

EDITORIAL TROTTA

# AMBIGÜEDADES

ANTROPOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA 2/2

# DEL AMOR

LLUÍS DUCH

JOAN-CARLES MÈLICH

Ambigüedades del amor

Ambigüedades del amor  
Antropología de la vida cotidiana 2/2

Lluís Duch y Joan-Carles Mèlich

E D I T O R I A L      T R O T T A

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Antropología**

Título original: *Ambigüitats de l'amor.*  
Antropología de la vida cotidiana 2.2

© Editorial Trotta, S.A., 2009, 2012  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Lluís Duch y Joan-Carles Mèlich, 2009

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-289-8







## CONTENIDO

|   |     |
|---|-----|
| <i>Introducción</i> .....                     | 9   |
| 1. Notas previas sobre la familia .....       | 29  |
| 2. Breve historia de la familia .....         | 47  |
| 3. Memoria y comunicación familiares .....    | 97  |
| 4. El espacio y el tiempo familiares .....    | 137 |
| 5. Las dimensiones éticas de la familia ..... | 171 |
| 6. Familia y convivencia .....                | 257 |
| <i>Bibliografía</i> .....                     | 293 |
| <i>Índice de nombres</i> .....                | 301 |
| <i>Índice general</i> .....                   | 307 |





## INTRODUCCIÓN

«Amar es temer por otro, socorrer su debilidad».  
(Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*)

Después de haber expuesto en el volumen 2.1 de esta *Antropología de la vida cotidiana* algunas cuestiones relacionadas con el cuerpo humano (*Escenarios de la corporeidad*), ahora nos proponemos llevar a cabo una aproximación más circunstanciada a la *codescendencia*, que es la primera y la más importante de las «estructuras de acogida»: la *familia*<sup>1</sup>. Son muy numerosos los temas ya analizados en el mencionado volumen que tienen una gran importancia para la problemática en torno a la familia<sup>2</sup>. Desde el principio, queremos advertir al lector de que en la exposición que sigue solamente podremos abordar algunos aspectos puntuales de esta compleja problemática. Conviene añadir que se trata de cuestiones que, por regla general, no suelen tenerse muy cuenta en los estudios convencionales de antropología de la familia como son, por ejemplo, la ética, el amor, el espacio y el tiempo familiares, el banquete familiar, la memoria familiar, etc. En los dos capítulos introductorios efectuaremos una esquemática exposición de algunos temas clásicos de la antropología de la familia (origen y universalidad de la familia, parentesco, etc.) y, después, presentaremos una sucinta historia de la familia en el mundo occidental, sin referirnos a los variados modelos familiares que han tenido —y aún tienen— vigencia en las culturas no occidentales. La finalidad que perseguimos con la redacción de estos dos breves capítulos iniciales es ofrecer una ayuda al lector que le permita contextualizar mejor la reflexión que haremos en los capítulos siguientes.

1. Sobre el alcance y sentido que damos a la expresión «estructura de acogida», cf. L. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 2003 (2.<sup>a</sup> reimpr.), *passim*; Íd., *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 11-33.

2. Cf. L. Duch y J.-C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*, Madrid, Trotta, 2005, caps. V-VII, en donde abordamos cuestiones tan decisivas para una aproximación antropológica a la familia como, por ejemplo, las «técnicas corporales», el «cuerpo situado», el «cuerpo enfermo», el «cuerpo mortal», el «cuerpo y las estructuras de acogida», etcétera.

Este trabajo ha sido redactado con la ayuda del método antropológico que venimos utilizando desde hace más de treinta años. Su rasgo más característico es que intenta describir, empalabrar e interpretar la singularidad humana teniendo en cuenta que siempre se encuentra en la cuerda floja, en una especie de equilibrio inestable entre lo que es *estructural* (compartido por todos los miembros de la «familia humana») y lo que es *histórico* (sometido a unas determinaciones específicas de carácter social, político y religioso). Incesantemente, a causa del dinamismo interno de esta metodología, los análisis antropológicos procuran buscar con afán una armonía nunca definitivamente alcanzada, siempre provisional, entre lo que es «predado» y lo que es producto de los numerosos cambios, a menudo imprevisibles y azarosos, que se producen en la vida cotidiana de los humanos<sup>3</sup>. Se trata, en definitiva, de un método basado en la *respuesta al estado de pregunta* en el que, en la sucesión de los variables contextos de sus vidas, se encuentran los hombres y las mujeres singulares. A partir de las posibilidades y de los límites de *cada* cultura, en un proceso de humanización siempre *in fieri*, la «respuesta» permite la *constitución* del ser humano; constitución que implica la *edificación* de un espacio y de un tiempo *propios*, biográficamente determinados, y la *habitación* en ellos (el *habitar* es el vivir característico del ser humano).

Además, hay que tener en cuenta otro aspecto de la cuestión: esta «respuesta», que es la misma «vida vivida», se compendia y se expresa a partir de lo que estructuralmente comparten todos los seres humanos: la *capacidad simbólica*, la cual, en el marco propio de cada cultura, es el dinamismo que pone en movimiento los procesos históricos de humanización (o, negativamente, de deshumanización). Procesos que, entre muchas otras cosas, se fundamentan no sólo en la capacidad, sino en la imperiosa necesidad de los humanos de hacer *presente* lo ausente (lo ausente *pasado* y lo ausente *futuro*).

Reiteradamente, hemos señalado dos peligros casi simétricos que, desde antiguo, acostumbran a asediar a los análisis antropológicos. *Por una parte*, el «esencialismo», el cual, para expresarlo esquemáticamente, pretende poner entre paréntesis la insuprimible condición histórica del ser humano. Seguramente a causa del «terror de la historia» (Eliade), se pretende establecer *a priori*, ahistóricamente por consiguiente, las dimensiones y pautas de lo humano<sup>4</sup>. Lo que es realmente fundamental

3. Sobre los aspectos más importantes de esta metodología, véase L. Duch, *Religión y mundo moderno*, Madrid, PPC, 1995; J.-C. Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002; Íd., *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder, 2004. Aquí nos limitaremos a exponer las líneas maestras de este método. Sólo deseamos poner de manifiesto que se trata de la coordinación creadora y en tensión entre lo que es *estructural* y lo que es *histórico*; es decir, entre lo que es común a todos los seres humanos y lo que, cultural, histórica, sexual, religiosamente, etc., es diferente porque es específico de la espaciotemporalidad de *tal* ser humano concreto o de *tal* grupo humano concreto.

4. Sobre el «terror de la historia», cf. las páginas clásicas de M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid-Buenos Aires, Alianza-Emecé, 1972, cap. IV. No debería

en la praxis antropológica de tipo «esencialista» no es el tiempo, sino el «antes del tiempo», es decir, los *orígenes*. Esta posición ideológica, sobre todo desde el punto de vista de nuestro estudio, es sumamente negativa, ya que minimiza —y, en algunos casos, incluso llega a eliminar— lo que es específico de la condición humana: la respuesta ética que siempre se da en un aquí y ahora históricos; la responsabilidad y el cuidado de los unos por los otros en unas determinadas coordenadas sociales y políticas. *Por otro lado*, el otro gran peligro es el «historicismo» que, expresándolo esquemáticamente, considera al ser humano como producto *exclusivo* de las variadas y variables condiciones históricas de cada momento, sin que sea posible establecer ningún tipo de «arqueología» significativa de lo humano. Más adelante (3.2) expondremos con más detalle el hecho de que los humanos, en la provisionalidad de cada aquí y ahora, son *herederas* y *herederos*, de que están dotados de *memoria*, lo cual tiene como consecuencia que en el «pasado siempre hay presente» (Bloch). En el pasado puede haber presente porque los seres humanos de todos los tiempos y culturas «respiran» un mismo «aire de familia», el cual, más allá de las indudables diferencias culturales que hay entre ellos, puede detectarse a través de su común *aptitud simbólica*. De mil maneras, ésta pone de manifiesto la imposibilidad de vivir y de morir fuera del ámbito del símbolo e instaura una circularidad (una especie de «communio in sacris») entre generaciones, culturas, religiones y sexos. Precisamente a causa de nuestras evidentes deficiencias estructurales, puestas de relieve por el carácter imprescindible del símbolo, ningún momento presente puede ser el «final de trayecto canónico», autosuficiente, cerrado en y sobre sí mismo. En el ámbito individual y también en el colectivo, cada momento presente, cada peripecia de la aventura humana, es un *concentrado provisional y abierto* del conjunto del trayecto humano (pasado, presente y futuro), que debe retomarse y contextualizarse de nuevo, es decir, reinventarse, interpretarse, darle de nuevo la palabra.

En términos generales puede afirmarse que la cultura griega se mostró sumamente negativa ante el *cambio*: allí donde se daban interrupciones, mutaciones, metamorfosis, no podía haber ni perfección ni plenitud ni paz. Solamente el *kosmos* que, radicalmente, era inmutable, inalterable, indemne a toda variación —sin historia por consiguiente—, podía ser perfecto, *pleromático*, gozar de la plenitud absoluta. La cultura semita, en cambio, puso el acento de manera completamente distinta: el cambio, la historia, la respuesta ética a los retos del momento, constituían el inicio del camino de retorno —del éxodo— del ser humano a la situación de inocencia y de candor de antes de la expulsión del Edén. Porque, fundamentalmente, el hombre era el *interlocutor* (y, al mismo tiempo, el *aliado*) de Dios y del

olvidarse que en la reflexión eliadiana sobre el «terror de la historia» interviene de manera notable su «antihegelianismo» visceral y su proximidad sentimental al pensamiento de tipo «organicista» de procedencia romántica.

prójimo, era necesario que, en cada ahí y ahora, acomodase su respuesta (el ejercicio práctico y cotidiano de la responsabilidad) a los interrogantes y retos que, en el aquí y ahora, le planteaba el *otro* (Dios o el prójimo), que era la auténtica «trascendencia inmanente». Es incontestable que tanto la cultura griega como la semita —las dos bases fundamentales de nuestra cultura y de nuestra religión— experimentaron con gran lucidez la fragilidad y las deficiencias constitutivas del ser humano, su vulnerabilidad congénita en todos los órdenes de la existencia. Por eso ambas propusieron un *retorno* que, de hecho, debía ser una restitución. En el campo propiamente antropológico, aquí es donde se separan decididamente sus caminos<sup>5</sup>. En términos generales, la cultura griega se decantó por la negación de la historia, lo cual tuvo como consecuencia que la acción ética no poseyera la primacía en el ejercicio del «oficio de mujer o de hombre». En cambio, la cultura semita optó por la historia y por todo lo que ésta implicaba de novedad y de cambio: en cada situación concreta, la decisión ética, es decir, el ejercicio de la responsabilidad y de la solidaridad, podía ser el medio idóneo para la solución de la ambigüedad humana.

Nuestra cultura occidental se ha constituido a partir de un doble fundamento, totalmente inestable: la herencia griega y la semita. En los varios espacios y tiempos, ha subrayado ahora la una, ahora la otra, pero nunca ha dejado de patentizar la inconsistencia provocada por la contraposición de dos puntos de alijo tan opuestos e irreconciliables entre sí. De ahí que, antropológicamente, se haya planteado —y aún se plantee— el interrogante antropológico fundamental: En la existencia de hombres y mujeres concretos, ¿cómo deben comportarse entre sí permanencia, inmutabilidad, estabilidad (herencia griega) y cambio, historia, contextualización (herencia semita)?

Nuestra propuesta metodológica intenta conjugar y armonizar, de una manera que excluye toda solución definitiva, las dos direcciones culturales antagónicas: «permanencia en el cambio» y «cambio en la permanencia» porque, en realidad, eso es lo que mejor se adecua con el ser humano comprendido —tal como lo comprendemos— como *complexio oppositorum*, es decir, como un «andrógino antropológico»<sup>6</sup>. Sean cuáles sean las condiciones de cada época, la capacidad simbólica del ser humano, tal como lo hemos afirmado con anterioridad, siempre se hace presente y es activa en todo hombre y toda mujer. En el ser humano, éste es el elemento *estable*, incommovible y resistente a cambios, modas e intereses de todo tipo. La actuación histórica del ser humano en *su* mundo —o, mejor aún, el con-

5. Nos parece que es algo evidente por sí mismo que si se da una contraposición en los caminos antropológicos de estas dos culturas, es porque previamente se ha dado en ellas una total incompatibilidad en muchas otras cuestiones como, por ejemplo, la idea de Dios, del mundo, de la acción ética, de la historia, etcétera.

6. Ponemos todo el énfasis en la «exclusión de toda solución definitiva» porque, si fuera posible alcanzarla, el método que proponemos se eliminaría a sí mismo, pues ya no habría lugar para las «historias».

junto de sus actuaciones presenciales—: he aquí el factor *dinamizador* del cambio, de la incitación ética (responsorial), de las respuestas (y siempre que hay preguntas y respuestas, hay *ambigüedad*), de las posibilidades de elección (aunque estén, como siempre lo están, marcadas por la condicionalidad) de hombres y mujeres.

Este modelo antropológico, por consiguiente, se fundamenta en la coalición en tensión, en la interacción, entre la capacidad simbólica (permanente, estructural) del hombre y el conjunto de presencias históricas (coyunturales, flexibles) que debe adoptar su *habitación* en el mundo<sup>7</sup>. Se trata de una praxis antropológica basada en la interacción creadora entre, por una parte, un elemento estructural y estructurador (capacidad simbólica), y, por otra, un elemento que toma en consideración las sucesivas variaciones históricas. La coimplicación de esos dos elementos mencionados da pie a una «antropología de la ambigüedad». La ambigüedad, sin embargo, no es algo accidental o extrínseco al ser humano, sino que, propiamente, es su señal de identidad. El ser humano *va siendo* en la medida en que *va apareciendo* («antropofanías») a través de «figuras» no necesarias, coyunturales, adaptadas a los variables impulsos de su biografía. Por otro lado, sin embargo, hay que dejar muy claro que, con mayor o menor claridad, todas las «apariciones (manifestaciones) históricas» del ser humano, del pasado y del presente, poseen un cierto «aire de familia», el cual tiene como punto de partida la común capacidad simbólica de todos los humanos, que las modula, las transforma y las combina en contextos históricos inéditos hasta entonces. La historia de la familia pone de relieve la *continuidad* de la idea familiar en el *cambio*, en el imparable flujo temporal de sus formas que, en el espacio y el tiempo, han devenido más o menos aptas para la respuesta —la responsabilidad— ética.

El título (*Ambigüedades del amor*) resume no sólo la temática de este volumen, sino, de manera todavía mucho más amplia, la del conjunto del proyecto antropológico que hemos presentado en los dos volúmenes anteriores<sup>8</sup>. Estamos convencidos de que lo que caracteriza fundamentalmente al ser humano es la *ambigüedad*, es decir, la imposibilidad de definir *a priori*, de una manera necesaria, el contenido y el sentido de las diversas etapas de su existencia. Como modelo básico de articulación de lo humano, el uso del esquema «pregunta-respuesta» encuentra precisamente su justificación por el hecho de que la ambigüedad es la forma que tiene su presencia en el mundo. En efecto, como consecuencia de encontrarse obligatoriamente situado en un determinado trayecto espaciotemporal,

7. Remitimos al cap. 4 de esta exposición, en el que abordaremos la cuestión del habitar humano.

8. El título de este estudio (*Ambigüedades del amor*) nos ha sido sugerido por el título de un pequeño capítulo de la obra de Lévinas, *Totalidad e infinito*, denominado «La ambigüedad del amor». Nosotros hablamos, en plural, de «ambigüedades». Las referencias al pensamiento levinasiano son frecuentes en este trabajo.

el ser humano, al margen de la calidad moral de «esta» pregunta y de «esta» respuesta, nunca puede eludir el hecho de que él mismo pregunta y responde, es preguntado y da respuestas<sup>9</sup>. Porque es incapaz de eludir el círculo «pregunta-respuesta», es constitutivamente *ambiguo*. Además, debido a que debe preguntar y responder en función de determinaciones históricas y biográficas específicas, móviles y, al menos hasta cierto punto, imprevisibles, debe recurrir, de una manera u otra, a una cierta «extralegalidad» (o, quizá mejor, «alegalidad»), y ponerla en práctica. Para bien y para mal, el preguntar y el responder de los humanos necesitan de constantes contextualizaciones, lo cual significa que el hombre siempre se encuentra en un estado de indeterminación que a menudo ha de «determinar» al margen, e incluso en contra, de las normativas vigentes. Es precisamente en el amor —que es la «pasión de las pasiones»— donde la ambigüedad humana muestra su rostro más destacado. Y lo muestra así, porque es el ámbito de lo humano más humano y, al mismo tiempo, más ajeno, más alejado y más contrario a la *ley*, a las «normativas de la tribu», para hablar como Michel de Certeau.

A menudo, en esta *Antropología*, nos hemos referido a la *relacionalidad* como lo que caracteriza el convivir de los humanos. Hablar de relacionalidad es otra manera de referirse al carácter ambiguo de toda existencia humana, es decir, a la «no fijación» por adelantado, de forma «legal», de los caminos que van del ser humano al mundo, y de éste a aquél<sup>10</sup>. En cada espacio y tiempo concretos (la *espaciotemporalidad*), con el concurso de toda una retahíla de «historias» con escenarios cambiantes y, con frecuencia, sorprendentes, la relacionalidad se configura por medio de la *dotación simbólica* del ser humano. A través de los múltiples «caminos» de ida y de retorno que, más o menos fielmente, van trazando el diseño de nuestra vida, la relacionalidad es el factor constituyente de nuestra humanidad (o de nuestra inhumanidad). Por otro lado, la capacidad relacional, potencialmente presente en todo ser humano, forzosamente debe ser «desvelada» a través de las transmisiones y los aprendizajes que ponen en movimiento las «estructuras de acogida»<sup>11</sup>. Al mismo tiempo, sin embargo, la relacionalidad humana, sobre todo cuando interviene la «pasión de las pasiones», el *amor*, acostumbra a dar lugar a comportamientos y respuestas no determinados *a priori*, es decir, no incluidos en

9. Es necesario añadir otra peculiaridad del ser humano. Su ambigüedad constitutiva torna ambiguo todo lo que «toca». Eso es especialmente constatable en relación con el espacio y el tiempo (la espaciotemporalidad) que son propios de *cada* ser humano concreto. A causa de su finitud congénita, el hombre ha de elegir, distinguir, separar. Siempre la *elección* es expresión de ambigüedad o, tal vez mejor, de solución provisional de la ambigüedad.

10. Debe dejarse constancia de que la *relacionalidad* es algo propio de seres finitos y contingentes, es decir, de seres que, en sus trayectos existenciales, no pueden dejar de ser *ambiguos*.

11. R. N. Bellah *et al.*, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989, p. 115, ponen de relieve que, «en la mayoría de las sociedades en la historia mundial, el sentido de la vida estaba determinado, en gran parte, por la relación entre padres e hijos».

el marco de la legalidad vigente y de la «vida normal». En el fondo, toda existencia humana exitosa es una mezcla variable e imprecisa de *nomía* y de *anomía*, de afirmación y de rechazo, de sometimiento y de «argumentación contra el sistema».

El amor, la gramática amorosa del ser humano, es el campo donde se manifiesta más intensamente la ambigüedad humana<sup>12</sup>. Donde hay amor (y, negativamente, odio), hay, de una manera u otra, formas humanas de relación que no pueden ser introducidas en las frías lógicas unívocas de los sistemas. Donde hay amor, hay un tipo u otro de superación del ámbito instituido por las «normativas de curso legal». Sólo así el ser humano llega a ser capaz de colocarse en el punto de vista del *otro* sin disolverlo ni someterlo, es decir, manteniendo, *deferentemente*, las diferencias. Max Scheler designaba esta posibilidad humana con el nombre de «simpatía», que consiste en el hecho de «com-partir», «com-padecer», «con-vivir», «con-spirar». Es un *pathos*, una pasión, que nos hace salir de nosotros mismos y nos sitúa en el espacio y el tiempo del otro. Entonces, se adquiere el convencimiento de que sólo a partir de este espacio y de este tiempo compartidos (de ninguna manera, «identificadores») podrá responderse adecuadamente a la pregunta que nos *dirige* y que *es* el otro<sup>13</sup>. Justamente porque se mueve en el campo *extra legem* de la pasión, de la «alegalidad», de la ambigüedad, el amor es un intenso ejercicio de descolocación efectiva y afectiva, de inversión de la univocidad de las relaciones mecánicas y mecanizadas, para que el hombre o la mujer se sitúen de lleno en el campo equívoco y no definido por adelantado de lo que les compete como seres éticos: la *responsabilidad* de responder al interrogante del interrogador que, paradójicamente, es el mismo interrogador. No es porque sí por lo que aquellos místicos que han privilegiado la *via amoris* han hablado de *desposeimiento*, de evasión de las supuestas seguridades del «castillo interior» para alcanzar a ver el rostro del otro y gozar de él.

Sobre todo desde las postrimerías del siglo XIX, la familia constituye la esfera privilegiada del amor, de la emocionalidad y de los trayectos «alegales» de los sentimientos humanos. Seguramente ésta es también una de las características de la familia de comienzos del siglo XXI. En efecto, al menos en términos generales, actualmente, la familia ya no es, tal como sucedía en tiempos no muy lejanos, el ámbito de la *continuidad*, del estar «unidos hasta que la muerte os separe», sino que también se ha convertido en un ámbito de la *provisionalidad* y de la *intensidad*. En este sentido y de una manera estricta, la familia de nuestros días, de la misma manera que muchas otras realidades como, por ejemplo, la

12. Cf. H. Kuhn, *Liebe. Geschichte eines Begriffs*, München, Kösel, 1975.

13. Creemos que el otro no sólo nos plantea preguntas, sino que él mismo es un interrogante constante. Si no fuera así, su pregunta acabaría disolviéndose en la objetividad fría y neutra de una proposición cualquiera. El otro no sólo hace uso de la gramática porque tiene preguntas, sino que, propiamente, también es gramática porque él mismo es la pregunta.



razón o la historia, es «*pos-moderna*»: cronológicamente viene después de la familia moderna, es decir, es posterior a aquel modelo familiar que designamos con la expresión «familia burguesa». Al mismo tiempo, la familia posmoderna, positiva y negativamente, es la culminación de la afirmación del individualismo en el seno de nuestra cultura. Creemos que sería interesante que se analizase la familia actual estableciendo un cierto paralelismo entre ella y la «dominación carismática», en el sentido que Max Weber confiere a esta última expresión. La «dominación carismática» se caracteriza por ser discontinua, fulgurante, tensa e intensa y con unos indiscutibles rasgos antinómicos<sup>14</sup>. Solamente puede aparecer en un universo —el universo humano— intrínsecamente determinado por la ambigüedad, es decir, ni en el mundo de los ángeles ni en el mundo de las bestias, si se quiere aludir a la bien conocida *pensée* de Pascal. A comienzos del siglo XXI, el gran interrogante que plantea la familia no se refiere al ardor de los sentimientos o a las conmovedoras historias de amores apasionados o a los súbitos enamoramientos surgidos de la nada, sino a la posible articulación, en el espacio y el tiempo, de una «cierta» continuidad de la familia actual.

A partir de preguntas y respuestas irreducibles a «ideas claras y distintas», las estrategias del amor quiebran los esquemas lógicos establecidos *a priori*. Como lo pone de relieve la experiencia cotidiana, a menudo reducen a ceniza aquellos convencionalismos, normativas y praxis admitidas como indiscutibles que, antes de la irrupción del amor, tal vez se habían defendido de manera incondicional. Hay que percatarse, y precisarlos, los diferentes *tempi y modi* del amor: amor conyugal, paternal, fraternal, amical, etc. Sin embargo, todos ellos, evidentemente con expresiones y modalidades muy diferentes, porque son manifestaciones distintas de la relationalidad propia del ser humano, son actualizaciones del esquema antropológico «pregunta-respuesta»; es decir, expresiones, a menudo deficientes y, a veces incluso desafortunadas, de la ambigüedad que es concomitante al ejercicio del «oficio de mujer o de hombre». El amor, justamente a causa de su intrínseco carácter extralegal, de revelación, de *teo* y de *antropofanía*, no es *necesario*; es, en el sentido más pleno de la palabra, contingente y, muy a menudo, *casual*, porque casi nunca acostumbra a darse en él un nexo *causal*. Eso nos lleva a subrayar otro aspecto que vincula el amor con la extralegalidad y la ambigüedad: la *gratuidad*. El amor es gratuito, aunque con mucha frecuencia se pretenda incluirlo dentro del ámbito de la obligación. Entonces, sin embargo, como amor

14. Ha de tenerse en cuenta que Weber es muy consciente del hecho de que la «dominación carismática» se caracteriza por ser radicalmente discontinua. Los seres humanos, sin embargo, intentan con todas sus fuerzas introducir en el marco de las continuidades legales lo que, en principio, es «alegal». Por eso Weber se ve obligado a referirse a la «rutinización del carisma». Sobre el carisma en Weber, cf. S. Breuer, *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996.

se extingue, aunque la *responsabilidad* personal —y eso es sumamente loable— intente ocupar el vacío dejado por la extinción del amor.

Históricamente, la familia ha sido el lugar privilegiado en donde se ha configurado (o se ha desfigurado) y situado la corporeidad humana<sup>15</sup>. Es en donde la diversidad de «técnicas corporales» ha adquirido su primer y fundamental despliegue y en donde los lenguajes inherentes al poliglotismo humano han tomado (o deberían haber tomado) su empuje decisivo para la configuración de la existencia humana. Además, la familia constituye el punto de partida para la construcción del espacio y del tiempo *humanos* para que el ser humano pueda habitar en *su* mundo, lo oriente y, entonces, llegue a ser capaz de tomar responsabilidades familiares, políticas, religiosas y culturales<sup>16</sup>. Sólo en un mundo orientado —o, con posibilidades de orientación— somos capaces de movernos con cierta fluidez. Hay que tener en cuenta también que, muy a menudo, la «memoria colectiva» ha permitido que sus miembros descubriesen la *dinámica* de lo humano (o de lo inhumano). Para expresarlo resumidamente: la familia es el ámbito privilegiado donde se inician las variadas peripecias de la corporeidad humana, justamente porque constituye el espacio (la espaciotemporalidad) en donde tienen lugar las *transmisiones* y los *aprendizajes* más decisivos para el trayecto biográfico de los humanos.

A causa de su función fundamental e irrenunciable para la existencia humana, que siempre se encuentra *in fieri*, todo lo que se refiere la familia nunca podrá ser abordado ni interpretado de una manera exhaustiva y definitiva. En la variedad de espacios y tiempos, de culturas y sensibilidades, de «historias» personales y colectivas, la realidad familiar es susceptible de nuevas y variadas articulaciones y reescrituras, de inacabables historias de amor y de odio, de procesos de transmisión siempre balbucientes, de manifestaciones tangibles de esperanza, de gratuidad, de alegría y, por qué no decirlo, de traumatizaciones y patologías diversas. Una gran mayoría de los modelos que, históricamente, han adoptado la estructura familiar no hace sino poner de relieve que la humanidad, a pesar de todas las evidencias que se puedan aducir en un sentido contrario, siempre es *posible*. No es ninguna exageración afirmar, pues, que, en su conjunto, la historia de la humanidad ha sido —y es— la historia de la familia, de los varios modelos que, histórica y culturalmente, han sido utilizados para configurar y dar vida a la espaciotemporalidad familiar. En la larga historia de la humanidad, ésta, para bien y para mal, ha sido la piedra angular sobre la que se ha erigido la praxis relacional que es propia de los seres humanos.

15. Sobre el alcance y sentido que damos al término «corporeidad», cf. Duch y Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, cit., pp. 239-303.

16. Es manifiesto que el hecho de «tener» responsabilidades no es demasiado significativo. Lo que sí es indicativo del grado de humanidad es el hecho de «tomar» responsabilidades. Uno puede «tener» responsabilidades y negarse a tomárselas en serio. Otro, teórica o jurídicamente, puede no tenerlas y, sin embargo, estar dispuesto a tomarlas, a hacerlas suyas. Véase sobre esta cuestión R. Ingarden, *Sobre la responsabilidad. Sus fundamentos ónticos*, Madrid, Caparrós, 2001.

En otro contexto, hemos definido la educación como «una praxis de dominación (provisional) de la contingencia»<sup>17</sup>. De hecho, la contingencia es el «lugar natural» del ser humano, el marco insuperable en donde, desde el nacimiento hasta la muerte, debe ejercer el «oficio de mujer o de hombre», en donde, con el concurso de mil formas y figuras, buscará el discernimiento entre el bien y el mal, lo útil y lo bello, la fraternidad y la competencia. Si deseamos evitar cualquier determinación «metafísica» (esencialista y apriorística) de la «realidad humana», el camino más recomendable consiste en establecer los varios rostros con los que, en un tiempo y en un espacio determinados, hace irrupción la contingencia en el escenario del «gran teatro del mundo». En *cada* momento, pues, hay que hacerse cargo de su «trabajo» en el marco de un conjunto de «historias» y de peripecias lábiles e imprevisibles que, en relación con nuestro aquí y ahora, con frecuencia, han sido designadas con el nombre de «modernidad» o, si se quiere hacer uso de otra terminología, de «posmodernidad».

En el ámbito familiar, por mediación de las diferentes y no siempre ejemplares «historias de familia», el niño experimentará por vez primera la inquietante presencia de la contingencia en lo más profundo de su existencia. De una manera u otra, con imágenes muy diversas de acuerdo con la idiosincrasia de cada hogar familiar, intuirá, sin utilizar, evidentemente, el nombre que la contingencia será durante toda su vida su inevitable «lugar natural». Por eso es *pedagógicamente* tan importante que en el seno familiar, en el mismo momento en que se inicia la acogida del recién nacido, éste empiece, más allá de todas las elucubraciones abstractas y teóricas, a tomar conciencia del hecho de que es un ser contingente, que dispone tan sólo de una cierta cantidad de espacio y de tiempo, que es libre, pero con una libertad *condicionada*. Desde el principio, debería educarse al niño en el «arte de la autolimitación». Es esencial que la acogida que lleva a cabo la primera «estructura de acogida» sea capaz de imprimirle en el corazón el hecho de que es un ser condicional y condicionado, sin embargo, eso sí, con ardientes deseos de infinitud y de eternidad (*ens finitum capax infiniti*). De la misma manera, los procesos de «transmisión-aprendizaje» que tienen lugar en el ámbito familiar, tendrían que habilitarle a abrirse a la experiencia de que es un ser mortal, falible, sometido a los estragos de la negatividad, lo cual significa que siempre se encontrará confrontado a situaciones que nunca llegará a dominar ni a racionalizar completamente. Todo eso se da por supuesto cuando se afirma que el hombre y la mujer concretos nunca podrán dejar de ser seres *contingentes*<sup>18</sup>. Como las restantes «es-

17. Cf. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, cit., *passim*. En este mismo volumen, desde la perspectiva de la familia, volveremos a plantear la cuestión de la educación (cf. cap. 5).

18. La contingencia es lo indisponible en la existencia humana: el mal, la muerte, la beligerancia, etc. Una situación es contingente cuando no puede ser «resuelta» por medio de las «habilidades» de los «expertos» (véase la aproximación que llevamos a cabo en este estudio sobre los «expertos en la sociedad actual»).

estructuras de acogida», la *codescendencia* debería imponerse como misión primordial la educación de las personas para que, en las diversas etapas de sus trayectos biográficos, adquieran la aptitud para instituir «praxis —siempre efímeras— de dominación de la contingencia». Estas praxis, sin embargo, serán tanto más efectivas cuanto más humana y humanizadora sea la relacionalidad del hombre o la mujer concretos. «Dominar (provisionalmente) la contingencia» se logra mediante un radical cambio cualitativo —la tradición evangélica lo denomina *metanoia*— de las relaciones del ser humano con el prójimo, consigo mismo y con la naturaleza.

Cualquier reflexión sobre la familia pone al descubierto dos evidencias incontestables. Por una parte, la familia, con unos incuestionables precedentes en la prehumanidad, es una forma de organización y relación humanas de carácter universal, supracultural; y, de la otra, no existe la familia «en sí», sino que siempre nos encontramos ante unos determinados modelos familiares, que se han configurado —y se configuran— en función de situaciones y de retos geográficos, económicos, sociales, religiosos, biográficos, culturales, etc., que son variables y aleatorios, y a los cuales individuos y colectividades deben hacer frente y dar respuesta. La consecuencia necesaria que se desprende de la coalición en tensión de estas dos evidencias es que en el *momento presente* —en cada momento presente— es necesaria una reflexión y una praxis específicas para configurar y dar vida a aquel modelo familiar que permita una mejor contextualización de la capacidad relacional y responsorial (responsabilidad) de individuos y grupos humanos.

Hace ya muchos años, con su agudeza habitual, Georg Simmel ponía de relieve que, históricamente, la familia había poseído una doble significación, a menudo en tensión y no sin problemas. Por una parte, constituía una ampliación inclusiva de la personalidad del individuo (un «nosotros familiar»), constituyendo así un marco acotado frente a todas las otras unidades de carácter familiar, social y religioso que operaban en la sociedad. Y, por la otra, representaba un complejo *efectivo* y *afectivo* que hacía posible que el individuo concreto se distinguiese, con una idiosincrasia propia, de todos los otros, ya que poseía y ejercía —iba poseyendo y ejerciendo— una manera de ser y una identidad propias<sup>19</sup>. Para bien y para mal, en la familia —en toda familia—, siempre se da una forma u otra de confrontación casi siempre con connotaciones generacionales, la cual, a menudo, se presenta de una manera dilemática entre el «nosotros» familiar y el «yo» de cada uno de sus miembros. En gran medida, la historia de la familia ha girado en torno a esta inevitable confrontación.

En esta exposición, tomamos como punto de partida que la familia es por encima de todo una *realidad relacional* a tres niveles íntimamente coimplicados entre sí, aunque asimétricos: un nivel «vertical» (la relación

19. Cf. G. Simmel, *Sociología. Investigaciones sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente, 1988, pp. 351-352.

entre el padre o la madre y los hijos), otro «horizontal» (la relación entre la pareja), y un tercero que se mueve de «dentro hacia afuera» y de «afuera hacia dentro». *Erotismo, fecundidad y amistad* son las modulaciones que adopta el polifacetismo de la relacionalidad familiar y que, diferentes como son, mantienen, sin embargo, un horizonte común e insuperable: la *responsabilidad*. Desde el nacimiento, el ser humano tiene tres necesidades básicas: 1) encontrar *apoyo*, especialmente en el ámbito familiar; 2) estar *supeditado* a alguien que tenga autoridad para orientarlo en los azarosos caminos de la existencia y en el trabajo sobre la realidad externa; 3) ser *protagonista*, identificarse, distinguirse de los otros, de tal manera que pueda ejercer su libertad, sin que sea una libertad limitada, condicionada, situada en un tiempo y espacio concretos<sup>20</sup>. Rof Carballo pone de relieve que en el seno de la familia es donde tiene lugar esta *introducción fundamental y cimentadora* en la «vida vivida» de los individuos. La experiencia cotidiana nunca deja de manifestar que, para bien y para mal, este punto de partida será decisivo para todo el posterior trayecto humano. Al mismo tiempo hay que consignar que este adiestramiento imprescindible para el ejercicio del «oficio de mujer o de hombre» posee dos dimensiones igualmente importantes y activas, que, por regla general, son ofrecidas, respectivamente, por el *padre* y por la *madre*. Rof Carballo escribe:

El padre es el que ordena el mundo, a veces con una excesiva autoridad, es el que clasifica y jerarquiza la realidad. La madre, además del apoyo afectivo, abre el horizonte de otra realidad, impalpable, sutil, hecha de notas subliminales, que está representada por el mundo afectivo y, en la percepción, por las tonalidades o los ambientes. Diciéndolo de forma esquemática: las funciones de lo que denominamos hemisferio dominante, verbal o lógico, son el atributo de los dos progenitores, pero en forma más decisiva de la figura paterna. En cambio, todo el orbe, rico en matices, en realidades mágicas, sutiles, en impresiones globales, indiferenciadas, es estimulado por el afecto maternal<sup>21</sup>.

En esta *Antropología* hemos insistido en que la crisis que sufre la sociedad occidental de nuestros días no es una afección parcial, que se limita a incidir sectorialmente en unos determinados segmentos de esta sociedad. No, se trata de una crisis que se manifiesta en *todas* las formas de transmisión y de presencia pública que tienen vigencia en el plan político, religioso y social. Desde las postrimerías del siglo XIX hasta el momento presente, los que se han dedicado a reflexionar sobre la situación de las «estructuras de acogida» se han percatado de que el corazón de la crisis de la cultura europea y de sus formas de vivir consiste en que nos encontramos cara a cara con el «final de un mundo». «Final de un mundo» que se concreta mediante una profunda *crisis de aquellos lenguajes* que habían

20. Véase J. Rof Carballo, *Violencia y ternura*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 42.

21. Rof Carballo, *o.c.*, p. 42.

servido para empalabrar la realidad. En efecto, las grandes palabras (los «relatos fundacionales») religiosas, culturales, jurídicas y políticas que, tradicionalmente, han servido para configurar el marco convivencial del Occidente moderno y darle vida, han devenido obsoletas e increíbles para un número creciente de personas<sup>22</sup>. Nunca se insistirá suficientemente en la importancia indiscutible de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) como preanuncio del *finis Europae*. En aquel entonces, desde múltiples perspectivas y sensibilidades, se puso al descubierto la interrupción o, al menos, el grave deterioro de los «procesos de identificación» (que eran diferentes, por ejemplo, en el «mundo católico» y en el «mundo protestante») que, prácticamente desde el siglo XVI, con más o menos éxito, se habían mostrado operativos en nuestro continente<sup>23</sup>. En la vieja Europa, la fractura de la identidad tradicional provocó la irrupción de «nuevas enfermedades del alma», las cuales, a nivel individual y colectivo, en el ámbito de la religión, la política, la cultura y las relaciones entre los sexos, obstaculizaban la búsqueda y el encuentro de orientaciones existenciales<sup>24</sup>. Por numerosas razones que ahora no podemos concretar, este estado de cosas se experimentó con una agudeza muy peculiar en Viena, el «laboratorio para la destrucción del mundo» (Karl Kraus)<sup>25</sup>, en donde Sigmund Freud y sus discípulos, mediante un ejercicio de purificación de la memoria de los individuos (pacientes), que de hecho equivalía a una interminable inmersión espeleológica en las «profundidades» de la psique, pretendían

22. El pequeño escrito titulado *Carta de Lord Chandos* de Hugo von Hofmannsthal, prólogo de Claudio Magris, Murcia, Colegio O. de Aparejadores y Arquitectos, 1996, publicado en los primeros años del siglo XX, es un documento de excepcional importancia para mostrar históricamente el «final de un mundo» (especialmente, su «final gramatical») al que nos hemos referido: «final de un mundo» que se manifiesta a través de la pérdida de relevancia moral y de la capacidad orientativa de aquellos «grandes relatos» que, en medio de controversias y tomas de posición, habían configurado la fisonomía de Occidente. Cf. sobre este importante escrito C. Magris, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona, Península, 1993, pp. 39-72. En L. Duch, *Reflexiones sobre el futuro del cristianismo*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, hemos acotado, desde una perspectiva cristiana, las dimensiones del «final del mundo» al que aludimos en el texto.

23. En relación con el mundo vienés, aunque resulta aplicable a toda Europa, esta problemática ha sido estudiada por J. Le Rider, *Modernité viennoise et crises d'identité*, Paris, PUF, 2000; J. Casals, *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, Barcelona, Anagrama, 2003. Sobre todo desde una perspectiva filosófica, una presentación ya clásica de esta problemática se encuentra en el libro de A. Janik y St. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1983. Para comprender en sus justas proporciones la profunda crisis de identidad que invadió Europa a partir de la segunda mitad del siglo XIX, debe tenerse en cuenta la enorme influencia —por acción y por reacción— que ejerció el libro de O. Weininger, *Sexo y carácter*, prólogo de Carlos Castilla del Pino, Barcelona, Península, 1985.

24. Véase J. Kristeva, *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid, Cátedra, 1995. Desde una perspectiva más histórica, es interesante el estudio de C. E. Schorske, *Pensar con la historia. Ensayos sobre la transición a la modernidad*, Madrid, Taurus, 2001.

25. Desde la crítica literaria, C. Magris, *Il mito absburgico nella letteratura austriaca moderna*, Torino, Einaudi, 1997 (nueva edición), presenta de manera convincente algunas de las razones por las que Viena se constituyó en el sismógrafo más sensible de la ruptura de las antiguas identidades europeas.

«reencontrar» las bases de su propia «identidad perdida» en la jungla de la modernidad. En efecto, una vez desarticulado el «mundo exterior» (religión, política, cultura), la psique era la única realidad, ciertamente oscurecida y vacilante, que aún gozaba de un cierto valor y verosimilitud. Además, con frecuencia, esta inmersión era asimilada a una especie de búsqueda del «paraíso perdido». Contemporáneamente, en un mundo que se hundía sin remisión a causa de la carencia de confianza y de referencias religiosas y políticas fiables, surgieron aquí y allá nuevos mensajes de salvación y nuevas «familias espirituales», encarnados en avatares renovados de la gnosis de todos los tiempos (la *Weltreligion* a la que se refiere Gilles Quispel) y en diversas formas de los antiguos cultos místéricos (a menudo, con una fraseología procedente de los antiguos mitos germánicos)<sup>26</sup>. Los protagonistas eran unos personajes autodivinizados que proclamaban la «salvación» a todos los que, aceptando incondicionalmente su guía, fuesen aptos para convertirse en sus discípulos (de hecho, sus esclavos)<sup>27</sup>.

Esta situación que tan sumariamente hemos descrito tenía un precedente notable y muy influyente en la persona y el pensamiento de Friedrich Nietzsche. En *La gaya ciencia*, sobre todo al hablar de la «muerte de Dios»<sup>28</sup>, Nietzsche había manifestado que, en los tiempos modernos, la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre un principio absoluto, inmóvil, sustancial, era una ilusión inconsistente que hacía aguas por todos lados<sup>29</sup>. Estaba convencido de que el «nuevo mensaje» —una verdadera «buena nueva» (*evangelio*)— de Zaratustra sobre la «muerte de Dios» era el acontecimiento capital de los tiempos modernos, el cual, a causa de su misma radicalidad, provocaba en los que lo escuchaban, al mismo tiempo, angustia y liberación, la nostalgia de los buenos tiempos pasados y el aliciente de quemar etapas. Nietzsche puede ser considerado como el que hizo la radiografía más desgarradora y sin concesiones de la nueva época que ya aparecía en el horizonte, en la que se consumaría el «fin del orden mundial» (la «desconfesionalización» en el campo religioso) que se

26. Cf. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike*, Berna, Origo, 31995.

27. Véase el interesante estudio de R. Noll, *Jung el Cristo ario*, Barcelona *et al.*, Vergara, 2002, que ofrece perspectivas hasta ahora desconocidas sobre el proyecto soteriológico de Jung, el cual, en realidad, pretendía al mismo tiempo ser el mesías y el dios de una nueva religión de carácter germánico. Otros influyentes inductores de esta corriente místico-esotérica fueron Helena P. Blavatsky (1831-1891) o Rudolf Steiner (1861-1925), los cuales se encuentran, respectivamente, en el origen de las corrientes teosóficas y antroposóficas. Véase E. Selon, «Blavatsky, H. P.», en M. Eliade, *The Encyclopedia of Religion II*, New York-London, Macmillan, 1987, pp. 245-246; R. A. McDermott, «Steiner, Rudolf», en *íd.*, XIV, pp. 47-48.

28. La primera vez que Nietzsche habla de la «muerte de Dios» es en *La gaya ciencia*, § 108 («Nuevas luchas»), donde advierte que mientras exista la especie humana tal como ahora es, a pesar de que Dios ha muerto, continuará habiendo cavernas en las que se mostrará su sombra. Sobre Nietzsche, desde la perspectiva aquí adoptada, cf. L. Duch, *Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*, Madrid, Caparrós, 2002, pp. 62-89.

29. G. Vattimo, «Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?», en *En torno a la postmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 16.

había establecido en Europa a raíz de las disputas y las guerras teológico-políticas del siglo XVI<sup>30</sup>. Este fin se concretaba por mediación de una serie de «defunciones» (de los grandes relatos fundacionales de Occidente; del matrimonio de por vida; de la moral universal, trascendente e inmutable; del monoteísmo judeocristiano; del «deber» como trasfondo existencial tanto de las posiciones clericales como de las anticlericales; de la figura del padre; etc.)<sup>31</sup>. Por ello, inmediatamente después de la proclamación de la «muerte de Dios», Nietzsche escribe: «El más grande de los nuevos acontecimientos —el acontecimiento de que ‘Dios ha muerto’, el acontecimiento de que la fe en el Dios cristiano ya no es digno de crédito— comienza a proyectar sus primeras sombras sobre Europa».

A comienzos del siglo XX, Franz Kafka fue el otro gran señalizador de la crisis mortal de la cultura europea y de sus diferentes procesos de institucionalización —debe tenerse aquí especialmente presente su *Carta al padre*— que habían articulado y puesto en movimiento la «máquina tecnológica y burocrática» de la modernidad<sup>32</sup>. Con la trágica lucidez de judío desarraigado y alejado del confort de las antiguas tradiciones religiosas y familiares, él también detectó la «demolición» de las tradicionales articulaciones lingüísticas (transmisiones) que habían instituido aquellas «estructuras de acogida» que en Occidente fueron, al menos desde el siglo XVII, el marco en donde se desarrolló la vida cotidiana. Las narraciones, los diarios y la correspondencia de Kafka ponían de relieve que el ser humano se descubría a sí mismo perdido, enmudecido y angustiado en un mundo que era incapaz de controlar e interpretar; un mundo en el que habían aparecido nuevas formas de vida caracterizadas por el anonimato, la burocratización y la mecanización del conjunto de las relaciones humanas. En la mitad del siglo XX, las apocalípticas predicciones del genial escritor de Praga, mediante una mezcla infernal del «sistema burocrático» y de la «racionalidad instrumental», se vieron totalmente confirmadas en los «campos de la muerte» que se instalaron en el Viejo Continente<sup>33</sup>.

30. Vistas las cosas desde el momento presente, la «visión profética» de Nietzsche se concreta en la desconfesionalización que, cada vez más aceleradamente, desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1945), está teniendo lugar en Europa y que, de una manera u otra, afecta profundamente al modelo familiar que antaño tuvo vigencia en la modernidad europea.

31. El libro de G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994, ofrece una explicación plausible de este estado de cosas.

32. Véase, sobre el pensamiento de Kafka como analista y crítico de la sociedad moderna, J. M. González García, *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*, Madrid, Visor, 1989.

33. Véase Z. Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997, que ofrece una excelente ejemplificación de la coordinación diabólica del «sistema burocrático» y la «racionalidad instrumental». Véase también E. Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001. Sobre la «pérdida del hogar» en la sociedad moderna, cf. P. Berger et al., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander, Sal Terrae, 1979; González García, *La máquina burocrática*, cit.



*Ahora mismo*, a comienzos del siglo XXI —al margen de los grupos y de los individuos afectados por una forma u otra de fundamentación, los cuales, ni que sea indirectamente, también pueden ser considerados como síntomas elocuentes de la crisis pronosticada por Nietzsche en las postrimerías del siglo XIX y por Kafka en las primeras décadas del siglo XX—, es una evidencia incontestable que los «grandes principios», los «relatos fundacionales» de nuestra cultura, las normativas propuestas por las Iglesias, las instituciones jurídicas, políticas y militares, se encuentran en una innegable situación crepuscular<sup>34</sup>. Carentes como se encuentran de incidencia efectiva y afectiva en el seno de nuestra sociedad, sin olvidar la *desconfianza* que acostumbran a inspirar, se muestran incapaces de establecer hitos orientadores para los individuos y los grupos sociales. En *Los testamentos traicionados*, Milan Kundera, haciéndose eco de una idea que puso en circulación Max Weber inmediatamente después de la finalización de la Primera Guerra Mundial, escribió que la «desdivinización» (*Entgötterung*) del mundo era uno de los fenómenos que más adecuadamente habían caracterizado los tiempos modernos<sup>35</sup>. En efecto, un «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung der Welt*) que no se refiere exclusivamente a la tradicional «dimensión teológica» del mundo, sino que afecta muy directamente al conjunto de lenguajes del ser humano que le confieren la capacidad para empalabrar y ordenar la realidad, para responder en medio de las peripecias de la vida cotidiana al interrogante fundamental: «¿Quién soy yo?», «¿quién *me parece* que soy yo?»<sup>36</sup>. En el momento presente, como culminación de un largo proceso iniciado en las postrimerías del siglo XIX, no cabe duda de que nos encontramos inmersos en una gigantesca «crisis gramatical». Como consecuencia inevitable de ella se sigue que, a menudo, en la actualidad, resulta muy problemático concretar con un mínimo de verosimilitud el «lugar del hombre en el mundo» (Scheler), porque la «crisis gramatical» ha provocado, entre otras muchas cosas, la «muerte del hombre», la desestructuración y la banalización del espacio y del tiempo humanos. «Crisis gramatical», «exilio de la Palabra», según la afortunada expresión de José M. Valverde, y «pérdida del lugar en el mundo» son las dos caras de una misma moneda: la incapacidad actual del ser humano para configurar, mediante las «estructuras de acogida», praxis (provisionales) de dominación de la contingencia.

Sin embargo, en el momento presente, resulta harto evidente que esta situación tan sumariamente descrita ha de equilibrarse con un hecho de in-

34. Nos hemos referido a esta problemática en *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990; y *Sinfonia inacabada*, cit.

35. M. Kundera, *Los testamentos traicionados*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 16. Evidentemente, esta opinión no expresa toda la realidad, ya que fácilmente puede comprobarse que, tal vez por nostalgia, en estos comienzos del siglo XXI, se están produciendo numerosos procesos de «reencantamiento» del mundo.

36. Sobre la problemática en torno al empalabramiento de la realidad, cf. L. Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 2002, *passim*.

negable actualidad: el «reencantamiento del mundo» —la «romantización» de muchas parcelas de la vida de nuestros días— que, con terminologías y actitudes muy diferentes y contrastadas, se puede detectar un poco por todas partes<sup>37</sup>. Seguramente que tiene razón Odo Marquard cuando mantiene la opinión de que el «desencantamiento del mundo», es decir, la «racionalización» sin concesiones de todas las relaciones humanas que pusieron de relieve los conocidos análisis de Max Weber sobre la cultura occidental moderna, era un programa insostenible y, además, irreal porque el ser humano, a causa de la paradoja que indestructiblemente anida en su corazón, nunca podrá abandonar del todo las aspiraciones propias de un *ens finitum capax infiniti*<sup>38</sup>. El «programa ilustrado», basado en la supuesta «secularización de la conciencia a humana», ha resultado insostenible<sup>39</sup>. Entonces, según la opinión de Marquard, como *compensación* al desencantamiento del mundo, se ha impuesto la «estetización» de la realidad, es decir, una forma de «competencia para compensar la incompetencia» y de «reencantamiento» de estar por casa, el cual acostumbra a manifestarse, por ejemplo, a través de la denominada «sociedad de vivencia» (*Erlebnissesellschaft*) (Gerhard Schulze)<sup>40</sup>. En realidad, creemos que sólo se ha producido —se está produ-

37. Véase sobre esta problemática el exhaustivo estudio de W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, Brill, 1996. Desde la óptica de la religión y con puntos de partida muy distintos de los del estudio que acabamos de mencionar, los trabajos que citamos a continuación permiten relativizar el alcance y el sentido de la secularización en la cultura occidental de nuestros días: S. Trigano, *Qu'est-ce que la religion? La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion, 2001; J.-L. Viellard-Baron, *La religion de la cité*, Paris, PUF, 2001; D. Lyon, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 2002. La novela de D. Lodge, *Terapia*, Barcelona, Anagrama, 2001, escrita en clave humorística, también constituye una buena muestra del «reencantamiento» —posiblemente, entendido de manera *psicológica*— del mundo de nuestros días. Otra novela de D. Lodge, *Pensamientos secretos*, Barcelona, Anagrama, 2002, ofrece una aguda reflexión sobre los estragos de la actual «psicotecnología»; reflexión que, en el actual universo de los ordenadores y de la inteligencia artificial, retoma la antigua polémica de Snow en torno a las «dos culturas».

38. En nuestro estudio *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana 3*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, pp. 179-187, nos referimos con una cierta extensión a la problemática de Marquard.

39. En Duch, *Sinfonía inacabada*, cit., manteníamos la opinión de que el término «secularización» era polisémico y, de hecho, se utilizaba en contextos y con intencionalidades muy diferentes. Sin embargo, opinábamos que, sobre todo, este término servía para señalar el cambio de titularidad del «discurso teológico», es decir, de aquel discurso que no se servía de razones, sino del uso del poder. En el fondo, ese concepto era el indicador más significativo de la lucha del Estado moderno contra la Iglesia con la finalidad de arrebatarle no sólo el poder material (el «orden público»), sino también el poder espiritual (el «control de las conciencias»). Recientemente Christian Smith ha publicado un volumen colectivo en el que, aunque específicamente se refiere a la situación de los Estados Unidos, defiende la misma opinión que proponíamos hace ya algunos años (cf. Chr. Smith [ed.], *The Secular Revolution. Power, Interest, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2003).

40. Uno de los primeros que fijó la atención en el término «compensación» para interpretar el colapso que había sufrido la cultura occidental moderna como consecuencia de la «supuesta» secularización de todos los sectores de la existencia humana, fue J. Ritter, «La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna» [1963], en Íd., *Subjetividad. Seis ensayos*, Barcelona-Caracas, Alfa, 1986, pp. 93-123, que busca una complementariedad (compensación) entre las triunfantes «ciencias de la naturaleza» y las «ciencias del espíritu». En la actualidad, Odo Marquard, sobre todo

ciendo— la continuación, a menudo de forma paradójica, de la secuencia «mitización-desmitización-remitización» que, a lo largo de la historia de la humanidad, se ha mostrado operativa en sus diversas etapas y peripecias. Debería tenerse en cuenta que la «muerte de Dios» siempre es la defunción de *una* imagen de Dios, y lo mismo acontece con la «muerte del hombre» que sigue a aquélla. En lo que a eso se refiere, resultan tan peligrosos y, por encima de todo, tan irreales el absolutismo de la afirmación de Dios como el de su negación. También mantenemos el convencimiento de que el «final de *un* mundo» constituye el punto de partida *necesario* para la afirmación de *otro* mundo, el cual, aunque ahora mismo no sepamos detectar su presencia, ya ha empezado a mostrarse operativo.

Desde ópticas muy diferentes, se ha puesto de relieve la crisis gigantesca que, actualmente, afecta a todas las instituciones de la cultura occidental, la cual se concreta en la falta de capacidad orientativa de las tres «estructuras de acogida». Esta afirmación no se basa en una simple opinión emitida desde el pesimismo y la perplejidad ante las profundas convulsiones y desencantamientos del momento presente. No, es una constatación que se impone con fuerza cuando se reflexiona, aunque sea con una cierta superficialidad, sobre la situación real de la política, de la religión y de la escuela, que son los lugares privilegiados de *la* acogida humana y, consecuentemente, de la configuración y la orientación de la vida cotidiana de individuos y colectividades. La actual situación de crisis de la familia tiene como centro neurálgico la incapacidad del modelo familiar más común en estos dos últimos siglos —la «familia burguesa»— para conferir orientación, plausibilidad y estabilidad a los hombres y las mujeres de nuestro tiempo. Como se sabe, este modelo, prácticamente desde el segundo tercio del siglo XIX, ha sido la referencia obligada en relación con el diseño de los roles familiares y de las diversificadas formas de relación que éstos debían instaurar. Ahora mismo, sin embargo, en pleno auge de la «sociedad postindustrial» o «informativa», la viabilidad del modelo familiar burgués se muestra cada día más problemática e inoperante. Con cierta frecuencia, en relación con la situación crítica no sólo del modelo familiar, sino también del resto de modelos políticos, religiosos y sociales, hemos hablado de «crisis pedagógica» o de «crisis gramatical». De esta manera intentábamos poner de manifiesto la precariedad e inoperancia de las *transmisiones* que, actualmente, llevaban a cabo las «estructuras de acogida» y, de una manera muy especial, las efectuadas por la «codescendencia».

En el momento presente, entre el sí y el no, entre la afirmación y la negación, la familia, de la misma manera que las otras dos «estructuras de acogida» (la coresidencia y la cotrascendencia), experimenta una crisis muy intensa que, de acuerdo con la opinión de muchos analistas, constituye el aspecto más importante del «final del mundo» al que con anterioridad

en algunos de los ensayos publicados en *Filosofía de la compensación. Estudios sobre antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001, continúa la reflexión iniciada por Ritter.

nos hemos referido. Nos encontramos al inicio de una nueva singladura de la sociedad occidental cuya meta no parece, ahora mismo, muy fácil de determinar y de describir. En relación con el momento presente, Zygmunt Bauman habla del «final de las univocidades», lo cual implica al reconocimiento claro y limpio de que nuestro mundo —y casi todo lo que sucede en él— se encuentra de lleno, tal como lo hemos expuesto con anterioridad, en el reino de la *ambigüedad* y de la *provisionalidad*. Vistas las cosas positivamente, este hecho constituye una interesante apelación a la creatividad humana, a la voluntad de no dejarse engullir por el pesimismo provocado por la inevitabilidad del mal; es una llamada al deseo incommovible de continuar buscando el «paraíso perdido» y el convencimiento, más allá de las «lógicas» y de los intereses de los «sistemas», de que el axioma de Thomas Hobbes, tan caro a los dogmatismos de todo pelaje, *homo homini lupus*, no debe tener la última palabra, sino que ésta debería poseer las resonancias humanas y cristianas del *homo homini frater*.

Deseamos concluir el volumen de la *Antropología de la vida cotidiana* dedicado a la primera «estructura de acogida» —la codescendencia— con sinceras palabras de agradecimiento a todas las personas que de tantas maneras nos han ayudado. Es en diálogo con ellas que hemos ido dando contenido y forma a lo que hemos expuesto en este estudio. Intentamos ofrecer en él sólo *una* perspectiva que, desde nuestro punto de vista, es la mejor, pero que, sin duda, debe complementarse con aportaciones procedentes de otros campos del saber y de la reflexión antropológica y pedagógica.

Montserrat/Barcelona, noviembre de 2003

L. DUCH Y J.-C. MÈLICH



## NOTAS PREVIAS SOBRE LA FAMILIA

## 1.1. INTRODUCCIÓN

Casi sin excepciones, investigadores procedentes de las tradiciones intelectuales más diversas han considerado que la familia era la más «natural» y, al mismo tiempo, imprescindible de las categorías sociales. El antropólogo británico Ralph Linton afirma que «todo induce a pensar que la familia es la más antigua de las instituciones sociales humanas, una institución que sobrevivirá, en una forma u otra, mientras exista nuestra especie [...] Para la perpetuación de nuestra sociedad, parece indispensable la perpetuación de la institución familiar»<sup>1</sup>. Por eso mismo con mucha frecuencia ha sido utilizada como modelo para la construcción e interpretación de los otros sistemas sociales (la política y la religión, en especial). En la historia de la humanidad, para la mayoría de personas, la familia ha sido el ámbito de una «experiencia original» (*Urerfahrung*) (Dieter Schwab). Creemos que con razón, Pierre Bourdieu opina que, aunque sus orígenes sean oscuros e imprecisos, desde siempre, el sistema familiar ha sido el *factor institucional* más determinante y operativo en las sociedades humanas. Ha constituido la base, al mismo tiempo seminal e indispensable, para la integración, la orientación y la estabilidad de individuos y grupos humanos en el espacio y en el tiempo<sup>2</sup>.

Además, como lo señala Robert K. Merton, la familia, a pesar de la diversidad de modelos históricos que presenta, ha sido, de generación en generación, la principal correa de transmisión para la difusión de las

1. R. Linton, «Introducción. La historia natural de la familia», en AA. VV., *La familia*, Barcelona, Península, 1970, pp. 5, 24.

2. Véase P. Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 131. En este contexto, debe tenerse en cuenta lo que hemos expuesto sobre el concepto de *habitus* en el pensamiento de Bourdieu (cf. L. Duch y J.-C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, Madrid, Trotta, 2005).

pautas culturales y de las referencias sociales y morales que son propias de cada sociedad<sup>3</sup>. En la larga historia de la humanidad, por mediación de la multiplicidad de modelos familiares que han tenido vigencia, los seres humanos han intentado alcanzar la reconciliación de los aspectos opuestos y, a primera vista, irreconciliables entre sí de la existencia humana: hombre y mujer, vida y muerte, ascendientes y descendientes, parentela y afines, biología y cultura, libertad y servidumbre, corporativismo e individualismo. Las diversas estrategias sociales con cuyo concurso la familia ha intentado conseguir una «cierta» conciliación armónica de esos términos opuestos, articulan los diferentes sistemas sociales que permiten la integración de los seres humanos en *su* espacio y en *su* tiempo. Es en el interior de los sistemas sociales donde, en la diversidad de situaciones geográficas y culturales, se establece la validez y la operatividad de los roles familiares y de sus jerarquías<sup>4</sup>.

Históricamente, la preeminencia de la institución familiar —siempre, de una manera u otra, en contraposición con la institución política— sobre las otras instituciones proviene del hecho de que la familia acostumbra a unir, de manera ejemplar y con una extraordinaria fuerza expansiva, las diversas facetas de las «razones *efectivas*» y de las «razones *afectivas*» que interactúan en el ser humano<sup>5</sup>. En cada *hic et nunc*, a partir de situaciones biográficas, culturales, económicas y geográficas muy diferentes, el *erotismo*, la *fecundidad* y la *amistad* han recreado y dado vida al sentimiento familiar de pertenencia<sup>6</sup>. Éste es el principio activo que hace posible, con frecuencia en medio de fuertes tensiones y conflictos, la cohesión y la adhesión de los individuos al grupo familiar y a sus distintos intereses. El complejo orgánico que es la familia, extraña mezcla de lo biológico, lo afectivo y lo cultural, es ciertamente un cuerpo o, quizá mejor, un *cuerpo de cuerpos*, que, no sin resistencias y dificultades, actúa en la vida cotidiana a la manera de una *complexio oppositorum*. En este sentido, Pierre Bourdieu ha señalado que la familia es ciertamente un *cuerpo* que ama, trabaja, se relaciona y subsiste como si se tratara de un «campo de

3. Cf. R. K. Merton, «Estructura social y anomía: Revisión y ampliación», en AA. VV., *La familia*, cit., pp. 67-106. M. Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1997, p. 238, pone de manifiesto que, históricamente, el amor, el matrimonio, el interés paternomaterno y el respeto filial quedan afectados por las costumbres y reglas de carácter convencional y por nociones culturales que cambian con el paso del tiempo.

4. Véase K. A. Rabuzzi, «Family», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* V, New York-London, Macmillan, 1987, p. 276.

5. Linton, *o.c.*, p. 5, apunta que «todo lo que se diga sobre el origen y la evolución de los tipos de familia ha de considerarse como una mera suposición. Algunas de estas suposiciones parecen más probables que otras, pero ninguna de ellas puede ser demostrada». Meyer Fortes escribe que «toda sociedad comprende dos órdenes básicos de relaciones sociales: el dominio familiar y el dominio jurídico-político, parentesco y gobierno civil» (M. Fortes, cit. Walzer, *o.c.*, p. 239).

6. En el cap. 5 de esta exposición, en estrecha relación con la problemática en torno a «ética y familia», intentaremos poner de manifiesto el alcance y sentido de estos tres términos clave, los cuales, como es evidente, son decisivos para una correcta interpretación de la primera «estructura de acogida», la *codescendencia*.

ejercicios variados»; un campo sobre el que se despliega, a menudo con enormes dificultades y contradicciones, la relacionalidad primaria y primera del ser humano, con muchas e inevitables diferencias y afecciones, compatibilidades e incompatibilidades, filias y fobias<sup>7</sup>. Creemos que tiene razón Martin Walzer cuando insiste en que, históricamente, la familia ha sido una fuente perenne de desigualdades

[...] no sólo por la razón usualmente aducida, a saber, que la familia funciona (de manera distinta en las distintas sociedades) como una unidad económica dentro de la cual la riqueza material es amasada y transmitida a otros, sino también porque funciona como una unidad emocional dentro de la cual el amor es amasado y transmitido a otros [...] El favoritismo comienza en la familia, y sólo después se extiende a la actividad política y a la religión, a las escuelas, los mercados y a la escena laboral<sup>8</sup>.

En los volúmenes anteriores de esta *Antropología*, ya hemos señalado la importancia capital de la *relacionalidad* para la existencia humana, porque la relacionalidad como «juego simbólico» e «intercambio ético», positiva y negativamente, es el constituyente indispensable del cuerpo humano y del cuerpo social (familiar).

Lo que históricamente ha sido —y es actualmente— la primera «estructura de acogida» (la *codescendencia*), el sentido que puede tener para una determinada sociedad, nunca podrá ser un dato apriorístico, establecido de una vez por todas<sup>9</sup>. En efecto, en oposición a una concepción «esencialista» de la familia, hay que dejar claro que se trata de una institución humana que, junto a las actividades e «intereses» de las otras instituciones y, en algunos casos, incluso oponiéndose a ellos, siempre se encuentra vinculada a un contexto social determinado. De ahí se desprende que todo modelo familiar es *histórico*, contingente, no natural. En la variedad de espacios y tiempos, en la existencia concreta de los seres humanos, por tanto, la configuración *estructural* del ser humano se ha articulado *históricamente* mediante procesos de contextualización, de adaptación y de reordenación. *En el pasado*, en los diferentes ámbitos geo-históricos, la familia se ha hecho presente en el escenario que es el mundo por mediación de decisiones, preferencias culturales y relaciones culturales muy diferenciadas, las cuales,

7. Véase Bourdieu, *o.c.*, p. 132.

8. Walzer, *Las esferas de la justicia*, cit., p. 240. Este autor indica que John Rawls pone de manifiesto que «el principio de igualdad de oportunidades sólo puede realizarse imperfectamente, al menos mientras exista en alguna forma la familia» (J. Rawls, cit. Walzer, *o.c.*, p. 240, nota 8).

9. Desde una perspectiva más bien sociológica, con complementaciones de psicología social, véase el resumen que ofrece G. Pastor Ramos (*Sociología de la familia. Enfoque institucional y grupal*, Salamanca, Sígueme, 1988, pp. 21-45) de numerosas teorías que se han propuesto para explicar el origen de la familia. Este autor tiene presente la situación actual (los años ochenta del siglo XX) en su exposición clara y muy pedagógica. Otro estudio, también desde una perspectiva sociológica, que resulta útil es el de A. Michel, *Sociología de la familia y el matrimonio*, Barcelona, Península, 1974, esp. caps. I-III (pp. 9-72).



en cualquier caso, eran más o menos congruentes con las posibilidades de todo tipo de la sociedad en la que se hallaba ubicada. Todo eso implica que, *en el presente*, la configuración y el sentido de la familia también se deberán contextualizar a partir de los datos, retos y circunstancias, por caóticos que parezcan a primera vista, que se desprenden del momento presente. En la actualidad, para alcanzar una cierta viabilidad familiar es imprescindible proceder al desciframiento y ponderación del mundo en que vivimos a partir de las situaciones, informaciones y conflictos actuales; los cuales, por otro lado, con cierta frecuencia, a causa de la creciente complejidad de las sociedades actuales (Luhmann), es posible que provoquen perplejidad y amplio desconcierto. Es un dato indiscutible que, en el seno de la cultura occidental, se está experimentando un cambio muy radical de modelo familiar, con todas las dudas y desazones que ocasiona un acontecimiento de esta naturaleza. En último término, lo que ahora mismo posee la máxima urgencia es llegar a comprender cuál puede ser el *sentido de la relacionalidad familiar* en estos inicios del siglo XXI. Estamos plenamente convencidos de que el éxito de esta tarea dependerá en gran medida del sentido y de la eficacia que actualmente alcancen las *transmisiones* que deben llevar a cabo la familia y las restantes «estructuras de acogida»<sup>10</sup>. Hay que insistir en el hecho de que son las mismas transmisiones (el mismo acto de transmitir) las que deberían llevar *incorporado* el sentido y la autenticidad que hacen posible el despliegue efectivo y afectivo del ser humano en su ejercicio del «oficio» de hombre o de mujer. No es infrecuente, sin embargo, que a través de sus transmisiones irrumpa el caos, la irrelevancia y la carencia de referencias orientadoras en el seno de los individuos concretos, del ámbito familiar, de la ciudad y de la religión.

## 1.2. CUESTIONES PRELIMINARES

### 1.2.1. *Etimología*

En su importante estudio sobre el vocabulario de las instituciones indoeuropeas, Émile Benveniste sitúa la familia (la casa) como la primera de las cuatro esferas de la pertenencia social<sup>11</sup>. Hay que indicar que el nombre de «casa» es uno de los más bien documentados del vocabulario indoeuropeo que, por regla general, servía para designar a los que vivían «dentro» distinguiéndolos rigurosamente de los que se encontraban «fuera» de los vínculos de servidumbre o de familia. El término iraní *dam-* se vierte al latín por *domus*, del que posteriormente derivará, por un lado, *dominus*

10. La familia como «estructura de acogida» no es un mundo cerrado sobre sí mismo, sino que se encuentra en una situación de ósmosis respecto a las otras dos «estructuras de acogida». Lo que sucede en una de ellas, repercute directamente, positiva o negativamente, en las otras.

11. Cf. É. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, cap. II. La segunda esfera es el *clan*; la tercera, la *tribu*; y la cuarta, el *país*.

y, por el otro, *domicilius*<sup>12</sup>. Ese vocablo iraní se encuentra emparentado con el verbo «construir» que, más adelante, adquirirá la significación de «domar», representado en latín por el verbo *domare*. El término «familia» posee unos indudables orígenes latinos, los cuales se relacionan, por un lado, con unas raíces indogermánicas, históricamente, bastante confusas y, por el otro, con el campo semántico del *doulos* («esclavo», «sirviente») griego<sup>13</sup>. Con referencia al ámbito propiamente latino, Émile Benveniste ha puesto de relieve que «de *famulus* se ha sacado el colectivo *familia*. Lo que constituye la *familia* es, etimológicamente, el conjunto de los *famuli*, de los servidores que viven en el mismo hogar. La noción no coincide, por tanto, con lo que nosotros entendemos por ‘familia’, es decir, exclusivamente aquellos que están unidos por el parentesco»<sup>14</sup>.

Esta opinión del lingüista francés está avalada por la reconocida autoridad científica de A. Ernout y A. Meillet, los cuales, en su clásico *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, subrayaban que la palabra *familia* (derivada de *famulus* = esclavo) designaba, «por oposición a la *gens*, el conjunto de los esclavos y de los sirvientes que vivían bajo el mismo techo [...]; más tarde, la casa toda entera, es decir, el señor, por un lado, y, por el otro, la mujer, los hijos y los sirvientes que vivían bajo su dominio [...]. Después de la muerte del *pater familias*, la palabra *familia* designó el grupo de aquellos que antes se encontraban en su poder y que habían sido liberados por su defunción (*agnati*, *agnatio*) [...]. Por extensión del sentido, *familia* ha llegado a designar los *agnati* y los *cognati* y a convertirse en el sinónimo de *gens*, al menos en el lenguaje corriente, pero no en el del derecho»<sup>15</sup>.

Esta sumaria referencia etimológica pone al descubierto que, inicialmente, la palabra *familia* indicaba una relación no de naturaleza biológica, sino de pertenencia y dependencia respecto a un individuo jerárquicamente superior, que legalmente recibía el nombre de *pater familias*. Según David Gaunt, fue en Italia, en las postrimerías de la Edad Media, en donde el término «familia» comenzó a emplearse en su acepción moderna de pequeño grupo doméstico con un núcleo integrado por individuos biológicamente relacionados entre sí. Por ejemplo, el humanista florentino

12. Sobre la interesante problemática en torno a *dominus*, cf. Benveniste, *o.c.*, pp. 196-201.

13. Sobre el término *doulos*, véase Benveniste, *o.c.*, pp. 230-232.

14. Benveniste, *o.c.*, p. 230. Sobre el conjunto de esta problemática, cf. P. Beltrao, *Sociología de la familia contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1975; C. Baladier *et al.*, «Famille», en *Encyclopaedia Universalis* IX, París, 1990, pp. 253-273; J. Goody, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, Herder, 1986; A. J. Barnard, «Family and Kinship», en *Encyclopaedia Britannica* XIX, Chicago *et al.*, <sup>15</sup>1993, pp. 59-75; D. Schwab, «Famille», en *Geschichtliche Grundbegriffe* II, Stuttgart, Klett-Cotta, <sup>4</sup>1998, pp. 253-301.

15. Ernout y Meillet, *cit.*; Baladier, «Famille», *cit.*, p. 253. En el artículo «Famille» de *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* IV, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 1998, col. 412, se afirma que pertenecían a la familia (romana): 1) todas las personas que se encontraban bajo la *potestas* del *pater familias* (esposa, hijos, hijas, esclavos); 2) todos los *agnati* que procedían de un mismo tronco familiar.

Leon Battista Alberti (*Della famiglia*) expresa así la nueva comprensión de la realidad familiar: «Mis hijos y yo mismo sólo aspiramos a ser felices con nuestra pequeña familia (*famigliola*)»<sup>16</sup>.

En la transición desde la sociedad corporativa de la Edad Media hacia el individualismo moderno, el término «familia» se impuso a los términos entonces en uso como, por ejemplo, *casa*, *Haus*, *masía*, *ostel*, *domus*, *dom* y algunos otros, que eran empleados para designar una unidad doméstica con vínculos de parentesco o de servidumbre. Este combate terminológico tuvo una prolongada duración. Gaunt pone de relieve que Shakespeare pudo escribir *Romeo y Julieta* sin mencionar en ningún momento el término «family»<sup>17</sup>. En toda la obra del insigne dramaturgo inglés, este término solamente aparece nueve veces, pero nunca en su acepción moderna. De la misma manera, Lope de Vega tampoco emplea este término, sino que acostumbra a hacer uso de la palabra «casa»<sup>18</sup>. A partir del siglo XVIII, el término «familia» servirá para expresar las diversas formas de relación, sobre todo las de carácter *afectivo*, que se establecen en el ámbito *privado* de la familia.

### 1.2.2. *Universalidad de la familia*

Es indiscutible que *familia* y *parentesco* son dos elementos imprescindibles para la configuración y la supervivencia de las sociedades humanas. El hecho de que, desde el Paleolítico hasta la actualidad, en culturas muy diversas, el *parentesco* haya ocupado una posición central en el seno de la familia y que, además, los antepasados hayan sido objeto de diversas formas de veneración, considerándolos incluso como el punto de partida de la idea de Dios, es una señal bastante indicativa de su importancia capital<sup>19</sup>. Debe tenerse en cuenta que, muy a menudo, la base del parentesco ha tenido más un carácter social que biológico, porque, en definitiva, el parentesco no es sino una «manipulación» de la realidad, es otra manera de poner de manifiesto que la naturaleza del hombre es *su* cultura, la cual resume la artificiosidad que es propia de un aquí y ahora concretos<sup>20</sup>. Parece suficien-

16. Véase D. Gaunt, «El parentesco: líneas rojas o sangre azul», en D. I. Ketzner y M. Barbagli (ed.), *Historia de la familia europea I. La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 380.

17. En el ámbito inglés, «el término 'family' o, a veces, 'household' adquirieron a comienzos del siglo XVII un nuevo significado; no personifica el reconocimiento de un cambio profundo en la matriz cultural (religiosa) que impulsa a los hombres a contraer matrimonio de acuerdo con los principios bíblicos (como se había entendido desde los tiempos de san Pablo), sino una apertura hacia el valor de la cotidianidad» (J. E. Ruiz-Domènech, *La ambición del amor. Historia del matrimonio en Europa*, Madrid, Aguilar, 2003, p. 182).

18. Véase Gaunt, *o.c.*, p. 381.

19. Véase L. Duch, *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder, 2001, cap. IV; Rabuzzi, «Family», cit., pp. 277-278.

20. El importante estudio de P. Legendre, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985, ofrece una sugestiva perspectiva sobre el «principio genealógico», que es «una construcción social» que hace posible el mantenimiento

temente evidente que es en «la manipulación social del parentesco donde se sitúa el paso de la naturaleza a la cultura» (Françoise Zonabend).

Hace ya algunos años, Josep R. Llobera manifestaba que, en contra de algunas corrientes del siglo XIX, «la antropología contemporánea había pasado a postular la universalidad de la familia y su *necesidad* para cualquier tipo de sociedad»<sup>21</sup>. Por otro lado, desde la perspectiva metodológica e ideológica que le es propia, Claude Lévi-Strauss ha hecho notar que «la sociedad pertenece al reino de la cultura, mientras que la familia es la emanación, a nivel social, de aquellos requisitos naturales sin los que no puede existir la sociedad y, en consecuencia, tampoco la humanidad»<sup>22</sup>. El mismo Lévi-Strauss pone de relieve que la familia es ciertamente una institución *social*, sin embargo, necesariamente, debe apoyarse sobre un fundamento *biológico*. Esta base biológica «debe estar universalmente presente en cualquier tipo de sociedad»<sup>23</sup>, es decir, siempre que se proceda a cualquier tipo de articulación cultural. Eso indica que, inevitablemente, la familia posee una naturaleza dual, la cual se expresa, por un lado, a través de las necesidades derivadas de su biología (la procreación de hijos, los procesos de transmisión y de acogida que aquéllos reclaman, etc.); y, del otro, mediante la sumisión a ordenaciones y sanciones de carácter cultural y social (los inevitables procesos de institucionalización). En cada espacio y tiempo concretos, la familia, porque es universal, es una «ley de la naturaleza», y, al mismo tiempo, debido a que cada sociedad, de acuerdo con sus necesidades y las metas que se propone alcanzar, modula las formas familiares (por ejemplo, mediante la prohibición del incesto), es una «ley de la cultura». De ahí que la familia sea una realidad compleja que es, al mismo tiempo, *natural* y *cultural* en el más amplio de los sentidos.

En las diversas culturas, la familia ha desarrollado y desarrolla no sólo una función neurálgica en la organización social, religiosa, cultural y económica de los pueblos, sino que también constituye la *conditio sine qua non* para la edificación de lo humano en un *clima saludable* apto para hacer frente a la «caotización» que, sin interrupción, a nivel individual y colectivo, amenaza la supervivencia física y psicológica de la existencia hu-

de referencias sociales, de clasificaciones y de mapas familiares que permiten la orientación de las generaciones sucesivas. «La genealogía es el principio que pone en orden los objetos y nos identifica entre los objetos» (*ibid.*, p. 24).

21. J. R. Llobera, «Nota introductoria», en AA. VV., *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Barcelona, Anagrama, 1976, p. 5. Este librito contiene un artículo de C. Lévi-Strauss, «La familia», pp. 7-49, y otro de M. E. Spiro, «¿Es universal la familia?», pp. 50-73, que, desde una perspectiva antropológica, poseen un enorme interés. Puede consultarse también el escrito de C. Lévi-Strauss, *El futuro de los estudios del parentesco*, Barcelona, Anagrama, 1973. En este volumen se incluye un trabajo de J. R. Llobera, «A manera de presentación», pp. 7-47, que ofrece las claves para interpretar el pensamiento de Lévi-Strauss en relación con la familia.

22. Lévi-Strauss, *o.c.*, p. 48.

23. C. Lévi-Strauss, «Préface», en AA. VV., *Histoire de la famille 1. Mondes lointains, mondes anciens*, Paris, Armand Colin, 1986, p. 11.

mana<sup>24</sup>. No cabe duda de que, en la milenaria historia de la humanidad, la «estructura de acogida» que designamos con la expresiva denominación de «codescendencia» ha servido para construir aquella espaciocronología humana que es imprescindible e insustituible para que los individuos reciban una educación adecuada para llevar a cabo «praxis de dominación de la contingencia». Por ejemplo, en su estudio sobre los indoeuropeos, Bernard Sargento hace notar que «los indoeuropeos concebían la sociedad sierva como una inmensa familia, repartida en grupos patrilineales entrelazados entre ellos por vínculos genealógicos de los cuales cada grado clasificador de profundidad temporal componía un grado social superior al precedente [...] La antigua organización indoeuropea se basaba en grandes familias que vivían juntas y cuya cabeza visible, el representante, era el *dominus*»<sup>25</sup>.

Resulta evidente, pues, que la familia es uno de los «pocos universales sociales» (Günter Kehrler) de las sociedades humanas. Se ha subrayado el hecho de que el recién nacido, después de abandonar el útero *materno*, necesita con la misma urgencia un útero *social* para que así llegue a ser capaz de hacer frente con ciertas garantías a las vicisitudes e interrogantes propios de la existencia humana como tal (Lévi-Strauss). Por otro lado, eso constituye propiamente la característica fundamental de lo humano: mediante la colaboración imprescindible de una cultura concreta, el paso de lo biológico (sin abandonarlo del todo) a lo psicológico (procesos de identificación) y a lo social (procesos de institucionalización). Por ello, a pesar de las grandes diferencias de todo tipo que existen entre las culturas humanas, la relación familiar inicial posee en todas ellas una significación y una función básicas e imprescindibles. En efecto, las relaciones familiares constituyen el fundamento más firme no sólo para la supervivencia biológica de individuos y grupos humanos, sino, sobre todo, para el mantenimiento, en el seno de un determinado ámbito cultural, de su «estatuto humano» de hombres y mujeres. Históricamente, los modelos familiares han sido muy diversificados y han ofrecido un gran número de posibilidades, de pautas y de codificaciones de la convivencia humana (familiar). Sin embargo creemos, como afirma Ramon M. Nogués, que todo modelo familiar se caracteriza por el hecho de que ofrece a sus miembros una «continuidad simbólica»<sup>26</sup>, la cual, en la variedad de espacios y tiempo, llega a constituirse como tal porque, en última instancia, «la familia es una institución

24. Spiro, *o.c.*, *passim*, admite la «casi» universalidad de la familia. Presenta el caso de los *kibbutzim* judíos, en los que no parece que se dé esa universalidad, al menos en el sentido que, habitualmente, se acostumbra a conferir a este término. Desde una perspectiva etnológica, F. Zonabend, «De la famille. Regard sur la parenté et la famille», en AA. VV., *Histoire de la famille* 1, cit., pp. 13-75, ofrece una excelente aproximación a la temática del parentesco, compleja y susceptible de ser interpretada de maneras harto distintas.

25. B. Sergent, *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Payot, 1989, p. 191. Sobre la familia en el mundo de los indoeuropeos, cf. *ibid.*, §§ 158-169 (pp. 197-202).

26. Véase R. M. Nogués, «Transició demogràfica i canvi familiar», en AA. VV., *Nous models de família en l'entorn urbà. Una aproximació psicològica i social al canvi familiar*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1995, pp. 79-106.

narrativa» (Javier Marías). Esta «continuidad simbólica», desarrollada con variaciones notables por los diferentes modelos familiares, hace posible que el recién nacido, desde su ingreso en una determinada familia, poco a poco, comience a ejercer aquella *capacidad simbólica* que es el atributo específico que comparte con todos los miembros de la familia humana de todos los tiempos y latitudes. Al mismo tiempo, desde su peculiar situación en un espacio y en un tiempo (una cultura), le permitirá actualizar algo imprescindible para su constitución como humano: la presencia en cada aquí y ahora de lo ausente pasado y futuro.

En la larga historia de la humanidad, tanto la familia en un sentido estricto como la estructuración del parentesco que siempre comporta han sido —y aún son— realidades *omnipresentes* y, al mismo tiempo, *polimórficas*, lo cual significa que, en la diversidad de las culturas, de las áreas geográficas y de las mil incidencias que intervienen en la configuración concreta de la vida cotidiana de individuos y colectividades, se ha dado un número importante de modelos y de articulaciones familiares<sup>27</sup>. En efecto, el hecho de «habitar y relacionarse familiarmente» (parentesco) se han articulado de maneras harto distintas en las diferentes épocas históricas, porque el parentesco y su asentamiento en el espacio y el tiempo son construcciones simbólicas, psicológicas y sociales de la realidad. Ahora mismo, como veremos más adelante (cap. 2), se encuentran sometidas a numerosos cambios y reinterpretaciones<sup>28</sup>. Como ya lo hemos apuntado con anterioridad, los diferentes modelos familiares son fruto, a partir de la instintividad que es característica de la especie humana como tal, de la actividad cultural que es concomitante al hecho de existir como mujer o como hombre. Todos ellos, de acuerdo con los tiempos y circunstancias de cada presente, relacionan y combinan de manera más o menos coherente la función sexual (reproducción), la economía y la afectividad. Expresándolo de otra manera: los diversos modelos familiares son, por emplear una expresión de Hans Jonas, muestras evidentes de la *transanimalidad* que caracteriza al ser humano<sup>29</sup>.

### 1.2.3. *Origen de la familia*

A pesar de que, en los inicios de la reflexión antropológica, fue uno de los «puntos fuertes», en esta exposición no abordaremos extensamente la problemática en torno al *origen* de la familia<sup>30</sup>. Debemos dejar constancia de que la problemática en torno a los *orígenes* tuvo una enorme

27. Véase Lévi-Strauss, *o.c.*, pp. 24-29.

28. En el cap. 4 de esta exposición nos referiremos ampliamente al espacio familiar, que es el lugar en el que el ser humano configura su forma específica de estar en el mundo: el habitar, la casa.

29. Sobre la «transanimalidad» en el sentido de Hans Jonas, cf. L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 73-88.

30. Sobre las teorías antiguas acerca del origen de la familia (Morgan, Engels, Westermarck, Durkheim, Mauss), cf. Michel, *Sociología de la familia*, cit., pp. 23-38.

importancia en la reflexión antropológica desarrollada en el siglo XIX. Profundamente determinados como se encontraban por una forma u otra de evolucionismo, los «padres de la antropología» pretendieron descubrir el *origen* de la religión, del hombre, del derecho, del lenguaje y, evidentemente, de la familia mediante un procedimiento de carácter «genealógico», retrocediendo desde el momento actual hacia el pasado, hacia los orígenes, con la finalidad de reconstruir las etapas que había seguido el despliegue de lo humano sobre esta tierra a partir de la «animalidad». Sin embargo, sabiéndolo o sin percatarse de ello, la preocupación por los orígenes constituía una reactualización de la pregunta metafísica por parte de aquellos investigadores que con tanta pasión la rechazaban porque la consideraban como una fase, completamente superada, de la historia de la humanidad. Actualmente, por lo general, en relación con el conocimiento empírico de los orígenes, los investigadores muestran una sobriedad mucho mayor, porque se es consciente del hecho de que los orígenes —y mucho más cuando se trata del «origen absoluto»— siempre se encuentran sobrecargados por una cierta «aura metafísica» que «físicamente» es inalcanzable e imposible de tematizar. En los padres de la antropología, esta preocupación metafísica por los orígenes no dejaba de ser muy sorprendente, ya que, como es conocido de sobra, acostumbraban a hacer profesión de un positivismo y empirismo a ultranza, rechazando con determinación todo lo que ellos creían que se encontraba «más allá» o «más acá» del *experimentum*, es decir, de la validación experimental (positiva y cuantitativa).

Personalmente, mantenemos la convicción de que, en esta tierra, siempre que hay presencia y acción del ser humano hay también, de una manera u otra, religión, humanidad, derecho, lenguaje y familia. Por eso y con referencia directa a la temática que ahora nos ocupa, somos del parecer que hay familia humana desde el mismo momento en el que el «ser prehumano» fue más allá de las posibilidades que le ofrecía la mera instintividad y comenzó a ser y, sobre todo, a comportarse, al menos en parte, como *humano*. Se trataba de un ser que había adquirido la capacidad de «argumentar contra el sistema», de rememorar el pasado y de anticipar el futuro, de cocinar (paso de lo «crudo a lo cocido»), de imaginar alternativas a lo que hasta aquel momento se consideraba inmutable y sólidamente establecido. En modo alguno eso no significa que el paso de la «no humanidad» a la «humanidad» haya sido un trayecto lineal y limpio, sin retrocesos ni consecuencias no deseadas. Es necesario tener en cuenta que, con una evidencia incontestable y trágica, la historia de la humanidad muestra que el hombre es el único ser de la creación que es capaz de comportamientos «inhumanos». Sólo es necesario conocer mínimamente los horrores de los campos de exterminio para confirmar este extremo<sup>31</sup>.

31. Cf. J.-C. Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder, 2004, *passim*.

#### 1.2.4. Modelos familiares

Todos sabemos o creemos saber qué es la familia. Es algo que se encuentra tan íntima y tan «familiarmente» inscrito en nuestras praxis cotidianas que, muy a menudo, la consideramos como un «dato natural» y autoevidente<sup>32</sup>. En nuestros días, quizá una de las expresiones más agudas de la crisis global de nuestra sociedad es precisamente que ya *no sabemos* qué es la familia, de la misma manera que tampoco sabemos qué son la política, la religión, la gramática, las técnicas corporales. En este volumen dedicado a la codescendencia como primera y fundamental «estructura de acogida», muy modestamente queremos aportar un par de argumentos que nos parecen importantes en relación con la realidad familiar, teniendo muy en cuenta los rasgos más característicos de la hora presente.

En el transcurso de los tiempos, la humanidad se ha mostrado sumamente inventiva en sus maneras de organizar la familia. En la actualidad, en relación con un pasado bastante próximo, la problemática de los modelos familiares se ha complicado notablemente, porque en el interior de un mismo país coexisten maneras muy diversas de articular el grupo doméstico y de vivir en él. Por eso, en el momento presente, es preciso hablar de modelos familiares, en plural<sup>33</sup>. Es muy importante tener en cuenta que, históricamente, la familia y el «yo conyugal» (F. de Singly), de la misma manera que las restantes instituciones humanas, nunca han sido realidades «en sí», establecidas *a priori*, sino que siempre, en espacios y tiempo concretos, han sido *construcciones* simbólicas y sociales más o menos abiertas a influencias externas de todo tipo<sup>34</sup>. Estas construcciones se han configurado y afianzado teniendo en cuenta que 1) la sociedad es una red de significaciones (Max Weber); 2) la identidad de las personas de carne y hueso es un fenómeno histórico-social (G. Mead); y 3) las estructuras sociales —por tanto, también la familiar—, porque son fenómenos polifacéticos, son susceptibles de ser descritas e interpretadas con la ayuda de analíticas diferentes. Creemos que las propuestas por Alfred Schütz y Maurice Merleau-Ponty poseen una importancia singular.

Como es suficientemente bien conocido, desde la época medieval, la sociedad occidental ha conocido una gran cantidad de formas de organiza-

32. No debería olvidarse que el sujeto humano no es un dato consolidado *a priori*, sino que se trata de alguien que, en su trayecto vital, va constituyéndose o destituyéndose en la medida que da respuesta a los interrogantes que le plantea la realidad que él mismo va construyendo o destruyendo. Esta reflexión es enteramente aplicable a la familia y al matrimonio (cf. J. Lemaire, «Du Je au Nous, ou du Nous au Je? Il n'y a pas de sujet tout constitué»: *Dialogue* 102 [1988], pp. 72-79). Sobre la problemática en torno a los modelos familiares, cf. L. Roussel, «Les types de famille», en F. de Singly (ed.), *La Famille. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 83-94.

33. Cf. Roussel, *o.c.*, p. 83.

34. Véase el artículo de P. L. Berger y H. Kellner, «Le mariage et la construction de la réalité» [1964]: *Dialogue* 102 (1988), pp. 6-23, que, a pesar de los muchos años transcurridos desde su primera publicación, continúa teniendo un enorme interés. Este artículo sirvió de punto de partida para la redacción del influyente libro de P. L. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.



ción familiar en función de múltiples variables como, por ejemplo, las áreas geográficas, el clima, la clase social (aristocracia, clerecía, pueblo bajo), el campo o la ciudad, etc. Es a partir de los años sesenta del siglo XX, sin embargo, cuando la historia de la familia emerge como un foco importante en el interior del amplio campo de estudio que se constituye en torno a la historia social y económica. Según Alan John Barnard, la descripción e interpretación de la historia de los modelos familiares de Occidente acostumbra a llevarse a cabo mediante tres tipos de aproximaciones: 1) sentimental; 2) demográfica; 3) análisis de las relaciones económicas familiares<sup>35</sup>. Desde la opción antropológica que hemos elegido y sin desear completamente estas tres posibilidades metodológicas, creemos que la realidad familiar debe considerarse a partir de otras perspectivas, que permitan poner de manifiesto de manera mucho más decisiva y fundamental su misión insustituible para la existencia humana. Sea cual sea el modelo familiar y matrimonial que tenga vigencia en una determinada sociedad, éste siempre lleva a cabo una «función nómica», es decir, de regulación normativa y de organización del espacio y del tiempo<sup>36</sup>, y, por eso mismo, constituye un elemento imprescindible para la «construcción de la realidad». Construcción de la realidad que, en la variedad de espacios y tiempos, pone de manifiesto, por mediación de redefiniciones y contextualizaciones de sus relaciones, la habilidad de hombres y mujeres para *habitar* su espacio y su tiempo en una lucha, que siempre hay que comenzar de nuevo, contra los embates del *caos* y de la *anomia*<sup>37</sup>. En función de eso, familia y matrimonio han instituido «praxis, siempre provisionales, de dominación de la contingencia», es decir, «teodiceas prácticas», empresas encargadas de canalizar los impulsos (auto)destructivos que, con mucha frecuencia, anidan en el corazón de los humanos.

El primer tipo de análisis de la familia se origina en el interés de algunos estudiosos por analizar los vínculos emocionales entre los miembros de la familia. Por encima de todo interesa el estudio de la naturaleza de las relaciones entre marido y mujer y entre padres e hijos, la actitud hacia el sexo y la situación de la privacidad en la vida familiar. A menudo, los

35. Véase la exposición de A. J. Barnard, «Family and Kinship», en *Encyclopaedia Britannica* XIX, Chicago *et al.*,<sup>15</sup> 1993, pp. 59-60. Para un estudio algo pormenorizado de esta problemática, son indispensables, por un lado, la obra en diez volúmenes editada por P. Ariès y G. Duby, *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1991; y, por el otro, la obra en cinco volúmenes editada por G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 1991. Los diferentes artículos reunidos bajo el epígrafe «Familie», en *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* IV, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 1998, cols. 405-422, son una buena y breve aproximación a diversas formas familiares del mundo antiguo (Mesopotamia, Egipto, Grecia, Roma).

36. Véase Berger y Kellner, *o.c.*, pp. 9-10.

37. Cf. Berger y Kellner, *o.c.*, pp. 12-14. P. L. Berger, *Para una teoría social de la religión*, Barcelona, Kairós, 1981, esp. 1.ª parte, ha desarrollado los aspectos más importantes del combate incesante del ser humano para conseguir, en medio de la vida cotidiana, el «paso del caos al cosmos», de la confusión provocada por la anomía a aquella relacionalidad, que permite la instalación del hombre en su mundo cotidiano.

que propugnan la utilización de esta metodología afirman que los cambios que intervienen en la expresión de los sentimientos y de los afectos en el seno de la familia se encuentran directamente determinados por las mutaciones de todo tipo a las que se encuentra sometida una determinada sociedad en su conjunto. Los *afectos* personales se encontrarían directamente vinculados con los *efectos* sociales. Por otro lado, resulta harto evidente que las ideas religiosas, políticas y filosóficas, por más «teóricas» que puedan parecer a primera vista, nunca dejan de tener un enorme peso específico e influencia en la configuración de las actitudes y actividades de los miembros de la familia respecto, por ejemplo, al individualismo tan típico de la cultura occidental o bien a la igualdad social o a la igualdad de los sexos o a la relación entre lo religioso y lo político<sup>38</sup>. No debería olvidarse que los grandes movimientos que han tenido lugar en la cultura occidental moderna como, por ejemplo, las Reformas protestantes del siglo XVI, o el descubrimiento del sujeto en el siglo XVII, o la Revolución industrial del siglo XVIII, o el sindicalismo del siglo XIX, o los capitalismo de Estado del siglo XX, o el Imperio americano del siglo XXI, han afectado de una manera muy profunda las expresiones de los sentimientos y de los afectos en el ámbito familiar. Por otro lado, en relación con la descripción e interpretación de cualquiera realidad humana, un escollo casi insuperable para las metodologías que pretenden basarse exclusivamente en la cuantificación de los datos positivos —sobre todo, de los de carácter documental— es la enorme dificultad para obtener informaciones fiables sobre los sentimientos y las actitudes existenciales más íntimas de los individuos y los grupos humanos<sup>39</sup>. Esta constatación es particularmente importante en relación con la familia como «estructura de acogida», en la que, positiva y negativamente, las «razones del corazón» acostumbran a ser determinantes para concretar lo que de verdad es, en un tiempo y un espacio concretos, la convivencia familiar.

38. En un libro tan actual e interesante como el de E. Beck-Gernsheim, *La reinención de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*, Barcelona, Paidós, 2001, no deja de ser sorprendente y, en el fondo, limitador del alcance de sus análisis la total falta de referencias a la cuestión religiosa después del seísmo provocado por la «crítica clásica» de la religión. U. Beck, «La religión terrena del amor», en Íd., *La democracia y sus enemigos. Textos escogidos*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 43-63, aunque no se refiere directamente a la problemática actual de la familia, ofrece una perspectiva bastante interesante sobre la «reconversión» que ha experimentado la religión clásica en términos de afectividad relacional, sobre todo, en el ámbito familiar. Es un dato indiscutible que la familia aparece en todas las mitologías, especialmente en la forma del *hieros gamos*, el matrimonio sagrado entre el Cielo y la Tierra, a menudo concretados, respectivamente, por un ser celestial y otro terreno, a partir de los que se origina la humanidad (cf. K. W. Bolle, «Hieros Gamos», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion VI*, New York-London, Macmillan, 1987, pp. 317-321). Del *hieros gamos* se encuentran representaciones plásticas desde la Península Ibérica hasta Siberia.

39. Creemos que es importante tener en cuenta que las cuantificaciones (por ejemplo, en forma de encuesta) nunca poseen la objetividad y la neutralidad que se les atribuye *a priori*, sino que, de una manera u otra, reflejan, a través de la elaboración de las preguntas, las ideas y puntos de vista de los encuestadores.

1.2.4.1. Clasificación de los modelos familiares

Con una intención meramente pedagógica, proponemos «una» clasificación, entre las muchas posibles, de los modelos familiares basada en una utilización muy poco estricta de los «tipo ideales» de Max Weber<sup>40</sup>.

1.2.4.1.1. Familia de tipo «tradicional»

Para las familias que pueden incluirse en este tipo, el orden del mundo es un dato irrevocable. El ser humano debe acomodarse a él porque no tiene el destino en sus manos, sino que se le exige que respete este orden y lo transmita a las generaciones futuras. Desde una perspectiva ética, se impone el trabajo bien hecho, con responsabilidad: el «deber» constituye una referencia esencial en este modelo de organización familiar. En el interior de la familia, hombres y mujeres tienen roles muy diferentes e incompatibles entre sí: el marido debe ganar el dinero necesario para la subsistencia del grupo familiar; la mujer debe educar a los hijos y encargarse de las tareas domésticas. En caso de conflicto, ante una situación insólita, el marido tiene la última y decisiva palabra. El mantenimiento de la jerarquía familiar como, por ejemplo, la obediencia de los hijos menores a los mayores, es un dato indiscutible, que constituye la salvaguardia de la familia y de la sociedad para que no se precipiten en el caos y la subversión de las relaciones humanas. En este tipo de familia, el orden del mundo y de la sociedad acostumbra a estar regulado por la creencia en Dios. Sea o no sea una familia practicante, los hijos acostumbran a recibir una forma u otra de educación religiosa.

Esquemáticamente, las coordenadas de este tipo son:

|                                 |   |  |
|---------------------------------|---|--|
|                                 | <i>Determinista</i>   | <i>Orgánica</i>                          |
| <i>Visión del mundo</i>         | Aceptación del orden dado   | A cada cual, el lugar que le corresponde |
| <i>Concepción de la familia</i> | Célula básica, lugar de reproducción de la sociedad, de los aprendizajes. Indisolubilidad |  |
|                                 | <i>Realismo</i>   | <i>Solidaridad</i>                       |
| <i>Valores esenciales</i>       | Asunción de los deberes<br>Sentido de la responsabilidad                                  | Respeto del otro<br>Justicia             |

40. Debe señalarse que, en las ciencias humanas, de la misma manera que son posibles muchos tipos de discursos en función de la perspectiva adoptada por el investigador, también son posibles muchas y variadas clasificaciones de la realidad humana previamente construida por el propio investigador. En la propuesta que hacemos seguimos las pautas marcadas por J. Coenen-Huther (*La mémoire familiale. Un travail de reconstruction du passé*, Paris, L'Harmattan, 1994, esp. cap. IV, pp. 67-97) en su interesante estudio, adoptando también los esquemas de esta investigadora.

## 1.2.4.1.2. Familia de tipo «bastión»

Las familias que pueden incluirse en este grupo se caracterizan por una visión del mundo que es preponderantemente utilitarista y egocéntrica. Según Coenen-Huther, su lema es: teniendo en cuenta que vivimos en una sociedad de la abundancia, hay que obtener de ella todo el provecho posible a favor de la propia familia. Para las personas integradas en una familia de este tipo, nuestro tiempo se les aparece como repleto de posibilidades y de salidas que eran inalcanzables e impensables en otras épocas: confort, técnicas variadas, alimentos y medicamentos mejores, emancipación de la mujer, etc. A pesar de todos los efectos negativos (polución, drogas, carrera de armamentos, etc.), la idea de *progreso* es el *leitmotiv* de este modelo familiar. La «sociedad de consumo», con el inagotable hipermercado que ofrece a los consumidores, es el resultado directo del progreso en todos los ámbitos de la existencia humana. Ahora bien, para ser alguien en esta sociedad, para situarse en la punta de lanza del progreso y del bienestar, hay que combatir duramente sin sentimientos, hay que imponerse competitivamente en una carrera en la que triunfan los mejores (y, con frecuencia también, los más desaprensivos). En este tipo de familia, el trabajo del hombre y de la mujer son imprescindibles para mantener el estilo y la calidad de vida que se considera como deseables y más de acuerdo con las circunstancias actuales. Hay dos grandes categorías de valores: 1) la lucha por el éxito, con todos los sacrificios, esfuerzos y renunciaciones que implica; 2) el cálculo económico, el espíritu de ahorro y el sentido del valor de las cosas. En un ambiente de cálculo y de prudencia como éste, los hijos son el objeto de largas reflexiones: antes de concebirlos hay que saber por adelantado cuánto costarán, qué perspectivas de futuro tendrán, qué obstáculos económicos representarán para los padres, etc. No es extraño que un acusado individualismo sea el signo distintivo de este tipo de familia, de tal manera que, en relación con él, resulta adecuado hablar de una especie de «autismo familiar» (Coenen-Huther). Todo se piensa y se hace en el interior del espacio familiar. La integración social y la preocupación por los demás acostumbran a ser inexistentes o muy endeble.

El esquema de este tipo de familia es:

|                                 |   |  |
|---------------------------------|---|--|
| <i>Visión del mundo</i>         | <i>Utilitarista</i>                                       | <i>Egocéntrica</i>                     |
|                                 | Sociedad de la abundancia; hay que aprovecharse al máximo | Cada cual para sí mismo                |
| <i>Concepción de la familia</i> | Lugar de acumulación y de consumo                         |  |
| <i>Valores esenciales</i>       | <i>Triunfar</i>   | <i>Cálculo/racionalidad</i>            |
|                                 | Luchar. Fuerza de carácter<br>Perseverancia               | Planificar. Economizar<br>Ser prudente |

1.2.4.1.3. Familia de tipo «compañerismo»

Las personas que pertenecen a una familia de este tipo acostumbran a tener una mirada idealista y altruista sobre el mundo. A partir de una «visión orgánica» de la existencia humana, se está convencido de que el ser humano no está hecho para vivir aislado, sino en estrecha interdependencia y correlación con los demás. Esta interdependencia, sin embargo, no es de carácter *funcional*, sino *afectiva*. La búsqueda de la felicidad no se lleva a cabo mediante el desempeño minucioso (externo) de los deberes impuestos por la sociedad, sino a través del amor y del compromiso con el otro. El amor es algo que se encuentra inscrito en el mismo corazón del sistema de valores de este tipo de familia, y se impone desde el interior de las personas. La relación con el otro, por discordante y complicada que pueda ser, siempre se encuentra marcada por la empatía hacia él, es decir, por el esfuerzo por intentar ver las cosas desde su punto de vista. Se invierten muchos esfuerzos en el intento de mantener buenas relaciones con el mundo exterior: los parientes y amigos comunes ocupan un lugar importante en la vida familiar. También son frecuentes las colaboraciones de los miembros de la familia en tareas humanitarias muy diversas (de carácter religioso o no).

He aquí un cuadro en el que se indican las referencias más importantes de este tipo de familia:

|                                 |  |  |
|---------------------------------|--|--|
|                                 | <i>Idealista</i>                           | <i>Altruista</i>   |
| <i>Visión del mundo</i>         | Armonía de los seres y de las cosas        | Ayudar a los otros. Comprenderlos                        |
| <i>Concepción de la familia</i> | Lugar de la expresividad y de la felicidad |  |
|                                 | <i>Amor</i>                                | <i>Gratuidad</i>   |
| <i>Valores esenciales</i>       | Empatía. Tolerancia<br>Generosidad         | Ni cálculo, ni racionalidad<br>Desprendimiento. Donación |

1.2.4.1.4. Familia de tipo «asociación»

Las familias de este tipo tienen una concepción de la realidad familiar que va en paralelo con la concepción dominante de la misma sociedad y procura por todos los medios no distanciarse de ella. Es una concepción que puede resumirse con los términos «hedonista» y «atomista». El individuo, que es el garante de su propia promoción en la vida, es el punto de partida de este tipo de familia. El individuo se concibe como un conjunto de potencialidades que él mismo debe desarrollar, dando libre curso a su creatividad. Estar atento a sí mismo, hacer aquello que uno quiere, no aceptar ningún constreñimiento: he aquí los objetivos. El único límite que se acepta es la

libertad del otro, la cual, se cree, es el garante más seguro de la propia. Si uno decide vivir en pareja es simplemente porque apetece y no porque se tengan proyectos precisos, deseos de tener hijos o de ascensión social o de riqueza. A menudo, estas parejas, si deciden tener algún hijo, lo hacen tarde y, a menudo también, su llegada se considera más bien como perturbadora del pasárselo bien a dos del comienzo de la vida en común. La convivencia no constituye la primera finalidad de la vida familiar; es cierto que se aprecia el hecho de encontrarse juntos, pero se desea continuar disfrutando de la propia autonomía al margen de la convivencia familiar. Todo eso pone de relieve que el fundamento de la familia «asociación» es un «contrato» no escrito, sin embargo, con frecuencia, rigurosamente estipulado, y los hijos son asociados desde muy pequeños como partes de este mismo contrato.

He aquí el esquema que resume los aspectos más notables de este tipo de familia:

|                                 |  |   |
|---------------------------------|--|---|
|                                 | <i>Hedonista</i>   | <i>Atomista</i>   |
| <i>Visión del mundo</i>         | Rechazo de los constreñimientos<br>Búsqueda del placer inmediato | Cada cual para él   |
| <i>Concepción de la familia</i> | Base por la que el individuo pueda prosperar y adquirir poder    |   |
|                                 | <i>Realización de sí mismo</i>                                   | <i>Respetar los derechos de cada cual</i>                         |
| <i>Valores esenciales</i>       | Creatividad<br>Autodespliegue                                    | Libertad de acción y de pensamiento<br>Apertura a las diferencias |



## BREVE HISTORIA DE LA FAMILIA

## 2.1. INTRODUCCIÓN

En esta exposición, nos limitaremos a referirnos muy brevemente a algunos aspectos relacionados con la familia tal como se ha presentado en los universos culturales que han servido de fundamento a la cultura occidental: el mundo griego y el mundo romano, sin tener en cuenta la multiforme y diversificada historia de la familia en los otros ámbitos culturales<sup>1</sup>. Tampoco podremos referirnos a la familia en los largos milenios de la prehistoria de la humanidad<sup>2</sup>. Creemos que tiene razón Abraham Kardiner cuando escribe que, en la cultura occidental, desde sus inicios, la organización de la familia ha estado sujeta a «una pauta patriarcal de monogamia legal»<sup>3</sup>. Quizá la profunda y, seguramente, irreparable crisis actual de este «gran principio», que ha mantenido su vigencia a través de las múltiples peripe-

1. En el interesante estudio de carácter más bien literario y operístico, J. E. Ruiz-Domènec, *La ambición del amor. Historia del matrimonio en Europa*, Madrid, Aguilar, 2003, *passim*, también limita sus análisis sobre la historia del matrimonio al ámbito europeo, tomando como punto de partida el mundo romano. Véase también J. Solé, *L'amour en Occident à l'époque moderne*, Bruxelles, Complexe, <sup>2</sup>1984. El lector interesado encontrará una aproximación breve, pero sustanciosa a la historia de la institución familiar en Europa en AA. VV., *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, pp. 9-162. Sobre la historia de la familia en el Antiguo Oriente, Egipto e Irán, cf. AA. VV., «Familie», en H. Cancik y H. Schneider (ed.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* IV, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1998, cols. 405-422. E. Todd, *La troisième planète. Structures familiales et systèmes idéologiques*, Paris, Seuil, 1983, ofrece una amplia exposición de diferentes ideologías familiares de culturas y ámbitos geográficos muy diversos, poniendo de manifiesto que con harta frecuencia la ideología familiar ha servido de modelo para la configuración religiosa y política.

2. Sobre la prehistoria de la familia, cf. C. Masset, «Préhistoire de la famille», en AA. VV., *Histoire de la famille*, cit., pp. 79-97. Debe tenerse presente que el tiempo anterior a la invención de la escritura representa más del 99% de la aventura humana. Es en este larguísimo período de tiempo cuando se originaron la mayoría de los comportamientos humanos (cf. F. Héritier-Augé, «Familie», en *Encyclopaedia Universalis* IX, Paris, pp. 255-257).

3. A. Kardiner, *El individuo y la sociedad. La psicodinámica de la organización social primitiva*, México, FCE, <sup>2</sup>1968, p. 45.



cias de Occidente, constituye el indicador más fiable no sólo de los intensos y extensos cambios que experimenta el modelo familiar tradicional (la denominada «familia burguesa»), el cual no ha sido sólo una aplicación, entre los siglos XVIII y primeras décadas del siglo XX, del principio enunciado por Kardiner, sino también de todos los otros sistemas sociales. Éstos —especialmente, la codescendencia— se fundamentaban, tanto en relación con el «interior» como en relación con el «exterior», en un «monocentrismo» total, el cual permitía una organización jerárquica y piramidal no sólo de la sociedad familiar, sino también de la sociedad civil y religiosa, ya que ésta pretendía ser —si de verdad lo era, es otra cuestión— un reflejo perfecto de aquélla. Es indudable que, actualmente, el reto —por otro lado, insoslayable— que se presenta a nuestra sociedad es cómo lograr una articulación de las «estructuras de acogida» que, realmente, mantenga al mismo tiempo el «derecho a la tradición» y el «derecho al progreso».

## 2.2. GRECIA

Del mundo griego solamente tendremos en cuenta la comprensión de la familia que ofrece el pensamiento de Aristóteles, el cual ha tenido una importancia decisiva para la configuración de la cultura occidental en todas sus dimensiones y facetas<sup>4</sup>. El término empleado por el filósofo para referirse a la familia es *oikos*, *oikía* («casa»), ya que el griego no posee ningún equivalente exacto del término moderno «familia»<sup>5</sup>. Debido a que sus miembros, cotidianamente, comparten la misma alimentación y el mismo culto, la «casa» como comunidad de marido y mujer, del señor y del esclavo, constituye la fracción mínima de cualquier grupo humano, y es la primera y decisiva forma de organización social. En la *Política*, Aristóteles lo expresa muy claramente:

La familia es la comunidad, constituida por naturaleza, para satisfacción de lo cotidiano, por los que Carondas llama «compañeros de panera», y Epiménides de Creta, «los del mismo comedor» (*Pol.* I, ii, 1252 b)<sup>6</sup>.

Es evidente que, para el filósofo, la casa (*oikos*, *oikía*) constituye una comunidad de vida natural cuyas estructuras presentan algunas analogías

4. Una visión de conjunto de la familia griega la ofrece H.-J. Gehrke, «Familie. IV. A. Griechenland», en Cancik y Schneider (ed.), *o.c.*, IV, cols. 408-412. Sobre la vida cotidiana en Grecia, cf. R. Flacelière, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris, Hachette, 1959, presenta una interesante panorámica de las formas griegas de relación social, familiar y política.

5. Véase los estudios de G. Sissa, «La famille dans la cité grecque», en AA. VV., *Histoire de la famille* I, cit., pp. 163-194; Íd., «Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual», en Duby y Perrot (ed.), *Historia de las mujeres* I, cit., pp. 73-111, sobre la fundamentación filosófica de la diferencia sexual tal como fue concebida por los dos máximos representantes de la filosofía griega (Platón y Aristóteles). Véase, además, «Familie», en *Der Neue Pauly* IV, cit., cols. 408-412.

6. Utilizamos la traducción de la *Política*, con introducción y notas, de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Madrid, Alianza, 1998.

con la *polis*, aunque acto seguido deba ponerse de manifiesto que a la casa (familia) le falta algo que es esencial para la *polis*: la *autosuficiencia* (cf. *Pol.* I, I-II, 1252 a-1253 a). Además, la familia no es un ámbito independiente de la ciudad, sino que su misión primordial consiste en favorecer y apoyar las finalidades que se propone la ciudad (cf. *Pol.* I, II, 1252 b). Por eso la ciudad tiene la potestad de legislar sobre el matrimonio y la educación de los hijos (cf. *Pol.* VII, XV, 1334 b; XVII, 1337 a). El acusado «elitismo machista» y el innegable antifeminismo tan característicos de Aristóteles se muestran de manera diáfana en su reflexión sobre la manera como el cabeza de familia (*oikonomos*) debe ejercer su gobierno<sup>7</sup>. Tres son los tipos de relaciones domésticas (propriadamente, dominaciones) que tienen su centro determinante en el cabeza de familia: 1) entre hombre (marido) y mujer (mujer); 2) entre padre e hijos; 3) entre señor y esclavos. En relación con la mujer, el *oikonomos* señorea de acuerdo con unas relaciones de tipo aristocrático; en relación con los hijos, de acuerdo con el comportamiento de los reyes; en relación con los esclavos, de acuerdo con el comportamiento tiránico o despótico (cf. *Pol.* I, XI-XII, 1259 a-1259 b)<sup>8</sup>. Para Aristóteles, la dominación ejercida por el señor de la casa no es una finalidad en sí sino que, primordialmente, posee la misión de lograr la integración armónica de los elementos que la forman. Resumidamente puede afirmarse, pues, que la casa, es decir, la comunidad de la vida cotidiana (*Pol.* I, III, 1253 b), se constituye mediante el conjunto de relaciones que se establecen entre los diferentes habitantes de la mansión familiar. El filósofo hace notar que la administración de la casa debe dedicar mayor cuidado a las personas que la habitan que al de los objetos inanimados:

El cuidado de la administración familiar debe dar la preferencia a las personas sobre la adquisición de objetos inanimados, y más a la excelencia de los humanos que a la propiedad de la llamada riqueza, y más importancia al cuidado de los libres que a la de los esclavos (*Pol.* I, XIII, 1259 b; cf. 1260 a-b).

7. Giulia Sissa apunta que en Grecia, «como sujeto, la mujer aparece esporádicamente, pero siempre al margen del ejercicio filosófico, médico o literario, con las excepciones que confirman el exclusivismo masculino en el ámbito intelectual» (Sissa, *o.c.*, p. 73; cf. *ibid.*, pp. 79-80, 87, 100-101). Desde esta perspectiva resulta muy comprensible que Platón se indignara por el hecho de que la educación de los ciudadanos fuera confiada a unos seres (las mujeres) con una pobreza intelectual notable (cf. *Rep.*, II, 37). En Grecia, la situación de inferioridad de la mujer se pone de manifiesto, por ejemplo, cuando ésta pierde a su marido. El hijo mayor puede darla en matrimonio a quien él quiera (cf. C. Leduc, «¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.», en Duby-Perrot [ed.], *o.c.* I, p. 289).

8. P. Veyne, «El Imperio romano», en Ariès y Duby, *o.c.* I, p. 82, pone de manifiesto que en Roma también era «el cabeza de familia el que, en principio, dirige la casa. Él es el que, de madrugada, da órdenes a los esclavos y distribuye el trabajo; al mismo tiempo, exige que su administrador le rinda cuentas». Veyne hace notar, sin embargo, que, en Roma, algunas mujeres, a causa de su carácter y de su posición social y económica, conseguían eximirse de la autoridad de los maridos e, incluso, podían ejercer una función política importante (cf. *ibid.*, pp. 83-84). En Roma, al contrario de Grecia, la señora de la casa, debidamente acompañada, tiene derecho a visitar a sus amigas, aunque «una mujer sea un niño grande al que hay que cuidar a causa de su dote y de la nobleza de su padre» (*ibid.*, p. 50).

Para Aristóteles, la casa (la familia) también constituía, en un doble sentido, una unidad económica: *a*) para ganar y administrar los bienes materiales; *b*) para satisfacer las necesidades del mantenimiento de la familia (cf. *Pol.* I, III, 1253 b; VIII, 1256 a). Los esclavos, a pesar de que son imprescindibles para la buena marcha del sistema familiar, sólo pertenecen a él como elementos aleatorios, que se limitan a formar parte del tejido económico de la casa. De esta manera, su pertenencia a la familia es completamente accidental y, con mucha frecuencia, incluso no se les reconoce la categoría, la dignidad y los atributos de personas humanas, lo cual viene a significar que, prácticamente, se les atribuye una posición intermedia entre las «cosas» y las «personas».

Resulta hartamente evidente, por lo tanto, que la familia griega, de acuerdo con la descripción que de ella hace Aristóteles, sobre todo en la *Política*, era una unidad compleja que articulaba elementos muy diversos: el matrimonio, los hijos, los esclavos, los medios de consumo y la esfera económica. Todos ellos, sin embargo, a todos los efectos, se encontraban bajo la señoría indiscutible del amo de la casa. Es interesante observar que, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles analiza, desde el punto de vista de la amistad (*philia*), las relaciones del marido con la mujer, de los padres con los hijos y del señor con los esclavos. De alguna manera, relativiza y reduce el poder del hombre con respecto a la mujer. Además, no subraya tan fuertemente la unidad y la sumisión de los miembros de la familia al cabeza de familia como lo hace en la *Política*. En efecto, en la *Ética a Nicómaco*, el cabeza de familia tan sólo ejerce dominio sobre aquellos asuntos para los que es competente, dejando los otros en manos de su mujer, ya que si quisiese desplegar su señoría sobre todas las cosas, entonces la aristocracia se mudaría en oligarquía. En cualquier caso, sin embargo, hay que percatarse de que el pensamiento de Aristóteles, ya sea a través de su expresión más monolítica o bien mediante las formas más suaves de su reflexión, en todas las etapas de la cultura occidental, ha sido determinante para la organización de todas las formas de la convivencia humana (familiar, política, religiosa).

### 2.3. LA FAMILIA EN ROMA

Se ha señalado que para Cicerón o Séneca los hijos eran el bien más preciado. Después seguían los honores recibidos en la ciudad, a los que se añadía la dignidad del propio linaje con el patrimonio correspondiente. En último lugar venía la esposa<sup>9</sup>. En este capítulo no es preciso que repitamos lo que

9. Sobre la familia en Roma, cf. Y. Thomas, «À Rome, pères, citoyens et cité des pères», en AA. VV., *Histoire de la famille* I, cit., pp. 195-230; M. Deissmann-Merten y C. Hocker, «Familie. B. Roma», en Cancik y Schneider (ed.), *o.c.* IV, cols. 412-420; Ruiz-Domènec, *o.c.*, pp. 23-30. La fórmula legal romana era: «Tomar mujer para tener hijos».

ya expusimos en *Escenarios de la corporeidad* sobre la situación de la mujer en el Imperio romano<sup>10</sup>. La palabra empleada para designar la vivienda, *domus*, se refería al conjunto residencial de la familia, las dependencias de todo tipo que estaban a disposición de los miembros de la familia. Por otro lado, la palabra que designaba los bienes patrimoniales, *familia*, incluía, además de los esclavos y los bienes materiales, a todos los descendientes que habitaban bajo un mismo techo. Mientras que, en sentido amplio, el término latín *familia* podía incluir el parentesco agnático<sup>11</sup>, el concepto *domus*, también en un sentido amplio, incluía al mismo tiempo el parentesco agnático y el cognático (parentesco de consanguinidad por línea no exclusivamente masculina). No puede negarse que la familia romana era por encima de todo un orden masculino, y los hijos, procreados en beneficio de la ciudad, constituían al mismo tiempo una «carga cívica» y una «gloria»<sup>12</sup>.

En el universo romano, las costumbres transmitidas por la familia y los comportamientos que en ella tenían vigencia se hacían eco de las actitudes y conductas adoptadas por la clase superior, la cual, por su lado, había experimentado el fuerte impacto del helenismo. Así, por ejemplo, Plutarco (*Preceptos conyugales*) se limita a adaptar al mundo romano las reglas de educación que había copiado de Platón o Aristófanes. Después de haber reconocido una cierta igualdad entre el esposo y la esposa, aunque jerárquicamente el hombre era el mentor de la mujer, escribe: «No lanzarse sobre la comida, no moverse descompasadamente, sino con armonía, no ser glotón ni bebedor, no cruzar las piernas, caminar con los ojos bajos, no ponerse a leer en voz alta las inscripciones sepulcrales, no responder antes de ser interrogado, sentarse con dignidad, etc.». El elogio de la limpieza que hacía Epicteto a sus oyentes de Nicópolis, Apuleyo lo hará a Oea (Trípoli): mirarse a menudo al espejo, bañarse con frecuencia, enjuagarse los pies, tener cuidado de la boca y enjuagarse los dientes; en cambio, eructar en público es un indicio de falta de educación, etc.<sup>13</sup>. Todas estas indicaciones y normativas tienen su razón de ser en que la *virtud* puede y debe enseñarse en el ámbito familiar. O, expresándolo de otro modo, desde la perspectiva romana, la virtud llega a confundirse con la costumbre. Yan Thomas pone de manifiesto que hay una «*koiné* mediterránea» de los comportamientos virtuosos que debe ser transmitida por la familia<sup>14</sup>. La transmisión de esta

10. Cf. L. Duch y J.-C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana* 2/1, Madrid, Trotta, 2005, pp. 114-115 («La mujer en el Imperio romano»).

11. En el derecho romano, la agnación era el parentesco civil existente entre el *pater familias* y todas las personas sometidas a su patria potestad. Aunque normalmente coincidía con la filiación, era agnato también el adoptado, ya que su esencia era exclusivamente el vínculo civil de sumisión a la patria potestad.

12. Cf. Thomas, *o.c.*, pp. 227-228.

13. En Aristófanes, la expresión «salir de casa sin lavarse los pies» se convierte en el equivalente de «tener mucha prisa».

14. Cf. Thomas, *o.c.*, p. 248.

*koiné* es obra de los pedagogos, los cuales deben llevar a cabo su acción pedagógica *teórica* en la escuela, pero es imprescindible que la *praxis* correspondiente se despliegue a través de las fricciones y contactos de todo tipo que tienen lugar en el vivir cotidiano de la familia. De esta manera, las personas aprenden la virtud, es decir, se adiestran en controlarse y en modelar su carácter<sup>15</sup>.

En el mundo romano y para los teóricos de la época clásica, el derecho y la naturaleza, es decir, la adopción y la procreación en el matrimonio legítimo, eran las dos modalidades de la filiación civil. Eso implicaba que los vínculos de sangre no eran considerados como un principio necesario, ya que la adopción era una forma muy corriente de integración familiar, la cual era tan «natural» y efectiva como la de nacimiento. Apuleyo escribe: «No es el lugar del nacimiento, sino el carácter de cada cual lo que hay que considerar, no es el país lo que hay que tener en cuenta, sino los principios en los que se fundamenta la existencia. Las almas no son como el vino, no dependen del suelo». Yan Thomas ha puesto de relieve que el simple hecho de nacer en el seno de una familia no era suficiente para ser reconocido como miembro legítimo, con derechos de sucesión. Era imprescindible, además, que el padre aceptase voluntariamente de forma jurídica al recién nacido como hijo<sup>16</sup>. Por otro lado, hay que dejar constancia de que, por regla general, el matrimonio romano no era una institución fundamentada sobre los sentimientos individuales o el amor. Era, como afirma Thomas, un matrimonio muy poco contaminado por el eros. Más bien se trataba de un trámite legal que la ciudad imponía a algunos de sus miembros y a su descendencia.

La irrupción del cristianismo en el Imperio romano provocó cambios importantes en la sociedad de aquel tiempo y, muy especialmente, en la institución familiar<sup>17</sup>. En efecto, ya tempranamente, el cristianismo se ocupó de la regulación de la familia y, sobre todo después de la victoria de Constantino sobre Majencio, de la organización de la «casa cristiana», que era la consecuencia directa del «buen matrimonio»<sup>18</sup>. En relación con esta problemática, no es necesario volver a insistir aquí en la influencia capital —en muchos aspectos, francamente negativa— del pensamiento de san Agustín (especialmente, su doctrina sobre la concupiscencia) en la tradición cristiana posterior<sup>19</sup>. Podría decirse que el resultado de todo eso fue la «derrota del cuerpo» (Ruiz-Domènec), la cual se concretó en la «de-

15. Cf. *ibid.*, p. 250.

16. Cf. *ibid.*, pp. 196-197. Sobre las enormes complicaciones hereditarias que se imponía la familia romana, cf. *ibid.*, pp. 205-208.

17. En *Escenarios de la corporeidad*, cit., cap. 3, al referirnos al cuerpo en la tradición cristiana, abordamos la problemática sobre la familia, especialmente en el pensamiento de san Pablo y de san Agustín. Lo que allí expusimos complementa el texto que ahora presentamos.

18. Cf. Ruiz-Domènec, *o.c.*, pp. 30-43.

19. Cf. *Escenarios de la corporeidad*, cit., pp. 121-122. En este contexto, no puede olvidarse la influencia del pensamiento, mucho más inquietante que el de san Agustín, de Tertuliano.

monización de la mujer»<sup>20</sup>. No cabe duda de que esta herencia ha marcado decisivamente los desarrollos históricos del cristianismo posterior.

#### 2.4. LA FAMILIA EN LA EDAD MEDIA

La Edad Media es un período histórico que abarca muchos siglos, en los que aparecen manifestaciones culturales, religiosas, sociales y políticas muy diferentes; a menudo incluso, incompatibles entre sí<sup>21</sup>. No es lícito hacer juicios unificadores sobre aquella época, sino que hay que tener muy en cuenta las profundas diferencias que, fácilmente, a nivel geográfico, cultural y social, pueden detectarse en los diferentes ámbitos y estamentos de la Europa de aquel entonces. Sin embargo, parece bastante evidente que en la concepción de la familia de la alta Edad Media son muy activos y perceptibles, por una parte, los fundamentos institucionales y legales que fueron heredados de Roma<sup>22</sup> y, por el otra, las ideas y las representaciones procedentes del mundo germánico<sup>23</sup>. En este sentido, la Edad Media es un largo período en el que se integran, no sin violencia, tradiciones muy diversas, que afectan a la vida conyugal y las prácticas sexuales. De toda manera, es relativamente fácil constatar que el rasgo diferencial del modelo familiar europeo clásico, gestado en un período de tiempo de más de mil años, es el matrimonio monogámico y estable. Este modelo teórico —la práctica real en muchos casos ha sido completamente diferente— se formalizó durante los primeros siglos de la Edad Media y, después, adquirió, al menos teóricamente, una indiscutible e indiscutida normatividad en los territorios europeos.

En esta exposición, sin embargo, sin entrar en la complicada cuestión de la periodización medieval y de sus diferentes praxis matrimoniales, deberemos limitarnos a ofrecer un par de ideas muy generales sobre la familia medieval que, con variaciones y modulaciones más o menos intensas, son aplicables a todos los momentos de aquella extensa época histórica<sup>24</sup>.

20. Nos hemos ocupado extensamente sobre la problemática de la mujer en Israel (cf. *Escenarios de la corporeidad*, cit., pp. 76-82) y del patriarcalismo que, prácticamente hasta nuestros días, ha estado vigente en todas las manifestaciones de la cultura occidental (cf. *ibid.*, pp. 123-130).

21. Sobre los diferentes aspectos de la familia en la Edad Media, cf. los estudios reunidos en el volumen colectivo *Histoire de la famille* I, cit., pp. 273-441. Desde una perspectiva más bien literaria, cf. Ruiz-Domènec, *o.c.*, caps. II-IV, que ofrece un elenco de los diferentes modelos familiares y matrimoniales que tuvieron vigencia en la Edad Media. Sobre la familia en los primeros siglos de la Edad Media, cf. L. Kuchenbuch, «Familie. V. Frühes Mittelalter», en Cancik y Schneider (eds.), *o.c.* IV, cols. 420-422. Véase también C. Klapisch-Zuber, «Les femmes et la famille», en J. Le Goff, *L'homme médiéval*, Paris, Seuil, 1989, pp. 315-343; M. Gullestad y M. Segalen, *La famille en Europe. Parenté et perpétuation familiale*, Paris, La Découverte, 1995.

22. Véase sobre esta importante problemática J.-P. Cuvillier, «L'Europe barbare», en *Histoire de la famille* I, cit., pp. 277-332.

23. Cf. P. Guichard, «'Urfamilie' germanique: peuple, clan, maison», en *Histoire de la famille* I, cit., pp. 293-302.

24. Esquemáticamente, pueden distinguirse tres períodos: 1) el momento carolingio (siglos VIII-X); la era feudal (siglos XI-XIII); 3) la Europa de las ciudades y del campo (siglos XIII-XV).

Dieter Schwab mantiene la opinión de que es sumamente problemático que, en la primera Edad Media, sea posible concretarse un concepto lingüísticamente bien delimitado y jurídicamente bien configurado de familia, ya que, en aquellos tiempos, con frecuencia se da un movimiento de vaivén, de confluencias y diferencias, entre la comunidad doméstica y los vínculos de parentesco. Sí que parece bastante evidente que, sobre todo después de la feudalización de la gran mayoría de las funciones políticas, el estatus de la persona en el seno de la sociedad se determina *familiarmente*<sup>25</sup>. A menudo se ha insistido en que, en la Edad Media inicial, resulta casi imposible precisar el alcance del término *familia*. Es verosímil que, en esta cuestión, para alcanzar algo de claridad, sea necesario recurrir al lenguaje jurídico romano y al sentido que este término poseía en la antigua Roma<sup>26</sup>, el cual era la expresión y resumen del conjunto de las diferentes relaciones familiares, con el acento puesto especialmente en las «relaciones de dependencia», es decir, en los artefactos doméstico-legales, con unos indiscutibles toques de cariz teológico, que permitían mantener intacta la estructura piramidal de la sociedad<sup>27</sup>.

No hay duda de que, sobre todo en la escolástica<sup>28</sup> como trasfondo ideológico de la organización religiosa, social y política de la Edad Media, resulta evidente la influencia decisiva de la ética aristotélica en la organización familiar. Esta ética, particularmente en la concepción de la «familia sencilla», con un buen número de variaciones, se mostró efectiva en la cultura europea al menos hasta el siglo XVIII<sup>29</sup>. Prácticamente en todos los países, a partir de la Edad Media tardía, se origina el género literario denominado «Oeconomía» (*oeconomia christiana*), que pretendía ser un elenco de buenos consejos para la correcta administración de la «casa», que es el término que, por regla

Ruiz-Domènec, *o.c.*, cap. II-IV, tal vez sin proponérselo directamente, lleva a cabo una periodización mediante los numerosos ejemplos que aporta en su libro, los cuales le sirven para poner de manifiesto las diversas praxis matrimoniales de la Edad Media. P. Riché, *La vie quotidienne dans l'Empire Carolingien*, Paris, Hachette, 1973, ofrece una interesante aproximación a los usos y formas de vida de la primera Edad Media.

25. Véase Schwab, *o.c.*, pp. 254-255. Este autor hace notar que, en la primera Edad Media, surge la necesidad de precisar el alcance del parentesco. De ahí la enorme importancia de términos como, por ejemplo, *parentes* y *parentela*, los cuales se refieren a unos colectivos que acostumbran a actuar como sujetos activos en el concierto de la vida cotidiana (cf. *ibid.*, p. 256).

26. Véase lo que hemos expuesto sobre la familia en Roma.

27. Cf. Schwab, *o.c.*, pp. 256-258.

28. En relación con este término, también se propende a una penosa simplificación. En efecto, referirse a la «escolástica» en singular es una afirmación que no se corresponde a la realidad de los hechos porque, como es unánimemente reconocido, hay muchas «escolásticas» que, en algunas ocasiones, difieren profundamente entre sí.

29. Véase, por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 92, art. 1, ad 2; II, II, q. 57, art. 4, que mantiene claramente la dirección marcada por Aristóteles en la «composición económica» de la familia y, por tanto, en sus formas de relación (marido-mujer, padres-hijos, etc.). El hecho de que en numerosas lenguas europeas el término «casa» se convirtiera en sinónimo de «familia» pone de relieve claramente la decisiva influencia de Aristóteles en los planteamientos medievales de la familia. Es ejemplar el estudio de G. Duby, «Le mariage dans la société de Haut Moyen Âge», en *Il matrimonio nella società altomedievale* I, Spoleto, Presso la Sede del Centro, 1977, pp. 13-39.

general, se emplea para designar la familia como aquella entidad que, al mismo tiempo, asume la función reproductora y la función económica. Por otro lado, hay que tener en cuenta que, en aquel tiempo, la concepción aristotélica de la «familia sencilla» también se introdujo en la literatura religiosa y en la praxis homilética de los predicadores. Éstas, casi como si se tratase de escritos propagandísticos hábilmente orquestados, fueron decisivas para la plasmación de los modelos familiares medievales<sup>30</sup>.

En tiempos posteriores, tal como ya sucedió en la antigua Roma, la familia se convierte en una realidad *extra commercium*. En efecto, sobre todo a partir del siglo XII, una barrera jurídica comienza a aislar la *res familiaris* de la *res publica*. Eso significa que la familia como *res familiaris* constituye una colectividad diferente de la colectividad del pueblo, que es política en un sentido aristotélico. Aquélla constituye la *casa* (el antiguo *oikos* de Aristóteles) como un área natural de vida en común, de enclaustramiento, podría decirse, que se contrapone a la exterioridad del mundo público en donde imperan relaciones de otro tipo. Hay que añadir que esta comunidad privada no se encuentra sometida a las prescripciones que se derivan de la interpretación del código de «leyes» que es normativo en un determinado emplazamiento, sino que se rige por las «costumbres» propias de cada entidad familiar concreta. Cuando un miembro de una determinada familia interviene en la vida pública, se encuentra bajo el imperio de la ley que tiene vigencia en ella. Esta situación, sin embargo, sólo tendrá validez durante el período de tiempo que permanezca fuera del cuerpo familiar y sea un miembro activo del cuerpo público. Enseguida que retorne al ámbito familiar, volverá a estar sujeto a las «costumbres» que rigen en el seno de la familia y que son la ley indiscutible<sup>31</sup>.

En la familia medieval no sólo se detecta la importante herencia del pensamiento de Aristóteles, sino que también se encuentran algunas otras influencias. A grandes rasgos son: *a)* las costumbres familiares y de parentesco que imperaban en las tribus germánicas; *b)* el sistema legal procedente de la legislación romana; *c)* los ideales proclamados por el cristianismo e impuestos por la presencia y el prestigio de la Iglesia en la sociedad medieval; *d)* sobre todo a partir de los siglos X-XI, la emergencia del feudalismo como forma de gobierno, el cual incidió de una manera muy efectiva en la configuración y la organización de todas las estructuras sociales de aquel tiempo.

Se ha observado que, en las regiones del Mediterráneo oriental, los ideales de la descendencia patrilineal fueron efectivos durante mucho más tiempo que en el sector occidental de aquel mar<sup>32</sup>. En aquellas comarcas, se acentuaba con fuerza la descendencia bilateral familiar (reconocimiento

30. Cf. los numerosos ejemplos que aporta Schwab, *o.c.*, pp. 258-266. Véase también la excelente contribución de G. Duby, «Poder privado, poder público», en Ariès y Duby (eds.), *Historia de la vida privada* III, cit., pp. 19-44.

31. Cf. Duby, *o.c.*, p. 23.

32. Cf. Barnard, «Family and Kinship», cit., p. 61.



idéntico del parentesco por las dos ramas de la familia), reemplazando así las estructuras más formales que eran propias del derecho de gentes romano. En el norte de Europa, las tribus germánicas, y probablemente también las celtas, tenían una organización que en gran medida se apoyaba sobre una base bilateral indistinta. Así, por ejemplo, los antiguos clanes irlandeses y escoceses llegaron a constituirse en tribus en las que el matrimonio era permitido dentro y fuera del clan y, entonces, la pertenencia al grupo acostumbra a ser determinada por la *residencia* más que por la *descendencia*. De hecho, en las tribus germánicas precristianas, el matrimonio podía efectuarse entre parientes próximos, lo cual era un mecanismo biológico y legal que pretendía reforzar la solidez de los vínculos familiares. Entre los habitantes de Germania, la norma ideal era la monogamia, aunque estaba permitido y ampliamente practicado el concubinato<sup>33</sup>.

Con la propagación del cristianismo, el matrimonio entre los parientes más próximos (prohibición del incesto) quedó totalmente vedado bajo severas penas de privación de la libertad, pero el concubinato continuó poseyendo durante algunos siglos una considerable vigencia pública<sup>34</sup>. Los individuos que pertenecían al estamento eclesiástico no podían contraer matrimonio, pero entre ellos el concubinato constituía una práctica muy habitual, e incluso los familiares de los clérigos poseían un estatus bastante bien precisado y reconocido en el interior de la sociedad. A partir del siglo IV<sup>35</sup>, pero sobre todo en el siglo XI, el matrimonio con los parientes más próximos (incluidos los primos) fue severamente prohibido, aunque, en la práctica, continuó practicándose más o menos en secreto. Los hijos que nacían adquirían legalmente la categoría de «hijuelos». Hay que añadir que el divorcio, que era una práctica muy frecuente en Grecia, Roma y en las tribus del norte de Europa, fue prohibido formalmente por la Iglesia a partir del siglo IV, aunque la estricta aplicación de sus normas sólo recibió un impulso decisivo a partir del siglo XII. Sin embargo, como es de sobra conocido, menudearon las excepciones, sobre todo entre la nobleza<sup>36</sup>.

33. Ha de tenerse en cuenta que, en muchas sociedades euroasiáticas, el concubinato era una forma legal de matrimonio, y los hijos que nacían de él eran herederos legítimos (cf. Goody, *o.c.*, pp. 260-261).

34. Sobre la problemática en torno del incesto en el mundo medieval, cf. Goody, *o.c.*, pp. 87-90. Este autor señala que, en la actualidad, el matrimonio entre parientes próximos todavía marca las diferencias entre los habitantes de la ribera africana y asiática del Mediterráneo y los de la ribera europea (cf. *ibid.*, p. 57). En esta exposición, no trataremos el tema de la prohibición del incesto tal como la presentó Claude Lévi-Strauss en relación, sobre todo, con las «sociedades sencillas» (cf. Lévi-Strauss, *o.c.*, pp. 37-40; *Id.*, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1968, esp. cap. II, y los comentarios que hace Michel, *Sociología de la familia*, cit., pp. 40-54).

35. No es necesario insistir en la importancia del siglo IV: se trata de aquel momento en el que la Iglesia, por mediación de Constantino, entra de lleno en la configuración de la vida privada y pública de la Europa oriental y occidental (véase Goody, *o.c.*, cap. V, «De secta a Iglesia»).

36. Cf. Goody, *La evolución de la familia y del matrimonio*, cit., pp. 287-288. Este autor subraya el interés de la Iglesia por la defensa del derecho de propiedad de las mujeres antes y después del matrimonio.

Tanto para san Agustín<sup>37</sup> como para santo Tomás de Aquino<sup>38</sup> —seguramente, las dos máximas «autoridades» político-teológicas de la Edad Media—, la unión matrimonial realizada fuera del grupo (exogamia) poseía la virtud de reforzar los lazos de parentesco entre diversas comunidades y, de esta manera, ayudaba a romper el aislamiento de los pequeños grupos recluidos en ellos mismos. No cabe duda de que la Iglesia, sobre todo a partir del siglo IV, cuando se convirtió en «religión de Estado», se mostró una decidida partidaria del matrimonio fuera (exogámico) del propio grupo de los contrayentes, porque esta praxis matrimonial manifestaba una clara tendencia a dispersar más que a concentrar las propiedades de las familias, mermando así el poder y la influencia de los grupos basados en la sangre<sup>39</sup>. Resulta difícil determinar si estas reformas consiguieron, finalmente, disminuir el poder de las familias ricas y de las comunidades de parentesco a favor del poder y de los bienes de la Iglesia o bien si, por el contrario, el enriquecimiento de la Iglesia fue algo meramente incidental. En cualquier caso, sin embargo, en casi todos los territorios de Occidente, los cambios que se introdujeron en la concepción y en la praxis matrimonial provocaron modificaciones muy profundas de la fisonomía y las actuaciones de la familia. En efecto, poco a poco, se pasó de la tradicional familia extensa a la familia restricta, abandonando al mismo tiempo, a menudo no sin fuertes resistencias, en manos de la Iglesia los principales resortes del poder (material y espiritual) sobre los miembros de la familia.

Aún es necesario que consideremos muy brevemente otro efecto muy importante provocado por las modificaciones de la praxis matrimonial, que continuaría manteniendo su eficacia en el futuro de la historia europea. En efecto, la reducción de la solidaridad de los grupos extensos de parentesco provocó el aumento de la importancia e incidencia del vínculo conyugal, el cual, cada vez con más fuerza, fue reemplazando al antiguo grupo extenso de parentesco como foco de la autoridad familiar. Aquí, también fue la Iglesia la fuerza determinante para el cambio de orientación, exigiendo, por ejemplo, que los que habían de unirse matrimonialmente expresaran su consentimiento antes de la ceremonia. De esta manera, poco a poco, los pactos matrimoniales dejaron de ser un asunto reservado a los jefes de la familia, aunque es evidente que el matrimonio era algo que, mucho más que en la Europa moderna, continuaba afectando a todas las dimensiones

37. Sobre esta cuestión hay un texto muy significativo de san Agustín: «Una razón muy justa de la caridad invita a los hombres a multiplicar los vínculos de parentesco; el hombre no debería concentrarse demasiado en él mismo, sino que sería bueno que repartiese sus vínculos entre otros muchos hombres; así, los numerosos vínculos contribuirían a preservar eficazmente la paz en la vida social. Que todos tengan a un hombre por padre y a otro hombre por suegro: así la caridad se extiende a un número mayor de personas» (*La ciudad de Dios*, XV, cit. Balandier, «Famille», cit., p. 254).

38. Véase Goody, *o.c.*, p. 88.

39. Goody, *o.c.*, pp. 258-259, ha señalado que una de las tareas prioritarias que se impuso a la Iglesia fue el control de la sexualidad del pueblo, tanto en el interior como en el exterior del matrimonio.

de la familia como un todo. Se trataba de un cambio gradual que, finalmente, daría lugar a la moderna concepción de la familia. Ésta empezó a imponerse en las postrimerías de la Edad Media, cuando paulatinamente se impuso la opinión de que mujeres e hijos tenían el derecho a disponer de ellos mismos con independencia de los intereses, las preferencias y la voluntad del cabeza de familia. De esta manera, en un recorrido histórico bastante accidentado, fue consolidándose como una situación de hecho la familia restricta o nuclear. Se ha sugerido que la peste negra (1347-1351), que eliminó la tercera parte de la población europea, también fue un factor determinante en la posterior reorganización de la familia, ya que, a partir de aquel momento, se concedió una importancia cada vez mayor a la composición nuclear de la institución familiar como forma característica del Viejo Continente.

En su estudio sobre la vida privada en las familias aristocráticas de la Francia feudal, pero que, seguramente, con las variaciones pertinentes, es aplicable al conjunto de la organización de la familia medieval, Georges Duby ha hecho notar que la fecundidad conyugal constituía el fundamento del orden social, religioso y económico de la Edad Media<sup>40</sup>. Por eso no podía darse ni una mansión sin matrimonio o pareja conyugal, ni tampoco una pareja conyugal sin mansión:

Toda casa se encontraba organizada en torno a una pareja procreadora, y sólo una; los hijos que se casaban eran expulsados de ella; lo mismo sucedía con los viejos, ya que a las viudas se las relegaba hacia los monasterios, y a los padres de edad más avanzada se les empujaba o bien a un retiro religioso o bien a una peregrinación a Jerusalén como preparación de la muerte<sup>41</sup>.

De toda manera, como lo observaba hace ya un buen número de años Marc Bloch, la parentela medieval no se parecía en nada a la reducida familia conyugal de tipo moderno. No se puede olvidar que las metáforas sobre el *linaje*<sup>42</sup> ocupan un espacio muy amplio en la representación de las solidaridades religiosas y políticas de la Edad Media. Expresándolo de otro modo: la convivialidad medieval abarcaba un conjunto muy complejo de relaciones de parentesco que, a menudo desde la perspectiva moderna, resulta muy difícil de analizar y comprender. Creemos que, en la Edad Media, la amplia presencia de la «personalidad colectiva o corporativa» en la escena privada y pública como sujeto de la existencia humana fue determinante en todas las relaciones sociales, y, consiguientemente, en

40. Cf. Duby, «Convivialidad», en *Historia de la vida privada* III, cit., pp. 68-71.

41. Duby, *o.c.*, p. 69.

42. En la Edad Media, el término «linaje», de la misma manera que el término «parentesco», designa más bien *relaciones* que *grupos* sociales rígidamente constituidos. Philippe Ariès ha subrayado que la historia de las relaciones entre linaje y familia es sumamente complicada y compleja (cf. P. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* [1973], Paris, Seuil, 1997, pp. 236-240, en relación directa con los estudios de Georges Duby).

la vida familiar. No cabe la menor duda de que, sobre todo a partir del siglo IV, con la entrada del cristianismo en la configuración y dirección político-religiosa de la sociedad, se inició un proceso, primero, muy lento, pero que, a la larga, impondrá una configuración familiar cada vez más restricta y centrada en la pareja conyugal y los hijos aún no casados. A partir de minuciosos análisis iconográficos, Philippe Ariès ha puesto de relieve que «el sentimiento de familia era desconocido en la Edad Media. Nació entre los siglos XV-XVI, para expresarse con un vigor definitivo durante el siglo XVII»<sup>43</sup>. Poco a poco, con la decisiva intervención de los mecanismos políticos, comerciales, industriales y religiosos que habían constituido la base de la modernidad, la importancia que, en el mundo antiguo, se había otorgado al linaje cederá el lugar a la familia conyugal moderna. De hecho, resulta evidente que este proceso de afirmación de la familia reducida correrá en paralelo con el progresivo asentamiento del *individualismo* como uno de los rasgos característicos de la cultura occidental. De hecho, la afirmación de la familia como «sujeto humano» comportará la reducción efectiva y afectiva de la importancia del conjunto de la sociedad como «sujeto colectivo».

## 2.5. LA FAMILIA A PARTIR DE 1500

### 2.5.1. Siglos XVI-XVII

Como señalan Kertzer y Barbagli, hay que acercarse críticamente a los mil rostros que posee la imagen tradicional de la familia europea de la época preindustrial<sup>44</sup>. En el prólogo a un colección de estudios sobre esta temática, estos autores manifiestan que, por un lado, en el siglo XVI, en muchos casos, la imagen de la familia patriarcal, numerosa y estable, ya no se ajustaba a la realidad de los tiempos y que, por el otro, hay que tener en cuenta la diversidad de situaciones, comportamientos y soluciones que, en los diversos territorios europeos, adoptó la institución familiar de aquel período. Lo que sí continúa vigente de la imagen tradicional de la familia europea es la altísima mortalidad en todos los territorios de la geografía europea. Como afirma Lawrence Stone, en la Europa preindustrial, «la muerte estaba en el centro de la vida, de la misma manera que el cemen-

43. Ariès, *o.c.*, p. 236; cf. *ibid.*, pp. 253, 259-261. En esta época también aparece, primero muy tímidamente, el sentimiento de reconocimiento del niño como persona en el seno de la familia (cf. *ibid.*, pp. 250-251).

44. Sobre la familia a partir de 1500, cf. el volumen colectivo editado por I. Kertzer y M. Barbagli, *Historia de la familia europea I. La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Barcelona, Paidós, 2002. Sobre la articulación material de la familia entre los siglos XVI y XVIII, véase la amplia exposición de R. Sarti, «Las condiciones materiales de la vida familiar», en Kertzer y Barbagli (eds.), *o.c.* I, pp. 41-72.

terio estaba en el centro de la villa»<sup>45</sup>. O, como escribe François Lebrun, «la familia, a menudo fundada muy tarde e interrumpida precozmente por la muerte aparece como el gran regulador demográfico [...] La enorme mortalidad infantil constituye un correctivo despiadado de una alta fecundidad»<sup>46</sup>.

En la población europea, desde los inicios del siglo XVI hasta las postrimerías del siglo XVIII, como consecuencia del mejoramiento generalizado de las condiciones de vida en los diferentes sectores de la vida cotidiana, se produjeron cambios considerables: el número de habitantes pasó de 61 millones a 180, con variaciones de ritmo de crecimiento muy intensas en las diversas zonas. Por ejemplo, el número de habitantes de las Islas Británicas se triplicó, mientras que el de Alemania se duplicó y el de Francia e Italia aumentó en un 90%<sup>47</sup>. Este notable incremento de la población se debió, entre muchas otras causas, a transformaciones muy significativas de la arquitectura doméstica, a la posibilidad de formas de vida con más comodidades y a cambios positivos en la alimentación y en la higiene personal (sobre todo en las zonas urbanas)<sup>48</sup>. Hay que insistir en que la progresiva simplificación de la «gran familia» que ya se había dado en las postrimerías de la Edad Media recibirá un impulso muy fuerte por medio del Renacimiento y de las Reformas protestantes del siglo XVI<sup>49</sup>. Eso no significa que no hubiese largos períodos marcados por una profunda regresión y un empobrecimiento general de la población, como, por ejemplo, la mortífera Guerra de los Treinta Años (1618-1648).

En el transcurso de los siglos XVI-XVII, tendrá lugar un proceso de dignificación de algunos componentes de la unidad familiar que habían sido casi totalmente menospreciados en la Edad Media como son, por ejemplo, la mujer y el niño<sup>50</sup>. Por ello, con rotundidad, Jean Delumeau llega a afirmar que, a partir del Renacimiento, «en la civilización occidental, el

45. L. Stone, cit. Kertzer y Barbagli, *o.c.*, p. 14; cf. *ibid.*, pp. 14-16, que se refieren a diferentes estudios sobre la mortalidad en diferentes áreas geográficas europeas de aquella época. Sobre el marco demográfico de la Europa preindustrial, cf. F. Lebrun, «Le cadre démographique», en *Histoire de la famille* II, cit., pp. 18-24; P. P. Viazzo, «La mortalidad, la fertilidad y la familia», en Kertzer y Barbagli (eds.), *o.c.*, pp. 249-287.

46. Lebrun, *o.c.*, p. 24.

47. Véase Kertzer y Barbagli, *o.c.*, pp. 22-24.

48. En relación con este período histórico, puede hablarse de «protoindustrialización», término que alude a la producción masiva de artículos manufacturados con anterioridad a la aparición de la mecanización, o sea, aproximadamente, antes de 1800. Véase U. Pfister, «La protoindustrialización», en Kertzer y Barbagli (eds.), *o.c.*, pp. 121-149.

49. Sobre el Renacimiento, cf. J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1984, esp. caps. XII-XIII (pp. 359-399).

50. En la Edad Media, «el paso del niño por la familia y la sociedad era demasiado breve e insignificante para que tuviera tiempo de forzar la memoria y tocar la sensibilidad [...] Los intercambios afectivos y las comunicaciones sociales se encontraban aseguradas fuera de la familia con el concurso de un 'medio' muy denso y muy cálido formado por vecinos, amigos, maestros y sirvientes, niños y viejos, hombres y mujeres, en el que las inclinaciones se manifestaban sin demasiados impedimentos» (Ph. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973, pp. 6-7).

descubrimiento del niño acompaña a la afirmación del individualismo»<sup>51</sup>. No puede causar extrañeza que, en el futuro, este descubrimiento afectase hondamente a la organización familiar y a las relaciones de todo tipo que se mantienen en su interior. Es muy cierto que, a partir del siglo XIV, incluso iconográficamente, ya se detecta una mirada más «afectiva» sobre el niño. Será, sin embargo, «la pintura religiosa del Renacimiento la que permitirá a la sensibilidad occidental expresar el asombro, que ahora nos parece tan natural, ante la tierna carne del niño»<sup>52</sup>. Por regla general, hasta aproximadamente el siglo XVI, en Europa, los niños eran (mal)tratados como «adultos de dimensiones más pequeñas» (Ariès). Como escribe Zygmunt Bauman, «[los niños] se diferenciaban del resto de las personas meramente por tener unos músculos y un entendimiento más endebles»<sup>53</sup>. Sobre todo por parte de las clases acomodadas, estas muestras de cordialidad hacia el niño, que se dan al mismo tiempo que irrumpe un individualismo cada vez más manifiesto y en detrimento de la organización tradicional de la sociedad en torno a la «personalidad colectiva», implican una nueva manera de afirmar y configurar el vínculo conyugal. Eso significa que, muy poco a poco, en el seno de la sociedad occidental, la *pareja* comienza a disponer de una autonomía creciente con respecto a la visión del mundo y a las decisiones de los «ancianos». No sin fuertes oposiciones por parte de los representantes del «antiguo orden», se convierte en el verdadero centro de una vida familiar en la que, por otro lado, el niño va adquiriendo un nuevo protagonismo. Durante mucho tiempo, sin embargo, en las familias de las clases bajas y marginales, que son la gran mayoría de la población, el niño continuará siendo considerado como una especie de «prehombre» sin rostro, sin derechos y sin presencia pública. Habrá que esperar aún muchos siglos, de hecho hasta las postrimerías del siglo XIX y, sobre todo, en el siglo XX, para que el niño vea reconocidos sus derechos. En las últimas décadas del siglo XX se iniciará una situación completamente diferente: cada vez más el niño, seguramente a causa de la baja natalidad, ocupará el centro de la familia y, a menudo, se convertirá en un «pequeño dictador».

Aunque en el Renacimiento la igualdad real entre el hombre y la mujer sea algo legalmente casi inexistente, es posible constatar que la situación de la mujer experimenta una mejora apreciable en comparación con lo que había sucedido hasta entonces. Por ejemplo, poco a poco, una

51. Delumeau, *o.c.*, p. 359. Este autor ha dedicado el cap. XII de su obra («L'enfant et l'instruction») a describir las nuevas condiciones de vida del niño implantadas en el Renacimiento, las cuales, como es obvio, son la expresión de cambios significativos en el tejido familiar de la época. El estudio fundamental sobre esta problemática es el de Ariès, *L'enfant et la vie familiale*, cit., esp. cap. II (pp. 53-74).

52. Delumeau, *o.c.*, p. 360. Una muestra del interés por la infancia, Delumeau lo ve concretado en la predilección con que el arte de aquel tiempo representa los *putti* (cf. *ibid.*, pp. 365-366).

53. Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001, p. 177.

reducida élite femenina comienza a tener acceso a la cultura<sup>54</sup>. Delumeau ha puesto de relieve que, en reacción contra el rígido racionalismo aristotélico, el Renacimiento privilegia la belleza y el amor comprendidos neoplatónicamente, lo cual implica la intensa acentuación, de alguna manera *afectuosa*, de una atmósfera *mística* en la que la mujer, como tímidamente ya había sucedido en el siglo XIII, ocupa un lugar social mucho más importante que el que le era asignado en la sociedad medieval tradicional<sup>55</sup>.

Es indudable que, como consecuencia de las mutaciones experimentadas en las relaciones entre los sexos, se inicia un movimiento de rehabilitación o, quizá aún mejor, de reconfiguración del matrimonio, que se alejaba de la praxis medieval que, siguiendo los patrones que en su día había impuesto Aristóteles, consideraba que exclusivamente la existencia contemplativa (la *theoria*) era apta no sólo para la plena realización del ser humano, sino sobre todo para preparar el verdadero camino hacia el más allá. Resulta importante tener en cuenta que, en la Edad Media, se había manifestado una doble aversión hacia el matrimonio: por un lado, la de la literatura cortés, que a menudo afirmaba que el amor era imposible en el interior del hogar, y, por el otro, la de la corriente satírica que confundía mujer y pecado, vida matrimonial e infierno o, al menos, purgatorio<sup>56</sup>. En la Italia del siglo XV se destaca un género literario llamado «*philogama*», en el que brilla con luz propia la obra *Della famiglia* (1437-1441) del arquitecto Alberti. Hay que señalar, sin embargo que, en el siglo XVI, algunas de las páginas más bellas y profundas sobre las excelencias del matrimonio se deben a la pluma del humanista holandés Erasmo de Rotterdam (ca. 1469-1536). En el *Enchiridion militis christiani* (1503), subraya con fuerza una verdad evidente para la nueva conciencia a europea que, a partir del siglo XV, de una manera muy especial en los Países Bajos, se había formado a partir de la *devotio moderna*, la cual será decisiva para la posterior configuración de la modernidad: «en todos los estados, el hombre puede salvarse»<sup>57</sup>. El erudito holandés defendió con vigor la institución matrimonial en algunos escritos posteriores como, por ejemplo, el *Elogio del matrimonio* (1518), los *Coloquios* (1523), *El matrimonio cristiano* (1526). Tal como lo subraya Jean Delumeau refiriéndose a Erasmo, «el más eminente representante del humanismo exalta el matrimonio contra una teología medieval que lo había olvidado y contra una literatura clerical que lo había escarnecido»<sup>58</sup>. Un discípulo de Erasmo, el judío valenciano Juan

54. Véase Delumeau, *o.c.*, pp. 389-390.

55. Cf. Delumeau, *o.c.*, pp. 393-395, que ofrece numerosos ejemplos.

56. Cf. *ibid.*, p. 396.

57. La importancia de la *devotio moderna* para la configuración de la primera modernidad occidental es inmensa. También es particularmente significativa para las Reformas protestantes del siglo XVI, sobre todo porque subrayaba que el cristianismo era, fundamentalmente, un fenómeno laico, no clerical, y, después, porque situaba en el centro de la vida humana (y de la vida cristiana) a la ciudad y todo lo que en ella tenía lugar (trabajo, vida pública, lectura, intercambios sociales, etc.).

58. Delumeau, *o.c.*, p. 397.

Luis Vives, redactó una *De Institutione feminae christianae*. Es un escrito en el que, ya desde el principio, en nombre del cristianismo, se lleva a cabo una rehabilitación de la vida conyugal como tal, al margen de las razones «ascéticas» y moralizantes, tan típicas de la Edad Media<sup>59</sup>.

Las Reformas protestantes, proclamando el sacerdocio universal de los fieles, desactivaban la pretensión de la teología medieval de la superioridad cristiana de los célibes frente a los casados y proclamaban que el matrimonio poseía un valor religioso altamente positivo<sup>60</sup>. Hay que tener en cuenta que, siguiendo un talante que ya habían afirmado algunos representantes de la *devotio moderna*, los Reformadores transfirieron algunas manifestaciones de la formación religiosa y del culto de la iglesia al hogar, confirmando así de esta manera su intención inicial de «desclericalizar» el cristianismo. Sin embargo, contra una concepción excesivamente «moderna» de los Reformadores (especialmente, de Lutero y Calvino), hay que tener en cuenta la advertencia de Watt según la cual, «los principales fines que los Reformadores atribuían al matrimonio eran los que ya habían formulado algunos teólogos cristianos anteriores a la Reforma: la procreación, evitar pecados como la fornicación y la unión de los cónyuges [...] Es verdad, sin embargo, que los Reformadores defendieron el estado matrimonial al rechazar la idea católica de que el celibato le era superior»<sup>61</sup>.

No puede olvidarse que, desde los inicios de la era cristiana, la difusión del cristianismo en toda Europa se vinculó íntimamente a la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio. Se ha observado que la naciente Iglesia cristiana era la única institución del Imperio romano que, tomando como punto de partida las palabras de Cristo, defendía la indisolubilidad irreformable del matrimonio (Mt 19, 6). En algunos territorios protestantes, sin embargo, una de las consecuencias inmediatas de la Reforma del siglo XVI fue una reducción bastante notable del rigor de las antiguas leyes matrimoniales. En lo concerniente a esto, es ejemplar el caso del rey de Inglaterra Enrique VIII<sup>62</sup>. Legalizó el matrimonio entre primos hermanos, y él mismo hizo un uso muy amplio y generoso de la nueva legislación que había impuesto «religiosa» y jurídicamente como cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra<sup>63</sup>. En un sentido contrario, Lutero se opuso decididamente al matrimonio entre parientes próximos, no porque considerase que atentaba

59. Véase, Ruiz-Domènec, *o.c.*, pp. 160-161.

60. Cf. J. R. Watt, «El impacto de la Reforma y la Contrarreforma», en Kertzer y Barbagli (eds.), *Historia de la familia europea* I, cit., pp. 205-245.

61. Watt, *o.c.*, p. 207. Debe tenerse en cuenta que los Reformadores no creían que el matrimonio fuese un sacramento. Para Lutero, por ejemplo, el matrimonio era algo de este mundo como las mujeres, las casas o los tribunales. Por eso mismo, el matrimonio, en el pensamiento luterano, se encuentra sometido al Estado y no a la Iglesia.

62. Véase Ruiz-Domènec, *o.c.*, p. 159.

63. Sobre la introducción del divorcio (de las diversas modalidades del divorcio) en las Iglesias de la Reforma, cf. Watt, *o.c.*, pp. 211-221; A. Fauve-Chamoux, «El matrimonio, la viudedad y el divorcio», en Kertzer y Barbagli (eds.), *La familia europea* I, cit., pp. 365-374, que lleva a cabo una aproximación al divorcio en la Europa preindustrial.



contra la voluntad de Dios, sino porque temía que el pueblo, en lugar de casarse por amor, lo hiciera para mantener las propiedades y beneficios en el ámbito familiar. Con la excepción de Bucer, las Iglesias surgidas de las Reformas protestantes admitían el divorcio. Sin embargo, la gran mayoría de teólogos y canonistas no se mostraban proclives a concederlo, excepto en el caso de adulterio. Contra la praxis protestante del matrimonio, la Contrarreforma católica —sobre todo expresada en las decisiones del Concilio de Trento (1563)— mantuvo que el matrimonio era un sacramento, rechazó el divorcio y dejaba muy claro que la Iglesia tenía plena jurisdicción sobre la validez de los matrimonios<sup>64</sup>. El decreto del Concilio sobre el matrimonio afirma taxativamente: «Si alguien dice que el matrimonio no es verdadera y realmente uno de los siete sacramentos de la ley evangélica que Cristo instituyó, sino que es sólo una invención humana incorporada en la Iglesia, y que no confiere la gracia, sea anatema» (Sesión XXIV, cap. I). A pesar de estas drásticas disposiciones, también en los territorios católicos —especialmente, en los de Centroeuropa— se dio una cierta secularización en el control del matrimonio, la cual, como señala Watt, «hay que considerarla menos como producto de un conflicto confesional y mucho más como parte de las manifestaciones burocráticas asociadas con la formación de los Estados a principios de la era moderna»<sup>65</sup>.

Se ha observado que Lutero, siguiendo una tradición que tiene sus orígenes en Aristóteles, emplea el término «casa» para designar la familia sencilla. Términos como «casa» (*Has*), «gobierno doméstico» (*Haushalten*) y «*oeconomia*» le sirven para presentar la unidad social, económica y religiosa de quienes viven, trabajan, negocian y ruegan conjuntamente formando una compacta célula familiar. La unidad familiar incluye, por un lado, las relaciones personales entre los diferentes miembros de la familia y, por el otro, los elementos económicos que hacen posible su subsistencia. Por eso, el centro de la casa se constituye mediante las relaciones personales, y, muy especialmente, por mediación de las matrimoniales. En la Europa del siglo XVI, tanto los líderes protestantes como los católicos consideraban que el patriarcado y el paternalismo eran los medios más idóneos y eficaces para evitar la descomposición social y el desorden familiar. En esta línea de pensamiento, Lutero puso de relieve que la familia y no la Iglesia era «la escuela fundamental del carácter», que estaba a disposición del ser humano<sup>66</sup>. Resulta evidente, por consiguiente, que las Reformas —especialmente, la luterana— manifestaron que la familia nuclear más que

64. Cf. Watt, *o.c.*, pp. 226-230, esp. pp. 227-228; Ruiz-Domènec, *o.c.*, pp. 165-167. El Concilio de Trento dejó muy claro que la patria potestad no podía ejercerse de manera arbitraria. Los matrimonios que los padres imponían a sus hijos eran, al menos teóricamente, nulos.

65. Watt, *o.c.*, p. 227. La indisolubilidad del matrimonio fue la norma en los países europeos de tradición católica, la cual sólo admitía la separación civil de los cónyuges por motivos estrictamente definidos (cf. Fauve-Chamoux, *o.c.*, pp. 367-368, 369-372).

66. Véase Watt, *o.c.*, pp. 230-231.

los conventos o el ámbito de las iglesias, constituía el ámbito privilegiado en el que se podía realizar el ideal cristiano.

Refiriéndose a las nupcias de Caná de Galilea, Lutero pone de relieve que el mismo Jesús se mostró solícito en la observancia del cuarto mandamiento, porque «allí donde hay esposo y esposa, padre y madre, allí también debe haber casa y finca (*Haus und Hof*), hijos, familia, ganado, campos y vecinos»<sup>67</sup>. Por otro lado, el Reformador de Wittenberg, siguiendo muy de cerca el punto de vista de Aristóteles, afirma que el matrimonio es «*fons oeconomiae*». Debe tenerse en cuenta que, en relación con la administración de lo privado (familia) y de lo público (Estado), Lutero evidencia su fuerte conexión con el mundo medieval y sus instituciones. Sobre todo en el ámbito germánico, la función y las obligaciones del cabeza de familia acostumbran a ser descritas con la ayuda de términos que proceden del mundo político y judicial<sup>68</sup>. Así, por ejemplo, Lutero enumera sus propias responsabilidades domésticas: «jefe de casa», «juez», «maestro» (*Schulmeister*), etc. Conjuntamente, el padre y la madre han de «regir» su casa (familia) con un espíritu guiado por la religión y la disciplina, la honestidad y el ejemplo. Este Reformador considera que el cabeza de familia es el «obispo de su hogar» y, por eso mismo, se convierte en el responsable más calificado de la educación religiosa y humana de los miembros de su familia<sup>69</sup>. En efecto, el padre como señor de su hogar, reactualizando de alguna manera la praxis medieval, es la *viva lex* y, en el interior del ámbito doméstico, se encuentra investido con la capacidad de legislar con una total autonomía: sólo debe rendir cuentas a Dios. Eso significa que la casa familiar, anticipando algunos rasgos del individualismo que más adelante se impondrá con fuerza en el mundo anglosajón, constituye una especie de microcosmos económico-religioso, autosuficiente y con legislación propia, en el que se desarrollan las diversas funciones sociales, religiosas, económicas y legales que son propias de la familia.

En este contexto es oportuno señalar que, en su influyente teoría del Estado, Jean Bodin (1583) ya había insistido en que la familia debería ser el verdadero modelo del Estado («la vraye image de la Republique») y su auténtica fuente porque, de hecho, es su origen («la vraye source et origine de toute Republique») <sup>70</sup>. Parece evidente que el jurista francés no se refería aquí a la parentela como «unidad corporativa» de tipo medieval, sino al gobierno de la casa familiar («mesnage») como «unidad familiar», la cual, como él mismo señala, acostumbra a constar del padre («chef de famille»), la madre («mère de famille»), los hijos, los libertos y los sirvien-

67. M. Lutero, «Predigt am 2. Sonntag nach Epiphania», cit. Schwab, *o.c.*, p. 262. Sobre la ambigua posición de la mujer en las Iglesias de la Reforma, cf. Watt, *o.c.*, pp. 240-245.

68. Cf. Schwab, *o.c.*, pp.262-263.

69. Sobre la educación de niños y adolescentes en las Iglesias de la Reforma, véase la escueta pero interesante exposición de Watt, *o.c.*, pp. 231-235.

70. Sobre las relaciones entre la comunidad, el Estado y la familia entre los siglos XVI y XVIII, cf. los diferentes estudios reunidos por Ariès y Duby, *o.c.* VI, *passim*.

tes, los cuales, todos ellos libremente, se someten a la autoridad del señor de la casa<sup>71</sup>. Es indudable que la terminología y el trasfondo ideológico de Bodin se encuentran estrechamente relacionados con la concepción de la «casa-familia» (*oikia*) de Aristóteles. Por eso no resulta extraño que, en esta línea de pensamiento, una declaración de 1639 referida al derecho familiar comience con esta fórmula: «Comme les mariages sont le séminaire desde états, la source et l'origine de la société civile, et le fondement des familles, qui composent les républiques...».

La obra de William Shakespeare (1564-1616) fue uno de los indicadores más importantes del profundo cambio epocal que, en los inicios del siglo XVII, se encontraba a las puertas. Este cambio epocal afectó de manera muy directa a la familia y al matrimonio, ya que ponía en cuestión los «valores conyugales» que, con la oposición de algunas pocas personalidades relevantes, habían sido aceptados hasta entonces como normativos en la vida privada y pública de los europeos. Con espíritu crítico y una buena dosis de ironía, Shakespeare, sobre todo en el drama *Otelo*, «profundiza en el sótano de las relaciones matrimoniales para persuadirse a él mismo y a los espectadores de su tiempo del hecho de que las alegrías de la vida en pareja no compensan los riesgos [...] Las confesiones de los personajes nos ofrecen una acertada sociografía de la vida matrimonial europea del siglo XVII»<sup>72</sup>. Según Stephen Toulmin, sin embargo, la dirección intelectual y práctica indicada por Shakespeare, que «no da nunca la sensación de hallarse coartado por la preocupación de tener que parecer ortodoxo y respetable», no logrará imponerse en la vida cotidiana de los europeos<sup>73</sup>. Se impondrá el universo de las «ideas claras y distintas», de las rigideces conceptuales y morales y de la estabilidad doctrinal y jerárquica: la *vida emocional* será completamente alejada; todavía peor, se convertirá en el paradigma de lo que hay que suprimir del todo para que la vida política, familiar y religiosa no se pervierta completamente. Toulmin lo expresa muy bien:

[A partir de los primeros años del siglo XVII] la «emoción» se convirtió en un recurso eufemístico para referirse al sexo: para quienes valoraban un sistema de clases estable, la atracción sexual era la principal fuente de desbarajustes sociales [...] La ola de ansiedad puritana hacia la sexualidad subió como la espuma a mediados del XVII. Así, las inhibiciones de las que Freud trató de liberar a la gente a finales del siglo XIX no se perdían en la noche de los tiempos: eran fruto de unos temores que habían brotado a la existencia *de novo*, cuando se concibió el estado clasista como una solución para los problemas planteados a principios del siglo XVII<sup>74</sup>.

71. Véase J. Bodin, *Les six livres de la république*, I, 2, Paris, 1583, cit. Schwab, *o.c.*, pp. 268-269.

72. Ruiz-Domènec, *o.c.*, p. 179.

73. St. Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001, p. 185.

74. *Ibid.*, p. 192.

## 2.5.2. Siglos XVIII-XIX

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, sobre todo a causa de la profunda cesura que representó la Revolución francesa (1789), sin abandonar del todo la influyente y persistente herencia aristotélica, el término «familia» como comunidad de vida experimenta algunas mutaciones espectaculares<sup>75</sup>. Como no podía ser de otra manera, estos cambios fueron acompañados de transformaciones políticas, industriales y económicas muy profundas. Es importante distinguir entre la fisonomía del primer tercio del siglo XIX y la que se impondrá más adelante, la cual, de alguna manera, será determinante para la posterior historia del siglo XX. Edward Shorter escribe:

En el seno de la sociedad tradicional, se puede considerar a la familia como un barco anclado. Cables resistentes la retienen firmemente en el puerto. Se trata, sin embargo, de una nave que no va a ninguna parte [...] Durante los siglos XVI y XVII, esta nave zarpa del puerto. Es el viaje que la debe conducir a la modernidad. La familia ha roto todas las amarras. Se ha separado de la comunidad. Ha erigido la vida privada<sup>76</sup>.

En su bien documentado artículo sobre la «familia», Dieter Schwab subraya el hecho de que, en los siglos XVII-XVIII, tan ricos en cambios de orientación en la cultura occidental, continúa siendo muy efectiva la influencia de Aristóteles en la concepción y la praxis familiares<sup>77</sup>. En la práctica, eso significa que continúa equiparándose la «casa» con la «familia» (de *domus seu familia*, habla Christian Thomasius en 1730). Así, por ejemplo, el *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694) considera que constituyen una familia «toutes les personnes qui vivent dans une mesme maison, sous un mesme chef»; aunque también se hace eco del hecho de que, con frecuencia, términos como «parentela» o «sexo», en concurrencia con el término más tradicional de «casa», también se emplean para designar la unidad familiar<sup>78</sup>. En un ejemplo tomado del ámbito germánico, Zedler (1732) pone de manifiesto que familia es «un conjunto (*Anzahl*) de personas, que se encuentran sometidas a la fuerza y el poder de un padre de

75. Sobre la contribución de la Revolución francesa a la consolidación de la sociedad burguesa, cf. Ariès y Duby (eds.), *o.c.* VII, *passim*. Además, véase Ruiz-Domènec, *o.c.*, pp. 211-216, con referencia a las consecuencias posrevolucionarias de la obra literaria de Madame de Staël.

76. E. Shorter, *La naissance de la famille moderne, XVIII-XX siècles*, Paris, Seuil, p. 11. Sobre la vida cotidiana de la familia en el período comprendido entre la Revolución francesa y los años anteriores a la Primera Guerra Mundial, cf. los estudios editados por D. I. Kertzer y M. Barbagi, *Historia de la familia europea II. La vida familiar desde la Revolución francesa hasta la Primera Guerra Mundial (1789-1913)*, Barcelona, Paidós, 2003.

77. Cf. Schwab, *o.c.*, pp. 267-268.

78. El famoso *Dictionnaire de Trevoux* (1721) hace notar que, entre otras muchas significaciones, «famille signifie un ménage composé d'un chef et de ses domestiques, soit femmes, enfants ou serviteurs». En una edición alemana de *De iure belli et pacis* (1721), Grocio establece la equivalencia entre «Haus» y «Familie», y entre «Familie» y «Haus-Gesellschaft» (cf. Schwab, *o.c.*, p. 270).

familia (literalmente: de un ‘padre de la casa’) (*Hausvater*)», señalando que la unidad familiar subsiste aunque fallezca uno de los cónyuges<sup>79</sup>.

Una de las mutaciones —quizá la que adquirirá más importancia en el futuro— es la formación de la llamada «familia burguesa»<sup>80</sup>. Incluso la nobleza adoptará el modelo familiar burgués por mediación de su participación en la economía capitalista, mientras que, a menudo, los burgueses adoptan hábitos que tradicionalmente se atribuían a la nobleza<sup>81</sup>. La familia burguesa no sólo provocó profundas modificaciones en las relaciones económicas y laborales hasta entonces vigentes, sino que, además, introdujo un número importante de cambios significativos en las mismas relaciones entre los miembros de la familia. Este modelo familiar se encuentra en el origen de las tensas relaciones entre, por una parte, la libertad y la personalidad individuales y, por la otra, los deberes sociales y políticos de la familia hacia el Estado<sup>82</sup>. Ya en las postrimerías del siglo XVII, pero sobre todo en los siglos XIX y XX, la vida cotidiana de los individuos, según la interpretación que de ella hace Ariès, se concentrará cada vez más en torno a dos polos bien diferenciados: la *casa*, por un lado, y el *puesto de trabajo*, por el otro, los cuales, en siglos anteriores, acostumbraban a coincidir plenamente en el mismo espacio<sup>83</sup>. Helga Nowotny hace notar que por primera vez, en el mundo de la burguesía, se contraponen el tiempo *público* del trabajo al tiempo *privado* de la familia. En relación con la vida privada de la familia burguesa, en su *Dictionnaire* (1863-1872), Littré indicaba que «la vida privada debe estar oculta. No está permitido indagar ni dar a conocer lo que sucede en una casa particular». A partir de estos cambios, se adquiría una perspectiva del tiempo, propia del yo individual, que distinguía entre el «tiempo propio» (*Eigenzeit*) y el «tiempo extraño» (*Fremdzeit*): el tiempo de la intimidad familiar y el tiempo de la publicidad laboral o social<sup>84</sup>. Entre 1800 y 1900, estas importantes mutaciones irán en paralelo con una urbanización muy amplia del conjunto

79. Cf. Schwab, *o.c.*, p. 269.

80. Véase Schwab, *o.c.*, pp. 278-299, que, a partir sobre todo del mundo alemán, ofrece una amplia aproximación no sólo a las características de la familia burguesa, sino también a los diferentes factores que contribuyeron a su implantación en la cultura occidental del siglo XVIII. Cf. también Ariès y Duby (eds.), *o.c.* VIII, *Sociedad burguesa: aspectos concretos de la vida privada*, cit., *passim*; E. García Estébanez, «El matrimonio como ideal y como quehacer concreto de dos personas concretas», en *Nuevo modelo de pareja y familia*, Madrid, Nueva Utopía, 1995, pp. 53-70, esp. pp. 58-61; Ruiz-Domènec, *o.c.*, caps. V-VI.

81. Véase Ruiz-Domènec, *o.c.*, pp. 202-204.

82. Cf. Schwab, *o.c.*, p. 278.

83. Véase Ariès, *o.c.*, pp. 121-122. Es una realidad hartamente evidente que las modificaciones de las condiciones laborales, tanto en el pasado como ahora mismo, poseen una influencia decisiva en la configuración de la vida cotidiana de individuos y grupos humanos. Cf. sobre esta problemática M. Segalen, «La révolution industrielle: du prolétaire au bourgeois», en *Histoire de la famille* II, cit., pp. 375-411; M. Castells y G. Esping, *La transformación del trabajo*, Colomers, La Factoría Cultural, 1999.

84. Véase H. Nowotny, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995, p. 14.

de la población, una explosión demográfica muy significativa y extensos movimientos migratorios<sup>85</sup>. Se ha subrayado el hecho de que, en Europa, son muy numerosos los tipos de burguesía, aunque las familias burguesas procedentes de la industria son las más numerosas. Todos los modelos comparten una idea clave: la familia es el lugar de un *orden* conseguido mediante una normativa aplicada a rajatabla. Toda desviación de ella se considera como un grave atentado contra el orden social y moral. Richard Sennett mantiene la opinión de que, en el siglo XIX, la familia burguesa fue una especie de artefacto defensivo utilizado para hacer frente a los intensos cambios políticos, económicos y demográficos que experimentaba la sociedad, más que un medio para que los individuos participasen en su configuración y beneficios. Por aquel entonces, se considera la familia como un «refugio», una «protección», y no un medio de integración, como pretendía Talcott Parsons. De manera voluntaria, se pretendía crear en el interior de la familia un orden a pesar del desorden que reinaba en la plaza pública de la ciudad<sup>86</sup>. Justamente por eso, es en el ámbito familiar en donde se crean los valores y actitudes que permitirán al individuo triunfar en la vida, la cual, con mucha frecuencia, se equipara a una jungla en la que se impone el más decidido y el más constante<sup>87</sup>.

En términos generales, puede afirmarse que las diversas Ilustraciones europeas fueron sobre todo «proyectos educativos», que tenían como objetivo que el sujeto humano se convirtiese en *autónomo*, en capaz de pensar y actuar libremente. Desde finales del siglo XVII, la preocupación por la educación provocará unos cambios muy profundos en las estructuras sociales; por lo tanto, también en la institución familiar<sup>88</sup>. Mediante la intensiva dedicación de la burguesía al trabajo, la nueva situación irá adquiriendo consistencia, mientras que los sujetos (objetos) pasivos de la Revolución industrial (proletariado) se verán inmersos, a causa de las penosas condiciones laborales, higiénicas, alimenticias y jurídicas, en la más absoluta miseria, con unas tasas de enfermedades infecciosas y de mortalidad esca-

85. Sobre las diferentes formas y usos de la vivienda de este tiempo, cf. el exhaustivo estudio de M. Perrot, «Formas de habitación», en Ariès y Duby (eds.), *o.c.* VIII, pp. 9-113; véase además Kertzer y Barbagli, «Introducción», en Íd. (ed.), *Historia de la familia*, cit., pp. 10-15. Es evidente que los tres fenómenos que acabamos de reseñar no habrían sido posibles sin un conjunto de factores colaterales como, por ejemplo, el mejoramiento de la sanidad (descenso importante de la mortalidad) y de los transportes (ferrocarril), acceso de un número mayor de habitantes a una alimentación mejor, descubrimiento de nuevas formas de riqueza, etcétera.

86. Cf. R. Sennett, *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978, pp. 221-223, 228-229.

87. Cf. Segalen, *o.c.*, pp. 390-391.

88. Sobre la educación como proyecto educativo, con especiales referencias a Alemania, pero que son extrapolables a todos los territorios europeos, cf. W. Schneider, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg Br., Karl Alber, 1974. Jean-Jacques Rousseau (1712-1788), por mediación de dos famosas novelas *Julia o la Nueva Eloísa* (1761) y *Emilio o la educación* (1762), ha sido considerado como el destructor de los valores que el *Ancien Régime* atribuía al matrimonio. Sobre todo en la segunda novela, aboga por una vida en plena naturaleza, por la vida sana y por la espontaneidad en las relaciones sociales (cf. Ruiz-Domènec, *o.c.*, pp. 204-205).

lofiantes. Debe recordarse que la primera industrialización y la urbanización correspondiente se encontraron asociadas a condiciones laborales, higiénicas y alimenticias sumamente precarias. Al amontonamiento de la población se añadían las epidemias de cólera y viruela que periódicamente sembraban la muerte y el dolor en la gran mayoría de ciudades<sup>89</sup>.

A partir de las últimas décadas del siglo XVII, sobre todo en Francia y en los países anglosajones, en las clases acomodadas, comienza a difundirse una idealización del matrimonio basado en el *afecto* y la *intimidad* entre marido y mujer, lo cual implica un compañerismo cada vez más intenso entre los cónyuges que, antaño, era casi totalmente desconocido. Al mismo tiempo, esta nueva concepción de la convivencia provoca una cierta «exclusión» del mundo exterior o, quizá aún mejor, una reclasificación de las diversas relaciones que mantienen los miembros de la familia, distinguiendo cada vez más cuidadosamente las internas y las externas, las familiares y las sociales y comerciales. Esta nueva relacionalidad acostumbra a ir acompañada de una preocupación cada vez mayor por la educación y el futuro de los hijos. En esta línea, Charles Taylor señala que la nueva concepción del matrimonio que, en aquel tiempo, va imponiéndose poco a poco corre en paralelo con un proceso de individualización e interiorización crecientes que afecta al conjunto de la sociedad. Cada vez más profundamente se abre paso la convicción de que el amor debe triunfar sobre las convenciones sociales, religiosas y políticas que imperaban en el *Ancien Régime*: cada vez con más fuerza, el matrimonio se convierte en un asunto que sólo atañe a los sentimientos de las personas. A medida que pasa el tiempo, la familia va convirtiéndose en un «refugio» y en una «defensa terapéutica» contra los enormes estragos provocados por la industrialización, la descomposición de las comunidades primarias, la separación cada vez más acusada entre el trabajo y la vida del hogar y el crecimiento de un mundo gobernado totalmente por las sacrosantas leyes del mercado, el cual tiene como características más notables el anonimato, la movilidad de las personas y la total burocratización de las relaciones humanas<sup>90</sup>. De esta manera, el poder de los padres y del grupo sobre la elección del cónyuge de los hijos comienza a debilitarse notablemente y, cada vez más, es la pareja la que decide sobre su futuro. Sin embargo, en relación con las consecuencias del triunfo de la sociedad industrial para la institución familiar y en contra de una interpretación de «color de rosa» de la nueva familia burguesa, no deberían echarse en saco roto las pertinentes palabras de Max Horkheimer que, al mismo tiempo, permiten constatar el impacto de la familia burguesa en la situación de su tiempo (se refiere especialmente a la ordenación familiar propuesta por el nacionalsocialismo):

89. Cf. Kertzer y Barbagli, «Introducción», cit., p. 40.

90. Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 308, 310-311; M. Aymard, «Amistad y convivencia social», en Ariès y Duby (eds.), *Historia de la vida privada* VI, cit., pp. 61-69.

El nacimiento de la civilización moderna emancipó a la familia burguesa más que al individuo *per se* y, de esta manera, desde el primer momento, albergó en su interior una profunda contradicción. La familia continuaba siendo esencialmente una institución feudal basada en el principio de la «sangre», es decir, una institución totalmente irracional; en cambio, la sociedad industrial proclama el reino de la racionalidad, el dominio exclusivo del principio del cálculo y del intercambio libre sin más condiciones que las exigencias de la oferta y la demanda<sup>91</sup>.

En la vida familiar, el valor de las relaciones personales íntimas, con la privacidad que suponen, se convertirá en un factor cada vez más buscado y apreciado. El *hogar*, como ámbito de la «codificación de la intimidad» (Luhmann), se transformará en un espacio cálido en el que se producirán intercambios y relaciones que no se traslucirán al «exterior». Niklas Luhmann escribe que, «en las postrimerías del siglo XVIII, se reconoció la unidad del amor matrimonial y del matrimonio por amor como principio para la perfecta realización del ser humano»<sup>92</sup>. Philippe Ariès no duda en afirmar que «el amor conyugal fue una creación de este tiempo»<sup>93</sup>. Por su parte, Jacques Solé es de la opinión que, a partir de este nuevo modelo familiar, se inicia una época en la que se mantendrá cuidadosamente la confusión entre el sexo y la pasión, entre el placer y el sentimiento<sup>94</sup>. Cada vez de una manera más general, la familia será el ámbito privilegiado en el que se desarrollará la «praxis de los afectos»<sup>95</sup>; o, si se prefiere, en la sociedad occidental, la «familia afectuosa» (Taylor) irá adquiriendo una presencia cada vez más grande y efectiva: poco a poco, la familia adquirirá el monopolio de la afectividad (Ariès)<sup>96</sup>. En las sociedades tradicionales, es decir, con anterioridad al siglo XVIII, el amor no era un elemento necesario para el matrimonio: lo que importaba era el *pasado* (prestigioso) de las

91. M. Horkheimer, «La familia y el autoritarismo», en *La familia*, cit., p. 177; cf. *ibid.*, pp. 178-179. Este autor pone de relieve que, en relación con las ideas morales y religiosas de la familia, la estructura familiar de tipo patriarcal continuaba vigente en plena época burguesa (cf. *ibid.*, pp. 179-180).

92. N. Luhmann, *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*, Barcelona, Península, 1985, p. 156. Mauvillon (1791) manifestaba que «la más elevada perfección [del matrimonio] entre los seres humanos se conseguirá cuando el estado matrimonial sea siempre amor y el amor acabe siempre en matrimonio» (cit. *ibid.*, p. 227, nota 4).

93. Ph. Ariès, «La durée, dans le mariage et en dehors, dans l'histoire du couple», en *Le couple et le risque de la durée*, Paris, Desclée, 1977, p. 105.

94. Véase Solé, *L'amour en Occident à l'époque moderne*, cit., p. 12.

95. Ph. Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987, p. 527, pone de manifiesto que, hasta finales del siglo XVII, las personas nunca estaban solas. La densidad social impedía el aislamiento y se admiraba a las personas que podían encerrarse en una habitación caliente y leer o trabajar en ella. La vida se vivía constantemente en común. A finales del siglo XVII, empieza la gran mutación.

96. Luhmann, *o.c.*, pp. 155-164, ofrece una buena aproximación a la semántica del «amor romántico». Linton, *o.c.*, p. 26, mantiene la opinión de que «las condiciones de la sociedad moderna aumentan el carácter compulsivo de las necesidades psicológicas que puede satisfacer el matrimonio, propiciando entonces el 'amor romántico'».



familias de los cónyuges (*déclaration de naissance*). Por el contrario, en la «situación romántica», lo que cada vez tendrá una mayor importancia será el futuro previsible de los contrayentes. Eso es así, «precisamente, porque la familia ya no se continúa a través de las generaciones, sino que cada día tiene que ser fundada de nuevo»<sup>97</sup>.

De una manera cada vez más explícita se proclama a los cuatro vientos que las relaciones conyugales deben ser afectuosas, basadas en el *amor*. A pesar de esas declaraciones de buena voluntad, la sociedad conyugal burguesa continúa siendo una sociedad jerárquica presidida por el hombre en un espacio privado en el que ejerce su dominio sobre la mujer y los hijos. Antes, se tenía otras razones para contraer matrimonio: la procreación para mantener la capacidad económica y social de la familia, o los bienes para transmitir a los descendientes, o el deseo de avanzar en la escala social, o la búsqueda de honores, etc.<sup>98</sup>. Ahora bien, desde el siglo XVIII, la construcción y equipamiento de las viviendas se hará eco de una nueva concepción del vínculo matrimonial. Cada vez se afirmará más decididamente el vínculo indestructible entre amor y matrimonio<sup>99</sup>. Esta nueva configuración, sobre todo de la familia burguesa, se pondrá de relieve, por ejemplo, en la construcción en el interior de las casas de pasillos, aposentos aislados de las miradas externas y comedores privados; esta nueva configuración de la vivienda otorgaba a la familia un grado de intimidad y proximidad hasta entonces desconocido<sup>100</sup>. Resulta harto evidente que fue la burguesía la que inventó y construyó la vivienda moderna y racionalizada, con espacios claramente definidos, fijando al mismo tiempo la decoración que hacía más grata y amable la intimidad familiar<sup>101</sup>. En este proceso de privatización, la cámara-dormitorio se convertirá en

97. Luhmann, *o.c.*, p. 158. Con gran realismo, este autor pone de manifiesto que el «amor romántico», basado en la embriaguez del primer contacto, «no toma ninguna medida preventiva a favor de la cotidianidad amorosa de los que se dejan llevar al matrimonio y después se sienten desgraciados en una situación de la que ellos mismos son culpables» (*ibid.*).

98. Véase Ariès, «La durée, dans le mariage et en dehors», cit., p. 102. Este autor pone de manifiesto que, en Grecia, por ejemplo, el griego disponía de la esposa para los hijos, de las prostitutas para el placer y de los jóvenes para el amor (cf. *ibid.*, pp. 102-103).

99. Debe observarse que, durante el siglo XIX, el divorcio es un fenómeno raro en casi todos los territorios europeos (Kertzer). Sobre la situación legal del divorcio en aquel tiempo, cf. J. Ehmer, «El matrimonio», en Kertzer y Barbagli (eds.), *o.c.* II, cit., pp. 414-416.

100. Cf. Ariès, «D'hier à aujourd'hui, d'une civilisation à l'autre», en *Couples et familles dans la société d'aujourd'hui*, Lyon, Chronique Sociale de France, 1973, pp. 121-122; A. Collomp, «Familias, viviendas y cohabitaciones», en Ariès y Duby (eds.), *o.c.* VI, pp. 108-121; Taylor, *o.c.*, p. 309. De manera bastante amplia, M. Segalen, «Las condiciones materiales de la vida familiar», en Kertzer y Barbagli (eds.), *o.c.* II, pp. 56-69, lleva a cabo una exposición de los tipos de vivienda y de mobiliario del siglo XIX, poniendo de relieve las profundas diferencias que había entre las viviendas del campo y las de la ciudad, las de los burgueses y las de los trabajadores industriales.

101. Véase R.-H. Guerraud, «Le décor de l'intimité familiale. Approche historique», en F. de Singly (ed.), *La famille. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 173-180. Conviene tener en cuenta que, durante el siglo XX, la burguesía, presa de terror a causa del movimiento obrero y las algaradas populares, buscaba en la vivienda la *sweet home* que le diera tranquilidad. El espacio se reparte simbólicamente entre «interior-familia-seguridad» y «exterior-extrañeza-peligro» (cf. *ibid.*, p. 173).

el auténtico *sancta sanctorum* de la intimidad familiar, un lugar absolutamente opaco para las miradas ajenas al ámbito familiar. Poco a poco, también tendrá lugar un cambio significativo del centro de gravedad de la familia: éste pasa del Padre, que era la referencia obligada de la familia antigua, a la Madre<sup>102</sup>. En los siglos XVIII y XIX, en los primeros compases de la sociedad industrial, los roles ideales de «padre» y de «madre» (de hombre y de mujer, en el fondo) en el seno de la familia burguesa, de acuerdo con los conocidos versos de Schiller, serán: «El hombre debe salir fuera a la vida enemiga [...] Dentro, impera la casta señora de su casa»<sup>103</sup>. En esta situación, el título de ciudadano lo otorga la ocupación productiva, lo cual significa que sólo los hombres son sujetos de derechos civiles y representantes de la familia ante la sociedad. La mujer tan sólo se responsabiliza de que el clima emocional de la familia sea positivo y gratificante; este trabajo, sin embargo, no tiene ningún tipo de reconocimiento social. La mujer casada, en consecuencia, no cuenta como ciudadana y no tiene los derechos correspondientes; se encuentra excluida de la vida y del espacio políticos, no dispone del derecho de voto porque no puede ser sujeto del «contrato social» y de la ciudadanía, no puede administrar los bienes matrimoniales e incluso puede verse privada de la patria potestad respecto a sus propios hijos. Se cree que, *per natura*, el titular de estos derechos es exclusivamente el esposo y padre. De la misma manera que Schiller, las mentes más poderosas de la Ilustración (Kant, Hegel, Fichte, Rousseau, etc.) estaban plenamente de acuerdo en cuanto a que la vida pública (política) era cosa de hombres, ya que requería la inteligencia, la aplicación de principios universales, el sentido del bien común, que son cualidades que no se encuentran a disposición de las mujeres (el «sexo débil»)<sup>104</sup>. Con estas ideas, lo que sucedía en realidad era la exclusión de la mujer de la esfera de la racionalidad, de las artificiosidades construidas por ésta y de todo tipo de implicaciones políticas y sociales. He aquí cómo Margarita Pintos pone de manifiesto uno de los límites y contradicciones más flagrantes de la Ilustración:

[Ésta] proclama como ideal la universalidad de la razón y, con todo, en la práctica, quien se apropia de ella es el hombre, constituyéndose así en «razón patriarcal». Se establece una contraposición entre cultura y naturaleza, colocando al hombre en el plano de la cultura y a la mujer en el de la naturaleza. La mujer no es sujeto para la Ilustración y, como tal, es un *objeto a dominar*<sup>105</sup>.

102. Cf. Ariès, *o.c.*, p. 123.

103. «Der Mann muss hinaus ins feindliche Leben [...] und drinnen waltet die züchtige Hausfrau».

104. Cf. García Estébanez, *o.c.*, pp. 60-61.

105. M. Pintos, «La familia, ¿comunidad de iguales?», en *Nuevo modelo de pareja y familia*, cit., p. 74. Con frecuencia, se ha subrayado el antifeminismo de la Ilustración. Esta realidad no puede causar sorpresa si se tiene en cuenta el «monocentrismo» que es inherente a las diferentes Ilustraciones europeas. En este sentido, la Ilustración, con el rigor y vigor que se acostumbra a atribuir a los «grandes principios», continuaba manteniendo vigente, a pesar de las feroces críticas al pensamiento medieval, la posición tradicional de Occidente: *el monoteísmo como problema*

Se consideraba que la mujer era la depositaria de la virtud (evidentemente, al margen de la libertad y la responsabilidad), mientras que en el hombre residía la sede de la inteligencia, del poder, de la decisión y de la capacidad científica y legislativa. Hay una larga tradición altamente machista que incluso define a la mujer como el «ángel del hogar» (Margarita Pintos) o como el «descanso del guerrero». De esta manera, sin embargo, se reafirmaba la insalvable diferencia cualitativa entre hombres y mujeres, entre la vida pública en manos de los varones y la vida doméstica asignada a las mujeres. Creemos que no es exagerado afirmar que, en el matrimonio burgués, continuaron imperando, tal vez de manera menos drástica que en el Antiguo Régimen, variadas formas de patriarcalismo<sup>106</sup>.

Tal como lo ha puesto de relieve Philippe Ariès, en los siglos XVIII-XIX, una consecuencia muy importante del nuevo estado de cosas, con tímidos antecedentes en el Renacimiento, es que la infancia, a diferencia de lo que había sucedido en la Antigüedad y en la Edad Media, comienza a identificarse como una fase autónoma del ciclo vital, que es valiosa en y por ella misma. En las postrimerías del siglo XVII, al contrario de lo que había sucedido en la Edad Media, el niño, poco a poco, se convertirá en el centro de la vida familiar<sup>107</sup>. Eso tendrá como consecuencia que la educación de los hijos y el cuidado de su salud irán adquiriendo una importancia creciente para el conjunto de la familia y de las otras instituciones sociales<sup>108</sup>. Todo eso no significa que, de pronto, los padres descubrieran el amor a sus hijos o los sentimientos de afecto por sus cónyuges, sino que «estas disposiciones comenzaron a percibirse como parte crucial de lo que permite que una vida sea valiosa y significativa»<sup>109</sup>. Cada vez más intensamente, el hijo se convierte en la meta privilegiada de toda una retahíla de esfuerzos de los padres, los cuales ven en la maduración física e intelectual de los hijos una tarea ineludible y una responsabilidad personal que sólo a ellos concierne<sup>110</sup>. Poco a poco, se impone la idea de que la «maduración» del niño es un proceso que no se puede dejar en exclusiva en manos de la naturaleza, sino que padres y educadores debían supervisarlos y conducirlos, incluso,

*político*. Con todas las ambigüedades que se quiera, será en el Romanticismo cuando empezarán a plantearse alternativas al antifeminismo ilustrado.

106. Sobre el patriarcalismo, cf. el amplio *excursus* que le dedicamos en *Escenarios de la corporeidad*, cit., pp. 123-130.

107. Véase Ariès, *L'enfant et la vie de famille*, cit., pp. 70-71. A partir del siglo XIII, Ariès, en el estudio mencionado, sigue la historia del descubrimiento de la infancia sobre todo a través de las representaciones pictóricas de la vida cotidiana.

108. No debe olvidarse que, desde las últimas décadas del siglo XVIII y, sobre todo en el siglo XIX (cf. Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, cit., pp. 367-371), los intensos avances de la medicina aumentan vertiginosamente la esperanza de vida de amplios sectores de la población europea.

109. Taylor, *o.c.*, p. 310. Sobre la vida escolar de los niños a través de la historia, haciendo un especial hincapié en los programas educativos de las sociedades occidentales modernas, cf. Ariès, *L'enfant et la famille*, cit., pp. 187-206.

110. Véase Beck-Gernsheim, *La reinvencción de la familia*, cit., pp. 169-170.

si es necesario, aislándolo del mundo y de la influencia de los adultos<sup>111</sup>. Siguiendo una dirección ya muy débilmente insinuada en el Renacimiento, en los siglos XVII-XVIII, se llevará a cabo el «descubrimiento» del niño como criatura dotada de atributos y potencialidades peculiares. Este descubrimiento corre en paralelo con una nueva percepción de la realidad social, la cual comprende la vida de los individuos humanos como un «proceso de maduración» que se iniciaba en la infancia (con las consiguientes «etapas formativas») y culminaba en la edad adulta. Para el buen éxito de este proceso era imprescindible una estricta —y, a menudo, sumamente rígida— supervisión de los planes de estudios y de formación de los niños en el interior de un marco disciplinar especialmente diseñado para ellos<sup>112</sup>. Se ha puesto de relieve que la familia del siglo XVIII se organiza alrededor de los hijos y de su formación para la vida social. De esta manera, se levanta una muralla en torno a la vida privada de la familia que, en este momento, puede aislarse de la sociedad y permite que se imponga en un número creciente de individuos el sentimiento, prácticamente inexistente hasta entonces, de encontrarse «chez soi»<sup>113</sup>. Parece bastante evidente que, por otro lado, este sentimiento se convierte en un factor integrador de la vida familiar muy importante, ya que hace posible la configuración de una identidad familiar bastante bien definida, con las peculiaridades que son distintivas de cada una de ellas (Ariès).

En esta nueva atmósfera social y cultural, en el interior del ámbito familiar, se desvelan y se promueven los deseos de *privacidad* y de *identidad*. Cada vez más se impone el convencimiento de que este deseo podrá ser satisfecho en la medida en que los miembros de la familia se sientan *cordialmente* vinculados entre sí sentimental y moralmente<sup>114</sup>. La identidad ya no es, como sucedía en el pasado, un asunto referido exclusivamente al grupo, sino que, ahora, sus raíces más profundas se encuentran asentadas

111. Z. Bauman, «Sobre la reorientación posmoderna del sexo: nuevas reflexiones sobre la *Historia de la sexualidad* de Foucault», en Íd., *La posmodernidad y sus descontentos*, cit., p. 178. Especialmente los niños de las clases pudientes, cada vez más, son alejados de sus padres y parientes, dificultando así los contactos entre los hijos y sus padres. En relación con las clases más desfavorecidas, prácticamente, no es posible hablar de vida familiar, ya que los padres pasaban la mayor parte de la jornada fuera de casa ganando el sustento cotidiano.

112. Véase Bauman, *o.c.*, pp. 178-179. Sin embargo no puede olvidarse que, al menos hasta el segundo tercio del siglo XIX, con excepción de la aristocracia y de los segmentos más prósperos de la burguesía ascendente, el entorno inmediato de los niños aún mantenía un carácter caótico y desorganizado. Muy pronto, a causa de la proliferación del trabajo de los niños en minas y empresas textiles, éstos empezaron a ser supervisados, por no decir tiranizados, por capataces y encargados. Seguramente a causa de esta situación se debió la implantación de las escuelas parroquiales dominicales (cf. Bauman, *o.c.*, p. 179).

113. Es un dato evidente que «la vida privada no es una realidad natural que nos venga dada desde los orígenes de los tiempos, sino que más bien se trata de una realidad histórica construida de maneras muy diferentes por las diferentes sociedades. No hay una vida privada cuyos límites se encuentren definidos de una vez por todas, sino una distribución cambiante de la actividad humana entre la esfera privada y la pública» (A. Prost, «Fronteras y espacios de lo privado», en Ariès y Duby [eds.], *o.c.* IX, p. 15).

114. Cf. Taylor, *o.c.*, pp. 311-312; Kertzer y Barbagli, «Introducción» (II), cit., pp. 42-43.

en el ámbito familiar y en la memoria colectiva. Expresándolo brevemente: como consecuencia de las profundas mutaciones sociales que han tenido lugar, la transformación de las expresiones de la sensibilidad comporta una nueva manera de comprender la relacionalidad en el seno de la familia y, a partir de aquí, tiene lugar una nueva configuración de los roles de padre, madre, hijo, etc.<sup>115</sup>. No puede olvidarse sin embargo que, en pleno siglo XIX, de acuerdo con el código civil napoleónico y continuando la tradición de sumisión de la época anterior, la mujer casada continúa sujeta al marido, se le niega la posibilidad de establecer contratos sin el consentimiento del marido, tampoco puede empeñar o vender bienes ni defenderse en los pleitos legales sin la autorización del marido<sup>116</sup>. Como consecuencia de la importancia creciente de la intimidad y la emocionalidad, la familia tenderá a convertirse en una comunidad pequeña y cerrada sobre sí misma, que se caracterizará por su carácter exclusivo (Nave-Hertz), con unos roles familiares cada vez más acotados y formalizados. David I. Kertzer y Marzio Barbagli mantienen la opinión de que, a diferencia de lo que sucedía en el pasado, «en grandes zonas de Europa, la última parte del siglo XIX fue un período de simplificación de los hogares»<sup>117</sup>. Tal vez tiene un signo excesivamente ideologizado la posición de Shorter, quien llega a afirmar que, en las postrimerías del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, «el capitalismo de mercado se encuentra probablemente en la raíz de la *revolución sentimental*. En el mismo momento en el que las mentalidades experimentaban la evolución histórica que las conduciría hacia el individualismo y la afección, la estructura económica subyacente del universo ciudadano se encontraba ella misma sometida a profundas convulsiones. Es muy probable que la sustitución de la economía tradicional ‘moral’ por una economía moderna de mercado fuera la responsable del cambio de los comportamientos y de los valores»<sup>118</sup>.

Creemos que, en este contexto, hay que destacar la aportación de Kant a la comprensión del matrimonio, sobre todo porque establece un principio de igualdad entre la mujer y el hombre. El filósofo calificó el matrimonio de contrato para el uso recíproco de las capacidades sexuales de los dos contrayentes, con lo que expresaba un principio de igualdad que, en un futuro a medio plazo, tendría unas consecuencias emancipatorias para la

115. Con muy buen criterio Taylor, *o.c.*, pp. 312-314, pone de manifiesto el enorme impacto popular, en Inglaterra y Francia, de algunas novelas muy características como, por ejemplo, *Pamela* y *Clarisa* de Richardson o *La Nueva Eloísa* de Rousseau o *Las tribulaciones del joven Werther* de Goethe, con sus proliferas descripciones de los sentimientos de los y de las protagonistas. Cf. las interesantes reflexiones de Taylor, *o.c.*, pp. 315-320, sobre la importancia creciente de los *sentimientos* a partir del siglo XVIII en la cultura occidental. A menudo, esta nueva situación implicaba una orientación de los habitantes del Viejo Continente hacia la *naturaleza*.

116. Véase L. Bonfield, «La familia en la legislación europea», en Kertzer y Barbagli (eds.), *o.c.* II, pp. 220-221 (en relación con el código francés), pp. 230-232 (en relación con el código prusiano).

117. Kertzer y Barbagli (eds.), «Introducción» (II), cit., p. 40.

118. Shorter, *La naissance de la famille moderne*, cit., pp. 311-312; cf. pp. 313-314.

mujer. Ahora bien, no hay ningún tipo de duda de que reducir la familia y el matrimonio a las simples relaciones que se desprenden de un «contrato sexual» constituye no sólo una «perversión cultural»<sup>119</sup>, sino que también da lugar a una peligrosa «fragilización» de la familia como «estructura de acogida» y de las transmisiones que ésta debe llevar a cabo. No cabe duda de que los contratos «intercorporales» son muy importantes porque, en principio, garantizan una cierta estabilidad e igualdad legales de los cónyuges, pero también parece evidente que, abandonados exclusivamente a su propia dinámica, son insuficientes. Para garantizar no sólo la firmeza de la institución familiar como cuerpo jurídico, sino sobre todo la de sus miembros como «cuerpos efectivo-afectivos», parece incontestable que la familia, no limitándose a ser una reserva apriorísticamente limitada de compasión y de gratuidad, debería generar, en un clima de sano sentido del humor, lazos de solidaridad, piedad y disposición al perdón.

Si no hay un entorno en el que las personas puedan aprender que, juntamente con el lenguaje y la habilidad para manipular objetos, es «natural» amarse los unos a los otros, perdonar o, incluso simplemente, desdeñar una serie de cosas desagradables, apoyarse mutuamente y cosas semejantes [...] se corre el riesgo de que los seres humanos nunca aprendan estas virtudes<sup>120</sup>.

Se ha subrayado el hecho de que, en la sociedad tradicional europea, los vínculos «madre-hijos» eran bastante endeble a causa, quizá, de las necesidades inmediatas de una economía de simple subsistencia. A partir del siglo XVIII y muy especialmente en el siglo XIX, los sentimientos comenzarán a tener un papel preponderante en las relaciones familiares. Tres son los ámbitos donde se experimentarán con más intensidad las consecuencias de la «revolución de los sentimientos»: 1) relaciones madre-hijos. Según Shorter, el capitalismo tuvo una gran influencia en la aparición de los «sentimientos maternos»; 2) el noviazgo y la consolidación del «amor romántico»; 3) en el interior de la familia, el establecimiento de una línea de demarcación para la circulación de las personas que no pertenecen a ella<sup>121</sup>. Todo eso significa que el modelo familiar tradicional, centrado sobre todo en la producción de bienes y en la reproducción de personas, es sustituido, al menos en parte, por un modelo de carácter más *afectivo* en el que, progresivamente, los sentimientos adquieren una significación cada vez más importante.

En el siglo XIX, relacionada con la institución familiar, una referencia muy importante es la llamada «moral victoriana»<sup>122</sup>. Por regla general, los

119. Véase A. Heller y F. Fehér, *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Barcelona, Península, 1996, pp. 55-56.

120. *Ibid.*, p. 54.

121. Véase Shorter, *o.c.*, pp. 13, 319.

122. Cf. las interesantes páginas que Ruiz-Domènech, *o.c.*, cap. VI, dedica a la moral victoriana, haciendo especial hincapié en las formulaciones literarias de esta moral.

movimientos románticos, tomando distancia respecto a la moral doméstica tradicional, procedieron a la exaltación de la mujer libre y a la destrucción de los arcaicos prejuicios referentes a la sexualidad. La pareja romántica —un ejemplo eminente es la novelista George Sand y el compositor Frédéric Chopin— fue considerada por los coetáneos —algo muy diferente es hasta qué punto «creencia» y «realidad» llegaron a coincidir— como la encarnación de la «pareja perfecta» y del «matrimonio inseguro» (Ruiz-Domènec).

Este estado de cosas provocó la cruzada de «victorianos» contra «románticos». La vida inglesa de mediados del siglo XIX constituye el ámbito donde se enmarca la moral victoriana, la cual, con intensidades y figuras muy diferentes, se hará presente en el resto de países europeos<sup>123</sup>. Se busca un modelo matrimonial que se encontrase muy alejado de las costumbres innovadoras y perniciosas para la moral pública que se atribuía a los románticos. La esposa, personificada en la reina Victoria, se convierte en el «ángel del hogar», una irreprochable madre y esposa que atiende a los hijos con cuidado pero que, en todo momento y circunstancia, «se siente» subordinada a su esposo. En este tiempo, «la austeridad se apodera del guardarropa. De ninguna manera trajes insinuantes, pechos al descubierto, encajes que presenten la sexualidad en clave textil, sino, para las mujeres, estrictos trajes oscuros sin miriñaques ni escotes; para los hombres, levita negra con alzacuello sin gorguera ni encajes»<sup>124</sup>. En contra del ideal romántico de acercar a los sexos, la moral victoriana se impone la obligación de separarlos estrictamente, atribuyendo a hombres y mujeres roles bien definidos e impermeables entre sí. Las mujeres deben ser modestas, frágiles, ajenas a las pulsiones sexuales, disciplinadas en las expresiones, alejadas de la política y del deporte, activas en las obras de caridad. En definitiva: «muchos hijos y poco sexo» (Ruiz-Domènec), porque la obscenidad es simplemente el sexo.

Los «victorianos», en palabras de Michel Foucault, se distinguieron por el hecho de «encarcelar cuidadosamente la sexualidad en una atmósfera irrespirable. La familia conyugal fue literalmente secuestrada. Quedó completamente absorbida en la seriedad de la función reproductora»<sup>125</sup>. A mediados del siglo XIX, sobre todo en Francia, el modelo matrimonial victoriano fue el objeto de numerosas críticas por parte de intelectuales muy prestigiosos. Posiblemente, el testigo más importante fue Gustave Flaubert, que escribió dos novelas que ponían sobre la mesa la problemática acerca del matrimonio: *La primera educación sentimental* (1846) y *Madame Bo-*

123. El matrimonio de la reina Victoria y del príncipe Alberto fue el que sirvió de referencia ejemplar de la moral victoriana. Ruiz-Domènec, *o.c.*, pp. 243-244, 247, ofrece los principales datos históricos sobre esa pareja real. Ha de añadirse que, en Francia, Luis Napoleón siguió las huellas que la reina Victoria había impuesto en Inglaterra.

124. Ruiz-Domènec, *o.c.*, p. 245.

125. M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, <sup>26</sup>1998, p. 9; cf. *ibid.*, pp. 10-21 («Nosotros, los victorianos»).

*vary* (1856)<sup>126</sup>. El novelista fue acusado de subvertir las costumbres y de ofrecer narraciones escandalosas e indecentes. El proceso que se le abrió no llegó a ningún lado, pero marcó la trayectoria posterior de la vida pública. En la misma Inglaterra, el desmontaje ideológico de la armonía conyugal lograda gracias al sometimiento de la mujer se convirtió en una de las prioridades más claras de la novelística de Virginia Woolf, que ejerció una amplia influencia, primero en el llamado «grupo de Bloomsbury» y, después, en amplios sectores de las y de los feministas, contribuyendo muy positivamente al despertar de la conciencia femenina<sup>127</sup>. La excepcional novela de Tolstoi *Ana Karenina* (1875) constituye una «excelente descripción de lo que hoy acostumbramos a denominar ‘una crisis matrimonial’»,<sup>128</sup>. No debe olvidarse, como lo señala Josef Ehmer, que «los discursos del siglo XIX sobre el matrimonio tenían una estructura simplificada, antagónica y polarizada. En cambio, el matrimonio como práctica combinaba una amplia gama de motivos, estrategias e intereses»<sup>129</sup>. O, si se quiere, constituye un diagnóstico muy interesante del estado del matrimonio en el mismo momento en el que se iniciaba un cambio copernicano en las relaciones humanas. «La historia de los casi ochenta años que separan la aparición de *Ana Karenina* de la revuelta juvenil del Mayo del 68 es un largo recorrido a la búsqueda de un nuevo marco para las relaciones humanas, libres, sin culpabilidad, ajenas a los prejuicios sociales, valientes con los desafíos de la vida»<sup>130</sup>.

El modelo victoriano poseía una cara oculta que nadie deseaba mostrar: las inhumanas condiciones de vida de la clase obrera. En el siglo XIX, como consecuencia de los cambios profundos de la sociedad, expresados sobre todo mediante la innovación que representó el trabajo en serie en las fábricas, se inició la separación, cada vez más drástica, entre vivienda y puesto de trabajo<sup>131</sup>. Según Max Weber, el acto fundacional del capitalismo moderno es la separación entre la producción y el hogar, lo cual tuvo como consecuencia «la separación de los productores de las fuentes de su medio de vida»<sup>132</sup>. Esta nueva situación introdujo cambios radicales en las relaciones familiares. En efecto, la nueva situación creada por la Revolución industrial liberó las acciones dirigidas a la obtención de bene-

126. Véase Ruiz-Domènech, *o.c.*, pp. 252-254.

127. Véase Ruiz-Domènech, *o.c.*, pp. 259, 271-282. No debería olvidarse la contribución de Oscar Wilde a la crítica de la moral victoriana. Especialmente su divertida comedia *La importancia de llamarse Ernesto* fue un alegato a favor de la mujer en el campo sexual y político (cf. *ibid.*, p. 276).

128. Ruiz-Domènech, *o.c.*, p. 261.

129. Ehmer, «El matrimonio», cit., p. 424. Posee un gran interés el estudio de las «estrategias matrimoniales» que propone Ehmer (cf. *ibid.*, pp. 424-436).

130. Ruiz-Domènech, *o.c.*, p. 262.

131. Es evidente que los cambios profundos en la praxis laboral (en los agentes laborales) repercutieron, como no podía ser de otra manera, en la estructuración de la vida familiar de aquel entonces.

132. Z. Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 37.



ficios y ganarse la vida de la red de los vínculos emocionales, familiares y de vecindad. Edward Shorter ha sido uno de los estudiosos que más ha insistido en la enorme importancia del capitalismo para la configuración de la familia moderna y del «espíritu doméstico»<sup>133</sup>. De manera muy especial, las familias proletarias fueron las que experimentaron más severamente —a menudo, de forma indiscutiblemente deshumanizadora— la praxis laboral que implantó la Revolución industrial. Ésta tuvo como consecuencia la emancipación de la burguesía. Sin embargo, como contrapartida, las «masas» fueron desgajadas de sus rutinas tradicionales (la amplia red de interacciones comunales constituida por el hábito) para ser introducidas en unas nuevas rutinas (la fábrica, regulada estrictamente por el trabajo mecanizado, en donde la represión podía servir mejor a la causa de la emancipación de la burguesía triunfante). Entonces, padres, madres e hijos, para lograr sobrevivir penosamente, se vieron obligados a trabajar en unas condiciones laborales y sanitarias que actualmente son difícilmente comprensibles.

## 2.6. LA FAMILIA EN LA ACTUALIDAD

### 2.6.1. *Introducción*

En estos inicios del siglo XXI, la problemática en torno a una nueva configuración de la institución familiar posee una innegable urgencia. No puede ignorarse la incidencia de algunos factores inéditos con respecto al modelo familiar que, hace sólo unos pocos años, aún poseía vigencia en nuestra sociedad<sup>134</sup>. En su brillante estudio sobre la codificación moderna de la intimidad, Niklas Luhmann indica que, en comparación con otras formaciones sociales más antiguas, «la sociedad moderna se caracteriza por una doble acumulación: un mayor número de posibilidades de establecer relaciones impersonales y una intensificación de las relaciones personales»<sup>135</sup>. Creemos que esta situación, aparentemente paradójica, es determinante para hacerse cargo de las contradicciones internas de los sistemas sociales de la sociedad moderna, muy especialmente de la institución familiar. Ésta se ve afectada, al mismo tiempo, por la «lógica impersonal» que regula la actual sociedad tecnocrática y por la «emocionalidad» más intensa e intimista (expresada, por ejemplo, a través de la «cultura del yo» o de la «sociedad de vivencia») que impera en la «vida privada» de los individuos.

133. Véase Shorter, *La naissance de la famille moderne*, cit., p. 324 y cap. VI («Sobre la preeminencia de la familia nuclear»).

134. Seguramente Niklas Luhmann tiene razón cuando afirma que el «amor romántico» del siglo XIX se ha convertido a finales del siglo XX en un tópico institucionalizado (cf. Luhmann, *El amor como pasión*, cit., pp. 155-164). En 1972, Michel, *Sociología de la familia y del matrimonio*, cit., pp. 155-165, ya señalaba un profundo cambio en la constitución del horizonte familiar.

135. Luhmann, *El amor como pasión*, cit., p. 13.

Es un dato bastante bien conocido que la familia, presentada teóricamente como una comunidad de *iguales*, en la práctica, en la historia de Occidente, se ha desarrollado como una comunidad de *desiguales*, es decir, como una comunidad rígidamente «machista», jerárquica y jerarquizada. Eso es, en realidad, la negación flagrante de la comunidad como tal. Sin olvidar los importantes precedentes que encontramos en el siglo XIX, junto a las valiosas aportaciones de algunos literatos y pensadores de la primera mitad del siglo XX, es claro que, en la segunda mitad de este siglo —a causa quizá de las campañas que, durante los años sesenta y setenta (pensamos, por ejemplo, en el parisino Mayo del 68 o en los movimientos feministas), se emprendieron contra las estructuras tradicionales de la familia— ha cristalizado una situación de ruptura que venía incubándose desde hacía mucho tiempo. Entonces, a partir de una comprensión sesgada de las aportaciones de las ciencias humanas (especialmente de las diversas ramas y derivaciones del psicoanálisis), en unos círculos restringidos, pero con un poder de convocatoria bastante importante, se declaró la defunción de la familia, al mismo tiempo que se intentaba desenmascararla como la sede primada de la violencia, la opresión y la esclavitud<sup>136</sup>. José Enrique Ruiz-Domènec señala que, «en la década de los sesenta del siglo XX, la sociedad europea llegó a una conclusión radical: la vigencia del modelo matrimonial cristiano era el responsable de un estatus social jerárquico que privilegiaba al hombre blanco sobre el resto de la humanidad, incluidas las mujeres blancas»<sup>137</sup>.

Este estado de cosas, como no podía ser de otra manera, provocó —aún son perceptibles algunos ecos menores en la actualidad— una «cruzada» en defensa de la familia burguesa y de los «valores burgueses», ya que se veía en ella el único puerto de salvación para un «mundo sin hogar»<sup>138</sup>.

Cualquier reflexión sobre la situación de la familia en el momento presente, creemos que debería tener muy en cuenta la sabia advertencia que, hace ya más de treinta años (1972), hacía Philippe Ariès:

136. Véase como ejemplo el libro de D. Cooper, *La muerte de la familia*, Barcelona, Ariel, 1976. Cooper, uno de los representantes más conocidos de la antipsiquiatría, considera que la esquizofrenia es el efecto de una enfermedad de la pareja y de la familia, y presenta a esta última como el síntoma más elocuente del estado enfermizo de la sociedad en su conjunto. Entonces, según la opinión de Cooper, aunque la esquizofrenia sea una enfermedad que atañe al individuo concreto, sus efectos se dejan sentir en el conjunto de relaciones que se establecen en el seno de la familia y de la sociedad.

137. Ruiz-Domènec, *o.c.*, p. 295. En el ámbito social, religioso y político, los acontecimientos de Mayo del 68 marcaron claramente un «antes» y un «después». En relación con el tema que nos ocupa, la apología que hicieron algunos intelectuales de las ideas (a menudo, confusas) de Mayo del 68, especialmente a favor del «amor libre», significó el principio del final del «modelo occidental» no sólo de la familia, sino también de muchas otras formas de agrupación que habían tenido vigencia en Occidente. En relación con el final del modelo matrimonial cristiano, véase *ibid.*, p. 297.

138. Véase en este sentido P. Berger, B. Berger y H. Kellner, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander, Sal Terrae, 1979.

Es necesario tener en cuenta que la familia que los reformadores actuales de la moral tradicional han tomado como objetivo de su crítica no es la familia milenaria, tampoco es la familia de la Edad Media o del Antiguo Régimen, sino que es la que se origina en el siglo XVIII. La historia de la familia se encuentra obstruida por ideas falsas que se refieren al modelo construido en las postrimerías del siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX por los filósofos de las Luces y por los sociólogos tradicionalistas, desde De Bonald a Le Play<sup>139</sup>.

El modelo familiar que, desde hace algunas décadas, se ha visto sometido a una crítica cada vez más corrosiva es el que, en las clases altas a partir del siglo XVIII y en las clases populares a partir de mediados del siglo XIX, fue aceptado como el modelo indiscutible y canónico. Este modelo familiar ejercía dos funciones muy importantes: 1) sustituía a la antigua socialización de los individuos basada sobre todo en la vida pública (el *Milieu*, en la terminología de Ariès) y en el «sujeto corporativo»; 2) aseguraba la educación y la promoción profesional y social de los hijos<sup>140</sup>. En los años setenta del siglo XX, el antropólogo francés señalaba que, en Occidente, se había experimentado una amplia *revolución demográfica* y una profunda *revolución técnica* (en muchos casos, con una fuerte incidencia en los aparatos militares) que no tenían ningún paralelismo en las otras culturas de la humanidad, antiguas o modernas. Estas dos revoluciones habían sido los motores del poderoso movimiento expansivo —a menudo, con la ayuda de la llamada «ideología colonial»— que se había producido en los países más desarrollados y ricos de nuestra área cultural. Con frecuencia, esta fisonomía «moderna», de raíz ilustrada o posilustrada, de la cultura occidental se ha concebida como una especie de «final de la historia», es decir, como si fuese la realización definitiva e insuperable de lo humano. Incluso en nuestros días, algunos «ilustrados», en el campo filosófico, religioso y social, con un talante claramente reaccionario, se dedican a «canonizar» a la Ilustración como si fuera la única «realización de lo humano» posible y deseable.

Creemos que resulta bastante evidente que, en estos últimos cuarenta años y en oposición a la manera «moderna» de ver las cosas, ha tenido lugar —sin que ello haya provocado un número tan importante de reflexiones y controversias como las que desencadenó la modernidad— una *revolución de la afectividad* o de la sensibilidad, la cual está modificando íntimamente una número considerable de relaciones personales (sobre todo, en el interior de la familia) de las últimas generaciones europeas<sup>141</sup>. Cada día con más fuerza, en nuestro mundo cotidiano, quizá como consecuencia de la fractura de la «exterioridad humana» (la «política», tal como se entendió a partir de la segunda mitad del siglo XIX), se ha instalado la

139. Ariès, «D'hier à aujourd'hui», cit., p. 120.

140. Cf. Ariès, *o.c.*, pp. 120-121.

141. Cf. Ariès, «La durée, dans le mariage et en dehors», cit., pp. 107-108.

«sociedad de vivencia» (*Erlebnisgesellschaft*), por hablar como Gerhard Schulze<sup>142</sup>. Se ha observado que «la familia contemporánea puede ser definida por el peso de una exigencia específica: por parte de hombres y mujeres, la demanda de satisfacciones relacionales, afectivas en el seno de su pareja, asociada con la demanda de un reconocimiento de la personalidad de cada uno de los hijos. La afección en el seno del círculo doméstico ha impuesto una progresiva devaluación de los roles domésticos, especialmente los conyugales, y de la misma institución matrimonial»<sup>143</sup>.

De esta manera, con relativa frecuencia, la familia actual se ha desentendido de las antiguas exigencias y obligaciones de la economía familiar y, en consecuencia, ya no es tanto una «entidad económica» como «un espacio protegido de la ‘vida privada’, adscrito a ser principalmente una comunidad de sentimientos y de ocio»<sup>144</sup>. Una «gran y total comunidad *conspirativa* con la persona amada»: eso es la familia actual (Beck y Beck-Gernsheim). Emiliano García Estébanez lo expresa muy bien:

El matrimonio moderno es el efecto de la solicitud y la tenacidad de dos personas concretas que se aman [...] La convivencia de la pareja remite, como nunca lo había hecho antes, a la sola capacidad y categoría humana de ambos consortes por el hecho de no encontrarse supeditada esta convivencia, como lo estaba antes, a los condicionamientos materiales<sup>145</sup>.

### 2.6.2. *Las secuelas del individualismo occidental*

La situación actual de la familia debe entenderse en continuidad con lo que, al menos desde las postrimerías del siglo XVII, ha sido la tónica de la sociedad occidental y su atmósfera predominante: el *individualismo*. En 1908, Georg Simmel, adelantándose a su tiempo, ponía de relieve que, en el pasado, la familia tuvo sobre todo «una significación *política* real», con las consiguientes connotaciones económicas, pero que, con el aumento de la civilización, «estaba adquiriendo cada vez más una significación *psicológica* ideal»<sup>146</sup>. Parece hartamente evidente que, en el momento presente,

142. No cabe la menor duda de que la psicologización de la existencia humana, propia de las sociedades contemporáneas, se fundamenta en el sentimiento amoroso. Hemos analizado las principales características de esta forma de sociedad en L. Duch, *Armes espirituales i materials: Política. Antropología de la vida cotidiana* 4/2, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, pp. 250-256.

143. F. de Singly, «Trois thèses sur la famille contemporaine», en D. Le Gall y C. Martin (eds.), *Famille et politiques sociales. Dix questions sur le lien familial contemporain*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 58.

144. U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *El normal caos del amor*, Esplugues de L., El Roure, 1998, p. 154.

145. García Estébanez, *o.c.*, p. 69.

146. Simmel, *Sociología*, cit., p. 350 (subr. nuestro); cf. *ibid.*, pp. 358-359. Este autor atribuye la creciente psicologización de la familia en la modernidad a la disminución del número de hijos, es decir, al establecimiento de relaciones más restringidas entre los miembros de la familia (cf. *ibid.*, p. 351).

hemos conseguido el punto álgido del desarrollo de la psicologización del conjunto de las relaciones humanas: la *individualización*.

La individualización significa que la biografía del ser humano se desliga de los modelos y de las seguridades tradicionales, de los controles ajenos y de las leyes morales generales y, de manera abierta y como tarea, es adjudicada a la acción y la decisión de cada individuo [...] Entonces, la biografía normal se convierte en una biografía *elegida*<sup>147</sup>.

Una de las consecuencias más significativas de la posmodernidad es la emergencia del *individualismo radical*. Desde los mismos orígenes de nuestra cultura, resulta bastante fácil seguir los altibajos del individualismo occidental<sup>148</sup>. El ser humano siempre se ha expresado mediando la coordinación más o menos tensa entre dos dimensiones: *per gregem* en relación con el grupo y *per se* en relación con él mismo. Hasta la profunda mutación posmoderna, la segunda dimensión, a pesar de su creciente influencia en nuestra sociedad, había sido sobradamente dominada por la primera: las exigencias de todo tipo del grupo social se imponían a los deseos de autonomía del individuo. La «revolución posmoderna» ha provocado que, con frecuencia, la centralidad del individuo se haya convertido en un auténtico «culto egolátrico»<sup>149</sup>. Cada vez con más intensidad, el individuo exige vivir su vida, la posibilidad de poder expresarse por medio de todas sus capacidades (supuestas o reales), lo cual significa que ya no inviste todas sus capacidades en el grupo, como ha venido sucediendo en largos períodos de la historia europea, sino que las «autoinvierte» por completo en él mismo.

El talante individualista e individualizador de la posmodernidad occidental, como no podía ser de otra manera, también se ha trasladado al ámbito familiar, en donde, de hecho, ha encontrado una de sus manifestaciones más efectivas<sup>150</sup>. Este talante, sin embargo, como todo lo que piensa, hace y siente el ser humano, también ha desvelado, para bien y para mal, su capacidad mimética, de tal manera que, por ejemplo, «la separación de los padres va generando [en los hijos] un efecto de aprendizaje de índole

147. Beck y Beck-Gernsheim, *El normal caos del amor*, cit., p. 14; cf., además, p. 16, nota. Cabe señalar también el estudio de E. Beck-Gernsheim, *La reinención de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*, Barcelona, Paidós, 2003.

148. Sobre esta temática, véase el estudio ejemplar de L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza, 1987. También es de gran interés el libro de R. N. Bellah et al., *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989.

149. Prácticamente, hasta los años cincuenta del siglo XX, el «principio de continuidad», dentro y fuera de la familia, regulaba la gran mayoría de las relaciones sociales. Actualmente, no sólo se rechaza este principio, sino que incluso, en las sociedades industriales y rurales de Europa y América, ha cedido su lugar al contrario: una especie de privilegio de la discontinuidad, que valora el cambio por el solo hecho de ser cambio. Ese estado de cosas significa que hemos entrado en otro universo mental, que procederá a la configuración de otro tipo de sociedad, de la cual, sin embargo, nos encontramos muy lejos de poseer las claves interpretativas.

150. Cf. los análisis de A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1995, cap. V («Las tribulaciones del yo»).

individualista, cosa que, en la sucesión generacional, llevará luego a otras separaciones»<sup>151</sup>. Eso no puede sorprender a nadie: esta manera de ser y de comportarse se encuentra en continuidad y es homogénea con todo lo que, por mediación de los otros sistemas sociales, ofrece la sociedad de nuestros días. Hasta el final de la primera mitad del siglo xx, el grupo familiar ha permanecido estructurado por mediación de su propia disciplina interior, que se basaba en la lógica de la autoridad y de la continuidad. Por aquel entonces, no era extraño que un padre de familia fuera duro, autoritario, aparentemente sin ningún tipo de afecto hacia su familia e, incluso, en algunos casos, podía llegar a ser brutal. Las motivaciones que se aducían para proceder de esta manera eran que se quería transmitir a los hijos el patrimonio heredado de sus padres, aumentado con su propio trabajo y dedicación. Actualmente este modelo, con las excepciones de rigor, se encuentra muy alejado de la realidad de la inmensa mayoría de familias.

Sin embargo, en la modernidad, contra las expectativas que ésta generó en sus inicios, a mayor libertad en el ámbito individual y colectivo, mayor inseguridad: es la llamada «sociedad de riesgo», de riesgos concomitantes con el mismo desarrollo tecnológico<sup>152</sup>. Porque vivimos en una época profundamente marcada por una intensa «destradicionalización» de las formas de vida, nos encontramos cada vez más atados férreamente a las exigencias de un «imperativo de futuro»; entonces, como escribe Anthony Giddens, «cuanto más nos proponemos colonizar el futuro, tanto más probable es que éste nos ofrezca algunas sorpresas», que «nos descolocan» física y psicológicamente<sup>153</sup>.

A diferencia de lo que acostumbraba a suceder en el pasado, la «satisfacción emocional» que se obtiene mediando el contacto íntimo entre los cónyuges constituye una de las características más destacadas del matrimonio actual. La vida cotidiana, sobre todo las relaciones personales, se ha convertido en algo «experimental», en un «gran ensayo» con resultados imprevisibles. Y, como suele suceder con los experimentos, a veces tienen éxito, pero a veces fracasan. Y, además, debe añadirse: se caracterizan por su discontinuidad en el tiempo. Es una evidencia que el modelo familiar que ahora mismo se está imponiendo se encuentra menos determinado por la conformidad a unos principios generales que por la construcción de unas experiencias propias de los cónyuges, las cuales combinan en un mismo movimiento *pasión e interés*. En el fondo, como afirman Dubet y Martuccelli, «vivimos el triunfo del amor contra el modelo institucional [...]», porque la familia es menos una institución que un arreglo entre indi-

151. Beck-Gernsheim, *La reinención de la familia*, cit., p. 65.

152. Sobre esta problemática, cf. los agudos análisis de U. Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998; y de Giddens, *o.c.*, pp. 147-162, 231-234. «La duda radical se infiltra en la mayoría de aspectos de la vida cotidiana, al menos como fenómeno de fondo [...] La conciencia de riesgo con consecuencias graves es probablemente fuente de angustias inespecíficas para muchas personas» (Giddens, *o.c.*, pp. 231, 233).

153. Cf. Giddens, *o.c.*, p. 116.

viduos que combina vínculos tradicionales, intereses y sentimientos. Esta combinación asegura al mismo tiempo la estabilidad o la fragilidad de la familia»<sup>154</sup>. Con razón, François de Singly ha hecho notar que «el amor se convirtió en obligatorio [en el matrimonio] a comienzos del siglo xx. Entonces empezó un breve período —entre 1910 y 1960— en el que matrimonio y amor se reforzaban mutuamente hasta tal punto que los actores sociales se olvidaban de las incompatibilidades iniciales. A partir de 1960, el amor retoma sus derechos y sus exigencias: los amantes insatisfechos pueden separarse e intentar nuevas aventuras [...] El divorcio se encuentra inscrito en el matrimonio amoroso»<sup>155</sup>.

Nunca se insistirá suficientemente en las amplias consecuencias —positivas y negativas— del individualismo occidental en todos los sectores de la existencia humana, y, por lo tanto también, en la familia y el matrimonio. Nuestra sociedad ha erigido como objetivo prioritario el desarrollo del yo, su autonomía y su afirmación, con la finalidad de poder hacer frente a unas situaciones sociales y políticas en las que la consigna parece ser «cada cual a lo suyo». En términos generales, no cabe la menor duda de que esta reflexión es aplicable al matrimonio. La elección de la pareja suele realizarse en el horizonte de un proyecto personal de autorrealización, en el que la vida del cónyuge es sólo un elemento aleatorio y funcional cuya función primordial es ayudar al desarrollo del propio yo. Más que la búsqueda deferente del otro con el consiguiente «descentramiento» que eso conlleva, lo que suele imponerse son las múltiples máscaras de un «solipsismo militante», el cual tiene como principio y finalidad la autosatisfacción del propio yo. Como lo señala García Estébanez, entonces ya no se trata del proyecto común de dos personas, sino de dos proyectos diferentes que, tal vez en algunos tramos de su existencia, pueden coincidir en determinados aspectos<sup>156</sup>. En estas condiciones, no es exagerado referirse a la coincidencia bajo un mismo techo —por un breve o largo tiempo— de dos «extraños íntimos» (Lillian B. Rubin): cada uno de ellos va equipado con su programa de desarrollo personal, con unas determinadas —realizables o no— aspiraciones profesionales, con unos índices de felicidad programados *a priori*, con la voluntad firme no de salir de sí mismo para ir al encuentro del otro, sino que este otro, mientras duré la emoción o la novedad, debe venir hacia mí, debe integrarse en mis estrategias amorosas, económicas y culturales de todo tipo.

### 2.6.3. *Los límites actuales de la familia*

Elisabeth Beck-Gernsheim se refiere a la familia actual con la expresión «familia posfamiliar». Con esta fórmula quiere aludir a los efectos de la individualización, a la que antes nos hemos referido, en la familia, el ma-

154. F. Dubet y D. Martuccelli, *Dans quelle société vivons-nous?*, Paris, Seuil, 1998, pp. 156, 161.

155. De Singly, «Trois thèses sur la famille contemporaine», cit., p. 57.

156. Cf. García Estébanez, *o.c.*, p. 70.

trimonio y la pater(mater)nidad<sup>157</sup>. Después de haber conocido el modelo familiar tradicional y el modelo de la familia nuclear, ahora, en amplios sectores de nuestra sociedad, parece imponerse el modelo de la «familia incierta» (L. Roussel), que es una nota distintiva de la «familia de *después* de la familia». Se ha puesto de relieve que, actualmente, «tanto en la política como en el ámbito científico o en la vida cotidiana, con harta frecuencia ha dejado de estar claro quién o qué constituye la familia. Los límites se hacen borrosos, las definiciones vacilantes; crece la inseguridad»<sup>158</sup>. En efecto, en un mundo en donde las separaciones y los divorcios son cada día más frecuentes y «normales», las relaciones familiares son objeto de inacabables procesos de reclasificación familiar. Ésta, sin embargo, no suele realizarse mediante la «lógica» impuesta por una legislación o una normativa coercitivas, sino siguiendo las pautas de las inclinaciones personales y de la «lógica de la elección y de las afinidades». Diciéndolo de otro modo: el «trabajo del individualismo» y no los «principios legales» es el que dirime cuáles son las «proximidades familiares» de los individuos. Es entonces cuando hacen acto de presencia los «parentescos electivos», los cuales ya no son regulados por unas normativas externas, sino por las elecciones personales, por la simpatía, por las corrientes de amistad y de comprensión cordial. La movilidad matrimonial engendra una intensa flexibilidad en los sistemas de parentesco e, incluso, una cierta confusión. Con frecuencia, los hijos que se han criado en el mismo hogar no tienen necesariamente la misma definición de quién realmente forma parte de su grupo de parentesco. A menudo, éste se convierte en un asunto de libre elección personal<sup>159</sup>.

#### 2.6.4. *El impacto de la actual comprensión (vivencia) del tiempo en la familia*

Con relativa frecuencia, la duración del matrimonio se encuentra íntimamente relacionada con el mantenimiento del «clima emocional», de la tensión emocional de la *pareja*. Creemos que es importante tener en cuenta que, en la sociedad actual, las referencias al pasado y también, aunque quizá en menor medida, al futuro tienen cada vez una menor importancia. Hay una verdadera obsesión por el goce del instante actual, desconectado de toda «arqueología» y de toda «prospectiva». Entonces, sin embargo, resulta muy problemática una convivencia en la que, para que sea realmente *convivencia*, se debe aceptar *todo* el tiempo del otro: sus traumas y sus sueños, sus heridas y sus deseos, su pasado y su futuro. Además, hay que subrayar el hecho de que, en las sociedades modernas, porque hay

157. Sobre las características de la «familia posfamiliar», cf. Beck-Gernsheim, *o.c.*, pp. 24-28 y *passim*.

158. Beck-Gernsheim, *o.c.*, p. 13; cf. p. 71.

159. Véase Beck-Gernsheim, *o.c.*, pp. 70-74, especialmente con las cuatro figuras de las pp. 72-73. Véase también lo que expondremos en el capítulo dedicado a la «convivialidad familiar».



un interés creciente por la búsqueda —con frecuencia, compulsiva— de intimidad como reacción contra las actividades de carácter impersonal y anónimo que configuran la «vida pública» de los individuos, se intenta prescindir del tiempo y del espacio del otro cónyuge que no se encuentran directamente relacionados con el goce inmediato de la intimidad sin precedentes ni consecuentes. Esta aceptación selectiva del espaciotemporalidad del otro —sería más oportuno referirse a la «instantaneidad» del otro— implica algo muy importante: la imposibilidad real de programar y realizar *proyectos comunes*, justamente porque no se está predispuesto a reconocer y aceptar la integridad de la secuencia temporal de la propia vida y de la del otro. En realidad, nos aceptamos y estimamos en la medida en que globalmente aceptamos y amamos todo lo que, en el espacio y el tiempo, han sido, son y serán nuestras existencias (la mía y la del otro). En eso consiste la aceptación y la estimación que son propias de los seres humanos, es decir, de hombres y mujeres que viven y mueren en la *historia* y no en el *instante*. Por otro lado, la abolición de la espaciotemporalidad equivale en realidad a la superación de la *dimensión ética* del hombre o de la mujer concretos<sup>160</sup>.

Como no podía ser de otra manera, en el momento presente, parece harto evidente que la configuración histórica de la «familia nuclear», que inició su periplo histórico y cultural en el siglo XIX, es la que experimenta con más intensidad la actual crisis familiar. Es relativamente fácil comprobar que este modelo familiar, basado mucho más en la diferenciación sexual que en los lazos de sangre extensos, ha llegado a un cierto «punto final», dando lugar a la experimentación de nuevas formalizaciones y comportamientos familiares. Éstos, de acuerdo con la opinión de Beck y Beck-Gernsheim, son los que, en las sociedades contemporáneas, hacen soportable y «vivable» el actual «caos totalmente normal y cotidiano del amor»<sup>161</sup>. Hace ya algún tiempo, André Michel ponía de relieve que, en Francia y en Estados Unidos, se estaba produciendo un «desencantamiento en relación con la *duración del matrimonio*»<sup>162</sup>. Seguramente que en la actualidad esa intuición se ve confirmada en todos los países occidentales<sup>163</sup>. En el fondo —y eso no sólo es aplicable a la institución familiar, sino al conjunto de las «estructuras de acogida» que son operativas en nuestra

160. En el cap. 5 de esta exposición nos referiremos más detalladamente a la cuestión «ética y amor».

161. Beck y Beck-Gernsheim, *El normal caos del amor*, cit., p. 9.

162. Michel, *Sociología de la familia y del matrimonio*, cit., pp. 182-183.

163. El vocabulario suele ser un indicador muy interesante de lo que realmente sucede en una determinada sociedad. Hay términos como, por ejemplo, «esposo» o «esposa» que, en la actualidad, prácticamente ya no se usan. En cambio, se utilizan con frecuencia los términos «compañero» y «compañera» para indicar que un hombre y una mujer, un hombre y un hombre o una mujer y una mujer comparten, «se acompañan» durante un determinado tramo de sus vidas, y después cada uno de ellos o de ellas continúan su camino (tal vez con otro compañero o con otra compañera). Sobre la confusión en torno a los términos utilizados actualmente en el ámbito familiar, cf. Beck-Gernsheim, *o.c.*, pp. 13-20.

sociedad—, la *provisionalidad* se ha convertido en el «valor» social dominante, lo cual contrasta vivamente con lo que sucedía en otras épocas, en las que la *estabilidad* era la referencia obligada de todos los sistemas sociales. Creemos que, para bien y para mal, estas profundas mutaciones del *tempo* social incidirán decisivamente en la configuración de nuestra sociedad y, de manera aún más decisiva, en la articulación práctica de la institución familiar. De un estudio reciente sobre la familia (1992) hecho en Alemania se desprende que para muchos la familia se ha convertido en una «fase transitoria de la vida» o en una «comunidad a tiempo parcial»<sup>164</sup>. Hay que tener muy en cuenta algo que hemos afirmado frecuentemente en esta *Antropología*: a causa de la irrenunciable espaciotemporalidad del hombre, todas las intervenciones en el espacio y el tiempo humanos afectan al conjunto de la relacionalidad humana, y, de una manera mucho más profunda aún, a la codescendencia, justamente porque es aquel ámbito *efectivo y afectivo* en el que, por regla general, las «razones del corazón» son incomparablemente mucho más decisivas que en las otras «estructuras de acogida».

#### 2.6.5. Familia y provisionalidad

*Kilroy*: ¿Crees que soy sincero en lo que digo?

*Esmérada*: Creo que tú te lo crees... durante un rato.

*Kilroy*: Todo pasa en un rato. Un rato es la sustancia de la que están hechos todos los sueños...

(Tennessee Williams, *Camino real*)

En unos análisis muy interesantes, aunque con una buena dosis de exageración, Gerhard Schulze ha puesto de manifiesto que, en la actualidad, es posible elegir un determinado «estilo de vida» de acuerdo con lo que parece ser el criterio decisivo de la «nueva familia»: la *vivencia*<sup>165</sup>. En realidad, el mundo se ha convertido en un inmenso hipermercado cuyas mercancías son las múltiples fisonomías de la vivencia, la cual puede ser considerada como el dominio de la «singularidad» del sujeto por encima de la «intersubjetividad» comunitaria. Con unos fuertes matices «estetizantes», el *estilo* es el conjunto de las tendencias repetitivas, hasta configurar toda una retahíla de «esquemas», que se dan en los episodios de la vida cotidiana de una persona concreta, la cual tiene la aguda conciencia de «estar representando o actuando» (viviendo) ante un público («vida en escenas»)<sup>166</sup>. A partir de lo que es típico del momento actual —el «consumo» y el «consumidor»—,

164. Véase R. Nave-Hertz, cit. Beck-Gernsheim, *o.c.*, p. 80.

165. Sobre el «estilo de vida», véase G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M., Campus, 1997, pp. 93-123, esp. pp. 102-104.

166. Véase Schulze, *o.c.*, p. 24. Existe una cierta proximidad entre los análisis de Schulze y los que propone G. Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994. Debe señalarse que, en el sentido de Schulze, el *estilo*

el estilo, cada vez más intensamente, encuentra su «orientación» a partir de la vivencia y «se dirige» también hacia ella. Para un número creciente de hombres y mujeres, la vivencia se ha convertido en la categoría expresiva clave; constituye el horizonte omnipresente de todo tipo de relaciones entre el individuo y el mundo social<sup>167</sup>. Sobre todo, a partir de la vivencia, ahora, se intenta explicar la construcción de la identidad personal y de la misma sociedad, que son las dos caras de la problemática social y cultural. A partir de la vivencia, el individuo intenta descubrir las referencias básicas de su existencia y, al propio tiempo, por medio de vínculos, ambientes y relaciones referidas en exclusiva a su propio ego, establecer aquellas metas y objetivos que presume que serán satisfactorios y gratificantes para su yo. La centralidad de la vivencia en la vida social (familiar) no implica necesariamente la disolución de las formas sociales. Lo que Schulze quiere subrayar es el hecho de que, en la actualidad, los diferentes grupos sociales —entre los que hay que situar en primer lugar la familia— son respuestas al proyecto de una «vida bella» (*schönes Leben*), en la que la fugacidad de la vivencia impone unos «estilos de vida» que se encuentran infinitamente alejados de los «esquemas ascéticos» que eran distintivos del modelo familiar burgués<sup>168</sup>. Éste era por encima de todo una construcción apriorística, intangible e indiscutible, que, al menos «teórica» y «oficialmente», se aceptaba sin pestañear ya antes de empezar el «rodaje» de la vida familiar de los individuos concretos. La vida social —en especial, la familiar, tal como lo expone Gerhard Schulze— se ha convertido en un conjunto de «escenas» —casi de *spots*—, a menudo en discontinuidad temática y emocional las unas de las otras, con cuyo concurso los individuos, cada cual con su peculiar «estilo de vida», se imponen la tarea de representar («vivenciar») y representarse ante *su* «público» (la familia, la escuela, el círculo de amistades) con la finalidad de obtener emociones siempre nuevas y excitantes.

Es hasta cierto punto comprensible que la posibilidad de elegir un estilo de vida y de relaciones se considere como un paso adelante con respecto a otras épocas marcadas por fijaciones e inmovilidades sociales inamovibles, pero también es verdad que la misma fluidez de los estilos de vida provoca a menudo tensiones y dilemas de carácter moral<sup>169</sup>. Hace ya algunos años (1965), Berger y Kellner señalaban que, «en nuestra socie-

incluye aspectos como, por ejemplo, el «gozo», la «distinción», la «singularidad», el «vitalismo», etcétera.

167. Sería oportuno analizar aquí por qué en nuestra sociedad, cada día más, se abandona la *experiencia* y, como contrapartida, se da una búsqueda inquieta e inquietante de *vivencias*. A partir de la obra de Schulze, en Duch, *Armes espirituales i materiales: Política*, cit., pp. 251-256, analizamos esta problemática.

168. En este sentido, la «sociedad de vivencia» se halla infinitamente alejada de cualquier forma ascética de vida (por ejemplo, a través del deber, la obligación o la responsabilidad social). La «sociedad de vivencia» es el producto final del capitalismo, pero ya no se trata de aquel capitalismo que fue descrito e interpretado por Max Weber, uno de los pensadores más influyentes del mundo occidental moderno.

169. Cf. Beck-Gernsheim, *o.c.*, pp. 116-117.

dad, cada familia constituye su propio y segregado mundo parcial [...] Los miembros de la pareja actual se ven confrontados con la tarea, frecuentemente ardua, de crear ellos mismos su propio mundo privado, donde vivirán»<sup>170</sup>. En estos últimos veinte años, la tendencia inicial detectada por Berger y Kellner no sólo se ha consolidado, sino que se ha afianzado de una manera que era completamente insospechada por aquel entonces.

Eso no significa que, en nuestra sociedad, la familia como tal se encuentre en peligro de extinción, sino simplemente que un determinado modelo familiar (la «familia burguesa»), la cual, como todos los modelos ha tenido una validez espacial y temporal muy precisa, un número importante y creciente de miembros de nuestra sociedad ya no la acepta como expresión privilegiada de la primera «estructura de acogida», es decir, de la *codescendencia*. Creemos que Ulrich Beck ha expresado muy bien esta nueva situación cuando escribe:

Las altas cifras de segundas y sucesivas nupcias dan fe, por un lado, del persistente atractivo de la familia nuclear, pero, por otro, su incremento es el resultado de la abundancia de divorcios, y se convierte, efectivamente, en una forma de multiplicar al máximo el número de padres y de abuelos, con lo que aparecen nuevas relaciones entre quienes fueron y son familia y entre todos ellos y otras familias extrañas; se da así, tras la fachada de una familia esporádica y superficialmente nuclear, un pluralismo multifamiliar en cada miembro de la familia<sup>171</sup>.

Con una intensidad creciente, a partir del siglo XIX, sobre todo en los medio laicos y anticlericales, a pesar de que se mantenía retóricamente el ideal del matrimonio para toda la vida, el divorcio adquirió una importancia cada vez mayor como correctivo de un supuesto error matrimonial, haciendo posible de esta manera el comienzo de una nueva vida matrimonial<sup>172</sup>. Esta dinámica, que en los Estados Unidos posee una larga historia, desde hace algunas décadas ha empezado a imponerse en nuestro país. En este sentido, Linton, en los años sesenta del siglo XX, hablaba de «la decadencia casi total de la familia consanguínea como unidad funcional»<sup>173</sup>. En el momento actual, lo que, muy a menudo, desde diversas perspectivas, se pone en cuestión es el mismo principio de larga duración del matrimonio (y, en el fondo, de todas las funciones y de todos los comportamientos sociales basados en la continuidad). No cabe duda de que aquí es donde aparece una de las cuestiones más candentes en relación con la actual problemática

170. Cit. Beck-Gernsheim, *o.c.*, p. 245.

171. U. Beck, *La democracia y sus enemigos. Textos escogidos*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 19. Véase una amplia presentación de esta problemática en Beck y Beck-Gernsheim, *o.c.*, esp. cap. V.

172. Anthony Giddens indica que muy a menudo la descendencia, más que consolidar la relación matrimonial, tiende a convertirse en una serie de «impedimentos inerciales» que obstaculizan una posible —y, tal vez, deseable— separación.

173. Linton, *o.c.*, p. 21.

del matrimonio y de la familia. En la Edad Media e incluso en el Antiguo Régimen, teniendo en cuenta la esperanza de vida de aquel entonces, un matrimonio que durase veinte años ya era todo un récord. En el siglo XIX, a raíz del aumento de la esperanza de vida, empezó a adquirir una presencia social cada vez más consistente la celebración de las «bodas de plata» y de las «bodas de oro». En la actualidad, «un modelo de amor que, antaño, se nutría de la duración ha sido silenciosamente reemplazado por un amor para el cual, durante todo el tiempo, la duración ha sido una prueba»<sup>174</sup>. Hace ya un buen número de años que Ralph Linton ponía de relieve que «en la comunidad urbana moderna, con sus relaciones difusas y accidentales, la presión de la comunidad para el mantenimiento del vínculo matrimonial ha dejado prácticamente de existir»<sup>175</sup>. En una sociedad marcada por un profundo y creciente individualismo, como es la nuestra, la presión religiosa y social sobre el comportamiento de los individuos disminuye drásticamente e, incluso, puede desaparecer totalmente<sup>176</sup>. Teniendo en cuenta que la esperanza de vida de los seres humanos, al menos en Occidente, ha aumentado enormemente, tal vez tenga razón Lluís Flaquer cuando afirma que el matrimonio ha dejado de ser un proyecto *vitalicio* por convertirse en un proyecto *vital* con una duración imprevisible. Con una concepción más bien negativa de la condición humana, Lawrence Stone (*Uncertain Unions*, 2000) ha puesto de relieve que en los seres humanos la atracción sexual tiene una fecha de caducidad muy precisa, y, de esta manera, ha puesto en cuarentena el optimismo romántico de algunos sexólogos que promueven sesiones, ejercicios y encuentros para recuperar y rearticular la libido de los cónyuges<sup>177</sup>. Por su parte, Beck y Beck-Gernsheim apuntan:

El amor, tal como se presenta bajo las condiciones modernas, no es un acontecimiento impuesto de una vez por todas, sino que hay que conquistarlo cada día de nuevo [...] Eso requiere una mezcla de paciencia angelical y de tolerancia ante la frustración. Significa un duro trabajo de negociación, no pocas veces acompañado de turbulencias, significa un tipo de encuentro muy difícil debido a que los implicados conocen perfectamente por su larga experiencia las debilidades, las sensibilidades y los puntos críticos de la otra parte<sup>178</sup>.

174. Ariès, *o.c.*, p. 108.

175. Linton, *o.c.*, p. 23. Este antropólogo pone de manifiesto que, históricamente, en las civilizaciones antiguas y modernas, la crisis de los vínculos de parentesco ha hecho acto de presencia cuando en el seno de las sociedades tenían lugar amplios procesos de urbanización y de movilidad social.

176. En relación con esta problemática, es un dato indiscutible la falta de incidencia de las Iglesias en el comportamiento de una gran mayoría de nuestros contemporáneos. Esta falta de incidencia se percibe sobre todo en la «verificación ética», es decir, en la falta de aceptación de las directrices morales que emanan de la jerarquía eclesiástica por parte de quienes nominalmente todavía se consideran cristianos. Este hecho contrasta vivamente con una cierta aceptación de los «espectáculos» que, con alguna frecuencia, ofrece la jerarquía eclesiástica.

177. Véase Ruiz-Domènech, *o.c.*, pp. 310-311.

178. Beck y Beck-Gernsheim, *o.c.*, p. 180; cf. pp. 177, 178-182. En este mismo sentido, Frank F. Furstenberg apunta que el matrimonio ha pasado a ser «de un vínculo que, obviamente, valía

### 2.6.6. *Los roles familiares*

En las postrimerías del siglo XVIII, con un cierto punto álgido en el siglo XIX, en el ámbito de la convivencia humana, el gran «hallazgo» fue la familia burguesa, la cual establecía muy clara e inequívocamente las dimensiones del rol del hombre y de la mujer<sup>179</sup>. Al hombre se le asignaban los quehaceres relacionados con el «trabajo», es decir, con lo *exterior* al ámbito familiar, mientras que la mujer quedaba relacionada con lo *interior*, es decir, la «familia». Casi sin excepciones, incluso durante la Revolución industrial, se mantuvo esta división de los roles. En nuestro país, a partir de los años sesenta y setenta del siglo XX, empezaron a producirse cambios muy significativos en el modelo familiar que atañían directamente, por un lado, a las relaciones entre amor, matrimonio y familia y, por el otro, al grado de compromiso y vinculación de los individuos con la configuración institucional de la familia. Evidentemente, esta nueva situación se hallaba íntimamente relacionada y determinada por las nuevas funciones que la mujer comenzaba a desempeñar en la sociedad<sup>180</sup>. Conviene no olvidar que las profundas (y aún insuficientes) transformaciones que se han producido en el rol femenino no se han producido casual y pacíficamente, sino que tienen una larga y, a menudo, penosa historia. Esta nueva situación se encuentra estrechamente vinculada con los cambios profundos, desde los sistemas educativos hasta el mundo laboral, que generó la modernidad europea. A partir de aquí es una evidencia indiscutible que «ha quedado bloqueado el camino de vuelta hacia aquel rol especial de la mujer que era habitual en otros tiempos»<sup>181</sup>. Resulta indiscutible que se ha producido un proceso de profunda «desinstitucionalización» del tradicional modelo matrimonial y familiar, que ha sido sustituido por nuevas formas como, por ejemplo, la convivencia de hombre y mujer sin certificado de matrimonio, la soltería sin por eso merecer el calificativo de «solterón», la maternidad sin marido, las parejas con domicilios propios para la mujer y para el hombre, etc. En el pasado, mientras no se hiciera totalmente insoportable, la institución matrimonial era aceptada por adelantado sin casi ningún tipo de reticencia. Como tantas otras realidades sociales, la organización del matrimonio era algo establecido *a priori* y que, sólo excepcionalmente, provocaba manifestaciones y actitudes de carácter crítico. En cambio, en la actualidad, cada vez con más intensidad y en términos generales, el estado matrimonial es algo que se elige libremente. Ahora bien, «una situación elegida libremente debe mostrar que es la ‘mejor posible’ en un horizonte de alternativas [...] Por tanto, se incrementa la dis-

para toda la vida a una forma de vinculación que sólo se mantiene en determinadas condiciones» (F. F. Furstenberg, cit. Beck-Gernsheim, *o.c.*, p. 42).

179. Sobre lo que sigue, véase K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg BR., Herder, 1992, pp. 127-130.

180. Cf. las agudas reflexiones de Beck y Beck-Gernsheim, *o.c.*, pp. 36-39.

181. Beck-Gernsheim, *o.c.*, p. 155; cf. *ibid.*, pp. 156-158.

posición a la separación porque, ahora más que antes, son muchos más los matrimonios que aparecen como deficientes [...] La separación matrimonial, un hecho dramático, se convierte en una posible parte integrante de la forma de existencia burguesa»<sup>182</sup>. De alguna manera, por consiguiente, en nuestros días, el matrimonio también ha entrado en el circuito «oferta-demanda».

Como lo indica H. Tyrell, en la sociedad actual, «en general, ya no hay una relación directa entre matrimonio y paternidad/maternidad. El matrimonio ‘puro’ (sin hijos) se está convirtiendo en una opción igual que la maternidad ‘pura’ sin marido»<sup>183</sup>. A primera vista, el camino que actualmente sigue nuestra sociedad plantea numerosos interrogantes y retos. De manera muy especial la familia experimenta esta situación de crisis generalizada de los modelos sociales porque es la «estructura de acogida» primaria, que por eso mismo, ante la fractura del «mundo dado por supuesto» (Schütz), se muestra mucho más sensible que las otras dos «estructuras de acogida» (corresidencia y cotrascendencia). En cualquiera caso, sin embargo, su futuro está asegurado pero, según nuestra opinión, vendrá acompañado, eso sí, de una cierta «normalización de su carácter frágil»<sup>184</sup>. Es una evidencia histórica que, en todas las culturas, la crisis de una determinada sociedad se ha manifestado sobre todo a través de las relaciones familiares. También hay que añadir que cualquier tipo de reorganización social siempre ha comenzado por la familia.

#### 2.6.7. *Familia y pacificación*

Para bien y para mal, la familia siempre ha sido una caja de resonancia de todo lo que acontece en su entorno político, religioso y social. Como los otros sistemas sociales, la familia es osmótica, se configura mediando un continuado movimiento de entrada y de salida, de intercambios múltiples, de acciones y reacciones. Parece que una de las necesidades más urgentes de nuestra sociedad —por lo tanto, también, de la familia— es la *paz*. Sufrimos de un enorme déficit de paz, de reconciliación, de satisfacciones cordiales. La *paz* o, quizá mejor, la educación de la *capacidad de pacificación* comienzan en la familia. La *guerra* y el adiestramiento en todas las formas de beligerancia accesibles al ser humano, *también*. Como las restantes actitudes básicas del ser humano, las orientaciones pacíficas (pacificadoras) y las orientaciones bélicas (agresivas) nacen y crecen en el ámbito familiar, porque la codescendencia no sólo es la primera «estructura de acogida» que, cronológicamente, encontramos los humanos al llegar a este mundo, sino que también es la primera en importancia en todos los otros aspectos de la existencia humana.

182. Beck-Gernsheim, *o.c.*, pp., 53, 54.

183. H. Tyrell, cit. Beck y Beck-Gernsheim, *El normal caos del amor*, cit., p. 162. «A finales del siglo XX, el matrimonio y la paternidad ya no están vinculados de forma tan natural como antes [...] Se ha producido un cambio drástico que se podría resumir en la siguiente fórmula: ‘del hijo como riqueza al hijo como carga’» (*ibid.*, pp. 185-186; cf. Beck-Gernsheim, *La reinención de la familia*, cit., pp. 50-52).

184. Cf. Beck-Gernsheim, *o.c.*, p. 40.







## MEMORIA Y COMUNICACIÓN FAMILIARES

## 3.1. INTRODUCCIÓN

En esta *Antropología de la vida cotidiana*, las *transmisiones* constituyen el centro organizativo en torno al cual se articulan las «estructuras de acogida». Éstas, por encima de todo, son *comunicación*. La comunicación humana, sin embargo, nunca puede prescindir del trabajo de la *memoria*. Ambas son fundamentales para la constitución de lo humano y de los procesos de humanización. En efecto, a partir de la capacidad constructora del recuerdo, la comunicación de los humanos, como empalabramiento que es —o debería ser— de la realidad, hace posible la constitución de su espacio y de su tiempo<sup>1</sup>. Por otro lado, todos los procesos de deshumanización se inician y culminan por mediación de determinadas «fracturas» de la memoria y de la comunicación, es decir, de «pérdidas» (casi podría hablarse de «sangrías») significativas de lo que los miembros de una determinada sociedad deberían mantener y recordar *en común*. Estas «pérdidas» provocan sucesivos «alejamientos» y «oscurecimientos» del *rostro* del otro, que entonces se convierte en «un algo» indiferente, extraño, alejado, situado en el exterior del círculo ético «pregunta-respuesta». *El otro, sin embargo, debería ser el inolvidable*. Este capítulo, dedicado a la «memoria y la comunicación familiares», posee una importancia capital en la aproximación que llevamos a cabo a la «codescendencia» como primera «estructura de acogida».

Desde hace algo más de treinta años, la crisis global que afecta a las sociedades occidentales es una crisis económica, debido a que hemos pasado de una economía industrial, centrada casi exclusivamente en los *procesos de producción*, a una economía basada en la *información* en medio de una sociedad cada vez económicamente más globalizada, que es

1. Cf. L. Duch, «Notas para una antropología de la comunicación», en Íd., *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 89-127.

la llamada «sociedad informacional»<sup>2</sup>. Muy frecuentemente, en esta sociedad, el «caudal informativo» constituye una negación flagrante de las posibilidades de *formación* del ser humano. En este caso no se trata de la *comunicación* sino de algunas fuerzas activas, a menudo económicamente orientadas, que provocan «incomunicación» entre hombres y grupos humanos. Sin embargo, debe desdeñarse la idea de que la situación actual ha surgido por generación espontánea en estos últimos veinte años. No, sus raíces más profundas hay que buscarlas prácticamente en las postrimerías del siglo XIX, cuando los procesos de transmisión que debían llevar a cabo las «estructuras de acogida» comenzaron a mostrarse irrelevantes para conferir *orientación* a los individuos y grupos humanos. Es un dato incuestionable que cuando, en el seno de una determinada sociedad, las «estructuras de acogida» no cumplen correctamente la función orientativa que tendrían que ejercer, entonces los procesos de identificación de individuos y comunidades adquieren una enorme peligrosidad en forma, por ejemplo, de violencia, de afirmación esencialista de la identidad religiosa, política o social, de variadas disfunciones psicológicas, de recurso al perverso esquema «amigo-enemigo», de crisis gramatical, etc. Por decirlo brevemente: en aquel momento, en el tejido familiar, político y religioso, irrumpe una gigantesca *crisis de sentido o descolocación afectiva y efectiva* que pervierte al ser humano, justamente porque el conjunto de la relacionalidad humana ha experimentado transformaciones irreversibles. Cornelius Castoriadis escribe:

[En la sociedad actual] no puede no haber *crisis* del proceso de identificación, puesto que no existe una autorrepresentación de la sociedad como foco de sentido y de valor, e inserta en una historia pasada y venidera dotada ella misma de sentido, pero no «por sí misma», sino por la sociedad que así la re-vive y la re-crea constantemente [...] Es este «nosotros» el que hoy se desarticula, porque cada individuo se relaciona con la sociedad como simple «constricción» que se le impone —ilusión monstruosa pero vivida con tanta realidad que se torna un hecho material, tangible, el índice de un proceso de «des-socialización»—, y a la que, simultánea y contradictoriamente, exige sin cesar que le asista; asimismo, ilusión de la historia como, en el mejor de los casos, paisaje turístico que puede visitarse durante las vacaciones<sup>3</sup>.

### 3.2. EL SER HUMANO COMO HEREDERO

A nivel individual y colectivo, el ser humano nunca puede dejar de ser un *heredero*, cuya *herencia*, de una manera u otra, siempre se encuentra ins-

2. Véase M. Castells, *La era de la información* I. *La sociedad red*; II. *El poder de la identidad*; III. *Fin de milenio*, Madrid, Alianza, 1998 (1.ª reimpr.).

3. C. Castoriadis, *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 133-134.

crita en una «comunidad de memoria» (R. N. Bellah)<sup>4</sup>, es decir, en el seno de una determinada *tradición* cultural, religiosa, política y social<sup>5</sup>. Cuando hablamos de «comunidad de memoria» nos referimos a un aspecto fundamental de la praxis antropológica que proponemos en este estudio: para el ser humano, las *continuidades* (concretadas sobre todo mediante la interacción «memoria-olvido») son la base indispensable para los *cambios*, es decir, para la realización en cada aquí y ahora de su irrenunciable disposición histórica. El hecho de recordar constituye el auténtico motor de todo cambio y, además, supone el cambio, porque se recuerda desde un aquí y ahora concretos, desde un momento específico de la secuencia temporal del ser humano, con la finalidad de «pro-yectarse» hacia el futuro y de actualizar en forma de alternativas las posibilidades de realizar el «aún no», la carencia radical, de cualquier momento presente. En el fondo, recordar es *ubicar* en el presente alguna de las innumerables figuras que vamos construyendo del pasado para que incidan activamente en nuestro presente y futuro:

Las comunidades de memoria que nos vinculan con el pasado, nos dirigen asimismo hacia el futuro como comunidades de esperanza [...] La gente que crece en comunidades de memoria no sólo escucha las historias que narran el origen y el desarrollo de la comunidad, cuáles son sus esperanzas y temores, y cómo sus ideales son ejemplificados en los hombres y mujeres destacados; también participa en las prácticas —rituales, estéticas y éticas— que definen la comunidad como una manera de vivir»<sup>6</sup>.

Una adecuada recepción, contextualización y asimilación de la herencia —de la tradición— que es propia de cada cultura es decisiva para la existencia, humanización y salud de individuos y grupos humanos. En el momento actual, resulta harto evidente que nos encontramos sumergidos en una «civilización del olvido», que rechaza el mantenimiento de la tensión creadora entre el recuerdo y el olvido; una civilización que, en el fondo, no tiene —no quiere tener— herederos, sino que pretende constituirse a partir de una *tabula rasa*, sin *raíces* (tradición, herencia) ni *retoños* (futuro, utopía), y se contenta con el «usar y tirar»<sup>7</sup>. En realidad,

4. Véase R. N. Bellah *et al.*, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 203-206. Sobre la «memoria familiar», cf. el excelente estudio de A. Muxel, *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan, 1996.

5. En otros trabajos hemos abordado la temática en torno a la tradición. Ha de reconocerse, como la historia de nuestro país lo pone suficientemente de manifiesto, que se trata de una cuestión, por un lado, imprescindible para la constitución de lo humano y, por el otro, susceptible de vehicular los comportamientos y acciones más aberrantes y deshumanizadoras (cf. L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 142-149, en donde ofrecemos un complemento bibliográfico sobre esta temática).

6. Bellah *et al.*, *Hábitos del corazón*, cit., pp. 204, 205. «Las comunidades de memoria tratan, de distintas maneras, de dar un sentido cualitativo a la vida, al tiempo y al espacio, a las personas y los grupos» (*ibid.*, p. 357).

7. Desde una perspectiva antropológica, sin entrar en las consecuencias psicológicas que el «olvido total» (*tabula rasa*) pueda tener para la salud corporal y espiritual de individuos y grupos

se trata de una civilización que no quiere *conservar* nada con vida y con posibilidades de recreación, sino que se limita a almacenar las piltrafas heredadas en los museos, es decir, en los cementerios culturales en donde se acumulan los restos totalmente descontextualizados e inoperantes, por lo tanto, de la historia. Entonces, sin embargo, a causa precisamente de la ausencia o de la interrupción de la memoria, es decir, de los procesos de transmisión, el lugar queda libre para el supermercado de las revueltas de todo tipo, de las respuestas inducidas por la propaganda y los sistemas de la moda y por la peligrosa reducción del conjunto de la existencia humana a la mera «emocionalidad». Creemos que tiene razón Gerhard Schulze cuando afirma que «el lugar que antes ocupaba la semántica económica, ahora lo ocupa una semántica psicofísica [...] En la actualidad, sin ningún tipo de duda, en la autopercepción del sujeto domina lo que es singular por encima de lo que es intersubjetivo»<sup>8</sup>.

Solamente puede haber herencia y herederos en donde hay memoria y comunicación, en donde los procesos de transmisión mantienen todo el vigor, la capacidad crítica y la creatividad que son propios de los seres humanos cuando se encuentran «fluidamente asentados» en su secuencia temporal. Jacques Derrida pone de relieve que, desde una perspectiva fenomenológica, la herencia nunca es algo dado definitivamente, que se mantiene en una cierta inercia, sino que siempre es algo por hacer y abierto a nuevas creatividades<sup>9</sup>.

### 3.3. LA MEMORIA FAMILIAR

En el primer volumen de esta *Antropología de la vida cotidiana* ya nos referimos ampliamente a la problemática en torno a la *memoria humana*<sup>10</sup>. Señalábamos su decisiva e insustituible importancia para la configuración de la vida del hombre porque, en contra de una opinión bastante extendida, pero completamente irreal, nunca podemos hablar del pasado como algo completamente extinto y clausurado, sino que, como apuntaba Ernst Bloch, «en el pasado siempre hay presente». Jamás se insistirá lo suficiente en que la memoria humana no es una realidad monolítica, indiferenciada y

humanos, el ser humano es humano porque posee precedentes (*cultura*, que siempre es «una» cultura concreta) y, por eso mismo, puede tener consecuentes y consecuencias. Incluso el acto de creación más original como, por ejemplo, la creación artística siempre se halla ubicada en el interior de una determinada tradición cultural, de una determinada herencia, de un conjunto concreto de continuidades. Y es acto de creación justamente porque lleva a cabo en un mismo movimiento la *afirmación* de la cultura en la que se encuentra asentado el artista y su *negación* (crítica). En definitiva, la creación es el mantenimiento del sí y del no en un mismo y único movimiento.

8. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M., Campus, 1997, pp. 23, 24 y *passim*. Trataremos más detalladamente esta cuestión cuando nos refiramos al «espacio y el tiempo familiares».

9. Cf. J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 2003, p. 67.

10. Véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, cit., pp. 108-224.

continua. La memoria humana, de la misma manera que el «tiempo humano», siempre se encuentra situada; es, en el sentido más pleno de la palabra, *circunstancial*. No recuerdan de igual manera jóvenes y viejos, eruditos y trabajadores manuales, hombres y mujeres, orientales y occidentales. Josette Coenen-Huther ha escrito unas páginas sumamente interesantes sobre las notas características y, en consecuencia, sobre las diferencias entre las diferentes «memorias femeninas y memorias masculinas»<sup>11</sup>. En relación con los recuerdos, parece que los hombres tienden a subrayar la *instrumentalidad* (énfasis en la actividad profesional), mientras que las mujeres suelen poner el acento en la *expresividad* (acentuación de las relaciones afectivas)<sup>12</sup>. Las mujeres, para hablar como Joëlle Bahloul, siguen la «logique de l'enclos» (lógica de lo acotado), una lógica que construye por mediación del trabajo empático y afectuoso de la memoria interiorizada.

Las mujeres se sienten algo más vinculadas que sus cónyuges a la noción de *ingroup* familiar; le oponen un *outgroup* que, aunque no sea siempre percibido como potencialmente peligroso, está compuesto de personas consideradas como la antítesis de las de sus consanguíneos y aliados con los que ellas se identifican<sup>13</sup>.

A la inversa, la mayor apertura de la memoria masculina hacia el mundo exterior (la calle, las plazas, el bar) les facilita la integración social y una mayor participación en la vida social de la comunidad<sup>14</sup>. También suelen mostrarse más sensibles a las modificaciones que sufren los contextos económicos. En relación con la burguesía, aunque tal vez se trata de algo presente en cualquier forma de memoria familiar, Le Wita pone de relieve que «la memoria genealógica valora el patronímico, es cierto. Pero la memoria afectiva y todo lo que nutre la memoria como, por ejemplo, recuerdos, imágenes, anécdotas, se encuentra vinculado a personajes femeninos. De esta manera la mujer tiene un rol en un doble nivel: por un lado, puede ser vehículo (*passseuse*) de la memoria y, por el otro, es uno de los apoyos fundamentales de la memoria»<sup>15</sup>.

El interrogante que plantea Coenen-Huther es: a través de su estilo narrativo, la memoria de las mujeres profesionalmente activas ¿está más cerca de las mujeres de su propia familia en un sentido clásico o bien de la

11. J. Coenen-Huther, *La mémoire familiale. Un travail de reconstruction du passé*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 43-50. Véase además A. Muxel, «La mémoire familiale», en F. de Singly (ed.), *La Famille. État des savoirs*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 250-261; Íd., *Individu et mémoire familiale*, cit. Aunque se refiere a un caso muy concreto, el libro de J. Bahloul, *La maison mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, Paris, Métailié, 1992, posee una excepcional importancia para hacerse cargo de las íntimas relaciones entre memoria y vivienda.

12. Cf. Coenen-Huther, *o.c.*, pp. 44-45.

13. *Ibid.*, p. 46.

14. Véase Bahloul, *La maison mémoire*, cit., pp. 67-100.

15. B. Le Wita, «Sur la transmission de la mémoire généalogique dans la bourgeoisie»: *Dialogue* 89 (1985), p. 12.

memoria de los hombres, de la de sus colegas masculinos? No parece que hasta ahora esta cuestión haya despertado mucho interés en los analistas de la familia. Con todo, esta investigadora cree que la memoria de estas mujeres ocupa un lugar particular y hasta cierto punto inédito entre la memoria de las amas de casa tradicionales y la de sus maridos<sup>16</sup>. Quizá es a partir de aquí como configurarán la identidad y el estilo de las mujeres del siglo XXI.

También pueden diferenciarse diversos tipos de memoria familiar según las clases sociales<sup>17</sup>. Especialmente en el Antiguo Régimen, el poder y los privilegios de las clases superiores (nobleza) se apoyaban en gran parte sobre la memoria que tenían de sus propias excelencias. En cambio, la gente del común poseía un recuerdo muy débil, casi inexistente, de sus antepasados. «En nuestra sociedad, como en las otras, las diversas capacidades de los individuos para recordar los datos genealógicos dependen del uso social que hacen de ellos»<sup>18</sup>. Tanto para la aristocracia como, sobre todo, para la burguesía, la memoria familiar servía para constituir un *capital histórico*, que se utilizaba para la legitimación social. Especialmente la burguesía se ha destacado en el trabajo de transmisión de la memoria familiar. Como escribe Béatrix Le Wita, «la burguesía tiene *alguna cosa* que transmitir. Le es vital transmitir a la generación posterior el peso de la precedente. La generación precedente ha contribuido al nombre y a la cohesión de la familia, ha hecho algo importante. ‘Tú existes porque hay otros antes que tú’. No se nace de la nada»<sup>19</sup>.

La humanización del ser humano es posible porque el conjunto de su «trayecto biográfico», desde el nacimiento hasta la muerte, se desarrolla en «comunidades de memoria», de acuerdo con la ya mencionada expresión de Robert N. Bellah<sup>20</sup>. Seguramente que este investigador, aunque no lo mencione explícitamente, se refiere a la reflexión pionera que en su día realizó Maurice Halbwachs sobre la «memoria colectiva» y su decisiva incidencia en los trayectos biográficos de los humanos<sup>21</sup>. En efecto, toda «comunidad de memoria» logra ganar la partida al trabajo desarticulador y destructor del tiempo, es decir, a la extinción, mediando la acción eficaz de su «memoria colectiva», la cual habilita a los humanos para que sean capaces de producir nuevas contextualizaciones en función de los retos e interrogantes de cada momento histórico. Además, hay que consignar

16. Cf. Coenen-Huther, *o.c.*, p. 49.

17. Cf. *ibid.*, pp. 50-56; Le Wita, *o.c.*, pp. 8-16.

18. B. Le Wita, cit. Coenen-Huther, *o.c.*, p. 51. Sobre todo en la aristocracia, pero también en la burguesía, la memoria familiar servía para transmitir un estatus, para presentarlo como único, imposible de confundirlo con ninguno otro. «Todos los burgueses se parecen. Sin embargo, todos ellos tienen la impresión de ser singulares» (Le Wita, *o.c.*, p. 13).

19. Le Wita, *o.c.*, p. 9.

20. Véase Bellah *et al.*, *o.c.*, pp. 203-206. Esta afirmación debe matizarse en un tiempo como el nuestro en el que la globalización, al menos aparentemente, pone en cuestión las memorias locales.

21. Sobre la «memoria colectiva», véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, cit., pp. 160-169, con las referencias bibliográficas más importantes sobre esta temática.

que «las comunidades de memoria que nos vinculan con el pasado, nos dirigen asimismo hacia el futuro como comunidades de esperanza»<sup>22</sup>. El discurso de la memoria no es un discurso muerto, sino que constantemente se reactualiza, renace, de acuerdo con las exigencias y retos impuestos por las urgencias del aquí y ahora. Ha podido comprobarse que «la gente que crece en comunidades de memoria no sólo escucha las historias que narran el origen y el desarrollo de la comunidad, cuáles son sus esperanzas y sus temores, y cómo sus ideales son ejemplificados por los hombres y mujeres destacados; también participa en las prácticas —rituales, estéticas y éticas— que definen a la comunidad como una manera de vivir»<sup>23</sup>.

Resulta harto evidente, por ende, que las «comunidades de memoria» constituyen, en medio de la existencia humana siempre asediada por el caos y las restantes formas del mal, *resistencias activas* contra los factores disolventes que irrumpen en el paso del ser humano por este mundo. Son disolventes todas las formas de vida que imponen «roturas definitivas» en las secuencias espaciotemporales de los humanos porque les arrebatan los anclajes que, tanto en dirección hacia el pasado como en dirección hacia el futuro, necesitan perentoriamente para construir praxis provisionales de dominación de la contingencia. En este sentido, el «¡recuerda!» de la tradición semita constituye un ejemplo insuperable, que pone de manifiesto el poder sanador de la memoria y su capacidad para recrear vida nueva a pesar de la adversidad, la muerte y el fracaso<sup>24</sup>.

A menudo se ha subrayado la *función genealógica* de la memoria. En efecto, la genealogía vehicula la representación de un tiempo original que continúa activo a través de las vicisitudes de las sucesivas generaciones<sup>25</sup>. La memoria retoma y actualiza constantemente los acontecimientos del pasado. Así se perpetúan los nombres y «reactualizan» los apellidos. Ésta es una manera de avanzar en el tiempo y de permanecer idéntico a sí mismo. De ahí que, en un mismo movimiento, la función genealógica de la memoria permita pensar y vivir el tiempo de una manera *cronológica* y de una manera *circular*. Hace ya más de cincuenta años, Maurice Halbwachs puso de manifiesto que las necesidades del presente son la clave imprescindible para la reconstrucción de los recuerdos y vicisitudes del pasado<sup>26</sup>.

22. Bellah *et al.*, *o.c.*, p. 204.

23. *Ibid.*, p. 205.

24. En L. Duch, *Armes espirituales i materials: Religió. Antropologia de la vida quotidiana* 4/1, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, pp. 242-260, nos hemos referido extensamente al poder creador de la memoria y de la historia, tal como han sido formuladas por la tradición judía. Desde el punto de vista de la tradición judía, véase el excelente estudio de Y. H. Yerushalmi, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*. Prólogo de H. Bloom, Barcelona, Anthropros, 2002.

25. Cf. F. Zonabend, «Histoire de la famille, ou anthropologie de la famille»: *Dialogue* 96 (1987), pp. 114-115.

26. Sobre el pensamiento de Halbwachs en relación con esta problemática, cf. Coenen-Huther, *La mémoire familiale*, cit., pp. 16-25.



La familia, pues, para mantener su cohesión interna como «estructura de acogida» que configura y da vida a la *codescendencia*, es —debería ser— una «comunidad de memoria». Tal como ya lo hemos expuesto con anterioridad, la memoria —sería más adecuado referirse a la interacción «memoria-olvido»— sitúa a los individuos y grupos humanos en el seno de su propia espaciotemporalidad. Eso tiene como consecuencia que les confiere la disponibilidad y la aptitud para hacer frente a la «caotización», a la disolución provocada por el mal, la muerte y las restantes manifestaciones de la negatividad. En efecto, el trabajo de la memoria permite que los miembros de la familia, con frecuencia, a pesar de ellos mismos, se sitúen en un flujo de «rememoraciones-anticipaciones» que, de alguna manera, los mantiene indemnes frente a los efectos de su finitud. Además, posee la virtud de reafirmar tozudamente, en medio de las vicisitudes de la vida cotidiana, que «ni el mal ni la muerte tendrán la última palabra» (Horkheimer). Creemos que las «comunidades de memoria» —muy especialmente, la familia—, como «comunidades de vida» que son, ponen en circulación «praxis de dominación de la contingencia» —auténticas «terapias de grupo»—, las cuales, sin caer ni en la simple ilusión ni en un juego infantil de espejismos inconsistentes, permiten la configuración de lo que Ernst Bloch designaba con la expresión «sueños despiertos», es decir, alternativas creativas y sanadoras al *statu quo* y a sus intereses.

Recientemente, Anne Muxel ha señalado que la memoria reúne a los miembros de la familia en torno a un «atlas evocador»<sup>27</sup>, que los sitúa en una espaciotemporalidad específica familiar y, a pesar de las opacidades que son inherentes a cada momento presente, los hace sus herederos. De esta manera resulta posible su identificación, haciéndolos conscientes de la herencia que todos ellos comparten en el seno de una «geografía cordial», la cual, como una especie de cordón umbilical, une el pasado, el presente y el futuro de los miembros de la familia y les otorga o, mejor dicho, les insinúa que, a pesar de los cambios, los cataclismos y las rupturas, hay, más allá de las apariencias inmediatas, una continuidad familiar que se mantiene indemne ante la transitoriedad que es propia de los humanos cuando se los considera aisladamente, separados del «cuerpo de cuerpos» que es la familia. Es una obviedad afirmar que la memoria, como cualquier otra realidad humana, para durar debe asentarse firmemente en el suelo, en un marco espacial<sup>28</sup>. Para mantenerse vigente, el recuerdo debe anclarse en

27. Muxel, *Individu et mémoire familiale*, cit., p. 43. Para el tema que nos ocupa, no cabe la menor duda de que el estudio de Anne Muxel posee una importancia extraordinaria, ya que reúne en un mismo movimiento la reflexión teórica, las encuestas de carácter cualitativo y el recurso a la gran literatura europea contemporánea. El libro de Coenen-Huther, *La mémoire familiale*, cit., es muy apropiado para llevar a cabo la reconstrucción de los diferentes aspectos y modalidades de la memoria familiar.

28. Véase el estudio pionero de M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, Paris, PUF, 1941. Cuando nos ocupemos del espacio y del tiempo familiares, consideraremos más atentamente los «lugares de la memoria».

lugares muy concretos, debe encontrarse *situado* (a menudo, en las coordenadas de una «geografía mítica»). Entonces y sólo entonces resulta posible la configuración de *escenarios*, es decir, de marcos espaciotemporales en donde puede desovillarse, con todos sus conflictos y peripecias, la trama argumental de la existencia humana, en la que todos tenemos y representamos un «papel» determinado. En el ámbito familiar, la memoria de los sentidos es la más perdurable, porque se encuentra impresa físicamente en nuestros cuerpos. Esta memoria expresa, como apuntaba Marcel Proust, el «tiempo incorporado», «los años pasados que no se han separado de nosotros». En el recuerdo familiar, se confunden dos elementos íntimamente vinculados: el *espacio* doméstico y el *tiempo* genealógico y familiar<sup>29</sup>. En efecto, la memoria no reproduce «objetivamente» los acontecimientos tal como se produjeron y como antaño fueron vividos en el horizonte común de la familia, sino que, en cada aquí y ahora, traza de nuevo los límites de la familia y de la vivienda familiar. Se da una especie de reconfiguración del pasado en función de los interrogantes, angustias y biografías actuales de los miembros de la familia que «hacen memoria» de su pasado familiar. El universo doméstico y familiar constituye la trama del recuerdo, el tejido sobre el que se diseñan las dimensiones materiales y espirituales de la presencia histórica en el mundo de una familia concreta. Y, evidentemente, en el «trabajo de la memoria familiar» que, en el fondo, es un «trabajo del símbolo», también interviene la tensión creadora entre *mythos* y *logos*, porque, en realidad, constituye una *logomítica*. Por otro lado, resulta hartamente evidente que la casa familiar se encuentra «habitada» por la memoria en una doble dirección: *mítica* y *lógica*.

En su estudio, Muxel<sup>30</sup> señala que son tres las funciones principales de la memoria familiar:

1. función de *transmisión*, que se inscribe en la continuidad de una historia familiar con los particularismos que la caracterizan;
2. función de *vivencia* (de «volver a revivir»), vinculada con la experiencia afectiva de los miembros vivos y difuntos de la familia;
3. función *reflexiva*, que se ocupa de la evaluación crítica de todo lo que se transmite en el seno de la familia.

### 3.3.1. Memoria familiar y necesidad de transmitir

Parece indiscutible que la memoria familiar se moviliza con la finalidad de situar la historia personal del individuo en un marco arqueológico, genealógico y simbólico compartido con todos los otros miembros de la familia, a la que, de manera más o menos transparente, tiene conciencia de pertenecer y de formar un «nosotros» bien diferenciado<sup>31</sup>. Se trata de la consti-

29. Véase Bahloul, *o.c.*, p. 46.

30. Véase Muxel, *o.c.*, p. 13.

31. Véase *ibid.*, pp. 14-15, 199.

tución de un «nosotros» que es capaz de evocar los recuerdos y tradiciones de una mitología común intergeneracional, que incluye a los difuntos, los vivos y los que vendrán. Esta voluntad de mantener una identidad familiar a través del rumbo incierto de los tiempos se afirma mediando un cierto «imperativo de transmisión», el cual no sólo incide en la construcción de la identidad social del grupo familiar como tal, sino que, además, por acción y/o por reacción, también interviene en los procesos de identificación de los individuos concretos, en su talante personal, en sus tomas de posición de carácter religioso, social y político. Anne Muxel escribe:

La memoria constituida y constitutiva de la identidad de un grupo, elaborada en la historia de éste, y que interesa al grupo antes de interesar al individuo concreto [...] En su función de transmisión, la memoria familiar moviliza unas memorias de incorporación (*ralliement*), quizá no a una norma colectiva, pero sí en cualquier caso a una misma pertenencia. Estas memorias tienen en común la interiorización de un «nosotros» y la restitución de este «nosotros» en una anterioridad<sup>32</sup>.

La memoria —muy especialmente, la familiar— se asemeja a un enorme y flexible legajo en donde, como si se tratase de un montón de documentos, se apelotonan —a menudo, bastante caóticamente (porque se trata de una extraña combinación de *mythos* y *logos*)— personajes, hábitos, tics, trayectorias sociales, acontecimientos, que, periódicamente, se consulta y releo para mantener viva la continuidad y la validez de una determinada pertenencia familiar. Sin embargo, constantemente, este «libro de la vida familiar» se encuentra amenazado por el olvido, que es el principio que intenta derogar e invalidar el principio de continuidad. Todas las transmisiones se construyen, evidentemente desde el presente del transmisor, como un baluarte contra el otro constructor de sentido que, paradójicamente, es el olvido.

### 3.3.2. *La necesidad del olvido para las transmisiones*

Dejando de lado que el hombre es por sí mismo un ser olvidadizo (*animal obliviscens*, como dice la tradición), el recordar, el transmitir tienen la necesidad vital del olvidar porque deben hacer frente a la tentación de querer recordarlo, retenerlo todo, descuidando entonces que nuestra memoria es la que corresponde a seres finitos, no *necesarios* (lo cual no quiere decir que sean simplemente *innecesarios*), constantemente sujetos a las imprevisibilidades de la contingencia<sup>33</sup>. En la conocida narración de Jorge Luis Borges

32. *Ibid.*, p. 15.

33. El libro de H. Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela, 1999, *passim*, es una excelente contribución al análisis del olvido y, por eso mismo, es imprescindible para cualquier reflexión en torno a la memoria. Véase sobre todo el capítulo dedicado al «lenguaje del olvido» (pp. 15-27). Sobre la memoria y el olvido en Grecia, véase el importante estudio de M. Simondon,

«Funes el memorioso», se narra magistralmente cómo el acordarse de todo, el no olvidar nada, es uno de los síntomas más indiscutibles de la «antimemoria» humana, la cual entonces ya no sirve para transmitir nada, es inepta para construir y vivificar los trayectos biográficos de los humanos. Aunque pueda parecer un contradictorio, «acordarse de todo» y «olvidarlo todo», a causa de su total contradicción, producen el mismo efecto: la deshumanización del ser humano, es decir, su adscripción a otro ámbito de realidad (divino o bestial, da lo mismo), pero totalmente al margen de lo humano. Como escribe Anne Muxel, «es el olvido el que permite la historia, y en eso es el olvido el que elabora las condiciones de duración y viabilidad de la memoria»<sup>34</sup>. Por su parte, Pierre Nuera, distinguiendo entre historia y memoria, otorga al olvido una función no solamente activa, sino incluso positiva: «Desde el momento que hay huella (*tracce*), distancia, mediación, uno no se encuentra en la verdadera memoria, sino en la historia. Para que haya vida, progreso, creación y, sin duda, libertad, es necesario que el olvido opere un cierto desguace de la memoria bajo el impulso conquistador y erradicador de la historia»<sup>35</sup>. Necesitamos el concurso del olvido para llegar a ser aptos para cambiar, plantear alternativas al *semper ídem*, comportarnos como sujetos históricos con capacidad, siempre condicionada, para asentir o rechazar, preferir eso o aquello, incluir o excluir.

En el ya mencionado primer volumen de la *Antropología de la vida cotidiana*, indicábamos que era necesario que se diese una tensión creadora entre «memoria» y «olvido», para que fuera posible un correcto asentamiento del ser humano en su mundo cotidiano y una configuración sanadora de lo que constituye el fondo último de su humanidad: las *relaciones* que, en la diversidad de espacios y tiempos, mantiene con él mismo, con los otros, con la naturaleza y con Dios. Nunca se insistirá suficientemente en el hecho de que «la memoria y el olvido son solidarios y necesarios ambos para la ocupación del tiempo [humano]»<sup>36</sup>, y, por nuestra parte, añadiríamos, para la recreación de una relacionalidad fundamentada en «el acordarse los unos de los otros»<sup>37</sup>. Marc Augé escribe que «el olvido es necesario para la sociedad y para el individuo. Hay que saber olvidar para saborear el gusto

*La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J. C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1982. Sobre la relación memoria-olvido, desde una perspectiva antropológica, cf. M. Augé, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998. Desde una perspectiva literaria, cf. Weinrich, *Leteo*, cit. Desde una perspectiva pedagógica, cf. J.-C. Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 91-105.

34. Muxel, *o.c.*, p. 22; cf. pp. 37-39. «El olvido no es la negación de la memoria, sino, al contrario, la condición de su producción y de su perpetuación» (*ibid.*, p. 199).

35. P. Nora, *Les lieux de la mémoire I. La République*, Paris, Gallimard, 1984, pp. xviii, xix.

36. M. Augé, *o.c.*, p. 103; cf. pp. 11-34. En relación inmediata con la memoria familiar, Anne Muxel afirma que «el trabajo de la memoria no puede realizarse sin el trabajo propio del olvido» (Muxel, *o.c.*, p. 13).

37. Véase el notable artículo de P. Suess, «Über die Unfähigkeit der Einen sich der Andern zu erinnern», en A. Arens (ed.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg Br., Herder, 1995, pp. 64-94.

del presente, del instante y de la espera, pero la propia memoria también necesita el olvido: hay que olvidar el pasado reciente para recobrar el pasado remoto»<sup>38</sup>. A nivel individual y colectivo, el ser humano suele resolver la tensión entre memoria y olvido mediante incansables procesos de *selección* del recuerdo. De esa manera, a menudo con enormes riesgos y contradicciones, puede situarse y contextualizarse en medio de las sucesivas mutaciones y contradicciones que experimenta en él mismo y en su entorno<sup>39</sup>. De ahí se sigue que la construcción del espacio y del tiempo y también la habitación en ellos que hacen los humanos se encuentren estrechamente relacionados con la *calidad* de sus selecciones, las cuales, desde el nacimiento hasta la muerte, se fundamentan tanto en procesos rememorativos (culturalidad) como en procesos anticipadores (utopía).

La tradición y, por lo tanto, las transmisiones operan creativamente en el aquí y ahora de los grupos humanos cuando se mantiene la tensión entre memoria y olvido en la cuerda floja de la vida cotidiana. Jacques Hassoun ha puesto de relieve que el olvido es un «contrabandista de la memoria»<sup>40</sup>. Con esta expresión quiere indicar que, en lo más íntimo de toda biografía humana, para que sean posibles y eficaces las transmisiones entre las generaciones, el olvido debe organizar un comercio entre los espacios llenos y los espacios vacíos, entre lo dicho y lo no dicho, entre los implícitos y los explícitos, entre las fidelidades que se mantienen y las «obstinaciones en eclipse» (Muxel). Por todo ello no es exagerado considerar que el olvido es un liberador del espacio de la creación y de la innovación, que puede abrir el camino al cambio social y a la evolución de las mentalidades<sup>41</sup>.

Es muy importante tener en cuenta que hay una memoria que *salva* y una memoria que *mata*. La primera es la que sabe entrelazar creadoramente recuerdo y olvido, incluso aceptando que hay situaciones, acontecimientos y personas que no deben ser recordados. En estos casos, el olvido se convierte en una pantalla protectora, en un seguro contra las fijaciones provocadas por una memoria que se ha «solidificado» obsesivamente en torno a unos determinados acontecimientos del pasado. La segunda —la memoria que mata—, vinculada muy a menudo con la incapacidad para perdonar, convierte la vida humana en un infierno, en una total negación de los posibles caminos de salvación hacia el futuro. Entonces, parafraseando a Sartre, podría decirse con toda propiedad que el infierno es el recuerdo de los otros.

El «arte de olvidar» posee una notable importancia porque puede constituir una señal muy expresiva y concluyente de la *serenidad* de una determinada persona ante los inciertos rumbos de sus peripecias vitales

38. Augé, *o.c.*, p. 9.

39. Sobre esta cuestión, véase lo que exponemos en *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana* 2/1, Madrid, Trotta, 2005, pp. 208-213, a raíz del «hombre situado», de acuerdo con el pensamiento de Heinrich Rombach.

40. Cf. J. Hassoun, *Les Contrabandiers de la mémoire*, Paris, Syros, 1994.

41. Véase Muxel, *o.c.*, pp. 22, 200.

y de todos los conflictos en los que, por azar o voluntariamente, se ha encontrado implicada. Nietzsche llegará a formular la máxima: «¡bienaventurados los olvidadizos!» (*selig sind die Vergesslichen!*)<sup>42</sup>. Acto seguido, sin embargo, se plantea un interrogante desgarrador: éticamente, ¿está permitido olvidarlo todo? ¿No hay quizá acontecimientos y circunstancias que no se deberían olvidar? Aquí, evidentemente, se impone una distinción muy fácil de hacer teóricamente pero que, en la práctica, acostumbra a ser extremadamente complicada: la distinción entre *olvidar* y *perdonar*<sup>43</sup>.

### 3.3.3. *La arqueología de la memoria*

Creemos que es evidente que, con el concurso de la memoria familiar, las transmisiones que se efectúan en el seno de la familia poseen una clara «función genealógica». Directa u oblicuamente, de una manera que nunca deja de tener indudables reminiscencias míticas, en las transmisiones familiares, se plantea la pregunta por los *orígenes*, porque llevan a cabo la inscripción del individuo concreto en un espacio y tiempo *anteriores* a su existencia histórica<sup>44</sup>. El hecho de sentirse en continuidad con unas determinadas «historias» familiares suele conferir a los individuos una cierta seguridad y aplomo ante la variabilidad e impredecibilidad del tiempo presente porque, de una manera u otra, los seres humanos, tal como afirmaba Walter Benjamin, nunca dejamos de tener conciencia del hecho de que «la historia siempre es peligrosa». La familia, porque es expresión más o menos confusa de una continuidad genealógica, puede ser un factor importante —una especie de «salvavidas»— para que la mujer o el hombre concretos no se sientan «solos ante el peligro». En la realidad familiar, se manifiesta claramente la realidad *logomítica* del ser humano, la cual, de una manera u otra, siempre incluye el interrogante sobre los *orígenes* (*protología*) y sobre el *término* (*escatología*). Este hecho puede comprobarse *a contrario* en los hijos de padres desconocidos, es decir, en aquellos seres humanos que, por las razones que sea, no pueden establecer una genealogía familiar que les permita descubrir existencialmente

42. Sobre la posición personal de Nietzsche ante el olvido, es particularmente importante la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, la llamada «Utilidad e inconvenientes de la Historia para la vida» (véase Weinrich, *Leteo*, cit., pp. 211-220).

43. En L. Duch, *Dios: un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2006, abordamos esta compleja, pero, al mismo tiempo, ineludible problemática cuyas ramificaciones, a nivel personal y colectivo, son múltiples y muy actuales.

44. La importancia excepcional que poseen los orígenes para la existencia humana también puede detectarse en el universo familiar. Se quiera o no, en la existencia humana, el interrogante sobre el «antes del tiempo» y sobre el «después del tiempo», que son propiamente las cuestiones «meta-físicas», se hace especialmente presente y aguda cuando intervienen los «vínculos genealógicos», el antes y el después de *mi limitada permanencia* en el espacio y el tiempo. Es obvio que es en la familia donde los «vínculos genealógicos» plantean al ser humano los interrogantes metafísicos fundamentales e implícitos en el ejercicio del «oficio de mujer o de hombre».

la continuidad familiar en medio de las discontinuidades, a menudo tan traumáticas y decepcionantes, de los diferentes espacios y tiempos.

La función genealógica de la memoria familiar se actualiza sobre todo *narrativamente*, es decir, en un contexto experiencial que, a la inversa de lo que sucede en el «discurso explicativo o lineal», implica siempre un «movimiento circular de la palabra»; movimiento que, aunque sea de manera incoativa, alcanza *logomíticamente* a todos los miembros de la familia, incluso a los ausentes (los difuntos y los aún no nacidos).

Desde diferentes perspectivas, ya hemos insistido en otros trabajos en la excepcional importancia antropológica de la narración para la existencia humana. Por eso, en esta exposición, nos limitaremos a aludir a ella muy esquemáticamente<sup>45</sup>. Resulta harto bien conocido que la función arqueológica de la memoria familiar permite «viajar en el tiempo y en el espacio» míticos de la familia<sup>46</sup>. De esta manera, cada uno de sus miembros actuales dispone de la posibilidad de situarse en *su* tiempo y en *su* espacio. Eso significa que, en su presente, todos ellos pueden colocarse—van colocándose— con respecto al pasado (*rememoración*) y al futuro (*anticipación*) familiares. Este «viaje en el tiempo y el espacio», sin embargo, sólo es posible con la ayuda de la narración, es decir, mediante la *coimplicación afectiva y experiencial* de nuestro aquí y ahora con el de los que nos han precedido y con el de los que nos seguirán. Expresándolo de otra manera: el viaje en el tiempo y el espacio que la narración nos pone al alcance de la mano es por encima de todo un *asunto comunitario*. En él descubrimos logomíticamente lo que tenemos *en común* con nuestros antepasados y con nuestros sucesores. Hay que señalar, en contra de una comprensión biologista de esta cuestión, que este «tener en común» no debe plantearse en términos de «sangre», de «herencia biológica», sino en términos de *memoria logomítica* compartida. En este contexto, sería interesante desarrollar un tema que, desde numerosas perspectivas, posee un enorme interés: la presencia de los mitos fundacionales y de sus lógicas en aquella memoria que sirve para la configuración de las «estructuras de acogida», y, muy especialmente, de la «codescendencia». Desde el aquí y ahora concretos, el viaje narrativo que instituye la memoria familiar hacia adelante (futuro) y hacia atrás (pasado), casi como si se tratase de una especie de inmersión espeleológica, es, si se quiere emplear un viejo *topos* teológico, una zambullida en la «comunidad de los santos», una forma de afirmación de ciertas «afinidades electivas» que unen, a menudo a pesar de ellos mismos, a los individuos que comparten una misma memoria familiar.

45. Cf. L. Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 165-180; Íd., «Mito y narración», en Íd., *Estaciones del laberinto*, cit., pp. 223-259; J.-C. Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 51-64; Íd., *Filosofía de la finitud*, cit., pp. 79-86.

46. Véase Muxel, *o.c.*, p. 16.

### 3.3.4. *El carácter referencial de la memoria familiar*

La memoria familiar funciona como una «memoria de referencia», *comparativa*, que tiene como objetivo no tanto las historias familiares y sus protagonistas como los principios, los ejemplos y los modelos de comportamiento que, antaño, los miembros de la familia pusieron en movimiento<sup>47</sup>. Esta forma de memoria no consiste tanto en la movilización de una narración como en un conjunto de signos y referencias que permiten alejar, aunque sea mínimamente, las opacidades y retos del momento presente. No puede negarse que en la memoria referencial, quizá como consecuencia de los conflictos del momento presente, suele irrumpir una cierta nostalgia del pasado. Se desea conocer por vía experiencial el pasado familiar porque se cree que, con las enseñanzas y la sabiduría de las generaciones pasadas, será posible obtener algunas «claves» para descifrar y resolver los enigmas y las incertidumbres de la actualidad. «El pasado se presenta como una perspectiva en el tiempo y permite formular un discurso comparativo para situar y evaluar el tiempo presente»<sup>48</sup>. Como dice una mujer entrevistada por Anne Muxel:

[La memoria referencial] es el país de atrás (*arrière-pays*) que cada uno de nosotros tiene en la cabeza y que constituye su asentamiento. Tengo conciencia de que eso se debe al hecho de que he ido mucho arriba y abajo (*vadrouillé*). Yendo de un sitio a otro, eso [esta memoria] se convierte en referencial. También están las tradiciones del país en donde se ha vivido, que son vehiculadas por los padres y abuelos. Y también la memoria que pueden ofrecer los parientes en relación con la historia familiar, de cómo, por ejemplo, se vivían antes las fiestas familiares. Es así como se puede comparar la vida de antes con la de ahora.

La memoria referencial permite comparar la evolución de las costumbres, las mentalidades, las prácticas cotidianas; permite, en definitiva, calibrar las dimensiones del abismo que separa el hoy del ayer. Con frecuencia, como lo expresa Muxel, esta memoria constituye el «núcleo duro» (*noyau dur*), el conjunto de obstinaciones y de pertenencias que, en algunos casos, tanto desde una perspectiva conservadora como progresista, pueden dar lugar a determinadas tomas de posición de carácter religioso, político o social. Así se expresa un profesor universitario, católico y más bien de izquierdas:

Pienso que de mi padre hay una cosa que se mantendrá en mí siempre: es la idea de una cierta solidaridad social. La idea de que las personas son solidarias, y que tendrían que serlo aún mucho más. En cualquier caso, uno no ha de resignarse. Hay que ser actor de la propia vida social. Eso es lo que

47. Véase *ibid.*, pp. 17-19.

48. *Ibid.*, p. 17.



le adeudo a mi madre. Es algo que querría transmitir a mis hijos. De mi padre hay una cosa que no querría olvidar. Es que no hay vida verdadera sin música. Eso me lo transmitió indirectamente. Me dejó un gran montón de discos. Eso es lo más precioso y es lo que desearía transmitir a mis hijos.

### 3.3.5. *El carácter ritual de la memoria familiar*

Como consecuencia de una comprensión *exclusivamente* acumulativa y «progresista» de la realidad y del mismo ser humano, el pensamiento ilustrado y posilustrado ha tendido a alejar de la existencia humana la circularidad, el ritmo y los ritos<sup>49</sup>. De esta manera, sin embargo, se producía una peligrosa simplificación y recorte de lo humano, ya que se intentaba suprimir —algo muy diferente es si se lograba—, de la vida cotidiana, las recurrencias espaciales y temporales (la «ritmicidad»), que permiten que el ser humano experimente la «función teodiceica» de sus *afectos*. O, expresándolo de otro modo, en una época que se quería «progresista» y avanzada, se olvidaba que el auténtico *progreso* (de *pro-gredior* = avanzar) siempre tiene como fundamento y punto de partida un conjunto de reiteraciones, las cuales, más que configurarse a partir de la «moral de los *efectos*», lo hacen desde la ritualidad de la «moral de los *afectos*». En relación con la función transmisora de la codescendencia, estas breves referencias que acabamos de señalar son especialmente importantes.

Para caracterizar adecuadamente la función transmisora de la memoria familiar, Anne Muxiel escribe que «hay que evocar una última forma de vinculación a una norma colectiva, que no se expresa ni por medio del mito ni por medio de la adhesión a un sistema de valores, sino por el fetichismo de lo vivido (*fétichisme du vécu*). La denominaré memoria ritual»<sup>50</sup>. En el seno de la familia, suele producirse una ritualización del recuerdo con la finalidad consciente —y tal vez todavía más frecuentemente, inconscientemente— de transmitir a las generaciones más jóvenes lo que en el interior de cada familia se ha *sacralizado* en el pasado (próximo o alejado), es decir, «puesto a parte» como algo intangible y, al mismo tiempo, señalizador de su propia idiosincrasia. Hábitos, formas de pensamiento, anécdotas, formas concretas de celebración de las grandes festividades: son actos que se repiten (una especie de «folclore familiar») y, en la misma repetición, se produce la transmisión de estos núcleos fuertes sacralizados, los cuales poseen la virtud de «reforzar la cohesión del grupo e incluso de darle un alma»<sup>51</sup>.

En sus recuerdos de infancia y juventud, Natalia Ginzburg expresa muy bien los rasgos más característicos de la memoria en su función afectiva y ritual:

49. En *Antropología de la vida cotidiana*, cit., pp. 180-216, nos hemos referido extensamente a la *culturalidad*, en el doble aspecto de «ritos periódicos» y de «ritos ocasionales», como la cuestión fundamental de cualquier tipo de praxis antropológica.

50. Muxiel, *o.c.*, p. 19.

51. *Ibid.*, p. 19.

Nosotros somos cinco hermanos. Vivimos en diferentes ciudades y algunos en el extranjero, pero no nos escribimos muy a menudo. Cuando nos encontramos, podemos sentirnos el uno respecto al otro indiferentes o distantes; pero entre nosotros basta una palabra. Basta una palabra, una frase: una de aquellas frases antiguas, sentidas y repetidas infinidad de veces en el tiempo de nuestra infancia. Sólo nos hace falta decir: «No hemos venido a Bérgamo a galantear» o «¿A qué huele el ácido sulfhídrico?» para reencontrar, de pronto, nuestras viejas relaciones, y nuestra infancia y juventud, vinculadas indefectiblemente a aquellas frases, a aquellas palabras. Una de aquellas frases o palabras haría que nos reconociésemos, el uno al otro, nosotros los hermanos, en la oscuridad de una cueva, entre millones de personas. Aquellas frases son nuestro latín, el vocabulario de nuestros días pasados, son como los jeroglíficos de los egipcios o de los asiriobabilónicos, el testimonio de un núcleo vital que ha dejado de existir, pero que sobrevive en sus textos, salvados de la furia de las aguas, y de la corrosión del tiempo. Aquellas frases son el fundamento de nuestra unidad familiar, que subsistirá mientras estemos en el mundo, recreándose y resucitando en los confines más diversos de la Tierra, cuando uno de nosotros dice: «Egregio señor Lipmann», e inmediatamente resonará en nuestro oído la voz impaciente del padre: «¡Basta de esta historia! ¡La he oído ya tantas veces!»<sup>52</sup>.

### 3.3.6. *La memoria y el deseo de revivir*

La memoria familiar también posee un innegable tono afectivo y emocional: se desea revivir y experimentar de nuevo el pasado<sup>53</sup>. Sobre todo, deseamos revivir las huellas que ha dejado en nosotros la infancia, con la mitificación que va incluida en el hecho de observar la vida pasada desde el momento presente (y sus intereses)<sup>54</sup>. A diferencia de la función meramente transmisiva de la memoria, en este caso, lo que se pretende es la eclosión de aquellos sentidos y sentimientos de infante que, por ejemplo, ya en plena adultez aún perduran en nosotros. La filiación no se concreta tanto en el hecho de haber recibido una serie de transmisiones en el seno familiar como en el deseo de revivir la propia historia pasada en el tejido de unas relaciones y de unos intercambios paternos, filiales, fraternales, de parentesco o de amistad. Como escribe Anne Muxel, «se trata de una memoria restituida por esta operación mágica y nostálgica al mismo tiempo, que es el recuerdo personal»<sup>55</sup>. Como es fácil de imaginar, el espacio y el tiempo en y sobre los que acostumbra a ejercerse el trabajo de esta memoria es la

52. N. Ginzburg, *Vocabulari familiar*, Barcelona, Proa, 1989, p. 28.

53. Muxel, *o.c.*, pp. 23-29.

54. Siguiendo de alguna manera el camino iniciado por Marcel Proust, las novelas de A. Powell, reunidas bajo el título genérico *Una danza para la música del tiempo*, 4 vols., Barcelona, Anagrama, 2000-2003, constituyen un conjunto de magníficas narraciones sobre el carácter reviscente que posee la memoria. El sujeto humano, como es el caso de las novelas de Powell, vuelve su mirada, entre nostálgica, crítica y humorística, a su pasado, especialmente a los llamados «años de formación (o de deformación)».

55. Muxel, *o.c.*, p. 24.

infancia, el espacio cerrado de una intimidad de infante, protagonizado por el niño: es una memoria egocéntrica, porque se encuentra animada por una necesidad íntima y muy personal de reminiscencia.

La memoria reviviscente puede asimilarse a la «memoria regresiva», tal como ésta fue descrita por Henri Bergson en *Materia y memoria*. «Por su mediación llegará a ser posible el reconocimiento inteligente o, más bien, intelectual de una percepción ya experimentada; en ella, nos refugiamos siempre que remontamos, para buscar en ella una cierta imagen, la pendiente de nuestra vida pasada»<sup>56</sup>. La representación que corresponde a esta clase de memoria es la de un gran armario con una buena reserva de imágenes, de recuerdos felices o traumáticos, de impresiones, que en el presente pueden ser «actualizados» de acuerdo con las necesidades, los encuentros y los imprevistos del día a día. En realidad, se trata de una memoria que es mucho menos una repetición que una «revisualización», hecha de apariciones e iluminaciones, de aquella edad pródiga en prodigios y sorpresas que es la infancia, el «paraíso definitivamente perdido». Aunque es evidente que se trata de la infancia visualizada desde la adultez.

### 3.3.7. *Reviviscencia y anulación del tiempo*

La memoria reviviscente, centrada como se encuentra en la infancia, permite conseguir una cierta inmediatez con el pasado del ser humano sin la mediación, a menudo lastrada por traumas, dolor e inconsecuencias, de la duración. De la misma manera que lo hace la magia, esta función de la memoria puede ser considerada como una máquina para anular el tiempo y huir de él y, de esta manera, posibilitar una resurrección más emocional que cognitiva del pasado por excelencia, es decir, la infancia casi considerada como una «edad de oro» de los humanos<sup>57</sup>.

Fijada en un eterno presente o en un eterno alejamiento (*refoulé*), la memoria reviviscente constituye el fundamento de la intimidad de cada cual. Es esta escritura interior, hecha de palabras y anécdotas, que compone un texto más o menos descifrable, más o menos descifrado. Es en este texto que se lee la conciencia de un pasado. Contiene lo que constituye la verdad subjetiva de cada cual<sup>58</sup>.

En sus agudas reflexiones sobre la memoria, Henri Bergson pone de manifiesto que ésta siempre se mantiene al servicio del presente y de sus necesidades. Subraya el hecho de que, en la evocación del recuerdo, el pasado y el presente se ponen en contacto, pero «es del presente que parte la llamada a la que responde el recuerdo», es «a la acción presente que el

56. H. Bergson, cit. Muxel, *o.c.*, p. 24.

57. Véase Muxel, *o.c.*, pp. 200-201.

58. *Ibid.*, p. 202.

recuerdo pide prestado el calor que da la vida». Por eso no puede causar ninguna extrañeza que el pasado y el presente lleguen a confundirse en la experiencia de la memoria.

En el sentido más pleno de la palabra, la función reviviscente de la memoria puede ser calificada de *mítica*. A través de ella, se manifiestan claramente las dificultades que nunca deja de experimentar el ser humano a causa del paso inexorable del tiempo, con la conciencia, como decía un viejo adagio castellano medieval, que «lo nuestro es pasar». Justamente el mito constituye la expresión más visible de la herida incurable que la movilidad del tiempo —en el fondo, de la existencia humana como tal— ha infligido en la textura más profunda del ser humano. Pero hay que añadir: el mito no sólo se limita a señalar la fractura que habita en el centro de la vida humana, sino que también propone una solución o, quizá mejor, un «principio» de solución: la *anulación* del tiempo, el deseo de trasladar la existencia humana o bien al *origen* (al «tiempo» de *antes* del tiempo) o bien al *término* (al «tiempo» de *después* del tiempo), los cuales, seguramente, son coincidentes por el hecho de ser «no tiempo».

Como hemos puesto de relieve en otros trabajos, en el pensamiento, la acción y los sentimientos de los seres humanos se da la coimplicación de *mythos* y *logos*: el *mythos en el logos* y el *logos en el mythos*<sup>59</sup>. A nuestro juicio, la *logomítica* permite formular la descripción más fiable de la condición humana. Cuando se intenta dar de manera definitiva el «paso del *logos* al *mythos*», es decir, cuando no se mantiene la condición logomítica (*crítica* e *imaginativa* al mismo tiempo) que es propia (que debería ser propia) del ser humano, entonces la función reviviscente de la memoria, plasmada de alguna manera en los conocidos versos de Jorge Manrique: «A nuestro parecer, cualquiera tiempo pasado fue mejor», puede ejercer sobre el ser humano una influencia sumamente negativa y deshumanizadora. En relación con el tema que nos ocupa, para evitar los enormes peligros que asedian tanto a la «existencia mítica» como a la «existencia lógica» tomadas, la primera como el resultado del «paso del *logos* al *mythos*», y la segunda como el «paso del *mythos* al *logos*», hay que insistir, aludiendo a algo que ya hemos expuesto con anterioridad, en la función positiva que posee el olvido en la existencia humana. El olvido como «instancia crítica» que, en cada aquí y ahora, nos impone la tarea ineludible de *llenar*, a partir de las imágenes y de los sueños de nuestra infancia, los vacíos y los agujeros que produce el paso del tiempo y las alienaciones que siempre provoca la memoria reviviscente abandonada a su dinámica propia. En el día a día de la vida cotidiana, el ejercicio responsable del «oficio de mujer o de hombre» habría de poseer suficiente consistencia para que impidiese a la memoria reviviscente la posibilidad de refugiarse, sin contrapartida crítica, tal vez a causa de la dureza de la misma vida, en el espacio y el tiempo de una inexistente infancia de «color de rosa».

59. Véase L. Duch, *Mito, interpretación y cultura*, cit., *passim*; J.-C. Mèlich, *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1996.

### 3.3.8. Memoria familiar y reflexividad

Esta tercera función de la memoria familiar posee un carácter más intelectualista que la memoria transmisora y la memoria reviscente. Evoca el pasado en forma de *reflexión* y de *evaluación*<sup>60</sup>. «Se trata de sacar lecciones de la experiencia familiar, de establecer una mirada distanciada con respecto al pasado, a sus circunstancias y a sus personajes, de hacer un balance provisional de su destino [...] El esfuerzo de esta forma de memoria conjuga al mismo tiempo una lectura retrospectiva y prospectiva de su recorrido»<sup>61</sup>. Muxel la designa con estas expresiones: «memoria balance», «memoria censora», «memoria explicativa». A la inversa de la memoria reviscente, se trata más bien de una memoria de la razón que del corazón: se recuerda con el objeto de recapitular, de reunir las señales de la vida pasada, de elegir lo que parece más significativo para el momento presente, de efectuar elecciones, de hacer arbitrajes, de encontrar en el pasado una forma de comprender e interpretar la vida presente.

La memoria reflexiva lleva a cabo una verdadera «destrucción» del pasado con la finalidad de habilitar al ser humano que recuerda para la construcción crítica de su aquí y ahora. De la misma manera que la memoria reviscente, el que recuerda reflexivamente es el yo. Ahora bien, no se trata del «yo subjetivo» propio de la memoria reviscente, sino más bien del «yo objetivador», el cual, con el concurso de recuerdos discernidores, se impone la tarea de abrir camino hacia al futuro. Esta es, en definitiva, una memoria proyectiva y evaluadora que pone todo el énfasis en el *logos* y desdeña el *mythos*.

#### 3.3.8.1. La negociación en la memoria reflexiva

De ninguna manera la memoria reflexiva quiere ser «involuntaria», sino plenamente *voluntaria*, interesada, eso sí, en un «discurso retrospectivo», con la voluntad de organizar los distintos ámbitos de la vida actual del sujeto humano. Anne Muxel vincula este rasgo de la memoria reflexiva a la tensión y a la negociación entre «retroactividad» y «anticipación», las cuales, según Freud, constituían lo que era específico del recordar humano:

Para Freud, la vida psíquica del ser humano aparece organizada de tal manera que, lejos de sobrevivir en una languidez romántica entre lo irrecuperable y lo inalcanzable, cada momento presente se encuentra sometido a una doble presión: por una parte, el individuo revisa y reestructura activamente su pasado en función de un futuro activamente deseado y, de la otra, toda comprensión de lo que quieren decir los individuos por medio de

60. Véase Muxel, *o.c.*, pp. 30-40.

61. *Ibid.*, p. 30.

sus palabras, ya sea en el interior del diálogo psicoanalítico o no, proviene, en la interpretación, de un equilibrio delicado entre fuerzas retroactivas y fuerzas anticipadoras<sup>62</sup>.

Este equilibrio es el resultado de una negociación existencial que hace posible que el individuo se sitúe críticamente en relación con su pasado individual y también con la historia de su familia<sup>63</sup>. A continuación, después de esta «negociación y evaluación memorísticas», que de hecho viene a ser una especie de «pasar cuentas» con el conjunto de las peripecias de sus antepasados y de tomar distancia respecto a ellas, el individuo se encuentra capacitado para plasmar el camino por la vida que considera más idóneo para sus posibilidades.

A causa de su misma constitución crítica, la memoria reflexiva denuncia aquellas características familiares de las que el individuo quiere desmarcarse y alejarse por considerarlas obsoletas y sin incidencia en el momento presente<sup>64</sup>. Entonces, el sujeto aparece reactivamente en oposición al mundo familiar: pone de manifiesto el *estado de disonancia* entre las actitudes, los valores y las preferencias, que tienen más o menos vigencia en el grupo familiar, y las aspiraciones, opciones y maneras de vivir que él quiere poner en práctica. En este sentido, la memoria funciona mucho más como un factor de desvinculación que como movilizador de adhesiones y coincidencias con la propia familia<sup>65</sup>.

### 3.4. CONCLUSIÓN

Es un dato bastante evidente que la memoria, en general, y, mucho más en concreto, la memoria familiar, son realidades sumamente complejas que, en la experiencia humana, poseen registros muy variados. Lo que tienen en común las diferentes formas de memoria es el hecho de utilizar la *clave narrativa* para configurarse y exteriorizarse. La memoria constituye un ejemplo muy concreto de la constitución *polifónica* del ser humano, de su irreductibilidad a un solo discurso establecido y codificado de una vez por todas. Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta otro aspecto relacionado íntimamente con la memoria humana: la imperiosa necesidad que tiene

62. M. Bowie, cit. Muxel, *o.c.*, p. 32.

63. La memoria reflexiva, a causa de su actividad crítica, posee una gran importancia para «frenar las exigencias a menudo absorbentes, triunfalistas y paralizantes de la memoria familiar» (Muxel, *o.c.*, pp. 33-34).

64. Véase Muxel, *o.c.*, pp. 35-36.

65. Es una constatación bastante frecuente que, después de una etapa marcada por la ruptura y la desvinculación respecto a la tradición familiar, sigue otro tiempo en el que el individuo, sin abandonar completamente el «trabajo de la memoria reflexiva», empieza a manifestar el reconocimiento e incluso la gratitud a su familia, muy especialmente a los padres. En ocasiones, este reconocimiento tiene lugar cuando los padres ya han fallecido. Y, entonces, no es infrecuente que en determinadas personas hagan acto de presencia sentimientos de culpabilidad y mala conciencia.

el ser humano de explicar «historias» y de que le expliquen «historias»<sup>66</sup>. De la obligatoriedad narrativa se desprende una consecuencia antropológica importante: la necesidad del olvido para recordar, y la necesidad de la memoria para olvidar. En el interior del marco de la codescendencia, «memoria» y «olvido» son síntomas muy explícitos que muestran el insuperable carácter fragmentario de los humanos. Un carácter fragmentario, sin embargo, que pone de manifiesto la realidad del ser humano como *homo quaerens*, que nunca cesa de buscar lo que, en este mundo, es totalmente inencontrable e inalcanzable: la unidad, la plenitud y el recuerdo sin fisuras de olvido, es decir, el paraíso<sup>67</sup>. Con gran claridad, a menudo envuelta de dolor y nostalgia, la constante tensión que hay en nosotros entre «memoria» y «olvido» nos indica que la condición humana nunca podrá conseguir la extratemporalidad y la extraterritorialidad paradisíacas, sino que siempre se encontrará confrontada con la construcción, siempre provisional, de una espaciotemporalidad en la que intervienen de una manera ejemplar las transmisiones llevadas a cabo por las «estructuras de acogida», muy especialmente las de la familia, y, evidentemente, la relación a que dan lugar.

La importancia existencial que tiene la memoria —muy especialmente, la memoria familiar— en la existencia humana se basa en la *conciencia de separación* que, de una manera u otra, siempre se hace presente en toda vida de hombre o de mujer. Conciencia de separación que es uno de los indicadores más indiscutibles de la finitud que es inherente a la condición humana como tal. Finitud que, con frecuencia, se expresa también en términos de *nostalgia*, de aguda conciencia de la irrecuperable pérdida de tantas y tantas cosas, de tantas y tantas fisonomías familiares, de tantos y tantos proyectos que han acabado en la nada. Al mismo tiempo, la memoria familiar, que siempre es una forma de «memoria colectiva», también es un poderoso artefacto para la afirmación y la toma de conciencia del destino individual y, al menos hasta cierto punto, solitario de cada persona. Recordar es un ejercicio que pone de manifiesto cómo, sin pausa ni tregua, vamos alejándonos del pasado individual y colectivo, cómo tenemos necesidad de reconstruir un pasado del que físicamente cada vez nos encontramos más distanciados. Reactualizada y potenciada por nuestra capacidad simbólica, la memoria nos permite llevar a cabo reconstrucciones de nuestras experiencias pasadas, levantar puentes para cubrir los vacíos que hay entre el ahora mismo y todo lo que, a nivel familiar, nos ha precedido, mantener la proximidad cordial con los que un día nos fueron arrebatados por la muerte.

66. Véase sobre esta cuestión el sugestivo artículo de O. Marquard, «Narrare necesse est», en Íd., *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 63-67.

67. Sobre la búsqueda como categoría antropológica, véase el interesante estudio de R. M. Torrance, *La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia*, Madrid, Siruela, 2006.

Pero la memoria, muy especialmente la memoria familiar, también participa de lo que es indicativo del ser humano: la *ambigüedad*. Por eso también puede convertirse en un factor de destrucción, de continuación de las antiguas frustraciones y desencuentros. La memoria puede desempeñar al mismo tiempo una función *salvadora* y una función *mortal*.

Esquemáticamente, exponemos las funciones de la memoria familiar y de las diferentes formas de su expresión<sup>68</sup>.

| <i>Funciones</i>                              | <i>Modo narrativo</i> | <i>Usos del tiempo</i>                           | <i>Naturaleza del tiempo</i> | <i>Contribuciones del olvido</i> |
|---|-----------------------|--|------------------------------|----------------------------------|
| <i>Transmisión</i><br>(discurso normativo)    | Nosotros              | Se inscribe en una historia colectiva            | Colectivo, histórico         | Apertura posible a la novedad    |
| <i>Reviviscencia</i><br>(discurso subjetivo)  | Yo<br>«mítico»        | Revivir su pasado                                | Extratemporal                | Medio de salvaguardia            |
| <i>Reflexividad</i><br>(discurso objetivante) | Yo<br>«lógico»        | Negociar su pasado para proyectarse en el futuro | Retrospectivo                | Prenda de verdad                 |

### 3.5. LA COMUNIDAD

#### 3.5.1. Introducción

Ahora, para continuar nuestra reflexión, debemos exponer muy brevemente qué entendemos por *comunidad*<sup>69</sup>. Hay indudables afinidades y correspondencias entre memoria y comunidad. Muy a menudo, estas dos realidades, sin llegar a ser simples sinónimos, poseen el mismo campo semántico, sobre todo cuando éste, tal como suele suceder en relación con la «lengua materna», se considera desde el punto de vista de las *semánticas cordiales*, de las palabras y de las situaciones cuyo uso se ha introducido en nuestras vidas por mediación de las *proximidades* y las *afecciones* que se dan —o se deberían dar— en el ámbito familiar<sup>70</sup>.

#### 3.5.2. Comunidad

El equivalente griego de la palabra «comunidad» es *koinonia*, que proviene del ámbito mítico y cultural y que, posteriormente, Platón introdujo en el lenguaje filosófico. En el mundo antiguo y también en la filosofía moderna,

68. Tomamos este esquema de Muxel, o.c., p. 39.

69. Véase M. Riedel, «Gemeinschaft», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, Basel, Schwabe, 1974, col. 239-243; Íd., «Gesellschaft, Gemeinschaft», en *Geschichtliche Grundbegriffe* II, Stuttgart, Klett-Cotta, 1998, pp. 801-862.

70. Sobre la «lengua materna», véase el cap. 5 de esta exposición.



este término acostumbra a tener, por un lado, una significación lógico-metafísica y, por el otro, una significación moral y política<sup>71</sup>. No cabe duda de que, metodológicamente, hay muchos caminos posibles para describir y analizar la comunidad. Desde nuestra perspectiva, la palabra «comunidad» nos indica que una comunidad es comunidad porque sus miembros, de una manera entre reflexiva y refleja, comparten y disponen de algo *en común*. Esta «cosa en común» no es accidental, arbitraria o coyuntural, sino que es el constitutivo esencial, imprescindible de la comunidad. Hay que añadir, siguiendo a Michel Henry, que lo que es común a todos los miembros de una determinada comunidad no es algo situado en el exterior de la misma comunidad (un patrimonio, un oficio, unas determinadas afecciones, unos intereses artísticos o religiosos, un sentimiento de pertenencia), sino que se trata de la misma *vida* que establece un *círculo vital de donación*, en el que la acción de dar y lo que es donado es la misma vida:

Porque la vida es la que da, es exclusivamente en ella que tenemos parte en este don. Porque es ella que es dada, es exclusivamente en ella que tenemos acceso a la vida. Ningún camino conduce a la vida, sino la misma vida [...] Eso implica que los miembros de la comunidad no son en relación con su esencia (la vida) algo extrínseco, una adición cualquiera, el efecto de circunstancias extrañas o empíricas<sup>72</sup>.

En algunos escritos de juventud, Martin Buber, actualizando una reflexión de Wilhelm Dilthey, señalaba que, de hecho, lo que designamos con el nombre de «realidad» es la misma *vida* en sus polifacéticas manifestaciones<sup>73</sup>. Por tanto, no es el espíritu o la naturaleza, sino la misma vida la que se muestra como la auténtica totalidad que alcanza a todo lo que existe. En efecto, la vida es *lo último* a partir del que se originan y configuran todos los elementos que constituyen lo que por comodidad designamos con el vocablo «realidad» (pensamiento, ciencia, relacionabilidad, convivencia, religión, etc.). Hay que añadir, sin embargo, que la vida como realidad decisiva *no es* —no *puede ser*— un ente abstracto, separado de toda determinación de espacio y de tiempo, desvinculado de las peripecias históricas de los vivientes. No, la vida siempre se muestra y

71. Véase Riedel, «Gemeinschaft», cit., cols. 239, 242.

72. M. Henry, «Pour une phénoménologie de la communauté», en H. Paret (ed.), *La communauté en paroles. Communion, consensus, ruptures*, Lieja, Mardaga, 1991, pp. 79-96, cit. p. 81.

73. Véase sobre lo que sigue, en relación con el pensamiento de Martin Buber, el importante y, de alguna manera, ya clásico estudio de B. Casper, *Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Friburgo-Múnich, Karl Alber, 2002, esp. la primera parte dedicada a la obra de Buber. El libro de referencia de Buber es *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1995. Casper, *Das Dialogische Denken*, cit., pp. 49-55, 271-273, ofrece una buena aproximación al «nosotros comunitario» (*das Zwischenmenschliche*), de acuerdo con la terminología introducida por el joven Buber. Bernhard Casper hace notar la enorme influencia que sobre el pensamiento comunitario de Buber ejerció Gustav Landauer, el cual, tal como lo interpretaba Buber, afirmaba que, «en realidad, no hay individuos, sino comunidades [...] Propiamente, el individuo es sólo una metáfora de nuestra autoconciencia (*Selbstbewusstsein*)» (cit. Casper, *o.c.*, p. 50).

se experimenta en las coordenadas de una espaciotemporalidad concreta, de unas «historias» móviles de hombres y mujeres situados en contextos variados y variables, de unos trayectos en los que los humanos «vivencian» (*er-leben*) la «vitalidad de la vida» (*Leben*) como lo que nunca puede ser *fijado* definitivamente mediante una determinada forma humana, animal o vegetal. Por eso, la familia, porque fundamentalmente es *origen y preservación* de la vida, constituye el ámbito privilegiado de la comunidad. Hace posible que el ser humano construya la realidad y *se sitúe* para que la vida muestre su calidad esencial de ser vida justamente por el hecho de que es «vívida y vivenciada»<sup>74</sup>.

Creemos que la aproximación que propone Victor W. Turner a la comunidad ofrece algunos aspectos muy sugestivos para el análisis de los fenómenos sociales, muy especialmente de la familia como «estructura de acogida» fundamental<sup>75</sup>. No se trata de una aproximación socio-estructural o político-moral a la comunidad tal como, desde los mismos inicios de la antropología, se ha llevado a cabo por las ciencias humanas, sino de una reflexión de carácter más bien existencial y dialogal. El reconocido antropólogo británico pone de relieve que «la *communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y *status*, sino enfrentados entre sí, un poco a la manera del ‘Yo’ y ‘Tú’ de que habla Martin Buber»<sup>76</sup>.

Por su parte, Amitai Etzioni, desde una perspectiva comunitarista, hace hincapié en el hecho de que las comunidades se configuran y nutren a partir de relaciones basadas en finalidades (Yo-Tú), mientras que el mercado y las agrupaciones meramente funcionales son el reino de las relaciones basadas en medios, en objetivaciones sin rostro (Yo-cosas)<sup>77</sup>. El «encontrarse [directamente] los unos frente a los otros», el «tú a tú», que para el joven Buber era casi el equivalente de una teofanía, es la característica más relevante de la comunidad; de una comunidad que aún no ha instituido ningún tipo de «normatividad» coercitiva, con la finalidad de que el ejercicio del control social mediante roles y *status* sea posible y efectivo; de una comunidad, en definitiva, cuya señal más característica es la *inmediatez* entre sus componentes<sup>78</sup>. Turner se separa de la interpretación

74. En nuestro estudio *Escenarios de la corporeidad*, cit., pp. 208-213, en relación con el «hombre situado», tal como lo interpreta Heinrich Rombach, insistimos en el hecho de que la vida es vida, porque siempre se vive en una determinada situación, es decir, en una determinada concreción de la flexible «condición adverbial» del ser humano.

75. Cf. V. W. Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988, cap. IV («*Communitas*: modelo y proceso»), pp. 137-169.

76. Turner, *o.c.*, p. 138. Turner presenta como representantes genuinos de la *communitas* a los primeros franciscanos y a los *hippies* californianos de los años setenta del siglo xx.

77. Véase A. Etzioni, *La Tercera Vía hacia una buena sociedad. Propuestas desde el comunitarismo*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 23-24.

78. La *inmediatez*, es decir, la ausencia de mediaciones, solamente es posible en el ámbito de los «sueños despiertos», para hablar como Ernst Bloch. En cualquier caso, sin embargo, el despertar del deseo a partir de la dinámica ilusionante del «todavía no» posee efectos sumamente saludables

de la «solidaridad social» puesta en movimiento por Émile Durkheim. Esta solidaridad se basaba en el contraste entre individuos y grupos y, por eso mismo, se mostraba operativa mientras se mantuviesen las diferencias insuperables entre el mundo interior (del nosotros) y el mundo exterior (de los otros). La comunidad a la que se refiere Turner, sin embargo, es existencial, espontánea y, al mismo tiempo, «preideológica». Los intereses personales y colectivos de todo tipo de los que han conquistado (o luchan por conquistar) el poder aún no se han cristalizado en una organización que imponga como una de sus tareas prioritarias la reproducción y la conservación del «sistema». La comunidad en el sentido de este antropólogo es un cuerpo construido y articulado *empáticamente*, en el que no hay una estructura de *poder* o una administración de la sociedad a partir de la «división del trabajo» mediante roles y jerarquías sociales. La comunidad se basa en la *autoridad* (del verbo *augeo* = hacer crecer, promocionar), la cual es tal en la medida en la que «se desposee» a sí misma para que los otros *crezcan*<sup>79</sup>. Parece evidente que la comunidad instituida por esta forma de relación sólo es posible en los momentos iniciales de la «vida en común», que son momentos propiamente *experienciales*, extáticos, basados en una forma u otra de inmediatez; en aquellos momentos que, según nos parece, tienen algunos paralelismos y, evidentemente, numerosas diferencias con la «dominación carismática» tal como la presentó Max Weber al referirse a los diferentes tipos de dominación<sup>80</sup>.

Prescindiendo de la visión algo utópica de Turner sobre la comunidad que, además, tiene unas innegables connotaciones de carácter mesiánico, debemos añadir que la relacionalidad propia de las comunidades se debería caracterizar por el énfasis puesto en la «moral de los *afectos*» más que en la «moral de los *efectos*», lo cual implicaría que los miembros de las agrupaciones comunitarias se comportaran los unos con los otros como si fuesen miembros de una familia ampliada<sup>81</sup>. Una segunda característica señalada por Etzioni es que las comunidades transmiten (o pretenden transmitir) una «cultura moral compartida», la cual, en el día a día de la vida cotidiana, con las contextualizaciones que exigen los retos de cada momento presente, por consiguiente, pone sobre la mesa un «conjunto de valores y significaciones sociales compartidos». De esta manera, las comunidades

para la salud física, psíquica y espiritual del ser humano, y, además, pone en movimiento las categorías del «deseo y de la crítica» como referencias estelares de la existencia humana. Sobre las categorías del «deseo y de la crítica», cf. L. Duch, *La memòria dels sants. El projecte dels franciscans a Mèxic*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, caps. X-XI.

79. En este contexto, son útiles las aproximaciones etimológicas llevadas a cabo por É. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 326-327.

80. Cf. M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva II*, México, FCE, 1964, pp. 847-889.

81. Sobre la «moral de los efectos» y la «moral de los afectos», cf. L. Duch, «Religió i consciència», en Íd., *Transparència del món i capacitat sacramental. Estudis sobre els fenòmens religiosos*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, pp. 175-189.

afirman los comportamientos que consideran «virtuosos» frente a los que consideran inaceptables y degradantes<sup>82</sup>.

A menudo, se ha puesto de manifiesto los indiscutibles peligros que pueden esconderse en los repliegues de la comunidad<sup>83</sup>. Frank Bascombe, el protagonista de la novela *El día de la independencia* de Richard Ford, afirma: «‘Comunidad’, de hecho, es una de estas palabras que aborrezco, ya que me parece que posee sospechosas implicaciones autoritarias»<sup>84</sup>. En este contexto deberíamos referirnos, ni que fuera esquemáticamente, al estudio de Ferdinand Tönnies (1855-1936) *Gemeinschaft und Gesellschaft* («comunidad y asociación»), publicado el 1887<sup>85</sup>. «La ciencia social moderna —y sobre todo la sociología, la antropología y la teoría social en general— no se puede explicar sin la obra de Ferdinand Tönnies». Actualmente, sin embargo, del pensamiento de este analista social, se suele saber únicamente el título. Como no podía ser de otra manera, su pensamiento, de signo claramente progresista de acuerdo con los parámetros de aquel tiempo, hay que considerarlo como una crítica al vertiginoso proceso de burocratización e industrialización de la segunda mitad del siglo XIX, el cual obligó a los científicos sociales a repensar y formular de nuevo los rasgos más destacables de las relaciones que se establecían en la nueva sociedad que aparecía y se afirmaba en Occidente. Por otro lado, Tönnies, como algunos otros pensadores de aquel tiempo, se movía en el interior de una atmósfera que poseía un acusado «timbre social y romántico» (*sozioromantischer Klang*) (Riedel), con la finalidad de reaccionar contra la masificación y el anonimato que por aquel entonces comenzaban a imponerse con fuerza en las relaciones sociales. Tönnies concibe las relaciones y las formas asociativas que se originan en la nueva sociedad del último tercio del siglo XIX o bien como vida orgánica y afectivamente compartida por todos los miembros del grupo: la *comunidad* (*Gemeinschaft*), o bien

82. Véase Etzioni, *o.c.*, p. 24.

83. Véase especialmente el reciente libro de Z. Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI, 2003, esp. caps. I y VIII. De manera más breve Z. Bauman y K. Tester, *La ambivalencia de la modernidad y otras consideraciones*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 188-192. Creemos que la polémica de Bauman se dirige sobre todo contra el «comunitarismo», concretado en el pensamiento de Charles Taylor, en el que detecta una comprensión esencialista e inmovilista de las culturas y de la identidad humana. El libro de G. Baumann, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona, Paidós, 2002, citado elogiosamente por Zygmunt Bauman, constituye una interesante crítica a los planteamientos comunitaristas de Taylor.

84. En relación con la «economía de los bienes simbólicos», P. Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 186-198, señala, haciendo especial hincapié en los medios eclesiásticos, cómo, bajo la pantalla de una organización basada en la comunidad entre los fieles y en la negación de la economía en sentido convencional, se esconde un aparato económico y burocrático de notables proporciones, que trafica con «bienes religiosos», retóricamente proclamados como no-económicos, pero, prácticamente, situados en un marco de «oferta-demanda» muy explícito.

85. F. Tönnies, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Barcelona, Península, 1979. Indistintamente, el término alemán *Gesellschaft* puede traducirse por «sociedad» o «asociación».

como estructura impersonal y mecánica: la *asociación* o *sociedad* (*Gesellschaft*). Esquemáticamente, el mismo Tönnies expone el alcance ideológico de ambos términos, los cuales constituyen las máximas referencias de su pensamiento social:

Toda convivencia íntima, privada, excluidora, suele entenderse como vida en *Gemeinschaft* (comunidad). *Gesellschaft* (sociedad) significa vida pública, el mundo mismo. A través de la *Gemeinschaft* (comunidad) que uno mantiene con la propia familia, se vive desde el nacimiento en unión con ella tanto para bien como para mal. Sin embargo, se accede a la *Gesellschaft* (sociedad) como se llega a un país extraño [...] La *Gemeinschaft* (comunidad) es antigua; la *Gesellschaft* (sociedad) es reciente en tanto que denominación y fenómeno social [...] En oposición con la *Gemeinschaft* (comunidad), la *Gesellschaft* (sociedad) es transitoria y superficial. A este tenor, la *Gemeinschaft* (comunidad) debiera ser entendida como organismo vivo y la *Gesellschaft* (asociación) como un artefacto, un añadido mecánico<sup>86</sup>.

Zygmunt Bauman ha señalado que la empatía comunitaria no es algo que sea preciso buscar con el concurso, por ejemplo, de la negociación, el consenso o el contraste de pareceres, sino que *precede* a todos los acuerdos y desacuerdos; no se trata de un punto de llegada, de una conclusión conseguida laboriosamente, sino que propiamente es el *punto de partida* de cualquier forma de convivencia. No hace mucho que Göran Rosenberg (2000) acuñó la expresión «círculo cálido» para expresar «la inmersión ingenua en la convivencia humana», que es propia de la comunidad, la cual no se deriva de «la lógica social externa, ni de ningún tipo de análisis económico de daños y beneficios». Para Bauman, tanto el pensamiento de Tönnies como el de Rosenberg deben incluirse en el marco de lo que sería deseable, pero que en las actuales circunstancias solamente puede ser calificado de «sueño»<sup>87</sup>.

Según nuestra opinión, la crítica de Bauman a la comunidad resulta bastante eficaz cuando se aplica a la segunda «estructura de acogida» (la *corresidencia*), pero nos parece bastante inconsistente cuando la referencia es la *codescendencia* o la *cotranscendencia*, exceptuando del caso, por lo que parece muy frecuente en nuestros días, que estas dos «estructuras de acogida» también se disolvieran en el magma amorfo de la sociedad mecanizada y burocratizada de los consumidores<sup>88</sup>. Con razón, Bauman ha hecho notar que la sociedad actual tiene como característica propia el hecho de que «el ascenso del consumidor es la caída del ciudadano»<sup>89</sup>. Con la excepción no

86. Tönnies, *Comunidad y asociación*, cit., pp. 27, 29.

87. Véase Bauman, *Comunidad*, cit., pp. 16-17, en referencia crítica a Göran Rosenberg.

88. Cf. Etzioni, *o.c.*, pp. 26-32, que, en el ámbito político-social y en oposición a Bauman, pone de manifiesto las ventajas para la salud y la convivencia que ofrece la comunidad como forma de relación de los seres humanos.

89. Bauman y Tester, *o.c.*, p. 156.

imposible de que una crisis económica de proporciones gigantescas irrumpa en la sociedad actual, la única alternativa posible al consumismo insaciable de nuestros días es una reconfiguración del «anhelo comunitario», una rearticulación, mediando una «moral de los afectos», de un ámbito relacional no directamente determinado por los intereses económicos, los beneficios, el prestigio, la competencia sin entrañas o la ascensión social, sino por la *com-pasión*, la misericordia y la capacidad de consolación.

### 3.5.3. Comunidad y utopía

Todo lo que tan esquemáticamente acabamos de exponer puede tener profundas repercusiones en la configuración del deseo comunitario de los humanos. La reflexión sobre la comunidad, realizada por Victor Turner, incorporando algunas intuiciones de Martin Buber, no sólo es interesante, sino que, además, descubre que el deseo de *inmediatez* siempre ha estado presente en la historia de la humanidad, aunque, sin embargo, ésta siempre ha vivido la experiencia de que el «todavía-no» era su situación *de facto*. A pesar de los lenguajes y actitudes tan diversificados con los que históricamente se ha empalabrado la contingencia, el «paraíso reencontrado», es decir, la «comunidad realizada», ha constituido —y constituye aún— una especie de referencia común para todos los seres humanos. En todas las situaciones, por adversas que hayan podido ser, los humanos han sentido que el paraíso, necesariamente, era —debía ser— el ámbito de la comunidad (*Gemeinschaft*) y, por lo tanto, de la superación definitiva de las agrupaciones funcionales (crematísticas, mercantiles, etc.) (*Gesellschaft*). Sin embargo, como ya lo hemos expresado en otros contextos, justamente porque la *inmediatez* pertenece en exclusiva al ámbito del deseo, mientras que la *mediatez* es propiamente el «dominio del hombre», el *paraíso* —la comunidad— *encontrado* es una absoluta imposibilidad.

Debe tenerse en cuenta que, en la larga historia de la humanidad, con expresiones y comportamientos muy heterogéneos, el «paraíso buscado» ha constituido la auténtica signatura de lo humano, el ímpetu incontenible para imaginar «prospectivas de futuro», el sueño de que la comunidad como reconciliación definitiva de los humanos no era realizable sobre esta tierra, pero sí que, de *alguna manera*, era anticipable. Con alguna frecuencia también, a partir de determinados intereses políticos y/o religiosos, se ha pretendido que el «paraíso reencontrado» ya era una realidad tangible y operativa, la comunidad sin estatus ni diferencias ya se había convertido en una realidad tangible y articulada: el «ya sí» habría superado definitivamente al «todavía no». Creemos que resulta harto evidente que, además de la perversión política y/o religiosa que esta pretensión puede implicar, antropológicamente se trata de algo imposible de alcanzar mientras el ser humano se halle *in statu viae*.

Fácilmente se comprenderá que los momentos en los que los seres humanos se encuentran más a cerca de la realización de la comunidad son los

iniciales de cualquier experiencia religiosa, sexual o social. Muy pronto, sin embargo, empiezan a hacer acto de presencia las normativas constrictivas y los esquemas de poder con la finalidad —se dice— de salvaguardar la vida comunitaria en aquel estadio de inmediatez total, de relación «tú a tú», que en el inicio de su camino histórico la caracterizó, pero que, de hecho, no hacen sino traducir en términos más o menos «legales» los intereses y la codicia de los que han logrado la dirección del grupo social. No es extraño, pues, que los roles y los estatus se utilicen sobre todo para determinar, a menudo tiránicamente, el «lugar» de los individuos en el interior del grupo y las formas de relación de los unos con los otros. Otra función nada menospreciable es que, al menos idealmente, contribuyen a la defensa de estos mismos individuos ante las exigencias abusivas y al margen de toda legalidad de quienes ejercen el poder religioso, social, económico y político.

El mantenimiento de este encontrarse cara a cara de los individuos, sin la mediación de los habituales mecanismos de poder y gestión social, constituye al mismo tiempo la fuente primigenia de la vida comunitaria y también el factor que a menudo provoca su destrucción o, al menos, una notable degradación. Porque es un hecho bastante conocido que, históricamente, muy pronto, se impone la necesidad de «normalizar» y de «legalizar» la vida colectiva mediante el establecimiento de estructuras jurídicas. Entonces, la comunicación directa e inmediata que debería constituir el nexo vital entre los miembros de la comunidad se reduce a unos estándares bien reglamentados que favorecen las manipulaciones de todo tipo y sitúan convenientemente a los miembros de la comunidad en unos estatus apriorísticamente establecidos y normalizados. En esta situación, la «información» constituye uno de los factores más efectivos de la dominación, ya que, desde el poder, se aportan aquellos fragmentos de conocimiento y aquellos retales de información que se cree convenientes para conservar la situación de desinformación (de «minoría de edad»), de sujeción de quienes no forman parte de la «cúpula directiva» de la sociedad. En este contexto hay que tener ante los ojos una de las máximas máspreciadas de la modernidad: «saber es poder», es decir, «no saber» equivale a permanecer en un estado de indefensión y manipulación.

#### 3.5.4. ¿Qué es la comunicación?

Si la *comunidad* consiste en el encontrarse cara a cara, sin intermediarios, de los sujetos de un determinado grupo humano, reduciendo al máximo las mediaciones «legales», la *comunicación* será aquella *palabra inmediata* que *al mismo tiempo* me explica y nos explica desde aquella dimensión cordial que no puede ser aprehendida por las diversas «lógicas» (interesadas, aunque no sean *interesantes*) que solemos usar en la vida social, cultural, comercial, política, etc. Hemos escrito «palabra inmediata» para indicar el aliento vivificante que, en la verdadera comunicación, suprime las distancias jerárquicas, económicas o culturales entre los miembros de la

comunidad sin dar lugar, con todo, a una confusión caótica: la personalidad, las peculiaridades, el talante de cada miembro se mantienen de forma clara y convincente. La expresión «palabra inmediata» quiere señalar, aún, el hecho de que se trata, en los diferentes miembros de la comunidad, de un movimiento, de una moción que va de dentro hacia fuera, porque es el mismo Espíritu que resuena en el corazón de todos ellos y establece aquella *unanimidad cordial*, que es el fruto más deleitable de la vida de comunidad como espacio espiritual.

Existe una excelente tradición europea medieval que, con mucha frecuencia, ha empleado la metáfora del *corazón* para poner de manifiesto aquella comunicación inmediata que constituye la comunidad como tal<sup>90</sup>. Esta tradición ya se encuentra en la misma la Biblia judía, en la que el «corazón» casi siempre se emplea para indicar la naturaleza y el carácter del hombre. Cualquier cambio radical en los pensamientos y en los sentimientos del ser humano comporta una mutación o conversión en profundidad de su corazón. En lo concerniente a eso, el texto del profeta Ezequías 11, 19, en relación con la nueva comunidad que Yahvé formará con su Pueblo, ha poseído una gran importancia en la historia de la espiritualidad judeocristiana: «Yo les daré otro corazón y les infundiré un espíritu nuevo: les sacaré del cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne». Porque el corazón es el centro efectivo y ético del ser humano, constituye también su centro comunicacional y afectivo, el lugar desde donde los humanos establecen vínculos comunitarios, de comunión y de simpatía.

«Sólo los corazones abren los corazones». Con este aforismo, Rahel Varnhagen, una de las primeras mujeres que a comienzos del siglo XIX inició la larga marcha de la liberación de la mujer, quería indicar que el verdadero conocimiento de uno mismo sólo puede abrirse paso a través del encuentro *cordial*, de la *comunicación*, de las *semánticas cordiales*, con el otro<sup>91</sup>. Y quien se refiere a «uno mismo», se refiere al mismo tiempo al «nosotros esencial», sobre el que tan a menudo habla el filósofo judío Martin Buber. Las «razones del corazón» de Blaise Pascal se encuentran en esta misma línea. De ninguna manera no deben desdeñarse las «razones de la razón» y su función instrumental, pero sí que se debe tener en cuenta que «c'est le coeur qui sent Dieu et l'homme»: los *presiente* y los *siente* en la medida en que una palabra cordial ha establecido con el otro un clima de comunión, una comunidad cordial, una comunicación amorosa más fuerte que la misma muerte.

90. La lectura del libro de H. Schipperges, *Die Welt des Herzens. Sinnbild, Organ, Mitte des Menschen*, Frankfurt a.M., Josef Knecht, 1989, antiguo profesor de Historia de la Medicina de la Universidad de Heidelberg, permite hacerse cargo del enraizamiento cordial de la *misericordia*, una de las virtudes más olvidadas en el momento presente, pero que es la base imprescindible de la auténtica comunicación.

91. Sobre la vida y el pensamiento de Rahel Varnhagen, véase el interesante estudio de H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000. En el cap. 5 de esta exposición, en relación con la amistad, nos referiremos a las «semánticas cordiales».



Toda verdadera comunicación se mueve en un clima de misericordia y consuelo. Se trata, en realidad, de una forma de misericordia *práctica*, la «pulchra amica regis», para emplear una expresión de Hildegard de Bingen, que no permanece encerrada en una retórica «espiritualista» cualquiera, sino que es tal justamente en la medida que es éticamente *responsable* ante las demandas del otro<sup>92</sup>. En cambio, la *sklerokardia* (la «dureza de corazón»), a menudo adoptando la indiferencia como patrón, es la actitud que se opone radicalmente a la misericordia, a la comunidad y a la comunicación. Introduce en la convivencia humana la incomunicación, la sospecha, la delación, la lucha sin cuartel por el poder; en una palabra: hace añicos la comunidad, aunque, «jurídicamente», aún continúe subsistiendo. La abadesa Hildegard alaba la misericordia como «magna medicina», que sana las heridas de los corazones y restablece o fortalece la armonía entre los miembros de la comunidad porque establece entre ellos la circularidad benéfica de aquel amor que es fundamentalmente *com-pasión*. La misericordia como comunicación posee el poder de sanar las inevitables patologías que se originan en la convivencia cotidiana, creando un circuito de amor y de comprensión entre los miembros de la comunidad, que, entonces y sólo entonces, pueden ser calificados de *hermanos*. Desde una perspectiva ética, los comportamientos misericordiosos constituyen, por un lado, la tajante negación de la comunidad (la familia) basada en el cálculo de intereses y, por el otro, la afirmación explícita de la gratuidad como forma de relación de la comunidad y, muy especialmente, de la comunidad por excelencia, la familia.

### 3.5.5. *Comunidad, comunicación y familia*

No es preciso extenderse en muchas consideraciones para constatar la realidad de un fenómeno que, sobre todo en estos últimos veinte o treinta años, se ha experimentado de manera bastante generalizada e insistente en nuestra sociedad. Cada día con mayor amplitud, el matrimonio tiende a convertirse en una fase vital más que en un proyecto vitalicio. Nuestra sociedad, urbana e individualista, en oposición a lo que sucedía hace cuarenta o cincuenta años, tiende a fomentar, a menudo de una manera incluso narcisista, la vida de la pareja, con frecuencia protagonizada sin nexos bien articulados entre cada uno de sus miembros. Lo que, sin embargo, se encuentra sometido a un mayor cambio en relación con la familia tradicional es la duración de la vida de la misma pareja y el funcionamiento de la familia como unidad transmisora de valores. Hay que hacer notar, además, que la pareja actual, seguramente como consecuencia de la asunción de algunas de la tesis de los movimientos feministas de los años sesenta

92. Sobre esta egregia figura medieval, cf. H. Schipperges, *Die Welt der Hildegard von Bingen*, Freiburg Br., Herder, 1997. Desde la perspectiva de la salud, hemos analizado el pensamiento de Hildegard en Duch, *Antropología de la vida cotidiana*, cit., pp. 355-358.

y setenta del siglo XX, tiende a subrayar intensamente la individualidad (la realización) de sus componentes, lo cual significa, en la práctica, que la mujer asume bastantes aspectos de los antiguos roles masculinos. No es tan evidente, en cambio, que el varón haya adoptado con la misma intensidad los roles femeninos.

En las sociedades humanas, casi sin excepción, la célula que en primer lugar ha asumido la función de establecer y vigorizar los vínculos comunicativos ha sido la familia. Evidentemente, la escuela y la Iglesia han sido también factores muy importantes para la comunicación humana, pero, por regla general, nunca cumplieron una misión que fuera comparable, sobre todo en intensidad, a la de la institución familiar. En el seno de la familia era donde el individuo palpaba con los cinco sentidos su incorporación y su pertenencia a *una* comunidad o, quizá mejor, «se descubría», poco a poco, como miembro de una realidad que lo superaba, lo configuraba e incluso en algunas ocasiones lo oprimía desconsideradamente. En una palabra: sumergido en la cotidianidad familiar, el individuo experimentaba un aliento o corriente vital que recorría todas las células del cuerpo y fijaba indeleblemente toda una serie de valores muy diversos que, a menudo a pesar de él mismo, le permitían más adelante la orientación por los, con frecuencia, incómodos caminos de su existencia. La comunicación que el niño recibía en su casa era habitualmente muy pobre en palabras, porque la transmisión de los valores tenía lugar en la vida cotidiana mediante una especie de ósmosis natural, hecha de gestos simples y normales, pero que, sin embargo, era mucho más eficaz y duradera que la mayoría de los adoctrinamientos escolares y religiosos, siempre, al menos en nuestro país, tan sobrecargados ideológicamente.

Es aquí donde lo que hemos expuesto en la introducción sobre la comunidad encuentra su lugar natural. En efecto, si el niño, de la manera que fuese, llegaba a asimilar unos valores, una doctrina cristiana, unos criterios, era debido a que «aquella» familia funcionaba, ni que fuera aproximadamente, como una comunidad en el sentido que antes, sumariamente, hemos descrito. Los componentes de aquella célula familiar, desde una perspectiva moral tan buenos o tan malos como los de las familias actuales, vivían, sin embargo, «cara a cara» formando —o al menos intentándolo— un organismo vivo, que segregaba comunicación por el solo hecho de existir como tal. En el lenguaje de Martin Buber, este tipo de familia constituía un «*nosotros* esencial», en el que la comunicación no era algo procedente del exterior, sino que surgía espontáneamente del mismo convivir cotidiano. Ese «*nosotros* esencial», naturalmente, se encontraba en los antípodas de la concepción actual de la familia, en la que la «pareja», quizá como expresión del individualismo posmoderno que, actualmente, impregna toda la realidad social, asume una centralidad que, en el fondo, es un síntoma bastante evidente del rotundo cambio de civilización que, ahora mismo, experimentan las instituciones sociales, particularmente, las «estructuras de acogida».

EXCURSUS  
FAMILIA Y NARRACIÓN

Ahora, muy brevemente, nos referiremos a la *narración*, que, en nuestra opinión, tiene (debería tener) una activa presencia en el ámbito familiar. La narración, o las narraciones, los relatos, las historias, los cuentos son artefactos culturales (o simbólicos) de primera magnitud, que poseen una intencionalidad eminentemente *práctica*<sup>93</sup>. La narración es un arte de pensar y decir de naturaleza práctica; se trata de una *praxis textual*, relacionada directamente con la vida cotidiana de los humanos. Por eso, puede afirmarse que la narración es un «saber decir» que se ajusta exactamente a su objeto. De ahí que, en las narraciones, se dé una retahíla de complicaciones culturales y sociales entre las «artes de decir» y las «artes de hacer». La narración no describe, no explica, no «historiza», sino que *hace*<sup>94</sup>. Constituye un discurso al mismo tiempo práctico y eficaz, porque es la misma vida humana puesta en argumentos y, de esta manera, se encuentra en radical oposición a cualquier forma de veleidat museística, de poner la vida «en conserva»<sup>95</sup>. «Este arte [la narración] —sería bastante fácil reconocerlo en Foucault— es un arte del ‘suspense’, de las citas, de la elipse, de la metonimia; un arte de la coyuntura (la actualidad, lo que ahora mismo es público) y de las ocasiones (epistemológicas, políticas); en resumen: un arte para dar ‘golpes’ con la ficción de unas determinadas historias»<sup>96</sup>.

El hombre es un ser, sea de donde sea, venga de donde venga, al que le gusta explicar «historias», y al que le gusta que le expliquen «historias». Nos pirramos porque, por mediación de la palabra narrada, nos «transporten» a espacios (quizá, a «no-espacios») y a tiempos (quizá, a «no-tiempos») alternativos a los de la vida cotidiana. Creemos que no es exagerado afirmar que la construcción social de la realidad es, previamente, entre el sueño, la nostalgia y buenas dosis de deseo, una construcción simbólica de la realidad, y aún más concretamente, una construcción *narrativa* de la realidad. En la entraña más profunda de su ser, el hombre es un animal narrador, un *homo narrans*, en constante búsqueda de un «hilo narrativo» (si es posible, con un *happy end* incluido) a través de sus venturas y desventuras históricas. Y es un dato fácilmente comprobable que toda aparente innovación en materia de secuencias narrativas repite los mismos esquemas o modelos. De una manera u otra, en aquellas narraciones que nos parecen inéditas y singulares, siempre se manifiesta la presencia, tal vez metamorfoseada, de unos núcleos narrativos constantes. Los relatos considerados como nuevos y originales no son sino variaciones en torno a una dominante narrativa que, como una especie de *motto* insuperable, puede detectarse en toda experiencia humana narrada.

Nos parece evidente que una de las causas más decisivas del llamado «fracaso escolar» (en este mismo sentido creemos que también se podría hablar de «fra-

93. Seguimos a M. de Certeau, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire* [1980], Paris, Gallimard, 1990; Duch, *Mito, interpretación y cultura*, cit., pp. 165-180; Id., «Mito y narración», en *Estaciones del laberinto*, cit., pp. 223-259. Véase, además, B. Bettelheim, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Barcelona, Crítica, <sup>2</sup>1994. El libro de V. Valero, *Experiencia y pobreza. Walter Benjamin en Ibiza, 1932-1933*, Barcelona, Península, 2001, es una excelente aproximación a la narración desde la perspectiva narrativa, que tan activamente practicó Walter Benjamin.

94. Véase Certeau, *o.c.*, p. 120.

95. Con cierta frecuencia, Ernst Bloch solía decir que una buena filosofía era la que poseía trama argumental.

96. Certeau, *o.c.*, p. 121.

caso familiar») —tan evidente y tan dolorosamente traumático para un número muy grande de niños y adolescentes— tiene sus raíces en las pretensiones de una supuesta pedagogía «científica», obstinadamente «anarrativa» y limitada a la adquisición de habilidades para el supuesto manejo de datos positivos y objetivos, empíricamente verificables. El campo de las «ideas claras y distintas» trasladado a la praxis pedagógica ha comportado la defunción de la narratividad como forma fundamental de transmisión en el seno de la familia y de la escuela. Por todos los medios se ha intentado eliminar la narración como función principal de las «estructuras de acogida» (sobre todo de la codescendencia y de la coresidencia [escuela]), invirtiendo ingentes esfuerzos para sustituirla por unos contenidos científicos completamente unívocos, es decir, verificables (*experimentum*) y cuantificables. Se trata, en definitiva, del «proceso de matematización» del conjunto de la existencia humana, el cual, con una intensidad cada vez más acusada, ha tenido lugar en nuestra cultura a partir de Descartes, y, recientemente, ha sido perfectamente descrito por Stephen Toulmin<sup>97</sup>. En esta situación, la narración, expulsada como ha sido del ámbito de lo diurno, ha tenido que refugiarse en la «franja nocturna», a menudo sombría y con unos imprevisibles contenidos «mágicos», los cuales, de una manera u otra, siempre están presentes en toda existencia humana. De ahí la proliferación actual de innumerables especialistas que, al menos teóricamente, tienen como misión la prestación de ayuda a los que sufren las nuevas «enfermedades del alma»<sup>98</sup>; aquellas enfermedades que, en el tiempo y el espacio actuales, irrumpen a causa del profundo y creciente déficit narrativo y experiencial que sufren los actuales procesos familiares y educativos.

La narración puede ser abordada de maneras muy diferentes, las cuales, como la mayoría de los aspectos relacionados con el hombre, no deberían comportarse entre sí por vía de exclusión, sino más bien por vía de complementariedad. Desde los simples análisis gramaticales, morfológicos, sintácticos y semánticos, sin olvidar la siempre provechosa y enriquecedora crítica literaria, hasta llegar al análisis de la *experiencia* que vehicula la *acción narrativa*, como, por ejemplo, lo hace Walter Benjamin, hay una gama infinita de matices y, por encima de todo, de perspectivas para acercarse a la narración<sup>99</sup>. En la línea de Benjamin, Harald Weinrich distingue entre las narraciones que transmiten contenidos científicos (universitarios y técnicos, por ejemplo) y las auténticas narraciones, las cuales se caracterizan por poseer un profundo carácter insinuativo y sapiencial. No debería olvidarse que «la ciencia, a la inversa de las propuestas narrativas, no se propone la sabiduría, sino el conocimiento»<sup>100</sup>. La exclusión de la narratividad en las acciones educativas constituye la «marca de fábrica» de una praxis pedagógica que, en sus mismas raíces, manifiesta un agudo déficit transmisivo-comunicativo que desencadenará efectos devastadores en la vida posterior de niños y adolescentes. En efecto, unas transmisiones familiares, religiosas y escolares que marginen la *sabiduría* no sólo son temáticamente

97. Véase S. Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001.

98. Véase J. Kristeva, *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid, Cátedra, 1995.

99. Véase W. Benjamin, «El narrador», en Íd., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 111-134. H. Weinrich, «Erzählstruktur des Mythos», en Íd., *Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft*, Stuttgart et al., Kohlhammer, 1971, pp. 137-138, ofrece una aproximación que tiene muchos puntos de contacto con la de Benjamin.

100. Weinrich, *o.c.*, p. 138.

insuficientes, sino que, sobre todo, son antropológicamente muy peligrosas, e incluso provistas de unas cargas con una enorme fuerza destructiva y deshumanizadora. Ahora bien, tal como lo pone de manifiesto la historia de las culturas humanas, *la sabiduría solamente es transmisible narrativamente*. Por eso creemos que, actualmente, a nivel familiar y escolar, uno de los retos más urgentes y, en el fondo, decisivos de cara al futuro —si es que aún creemos que nuestra cultura posee algún futuro— consiste en la recuperación de los *elementos sapienciales* de la existencia humana. Éstos, sin embargo, únicamente son expresables y experimentables con la ayuda de las «vehiculaciones narrativas», las cuales, además, suelen ejercer otro efecto sumamente beneficioso, sobre todo en el momento actual: el sosiego de los espíritus, la pausa, la limitación de la velocidad social.

Sin dejar de hacer notar el carácter autobiográfico de la ciencia, Harald Weirich pone de manifiesto que, en los análisis de las narraciones (él se refiere explícitamente al mito), el lingüista tendrá en cuenta especialmente la *sintaxis*, mientras que el no-lingüista se centrará, más bien, en la *semántica*, lo cual quiere decir que por encima de todo se fijará en aquellas «señales» que indican movimiento, acción, pasión, acontecimiento<sup>101</sup>. A raíz de estas consideraciones, este lingüista extrae una conclusión muy importante: la ciencia se ve obligada a hablar de los objetos sobre los que lleva a cabo sus análisis de «manera argumentativa» (lógica). Ahora bien, esta forma de hablar, a pesar de su indudable necesidad, «es inconmensurable con la forma narrativa de hablar propia del mito»<sup>102</sup>, el cual tiene en la narración su forma expresiva característica. En efecto, no se debería olvidar que la «lógica» de una ciencia determinada impone unos caminos que, muy a menudo, resultan incompatibles con los de otra rama científica o, de una manera más radical aún, con los de la sabiduría. La consecuencia es que «la expresión ‘mito’ (narración mítica) refleja la sorpresa de los que —como todos nosotros hoy— han adquirido la costumbre de *razonar* sobre objetos que tienen una cierta significación, pero que —en otro tiempo o en otros lugares— se tenía la costumbre de aproximarse a estos mismos objetos de *manera narrativa (erzählend)*»<sup>103</sup>.

Con perspicacia y realismo, Michel de Certeau ha hecho notar que «las estructuras narrativas tienen el valor de *sintaxis espacial* [...] Las narraciones, cotidianas o literarias, son nuestros transportes en común, nuestras *metaphorai*»<sup>104</sup>. Por ello, hace ya algunos años, con su reconocida agudeza y sentido del humor, escribía: «Igualmente, las narraciones podrían llevar este nombre tan bello [*methaphorai*]: cada día, atraviesan y organizan unos lugares determinados; los seleccionan y los vinculan los unos con los otros, hacen frases e itinerarios»<sup>105</sup>. Por eso creemos que resulta suficientemente evidente que lo que constituye la misión propia de la narración es la creación de un *teatro de acciones* en el que «se juegan», se representan y se concretan, mediando toda una retahíla de «recorridos humanos», las experiencias humanas más calificadas y cautivadoras: «la narración introduce un *teatro* de

101. Cf. *ibid.*, p. 141.

102. *Ibid.*, p. 138.

103. *Ibid.*, p. 139.

104. Certeau, *L'invention du quotidien*, cit., pp. 170-171. Certeau señala que, en Atenas, los medios de transporte público se llaman *metaphorai*. Para volver a casa o para ir al trabajo se toma una «metáfora» (el autobús o el metro).

105. Certeau, *o.c.*, p. 170. «Toda narración es una narración de viaje,... una práctica del espacio» (*ibid.*, p. 171). Según este autor, las acciones narrativas son formas elementales que, en la práctica, sirven para constituir y organizar coherentemente el espacio humano (cf. *ibid.*, p. 172).

legitimidad a unas *acciones* efectivas. Crea un campo que autoriza a unas prácticas sociales arriesgadas y contingentes»<sup>106</sup>. Por su parte, Bruno Bettelheim destacó que los cuentos y las narraciones son realmente elementos *terapéuticos* irrenunciables, ya que permiten que los que los escuchan (sobre todo los niños, pero no sólo ellos) encuentren sus propias soluciones y respuestas a los «interrogantes fundacionales» que nunca dejan de plantearse, y, de esta manera, a pesar de la presencia de todo tipo de distorsiones y calamidades en el tejido de la vida cotidiana, vayan descubriendo su verdadera identidad y vocación en medio de sus diferentes historias personales<sup>107</sup>. En realidad las narraciones son auténticas «presencias maternas» porque constantemente hacen uso de la «lengua materna» y, además, son irrenunciables «teodiceas prácticas» cuya misión fundamental consiste en llevar a cabo la «cosmización» —siempre provisional y sin unas garantías absolutas— del entorno físico, social y psicológico del ser humano, el cual, sin cesar, como es harto conocido, se encuentra amenazado por las irrupciones del caos y de todas las otras formas de la negatividad<sup>108</sup>.

Somos muy conscientes del hecho de que, en este contexto, deberíamos exponer más detalladamente la construcción primera y más fundamental del ser humano, que se realiza —o debería realizarse— en el interior de la primera «estructura de acogida» (la *codescendencia*). Se trata, en el ámbito de la vida cotidiana, del *paso del «in-fans* (el que no habla)» a la *cultura* mediante la coimplicación creadora entre las «teodiceas maternas» y las «teodiceas paternas», las cuales, en realidad, activan las «potencialidades logomíticas» que son inherentes. Poco a poco el niño, adiestrado por las transmisiones narrativas propias de las «teodiceas maternas» y de las «teodiceas paternas», va convirtiéndose en capaz de construir, en la variedad de espacios y tiempos, *su* mundo; progresivamente, va aprendiendo a *habitar en él simpáticamente mediante un proceso nunca acabado del todo de empalabramiento de la realidad*. En realidad, el «aprender a habitar» constituye el núcleo central y más decisivo del ejercicio del «oficio de mujer o de hombre» como convivencia responsable con el otro. Debería tenerse en cuenta que las narraciones son, tanto individual como colectivamente, vehículos óptimos para establecer *vínculos experienciales*, los cuales justamente son lo que son porque incluyen, en un mismo movimiento, a narradores y a oyentes, pasado, futuro y presente, explícitos e implícitos, contingencia y superación (siempre provisional de la contingencia).

No cabe la menor duda de que el análisis morfológico y sintáctico de las estructuras narrativas es imprescindible, pero, siguiendo a Walter Benjamin, una interpretación de la narración que solamente se limitase a describirlas sería totalmente insuficiente. Porque, en último término, aunque sea muy importante conocer el «funcionamiento» de todo lo que entra contacto, activa o pasivamente, con los aspectos concretos de nuestra existencia, siempre necesitamos que la «función» nos remita a su *fundación*, es decir, a su «eficiencia teodiceica» en medio de las

106. *Ibid.*, p. 183; cf. pp. 182-185.

107. Cf. Bettelheim, *o.c.*, pp. 30-31.

108. Sobre la relación entre «presencia maternal» (a través de la «lengua materna»), «narración» y «teodicea», véase P. L. Berger, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona, Herder, 1975, pp. 100-102. Para la fundamentación teórica de la posición de Berger, cf. la obra ya clásica de P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1981, pp. 83-121.

peripecias de la vida cotidiana. Ésta, por otro lado, siempre posee un *trasfondo sapiencial* que sólo puede alcanzarse narrativamente o, si se prefiere, biográficamente. La narración posee una capital importancia justamente porque, muy a menudo, el funcionamiento de la existencia humana «lógicas» considerado es algo con profundas cargas de «ilogicidad», lo cual significa que, por sorprendente que pueda parecer a primera vista, más allá (o más acá) de las «lógicas», hay *algo* que establece y justifica los usos y costumbres, las maneras de mesa y las estructuras sociales, el amor entre los humanos y todas las formas posibles de desarmonía y beligerancia. Es indiscutible la inquietante presencia de la finitud en todo lo que piensa, hace y siente el ser humano, lo cual ha sido constatado por todas las culturas humanas, ya sean de carácter oriental u occidental, simples o sencillas, en fase oral o en fase de la escritura. A pesar de la finitud de los humanos, el lenguaje no conoce ningún «imperativo gramatical profundo» ni ninguna limitación intransgredible que lo recluya, por ejemplo, «dentro de los estrechos límites de la sola razón», de tal manera que las limitaciones inherentes a la condición humana, ya sean en el plano biológico o en el social (institucional), quedan relativizadas por la *infinitud* de posibilidades del discurso humano, es decir, por su apertura gramatical y narrativa a cualquier «más allá» de cualquier «más allá» (de la muerte, del mal, de la angustia)<sup>109</sup>. Como escribe George Steiner, «el lenguaje no tiene necesidad de detenerse en ninguna frontera, ni siquiera, en relación con las elaboraciones conceptuales y narrativas, en la frontera de la muerte»<sup>110</sup>. Narrativamente hablando, el «más allá» de la muerte, la superación *simbólica* de la finitud, es una posibilidad inherente a las mismas estructuras profundas y empalabradoras de la realidad que son coextensivas a la presencia del *homo loquens* en esta tierra.

En casi todas las épocas de la historia de la humanidad, a partir de situaciones geográficas, lingüísticas y sociales muy diferentes, se ha considerado que la narración era el medio idóneo para expresar las aporías y los «rasgos más enigmáticos del mundo» (Weinrich), del mismo ser humano y de todas las cuestiones que tenían algo que ver con el «más allá del mal y de la muerte». Por su parte, George Steiner ha subrayado que «en la gramática, los futuros, las oraciones optativas o condicionales son la articulación formal de la fenomenalidad conceptual e imaginativa de lo ilimitado»<sup>111</sup>. En la disposición narrativa del ser humano, no deja de ser muy asombroso el afán, siempre reactivado de nuevo y nunca agotado en sus posibilidades expresivas, por articular y narrar el «más allá» de cualquiera experiencia posible que pueda tener lugar en el ámbito de la mera facticidad de la vida cotidiana. La *imaginación*, que siempre ha sido la aliada más potente e indefectible de todo tipo de narración, es «un incremento gramatical natural» (por ejemplo, en forma de resurrección, de vida de más allá de la muerte, de configuración del paraíso soñado, de anticipación de lo que los medievales designaban con la expresión *vita beata*, etc.), el cual permite, en el día a día de hombres y mujeres, cuestionar las «naturalidades» dadas por supuestas y todos los aspectos aparentemente indiscutibles de la

109. Cf. G. Steiner, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona, Destino, 1991, pp. 72, 74. Según este autor, «nuestra gramática vive y genera mundos porque existe la apuesta en favor de Dios» (*ibid.*, p. 14). En definitiva, la gramática viene a ser una prueba de la presencia real del más allá de cualquier finitud que asedia el corazón humano. Sobre el pensamiento de Steiner, cf. H. R. Jauss, *Wege des Verstehens*, München, Wilhelm Fink, 1994, pp. 346-377.

110. Steiner, *o.c.*, p. 72.

111. *Ibid.*, p. 73.

cotidianidad. Incluso la *contingencia* como «estado natural» del ser humano queda superada narrativamente, lo cual significa que la «apertura narrativa» hace posible la victoria sobre lo que «naturalmente» parece más incuestionable e insuperable: la *muerte*<sup>112</sup>. Cabe recordar que, en la siempre problemática y ambigua historia de la humanidad, como praxis teodiceicas que son, las narraciones han constituido el lugar privilegiado en donde al mismo tiempo tenía lugar la creación continua de lo humano y las «praxis de dominación de la contingencia», las cuales, sin desfallecer, expresiva e impresionantemente, nunca han dejado de acompañar los trayectos *históricos, traductores y hermenéuticos* de los humanos en sus empresas cotidianas —siempre asediadas por el caos y la anomía— de construcción simbólica y social de la realidad. De esta manera, creemos que, *expresiva y narrativamente*, en la variedad de espacios y tiempos, se manifestaba que, estructuralmente, el hombre es un *ens finitum capax infiniti*.

Desde su perspectiva de reconocido lingüista, Harald Weinrich<sup>113</sup> constata que, en la problemática historia de la humanidad, se puede observar que las categorías sintácticas, especialmente las que poseen un carácter consecutivo y causal, han ido adquiriendo un rango lógico e incluso ontológico cada vez más elevado, mientras que la narración, de una manera cada vez más acusada (sobre todo en las modernas sociedades industriales y posindustriales), ha ido perdiendo presencia, credibilidad e incidencia existencial en la vida cotidiana de los individuos y de los grupos humanos<sup>114</sup>. En las sociedades modernas, la progresiva pérdida de relevancia de la narración como coronamiento de la actividad transmisora que deberían llevar a cabo las «estructuras de acogida» ha provocado que, de manera creciente, en la casi totalidad de los ámbitos de la existencia humana, se hayan impuesto, casi de forma imperialista, los «sistemas» neutros y asépticos, el «monoligüismo» (casi siempre, el de carácter economicista) como forma exclusiva y excluyente para expresar el conjunto polifacético de la realidad. Por regla general, puede afirmarse que las «estructuras nomológicas» se han convertido en los referentes únicos tanto para configurar las expresiones de lo humano como para vehicular las praxis cotidianas de hombres y mujeres, a menudo, sin embargo, con la inevitable carga deshumanizadora a la que dan lugar<sup>115</sup>. Entonces, a corto o a largo plazo, mediante un peligroso reduccionismo de las posibilidades expresivas e impresionantes del ser humano, en todas las esferas de la vida humana se impone una peligrosa «dogmatización», pretendidamente «lógica»; dogmatización que es la consecuencia fatal del «pensamiento con regulación ortodoxa», para hablar como Jean-Pierre

112. Véase *ibid*, p. 75. Los análisis del campo semántico de la imaginación que lleva a cabo Steiner son muy interesantes y, al mismo tiempo, ponen de manifiesto que el «más allá» de la cotidianidad, al menos gramaticalmente, es algo que pertenece constitutivamente al hecho de ser hombre o mujer en el mundo. En este contexto debe tenerse en cuenta la obra de Gilbert Durand. Véase especialmente G. Durand, *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000, y la nueva edición de su libro *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, México, FCE, 2005.

113. Cf. Weinrich, «Erzählstrukturen des Mythos», cit., pp. 142-143.

114. Desde una perspectiva muy diferente, Durand, *Lo imaginario*, cit., pp. 23-39, verifica lo afirmado por Weinrich. Merece la pena tener en cuenta el libro de H. Weinrich, *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, Madrid, Gredos, 1968, en el que analiza con gran finura la estructura de las formas verbales en relación precisamente con la capacidad narrativa del ser humano. Sobre el «eclipse» de la narración en las sociedades contemporáneas, cf. P. Ricoeur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Cristiandad, 1987, pp. 173-212.

115. Cf. Ricoeur, *o.c.* I, pp. 213-245.



Deconchy<sup>116</sup>, o del «pensamiento único», para adoptar una expresión muy corriente en la actualidad. La pérdida (o la embotadura) de la narración tiene mucho que ver, por un lado, con la pérdida en la cultura occidental de las narraciones míticas, siempre abiertas a nuevas traducciones e interpretaciones y, por el otro, con el incesante aumento de los sistemas de control, es decir, con la racionalización unilateral y, en el fondo, «acrítica» que, poco a poco, ha ido imponiéndose en todas las esferas de nuestra la cultura<sup>117</sup>. Ahora bien, estamos muy convencidos de que la realidad concreta y más insondable de la existencia humana, si quiere evitar las asechanzas de la «lógica cuartelera», nunca podrá desvincularse de la calidad de las «narraciones-transmisiones» que se hacen en ella: «Por encima del plano vegetativo mínimo, nuestras vidas dependen de la capacidad de expresar esperanza, de confiar a oraciones condicionales y a futuros nuestros sueños activos de cambio, progreso y liberación»<sup>118</sup>.

116. Véase J.-P. Deconchy, *L'orthodoxie religieuse. Essai de Logique psycho-sociale*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1971.

117. Z. Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997, ha analizado la *shoah* como una consecuencia necesaria de aquella modernidad occidental de carácter «lógico acrítico». Véase también L. Duch, *Armes espirituales i materials: Política. Antropología de la vida cotidiana 4/2*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, pp. 73-136. El proceso de modernización occidental fue ampliamente analizado como si de una suerte de fatalidad a la griega se tratase por Max Weber en los últimos años del siglo XIX y en los primeros del siglo XX. Véase el interesante texto de M. Weber, «Introducción», en Íd., *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 11-24. En este contexto es de capital importancia el libro de M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2006.

118. Steiner, *o.c.*, p. 75.

## EL ESPACIO Y EL TIEMPO FAMILIARES

## 4.1. INTRODUCCIÓN

En un volumen posterior de esta *Antropología*, nos referiremos con cierta amplitud a la constitución espaciotemporal del ser humano<sup>1</sup>. Espacio y tiempo son datos antropológicos esenciales justamente porque, en cada aquí y ahora, el hombre y la mujer concretos son lo que son en función de su *instalación* en *su* espacio y en *su* tiempo. En cada momento y en cada situación del trayecto humano, estas dos dimensiones que siempre actúan de manera coimplicada, son esenciales para la constitución de la fisonomía de la exterioridad del ser humano y se concretan y desarrollan mediante las posibilidades expresivas y axiológicas de las diversas tradiciones culturales. Expresándolo de otra manera: el espacio y el tiempo humanos configuran «historias» muy variadas, tejen las diferentes y, a menudo, incomprensibles peripecias que, desde el nacimiento hasta la muerte, jalonan toda existencia humana. En relación con el ser humano, en consecuencia, no se puede hablar de un tiempo y de un espacio asépticos, objetivos, neutrales, sino que, a partir de la variedad de circunstancias y temperamentos, adquieren fisonomías y «tics» propios, los cuales enmarcan e incluso condicionan el ejercicio de los roles de los seres humanos para *escenificar* su presencia (las «representaciones») sobre el escenario del «gran teatro del mundo»<sup>2</sup>. Como afirma David Harvey, «no se les puede asignar ni al tiempo ni al espacio significados objetivos con independencia de los procesos materiales» en los que se encuentra implicado el ser humano<sup>3</sup>. Por eso, en relación con él, se impone la tarea de hablar de una *espaciotemporalidad polisémica*.

1. Véase L. Duch, *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana* 3, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, esp. cap. IV.

2. Véase Duch y Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, cit., pp. 154-161.

3. D. Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 228; cf. pp. 225-227. «Las prácticas espaciales y temporales nunca son neutrales en las cuestiones sociales. Siempre expresan algún tipo de contenido

En todas las circunstancias, el espacio y el tiempo humanos participan de la naturaleza cultural del ser humano, lo cual significa que, en las diversas épocas históricas, será necesario concretarlos histórica y culturalmente. Es imposible conseguir la comprensión del hombre al margen de la comprensión de su espacio y de su tiempo<sup>4</sup>. Además, debe añadirse que todos los acontecimientos que inciden en la existencia de tal hombre o de tal mujer (sexo, edad, ámbito geográfico, formación, religión, etc.) son factores decisivos para la configuración de su espacio y de su tiempo, ya que, como indica Helga Nowotny, cada ser humano se caracteriza por el hecho de poseer un «tiempo propio» (*Eigenzeit*), irreducible al de los otros seres humanos. Por nuestra parte añadiríamos: el hombre y la mujer concretos también tienen necesidad de un «espacio propio» (*Eigenraum*), el cual, juntamente con el «tiempo propio», es, en cada aquí y ahora, determinante para el establecimiento de su *identidad*<sup>5</sup>.

Hombres y mujeres somos «prácticos» del espacio y del tiempo porque, continuamente, desde lo biológico hasta lo espiritual, los *experimentamos* y no podemos dejar de «trabajar» con ellos. En el fondo, toda cultura humana se caracteriza por el hecho de poseer una «visión del mundo» implícita que, de una manera u otra, como experimentación del espacio y del tiempo que es, muestra su operatividad en el pensamiento, la acción y los sentimientos de los que a ella pertenecen<sup>6</sup>. Esta «visión del mundo» implícita de toda cultura se explicita, a menudo a contrapelo de sus mismos miembros, en todo lo que en ella se lleva a cabo; es una especie de «premisa inconsciente» y de «herencia desconocida», las cuales suelen mostrar su eficacia (positiva o negativa) a través de la organización del espacio y del tiempo de sus habitantes<sup>7</sup>. Nuestros hábitos sobre el espacio y el tiempo nos son *transmitidos* por las «estructuras de acogida», y los *aprendemos e interiorizamos* en el marco de una «visión del mundo», que posee una excepcional importancia justamente porque, por más que lo intentemos, no conseguimos someterla a una valoración crítica de carácter neutro y

de clase o social y, en la mayor parte de los casos, constituyen el núcleo de intensas luchas sociales» (*ibid.*, p. 265). Una cuestión de la máxima importancia, pero que aquí estará al margen de nuestra exposición es: en el momento presente, ¿cómo se relacionan entre sí *poder* y *tiempo*? Parece claro evidente que, en la actualidad, de la misma manera que sucedió en el pasado, los cambios profundos que intervienen en la configuración del tiempo y del espacio han de repercutir muy directamente en las formas actuales de la conquista y del ejercicio del poder (véase sobre esta problemática H. Nowotny, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995, cap. II («Del futuro a la actualidad extendida»).

4. Véase I. Boada, «La tecnología con a sistema»: *Ideas* 17 (2003), p. 102.

5. Cf. Nowotny, *o.c.*, pp. 37-45.

6. N. Elias, *Sobre el tiempo*, México, FCE, 1989, pp. 180-186, muestra cómo, en muchas «culturas primitivas», el uso de máscaras en los rituales constituye un buen indicador del hecho de que los que participan en ellos manifiestan el deseo de habitar en otro espacio y en otro tiempo (el tiempo y el espacio de los dioses o de los antepasados), a fin de poder superar los condicionamientos que les impone su actual vida cotidiana con su espacio y su tiempo característicos.

7. Véase lo que hemos expuesto en el cap. 3 de este estudio sobre el ser humano como *heredero*.

aséptico, a una ponderación que, sin ambigüedades, ponga de manifiesto su validez (o invalidez) objetivas<sup>8</sup>.

De estas sumarias reflexiones teóricas se desprenden consecuencias sumamente prácticas para la vida cotidiana de individuos y comunidades. Por ejemplo, una política sanitaria realmente humanista y humanizadora debería preocuparse muy cuidadosamente de la buena construcción y administración del espacio y del tiempo, porque, a nivel individual y colectivo, la *salud* del hombre depende en grande medida de ella. Entendemos la «salud» humana en un sentido *holístico*: abarca en un todo sin fisuras y armónico lo físico, lo psicológico y lo espiritual. Es un dato bastante conocido que un número importante de desajustes y patologías de la existencia humana tienen como punto de alijo la desestructuración y el trastrueco al que, actualmente, se encuentran incursos el espacio y el tiempo humanos<sup>9</sup>. En la sociedad de nuestros días, tanto en las patologías colectivas como en las individuales, intervienen las numerosas distorsiones que afectan gravemente a la espaciotemporalidad humana como pueden ser, por ejemplo, la inadecuación espacial de las viviendas, la polución de la atmósfera, el aumento imparable de la polución acústica en nuestras ciudades, la deshumanización provocada por el *tempo* propio de las cadenas de montaje, el colapso de los ritmos humanos en las comidas, la «caotización» de las horas asignadas al descanso, al ocio, etc.<sup>10</sup>. Posiblemente, lo que entendemos por crisis actual de la cultura, de lo humano, de las instituciones y de los criterios orientativos, es en buena medida el proceso de desestructuración de aquel espacio y de aquel tiempo humanos que han tenido una cierta vigencia, no sin contradicciones y problemas, hasta hace treinta o cuarenta años.

Es un dato, en su día intensamente subrayado por Michel Foucault, obsesionado como estaba por las «metáforas espaciales» (Harvey), que la modernidad europea ha tendido a otorgar la primacía al tiempo en detrimento del espacio. De ahí, por ejemplo, la relevancia que han tenido en nuestra cultura los procesos temporales en detrimento de las situaciones espaciales. Por lo general, el espacio ha sido considerado como una entidad muerta, estática, no-dialéctica, completamente fijada, mientras que se estimaba que

8. Debe advertirse que, a pesar de que a menudo lo afirmamos, nunca nos es posible establecer la validez (o la invalidez) objetivas de una determinada cultura y, por lo tanto, de la nuestra. Toda cultura es exclusivamente una *perspectiva*, lo cual invalida cualquier pretensión de obtener un conocimiento exhaustivo de la cultura humana y, por eso mismo, *del* hombre en toda su complejidad y polifacetismo.

9. Véase Duch, *Simbolismo y salud*, cit., cap. V, en donde proponemos una aproximación a la salud en un marco en el que el espacio y el tiempo han de ser considerados como factores de armonización («cosmización») y en ningún caso de desestructuración simbólica del ser humano. Helga Nowotny pone de manifiesto que, en la sociedad actual, asistimos a «una imparable desaparición de la categoría 'futuro' y a su sustitución por algo que designamos con la expresión 'actualidad extendida' (*erstreckte Gegenwart*)» (Nowotny, *o.c.*, p. 9; cf. pp. 12-13).

10. Véase en *Escenarios de la corporeidad*, cit., pp. 281-285, lo que decimos sobre el *ruido* como agente negativo en la constitución actual de la corporeidad humana.

el tiempo era el compendio de la riqueza, el progreso, la fecundidad, la vida, la dialéctica, la capacidad para «progresar» (*progredior*) en el camino del éxito que, finalmente, culminaría en una «salvación» intramundana<sup>11</sup>.

Como consecuencia de la sobrevaloración del tiempo sobre el espacio, la crisis de la cultura occidental moderna también hay que relacionarla muy estrechamente con la problemática en torno a la *velocidad* o, quizá de una manera mucho más elocuente, con la de la «limitación de la velocidad». Creemos que la «limitación de la velocidad» debería ser no sólo uno de los temas más importantes de la actual praxis antropológica, sino de todas las disciplinas (quizá, de manera muy especial, de la medicina) que se proponen como objetivo el estudio e interpretación del ser humano. En este contexto, «limitar la velocidad» significa instituir unas relaciones humanas y humanizadoras entre el espacio y el tiempo antropológicos, entre movimiento y reposo, entre marcha hacia adelante y recurrencia. Ahora mismo, las actitudes *prácticas* con respecto al espacio y el tiempo se basan en el incesante aumento de la velocidad, en el provecho material como única meta de la existencia, en la desatención y la pérdida (o, al menos, el deterioro) de los lugares y de los espacios *cordiales*. Se impone hacer marcha atrás, lo cual significa incluir en nuestra vivencia del espacio y del tiempo la pausa, el sosiego, el silencio, la serenidad, la atención *deferente* y la contemplación. De esta manera, quizá lograremos detener o paliar el progresivo quebranto (patologización) de nuestra humanidad que, en gran medida, ha sido provocado por la intensiva ruina de nuestra espaciotemporalidad y por su «artificialización» más allá de los límites que, a lo largo de su vida cotidiana, pueden ser asumidos, «digeridos», por hombres y mujeres. Es necesario que recuperemos las dimensiones humanas del espacio y del tiempo, es decir, del *habitar* precisamente porque no somos ni ángeles ni bestias. Por ello, teniendo en cuenta las profundas modificaciones que han experimentado, es urgente llevar a cabo una reflexión exhaustiva y crítica sobre el estado actual del espacio y del tiempo en la existencia humana con la finalidad de poder hacer frente al «terror y a la tiranía del tiempo», los cuales, con mucha frecuencia, se encuentran acompañados por la «violencia en y del espacio».

A continuación queremos llevar a cabo una aproximación a algunos aspectos del espacio y del tiempo *familiares*, ya que suelen ser los factores más decisivos de las biografías, de las retóricas y de las prácticas del *cuero* en el campo individual y social. Porque intervienen decididamente en todos los ámbitos y empresas de la existencia humana, el espacio y el tiempo tendrán una especial incidencia en todas las peripecias de la vida de la familia. Resulta hartamente evidente que puede hablarse de una «espaciotemporalidad familiar», es decir, de una *construcción y habitación* del espacio y del tiempo que son *específicas* de la codescendencia. Es muy verosímil

11. Véase Harvey, *o.c.*, p. 230.

que la innegable crisis de la primera «estructura de acogida», la codescendencia, tenga como punto de partida la «desestructuración simbólica» que en estos treinta últimos años han experimentado las expresiones y la vivencia del espacio y del tiempo familiares. No es preciso insistir en el hecho, muy conocido y reconocido, de que, positiva y negativamente, la presencia del espacio y del tiempo familiares mantiene su impronta en el transcurso de toda la vida de los seres humanos. Como no podría ser de otra manera, las experiencias iniciales de las personas con la espacialidad y la temporalidad tienen lugar en el marco familiar, en donde el hombre y la mujer concretos aprenden a *habitar* correctamente o, por el contrario, se convierten en seres ineptos para «cosmizar» su espaciotemporalidad; es decir, personas con unas enormes dificultades para poner en movimiento «teodiceas prácticas» ante los retos e interrogantes que se plantean en su vida cotidiana<sup>12</sup>.

#### 4.2. EL ESPACIO FAMILIAR

##### 4.2.1. *Introducción*

En un volumen posterior de esta *Antropología*, al referirnos a los análisis antropológicos de Maurice Merleau-Ponty, pondremos de manifiesto que el espacio es algo imprescindible para que los humanos puedan *habitar*, es decir, establecer, en cada aquí y ahora, relaciones específicamente humanas con ellos mismos, con los otros y con su medio<sup>13</sup>. El espacio humano como «espacio vivido» y «espacio sentido» constituye un aspecto no sólo importante, sino imprescindible del «mundo de la vida»<sup>14</sup>. Analizar lo que es el espacio en una cultura concreta es, en realidad, estudiar *toda* esta cultura, ya que las relaciones espaciales únicamente pueden ser comprendidas por mediación de la observación y del análisis del conjunto de prácticas y de representaciones que se dan en el marco de su vida social, religiosa y po-

12. Véase lo que exponemos más adelante (4.2.3) sobre el «habitar» de los seres humanos.

13. Sobre la interpretación del espacio y del tiempo en la obra de Merleau-Ponty, cf. Duch, *Llums i ombres de la ciutat*, cit., pp. 307-322. Sobre la amplia problemática que presenta el espacio humano, cf. O. F. Bollnow, *Hombre y espacio*, Barcelona, Labor, 1969; G. Bachelard, *La poética del espacio*, México, FCE, 1975; R. Ledrut, «L'homme et l'espace», en J. Poirier (ed.), *Histoire des moeurs I. Les coordonnées de l'homme et la culture matérielle*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 59-114. Aunque se refiera a un caso muy concreto, el recuerdo del espacio familiar de una familia judía de origen argelino residente en la actualidad en Francia, el estudio de J. Bahloul, *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, Paris, Métailié, 1992, ofrece una interesante reflexión sobre las relaciones entre el espacio familiar (la casa) y la memoria constitutiva de sus habitantes.

14. M. van Manen, *Investigación, educación y experiencia vivida. Ciencia humana para una pedagogía de la acción y la sensibilidad*, Barcelona, Idea Books, 2003, p. 119, manifiesta que hay cuatro «existenciales» que pueden ofrecer una gran ayuda para analizar la situación del hombre en el mundo: 1) el «espacio vivido» o espacialidad; 2) el «cuerpo vivido» o corporeidad; 3) el «tiempo vivido» o temporalidad; 4) la «relación humana vivida» o relacionalidad (también llamada «comunidad»).

lítica. La reflexión sobre la habitación en el espacio de una determinada colectividad humana conlleva también el análisis de las formas concretas que adopta la estructura familiar o el sistema político o la articulación ritual de las creencias o la organización del ocio o la relación entre los sexos. «Organización del espacio», «organización social» y «organización psicológica» son expresiones que, aunque no sean idénticas, poseen, sin embargo, algunos puntos de contacto y expresan el carácter complejo de la presencia del ser humano en su mundo cotidiano. Las tres son índices de la ineludible necesidad que tiene el ser humano de orientarse en el tiempo y en el espacio (paso del «caos al cosmos»), tanto en el ámbito de la exterioridad como en el de la interioridad, porque en realidad estos dos ámbitos son lo que son en cada aquí y ahora del ser humano en función de su coimplicación efectiva y afectiva.

Parece evidente que una buena antropología debería centrar una parte importante de su análisis en el *espacialidad*, que es el marco que permite la articulación y expresión de la exterioridad humana<sup>15</sup>. Por eso mismo, «el *topoanálisis* debería convertirse en el estudio psicológico sistemático de los paisajes de nuestra vida íntima»<sup>16</sup>. Fundamentalmente, los seres humanos somos *habitantes*, y la referencia más inmediata y más cordial a nuestra condición de habitantes es la *casa*, especialmente, la «casa familiar». De ahí que, en todas las culturas humanas, sea tan importante la reflexión sobre la organización de los diferentes espacios de la casa familiar, porque ésta constituye el «espacio original» que, durante toda nuestra vida, positiva y negativamente, intervendrá de manera activa en nuestras relaciones espaciotemporales. En la diversidad de espacios y tiempo, de acuerdo con los recursos disponibles en cada caso, los distintos modelos familiares han organizado el espacio de manera propia atendiendo a las necesidades y posibilidades de su vida cotidiana. De hecho, suele ser un dato bastante evidente que la organización del espacio familiar constituye una transcripción fiel de las formas de relación que ponen en práctica sus habitantes. Con mayor o menor fidelidad, en el transcurso de nuestra existencia, por afirmación o por oposición, todo espacio antropológicamente significativo lo construimos siguiendo las pautas de aquel espacio —*nuestra* casa familiar— que interiorizamos a partir de nuestras primeras experiencias espaciales y de las transmisiones que las acompañaban. De manera categórica, Bachelard manifiesta que «todo espacio realmente habitado incluye como esencia la noción de casa»<sup>17</sup>. Conviene añadir que nunca podemos poner entre pa-

15. Aquí conviene tener en cuenta lo que a menudo hemos puesto de manifiesto: el ser humano, como *complexio oppositorum* que es, constantemente, se mantiene en la tensión entre *interioridad* y *exterioridad*.

16. Bachelard, *o.c.*, p. 38. Este autor señala que la «topofilia» es una actitud muy frecuente en las sociedades antiguas, es decir, en los grupos humanos para los que la casa no era un simple «instrumento», sino la cuna de los recuerdos y el lugar en donde, a pesar de todas las contradicciones e incertidumbres, el cosmos podía afirmarse contra el caos, lo organizado contra lo informe.

17. *Ibid.*, p. 35.

réntesis nuestra insuperable «condición adverbial», porque siempre, para hablar como Heinrich Rombach, física y psicológicamente, «nos encontramos situados» en *un* espacio que, por regla general, para bien y para mal, suele tener como referencia decisiva el hogar familiar y la diversidad de relaciones y recuerdos que en él se concretan<sup>18</sup>.

En realidad, cada situación no es sino una «perspectiva del mundo»<sup>19</sup>, una *mirada* peculiar sobre la realidad que, en un determinado momento de su trayecto biográfico, «lanzan» un hombre o una mujer concretos. Ahora bien, no sólo la materialidad de nuestro cuerpo, sino también nuestros sentimientos, afectos, ideas, emociones, amores, deseos, se encuentran colocados —*habitan*— en unas coordenadas espaciales, en el seno de una «geografía» o de un «enclave topográfico», que nunca puede dejar de poseer unas dimensiones fluyentes e indefinidas entre «lo mítico» y «lo lógico». Con gran finura, Gaston Bachelard lo manifestó así: «No solamente nuestros recuerdos, sino también nuestros olvidos están ‘alojados’. Nuestro inconsciente está ‘alojado’. Nuestra alma es una vivienda. Y cuando recordamos las ‘casas’, las ‘estancias’, aprendemos a permanecer en nosotros mismos»<sup>20</sup>. Nuestra condición de «espíritus encarnados» lleva aparejada la ineludible necesidad de habitar, de buscar sin parar un cobijo para guarecernos del caos que constantemente, a nivel personal, colectivo y cósmico, amenaza nuestra inestable presencia en el mundo como *coincidentia oppositorum*. Porque somos seres precarios, tanto en el plano material como en el espiritual, la intemperie no se aviene con nuestra condición cultural, que, en todo momento, busca con ahínco la seguridad, el refugio, la vivienda como si fuera una especie de seno materno.

Pierre Bourdieu ha puesto de relieve que, habitualmente, la familia ha sido considerada como un conjunto de individuos que por las razones que sea viven bajo el mismo techo, *cohabitan*<sup>21</sup>. Desde diferentes perspectivas analíticas, ese mismo autor subraya las limitaciones de esta descripción, sobre todo debido a que lo que, en un tiempo y un espacio concretos, se llama «familia» siempre es el resultado de una construcción, de la aplicación de un imaginario colectivo determinado al ámbito de una realidad social que se encuentra ubicada en un aquí y ahora históricos. Sin embargo, sean cuales sean las objeciones que se puedan plantear a esta o cualquier otra comprensión de la familia (o, quizá mejor, de la vida familiar); sea cual sea

18. En el ser humano, se da una curiosa paradoja. Por un lado, siempre se encuentra situado y, por el otro, como lo manifiesta Rainer Maria Rilke en la octava *Elegía de Duino*, el hombre es aquel ser que sin cesar está despidiéndose. Asentamiento y movimiento constituyen dos notas específicas de lo humano, que necesita reposo para continuar caminando, y, para reposar, ha de encontrarse continuamente en situación de éxodo.

19. Véase H. Rombach, *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 153-155.

20. Bachelard, *o.c.*, p. 29.

21. Véase P. Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 126.



el modelo familiar que, en un momento determinado, tenga una mayor aceptación, es indiscutible que la familia —lo que, en cada momento, se entiende por familia— ocupa «uno» o «varios» *espacios, habita*. Y el hecho de ocupar espacio no ha de considerarse como una especie de propiedad intrínseca de la institución familiar, sino que, más fundamentalmente, se trata de un ejercicio que es obligatorio e indispensable para que el ser humano pueda existir y desarrollarse como tal. El ser humano es el acotador, el delimitador y el organizador de espacios, el «culturalizador» (cultivador) de marcos espaciales. Incluso el nómada, en sus trayectos y peregrinaciones, también traza límites, orientaciones, hitos, señalizaciones que, en una extraña mezcla de reposo y de movimiento, le permiten establecer diferencias entre dentro y fuera, la vivienda familiar y el entorno extraño, la tienda y la vastedad del desierto, la interioridad y la exterioridad, la proximidad y la lejanía. El mismo aventurero —porque, de la manera que sea, busca una meta (a menudo, implícita o explícitamente, un ámbito más allá de cualquiera ida y venida, indemne al caos y al cambio: el «paraíso reencontrado»: El Dorado, Jauja...)— tampoco puede dejar de escoger —un «escoger» ciertamente que, en su caso, es el sustituto del «alojarse»— rutas, conexiones y perspectivas espaciales, que son ellas mismas «espacios móviles» en vista al reposo definitivo en el «espacio y el tiempo perfectos»<sup>22</sup>.

En el espacio doméstico tiene lugar una determinada escritura e interpretación sociales y culturales de la realidad. Es un espacio que se encuentra estructurado y orientado de acuerdo con las formas de organización del grupo que lo habita. Las oposiciones simbólicas que ordenan y articulan este espacio corresponden a las que, en términos generales, dan vida y consistencia al grupo<sup>23</sup>. El espacio familiar, por lo tanto, es en primer lugar una expresión de la misma constitución espacial del ser humano, que, como ya lo hemos puesto de relieve, es el *habitante* por antonomasia. Eso quiere decir que se trata de alguien que sin cesar está *instalado* (o, quizás aún mejor, *instalándose*), a pesar de que a menudo experimenta en él mismo la irresistible necesidad de salir, de ponerse en situación de éxodo, de descentrarse, de buscar «el cielo nuevo y la tierra nueva». Este *salir*, este descentramiento, esta negación de una espacialidad concreta, sin embargo, tienen como objetivo un *conseguir* la supresión del estado de transeúnte propia de los humanos, un alcanzar un nuevo centro, un entrar en un espacio reconciliado y reconciliador, que se ambiciona que sea el definitivo «lugar del reposo y de la paz». En la historia de la tradición semita, Abraham es uno de los paradigmas culturales más significativos de la desinstalación con vistas a la reinstalación, del abandono de una cierta «geografía mítica» con la finalidad de remitizar otro espacio geográfico y doméstico, que se cree mejor y más bien orientado, es decir, con mayores

22. Véase G. Simmel, «La aventura», en Íd., *Sobre la aventura. Ensayos de estética*, Barcelona, Península, 2002, pp. 17-41.

23. Véase Bahloul, *La maison de mémoire*, cit., pp. 45, 105-107.

posibilidades de habitación. La *casa*, la vivienda familiar, ha constituido y constituye aún la sigla por excelencia de la espacialidad de los humanos. Históricamente, los vínculos entre casa y familia no sólo han puesto de manifiesto la fortaleza del arraigo del ser humano en «un» espacio concreto, sino que, sobre todo, han señalado la continuidad, en el tiempo y en el espacio, de las generaciones de una determinada familia y, más en general, de toda una cultura y de la humanidad entera<sup>24</sup>.

#### 4.2.2. *La casa como centro del mundo*

En contra de lo que puede parecer obvio para una cierta mentalidad «tecnologizada», el espacio humano no es homogéneo, sino que, en la experiencia que de él hacen los humanos, aparece como discontinuo: hay espacios cualitativamente diferentes que, en algunos casos, incluso han sido calificados de «sagrados»<sup>25</sup>. Los espacios sagrados son los exponentes más calificados de cómo la habitabilidad humana puede investir con formas y valencias muy diferentes y a menudo sorprendentes la multiforme presencia del ser humano en su mundo<sup>26</sup>. Son los «centros del mundo», cuyos puntos de partida organizan y orientan significativamente la existencia humana. Establecen, además, la diferencia cualitativa entre espacio *calificado* y espacio *neutro*, espacio humano y espacio objetivo. Haciéndose eco de esa realidad, Mircea Eliade escribe:

Todo microcosmos, toda región habitada, tiene lo que podría llamarse un «centro», es decir, un lugar sagrado por excelencia [...] Cada uno de estos «centros» se considera, y aún se denomina literalmente, «centro del mundo». Se trata de un *espacio sagrado*, otorgado por una hierofanía o construido ritualmente, y no de un espacio profano, homogéneo, geométrico<sup>27</sup>.

24. Véase lo que hemos expuesto en el cap. 3 de este estudio sobre la «memoria familiar», que es justamente memoria porque se asienta sobre unos fundamentos que permiten la expresión y la consistencia de la espaciotemporalidad familiar en su conjunto y de cada miembro de ella.

25. Véase, por ejemplo, M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 31979, pp. 25-27; Íd., «Simbolismo del 'centro'», en Íd., *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, Taurus, 21974, pp. 29-61; Íd., «Architecture sacrée et symbolisme», en *Cahiers de l'Herne* (volumen dedicado a Mircea Eliade), Paris, 1978, pp. 359-390.

26. En relación con esta temática se plantea una de las cuestiones recurrentes en la modernidad europea: la *desacralización* o, expresándolo con otros términos, la *secularización*. En el fondo, el contrasentido de quienes optan por aceptar la desacralización del ser humano en la modernidad consiste en el hecho de que tienen una imagen «continua», sin fisuras, de su espaciotemporalidad. Pero el hombre (Durkheim habla incluso del *homo duplex*) no es un ser continuo, homogéneo, unívoco, reducible a una masa completamente cuantificable, sino que, por el contrario, lo que le califica, en la diversidad de tiempos y culturas, es la heterogeneidad, la equivocidad, la diferencia. Por eso mismo construye y habita espacios y tiempos diferentes, separados, es decir, *sagrados*, los cuales, de alguna manera, vienen a concretar simbólicamente las dimensiones móviles de su *deseo*, de su capacidad para imaginar «más allá» de cualquier «más allá».

27. Eliade, «Simbolismo del 'centro'», cit., pp. 42-43, y, de manera aún más concreta, Íd., «El mundo, la ciudad, la casa», en Íd., *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Buenos Aires, Marymar, 1977, pp. 38-56, esp. pp. 47-50.

Pietro Camporesi ha puesto de relieve que, en muchas culturas antiguas, en el punto *central* del convivir cotidiano hay *fuego*, ya sea en el hogar o bien en una chimenea adosada a la pared; fuego que permite la comunicación con las fuerzas cósmicas —intuidas más que conocidas— que rigen los destinos del mundo y de los humanos<sup>28</sup>. El «centro del mundo» constituye un principio de comunicación indispensable, una «central de relaciones», que facilita el intercambio efectivo y afectivo entre los varios ámbitos existenciales (en lenguaje religioso: la tierra, el cielo y el infierno) a través de los que se mueve y se edifica la existencia humana<sup>29</sup>.

La casa es la imagen del universo y por consiguiente del microcosmos representado por el hombre; pero al mismo tiempo refleja todas las fases del mito cosmogónico. En otras palabras, la casa no es una construcción estática sino que tiene un «movimiento» que corresponde a los diferentes estadios del proceso cosmogónico. [...] La casa no es un objeto, una «máquina para vivir en ella»; es el universo que el hombre construye para sí mismo imitando la paradigmática creación de los dioses, la cosmogonía<sup>30</sup>.

Tradicionalmente, uno de los «centros del mundo» más cargado de connotaciones sagradas, extracotidianas, ha sido la *casa*, la cual, según Gaston Bachelard, se constituyó para los humanos en «un verdadero principio de integración psicológica»<sup>31</sup>. La casa, como gráficamente señala Herrmann Broch, «se encuentra en el centro de toda lejanía». Por eso mismo, es —debería ser— el «punto de partida» y también el «punto de llegada» del ser humano, el cual, como consecuencia sobre todo de las transmisiones que en ella recibe o, mejor, que debería recibir, llega a ser capaz de *orientarse* y, de esta manera, puede *habitar* en su mundo cotidiano. Por eso no puede sorprender que, en casi todas las culturas humanas, la casa —vivienda por excelencia del ser humano— haya sido concebida como el «centro del mundo», como el punto de arranque de su paso de la naturaleza a la cultura. Suele ser en la casa familiar en donde el niño recibe aquellas transmisiones y aquellos aprendizajes que le habilitarán para *empalabrar* la realidad y evitar o, al menos, desvirtuar así las cacofonías que provocan la «deestructuración simbólica» de individuos y grupos humanos<sup>32</sup>. En las llamadas «culturas primitivas», se detecta una clara homología entre el cuerpo humano, la casa y el cosmos: los tres poseen una significación *religiosa y sagrada*, la cual contrasta claramente con el valor meramente utilitario y desacralizado que

28. Véase P. Camporesi, *La terra e la luna. Alimentazione, folclore, società*, Milano, Saggiatore, 1989, pp. 9-10. No es necesario insistir en la importancia cósmica que posee el fuego en la mayor parte de tradiciones antiguas.

29. Véase Eliade «Simbolismo del 'centro'», cit., pp. 52-53.

30. Eliade, «El mundo, la ciudad, la casa», cit., pp. 49, 50.

31. Bachelard, *o.c.*, p. 20.

32. Véase Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, cit., pp. 37-47; Bollnow, *Hombre y espacio*, cit., pp. 117-118.

acostumbra a otorgarles el hombre actual<sup>33</sup>. En el fondo, sin embargo, este utilitarismo, del que no es ajeno el economicismo (en forma, por ejemplo, de especulación salvaje del suelo) imperante en nuestra sociedad, no es sino una forma de señalar su profundo desarraigo. Por eso, en relación con el momento presente, David Harvey puede hablar de una «espacialidad desgarrada». El utilitarismo espacial y temporal de nuestros días se propone (otra cosa muy diferente es si lo consigue) que todos los espacios (y todos los tiempos) sean equivalentes, intercambiables entre sí y, sobre todo, reducibles a magnitudes dinerarias. De esta manera, se pretende conseguir una situación en la que casi ya no haya espacios «sagrados», «cualificados», separados del espacio común y anónimo que, antaño, poseían la virtud de ser significativos para la biografía personal del ser humano porque estaban vinculados de manera a menudo inexpresable a las experiencias más hondas y decisivas de su trayecto biográfico<sup>34</sup>.

Otto Friedrich Bollnow pone de relieve que «el hombre necesita un centro de esta naturaleza, que le permita el arraigo en aquel espacio al que se encuentran referidas todas sus circunstancias espaciales»<sup>35</sup>. Más allá de todas las peripecias, sorpresas, desencantos, contratiempos que, de una manera u otra, siempre irrumpen en la vida de los humanos, la casa constituye un «punto fijo», una posibilidad de retorno a los orígenes, el «sueño despierto» (Bloch) de un *kosmos* a pesar de las inevitables irrupciones de las inquietantes fisonomías del caos. Debería tenerse en cuenta que, «antes de ser ‘lanzado’ al mundo, el hombre ha sido depositado en la cuna de la casa. Y siempre, en nuestros sueños, la casa es una gran cuna» o un benéfico «nido acogedor»<sup>36</sup>. No cabe duda de que el hogar es aquel lugar privilegiado en el que podemos llegar a ser lo que somos de verdad<sup>37</sup>.

En un sugestivo estudio sobre la memoria doméstica, Joëlle Bahloul ha señalado que, propiamente, la casa siempre es «casa-madre» (*maison-mère*): «la casa se representa como un cuerpo femenino, es un universo físico, los lugares de la casa son lugares incorporados y corporales»<sup>38</sup>. El hogar familiar se fundamenta en un «principio maternal o matricial», el cual se caracteriza por la capacidad generadora de vida, de actitudes vitales de todo tipo, de nostalgias indefinibles e imborrables, de impresiones que forman el tejido de nuestros deseos más inalcanzables. Incluso después de su despari-

33. Véase Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, cit., pp. 145-150; Íd., «Architecture sacrée et symbolisme», cit., pp. 380-383.

34. El hecho, por ejemplo, de que tan a menudo las iglesias hayan sido convertidas en «bienes culturales» es un síntoma muy elocuente de la «neutralización» que han sufrido los espacios humanos. Esta reflexión creemos que también es aplicable a la vivienda familiar, la cual, con frecuencia a causa de la salvaje explotación del suelo, ha perdido la cualidad de «lugar sagrado» y se ha convertido en una especie de *parking* funcional en la que se reúnen por la noche los cuerpos fatigados de hombres y mujeres.

35. Bollnow, *o.c.*, p. 117.

36. Bachelard, *o.c.*, p. 37.

37. Véase Van Manen, *Investigación, educación y experiencia vivida*, cit., pp. 120-121.

38. Bahloul, *La maison mémoire*, cit., p. 35.

ción física, la casa aún mantiene en el recuerdo los rasgos de una fisonomía y de una memoria originales que, a menudo a contrapelo, nos determinan, nos inquietan y dan curso a las más variadas nostalgias. En el pueblo argelino que analiza Bahloul, decididamente la casa es *femenina*, y es descrita como un universo de colaboración y de mezcla de componentes heteróclitos, generalmente cordial, de gentes, costumbres y conversaciones.

Cuando los hombres hablan del interior [de la casa], lo feminizan, lo evocan como el territorio de las mujeres, de sus experiencias y de su socialización [...] Frente a la armonía del interior, la calle se afirma como masculino y violento. El paso de dentro a fuera es un paso entre dos universos sexuales [...] La memoria de la calle se encuentra estrechamente dominada por las voces masculinas<sup>39</sup>.

En la modernidad, el *desarraigo* constituye uno de los síntomas más claros del hecho de que el hombre se siente cada vez más alejado, desvinculado, del «espacio cordial» que es la casa familiar. La modernidad tecnológica y economicista ha procedido a una profunda «desfeminización» del «espacio vivido y sentido», es decir, de la casa, y, como el resto de la realidad presente, ha intentado «masculinizarlo», reducirlo a «series» compuestas de términos exactamente equivalentes, como sucede, por ejemplo, en los bloques de pisos de la ciudad de nuestros días. Muy a menudo parece como si el ser humano ya no fuera capaz de aprender y de gustar el «arte de habitar», es decir, de conseguir lo universal a partir de lo que, *espacialmente*, le es próximo y familiar. La condición finita del ser humano, expresada sobre todo mediante su «condición adverbial», lo aleja, tanto en términos espaciales como temporales, de toda veleidad de ubicuidad, lo cual no significa que el deseo de ir más allá de los límites impuestos por su espaciotemporalidad se reduzca a la nada. Al contrario, sólo puede haber auténtico deseo allí donde hay límites y, quizás aún más decididamente, *autolimitación*. Con frecuencia somos habitantes (ciudadanos) del mundo en la medida en que somos buenos habitantes (ciudadanos) de nuestra casa, de aquel territorio concreto en el que y sobre el que pueden ejercerse las benéficas acciones del amor, de la empatía, de la misericordia y de la solidaridad. Eso que acabamos de insinuar nos da pie a una reflexión sobre el *habitar humano*, el cual también es —debería ser— el señalizador por antonomasia de la presencia humana y humanizadora de hombres y mujeres en su mundo cotidiano.

#### 4.2.3. *Habitar*

Propiamente hablando, el verbo «habitar» —que debe entenderse como un ejercicio activo y no como un mero «estar» inmóvil y pasivo— expresa algunas de las formas más humanas y humanizadoras de relación que, en su

39. *Ibid.*, pp. 67, 68; cf. pp. 68-71.

espaciotemporalidad concreta y en el marco de su mundo cotidiano, puede establecer el ser humano. En relación con el espacio, las innumerables formas culturales del habitar humano, que siempre implican una forma u otra de cohabitación, son indicadores fiables de la calidad de la presencia de lo humano en el mundo. No cabe duda de que la calidad del habitar constituye una manifestación fidedigna del grado de humanidad o de inhumanidad de los seres humanos y de los grupos sociales<sup>40</sup>. Al margen de los comportamientos relacionales de los humanos, no existe el espacio «en sí», sino que el espacio siempre es *biográfico* y se construye mediante nuestro ir y venir a través de los caminos abiertos o cerrados por la calidad de nuestras relaciones. Como tantas veces lo hemos puesto de relieve en este «ejercitatorio antropológico», eso implica que el espacio humano es un «producto» segregado y configurado por la cultura (por «una» cultura concreta). Para hablar con propiedad, deberíamos referirnos a las diversas *espacializaciones* o, quizás aún mejor, a los diversos «modos de espacialización» que son propios de las diferentes culturas humanas como acciones en las que se encuentran coimplicados lo psicobiológico, lo sociológico y los restantes factores que intervienen en el acto del habitar humano. Como el mismo ser humano, todo espacio humano es polifacético, permite diversas «lecturas», y, por eso mismo, es expresivamente políglota y polifónico<sup>41</sup>.

Creemos que la *casa* —nuestro primer y más cordial «universo»— es la espacialización humana que permite con mayor intensidad percatarse de la función primaria y fundamental del habitar. Hay que distinguir claramente entre «habitar» y el mero «estar» o «encontrarse aquí o allá». El espacio del simple «estar aquí o allá» es un producto más o menos sofisticado elaborado por la ciencia, la técnica y los intereses de todo tipo, mientras que el espacio del «habitar» es un ámbito *logomítico*, el lugar privilegiado de la «cosmización». Es, en definitiva, el ámbito existencialmente más importante porque en él se ponen en movimiento las «teodiceas prácticas» que, en la vida de cada día, nos permiten sobrevivir a pesar de la activa presencia de las diversas formas de la negatividad (muerte, enfermedad, angustia, agresividad, etc.). Cuando aludimos al habitar de los humanos, solemos referirnos al hogar familiar, que es un ámbito espacial en el que nos sentimos arraigados y sostenidos más allá de los conflictos y opacidades que, con harta frecuencia, acompañan nuestro paso por el mundo. Además, se trata de un espacio en el que la memoria familiar es operativa y (de)formativa, y las relaciones no se encuentran marcadas por la asepsia y la neutralidad, como nos pasa en los espacios denominados por Marc Augé «no-lugares». La casa, por el

40. Véase M. Heidegger, «Bâtir, habiter, penser», en Íd., *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 170-193.

41. No es aquí el lugar oportuno para señalar la reducción del políglotismo del ser humano al monolingüismo impuesto por el lenguaje económico. En el fondo, en la modernidad, el espacio humano ha experimentado las mismas vicisitudes que han sufrido las expresividades humanas: reducción a un único lenguaje, el económico, que ha invadido todas las esferas de lo humano.

contrario, es el ámbito privilegiado del cara a cara (del «tú a tú»), en donde se desarrolla una relacionalidad llena de tacto, cordialidad y generosidad, pero que, a menudo, también posee rasgos conflictivos y difíciles, groseros y envenenados. La casa familiar —el espacio por excelencia del habitar— es un *concentrado vital*, el *axis mundi*, donde, entre el sueño y la realidad, hemos fijado nuestros recuerdos más íntimos, las frustraciones y desazones que, seguramente, han determinado el curso posterior de nuestras vidas<sup>42</sup>. En *Citadelle*, la «ciudad en el desierto», Antoine de Saint-Exupéry afirma: «He descubierto una gran verdad, la de saber que los hombres *habitan* y que el sentido de las cosas varía para ellos de acuerdo con el sentido de sus casas»<sup>43</sup>. La casa —nuestra casa— no es solamente un ámbito utilitario, disponible como una simple «machine à habiter» (Le Corbusier), sino que, sobre todo, constituye «el relato de nuestra propia historia personal»; de hecho, la casa familiar es, para bien y para mal, una «comunidad de recuerdos y de imágenes» (Bachelard), un «almacén» de nuestros afectos más íntimos y a menudo inexpresables, un espacio *sagrado*, completamente separado de todos los otros, un enclave con frecuencia soñado que despierta en nosotros nostalgias y recuerdos imborrables y, a menudo, irrecuperables. El hombre es un ser que participa en espacios de los que la física nada sabe (Sloterdijk). Tiene razón Bachelard cuando escribe que «la casa es un cuerpo de imágenes que dan al hombre razones o ilusiones de estabilidad. Sin parar, reimaginamos nuestra realidad doméstica: distinguir todas sus imágenes equivaldría a nombrar el alma de la casa; sería desarrollar una verdadera psicología de la casa»<sup>44</sup>. El filósofo francés escribe aún: «Más allá de todos los valores positivos de protección, en la casa natal se establecen valores de sueño, últimos valores que permanecen cuando la casa ya no existe. Centros de tedio, centros de soledad, centros de sueño que se agrupan para constituir la casa onírica, más duradera que los recuerdos dispersos en la casa natal»<sup>45</sup>.

En la conferencia «Edificar, habitar, pensar», Martin Heidegger afirma que «ser hombre significa estar sobre la Tierra como mortal, es decir, habitar»<sup>46</sup>. También para Maurice Merleau-Ponty, el habitar de los humanos

42. Son especialmente interesantes en este sentido los recuerdos de Natalia Ginzburg vinculados con los diferentes domicilios de su infancia y adolescencia. Los narra en su «libro de familia» (cf. N. Ginzburg, *Vocabulari familiar*, Barcelona, Proa, 1989). El «vocabulario familiar», los modismos, las frases hechas, los juegos de palabras, Natalia Ginzburg también los relaciona con los distintos lugares, sobre todo viviendas, en los que vivió su familia. Incluso las historias que le narró su madre sobre parientes y antepasados ya difuntos también se encuentran unidas a espacios familiares concretos, a coordenadas doméstico-cordiales muy precisas.

43. A. de Saint-Exupéry, cit. Bollnow, *o.c.*, p. 119.

44. Bachelard, *La poética del espacio*, cit., p. 48. «Para cada uno de nosotros existe una casa onírica, una casa del recuerdo-sueño, perdida en la sombra de un más allá del pasado verdadero [...] Habitar oníricamente la casa natal es más que habitarla mediante el recuerdo, es vivir en la casa desaparecida como la habíamos soñado» (pp. 46-47).

45. *Ibid.*, p. 47.

46. Heidegger, «Bâtir, habiter, penser», cit., p. 173.

es una palabra clave para concretar no sólo la fisonomía de sus relaciones domésticas, sino las que mantiene con todo el mundo. La fisonomía relacional instituida por el habitar destaca en primer término el carácter íntimo, comunitario (de «tener algo en común»), pasional, no exclusivamente utilitario de la convivencia humana. En el comienzo del *Evangelio de Juan* (1, 14), se afirma que «el Verbo se ha hecho carne y ha *habitado* (*eskenosen*) entre nosotros»<sup>47</sup>. De esta manera este evangelio, poniendo decididamente el acento en el tema de la Encarnación<sup>48</sup>, quiere subrayar que Dios en Jesucristo ha venido a este mundo y ha constituido con los humanos una sola familia (*habitando* en la misma tienda, es decir, en el mundo), relacionándose con ellos familiarmente. «Encontrarse como en casa» es una expresión corriente que pone de manifiesto la primacía que en el habitar humano posee la casa familiar como referencia insuperable, como situación de bienestar, de cordialidad y despreocupación insuperables. De una manera u otra, todo espacio humanamente habitado tiene como núcleo, a menudo no evidente a simple vista, la noción de casa<sup>49</sup>.

Habitar implica encontrarse asentado (arraigado) en un lugar concreto, construir en él casas y ciudades, hacer frente al avance del desierto (en un sentido físico o metafórico) que impulsa la «desertificación» de todas las posibilidades culturales y espirituales del ser humano, establecer en él relaciones fraternales, asumir responsabilidades, identificarse cordialmente con él. Por ello, la casa ha sido considerada como el lugar más propicio para el *amparo* y la *consolación*. Con razón, Vlamínck hablaba de la «calidez maternal de la casa». Nos parece hartamente evidente que la casa familiar es el ámbito en el que el ser humano debería iniciarse en el uso cotidiano de «praxis de dominación de la contingencia». Como lo ponen de manifiesto nuestras experiencias habituales, la existencia humana siempre se nos presenta como un combate contra el caos y la anomía, contra la disolución de las formas y de las figuras referenciales. Siempre, con estrategias muy diversificadas, las fuerzas anómicas y dispersivas se muestran activas y, sin cesar, amenazan los intentos de cohabitar cósmicamente de los humanos. En el espacio humano, nunca cesan de irrumpir no sólo presencias claramente negativas como, por ejemplo, el mal y la muerte, sino, de manera aún mucho más genérica, el vestigio característico del hombre: la *finitud* y su correlato inevitable, la *ambigüedad*. A pesar de todo, el ser humano dispone de la capacidad (limitada y continuamente revisable) de hacer frente al caos, es decir, de poner en práctica la praxis

47. *Eskenosen* es el participio pasado del verbo *skeneo* = plantar una tienda. Wilhelm Michaelis pone de manifiesto que la expresión «ha habitado entre nosotros» «no significa lo que de pasajero e inasible tiene la existencia terrena del Logos, sino que más bien se subraya en esta expresión el hecho de su presencia (*Gegenwärtigsein*) en medio del tiempo» (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [Kittel], s/v).

48. Sobre el sentido antropológico de la Encarnación, cf. Duch y Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, cit., pp. 100-105.

49. Véase Bachelard, *La poética del espacio*, cit., p. 35.



—siempre provisionales— de dominación de la contingencia: es capaz de construir, ordenar y orientar espacios, es decir, *ámbitos espaciales cosmidados* en donde puede ampararse no sólo de las inclemencias del tiempo, sino también de las desestructuraciones desencadenadas por las diferentes manifestaciones de la negatividad. «La casa es nuestro rincón en el mundo. Es nuestro primer universo. Es realmente un cosmos. Un cosmos en toda la acepción del término»<sup>50</sup>. Por eso la casa, la vivienda familiar, suele ser el lugar de refugio y apaciguamiento más importante para el hombre y la mujer concretos. Hace casi cien años, Georg Simmel escribía que «el hombre que erigió por primera vez una choza, al igual que el primer constructor de caminos manifestó el poder específicamente humano frente a la naturaleza en tanto que recortó una parcela de la continuidad y de la infinitud del espacio y ésta configuró un sentido conforme a una unidad específica. En esta medida, un trozo del espacio fue ligado en sí y separado de todo el mundo restante»<sup>51</sup>.

En su *Poética del espacio*, Gaston Bachelard ha llevado a cabo unos fecundos y sugestivos análisis del espacio familiar por antonomasia: la casa, destacando en ella su calidad de amparo primordial para el ser humano. Se refiere sobre todo a las cámaras más íntimas de la casa: las «cámaras felices», las «cámaras estimadas», que proporcionan a sus habitantes calidez y seguridad, libertad y sosiego, y le evitan la confusión y la dispersión: «la casa evita al hombre las casualidades», dirá el filósofo francés. En el *Fausto*, Goethe habla del «fugitivo», del «sin hogar» como del «hombre desnaturalizado, sin meta ni reposo», continuamente acechado por el desamparo y la miseria<sup>52</sup>. No es preciso referirse explícitamente a los expatriados, a los que se ven obligados a emigrar, a los desalojados, a los refugiados, a los desheredados, a los que persigue una suerte de hado que los impulsa a ir de aquí para allá sin rumbo, para percatarse de la profunda ruptura social y psicológica, a menudo, irreparable que es la pérdida de la casa como referencia espacial fundamental del ser humano. Hay que añadir sin embargo que cuando, por los motivos que sea, la casa ya no es el espacio del amparo cordial y pacificador del ser humano, cuando no es el motor de nuestras «semánticas cordiales», entonces, hay que decirlo sin rodeos, se transforma en el espacio que más cerca se encuentra de la negatividad por excelencia: el *infierno*.

Lleva razón Bollnow cuando apunta que «sería erróneo creer que, alguna vez, la casa puede ofrecer al hombre una seguridad definitiva»<sup>53</sup>, porque «todo hogar se encuentra siempre amenazado», escribía Antoine de Saint-Exupéry. Debería tenerse en cuenta que, en el fondo, como apuntaba

50. Bachelard, *o.c.*, p. 34; cf. Bollnow, *o.c.*, pp. 125-128.

51. G. Simmel, «Puente y puerta» [1909], en *Íd.*, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 2001, pp. 48-49.

52. Véase Bollnow, *o.c.*, p. 128.

53. *Ibid.*, p. 129.

Walter Benjamin, «la historia siempre es peligrosa», y la casa, la casa concreta, se constituye por mediación de unas determinadas «historias» que, como todas las historias, se encuentran lastradas por una forma u otra de riesgo y peligrosidad. Cuando el ser humano se abandona indolentemente a la supuesta seguridad que le ofrece la mansión familiar, renunciando al siempre difícil ejercicio del «oficio de mujer o de hombre», acto seguido se convierte en un «burgués menospreciable» (Bollnow), que no tardará en desilusionarse, en convertirse en alguien que está de vuelta de todo y se muestra insensible y desinteresado por todo y por todos. Es decisivo que, en medio de los altibajos de la vida, hombres y mujeres salvaguarden aquella libertad interior que les permite, si las circunstancias así lo imponen, abandonar el hogar familiar con dolor, pero sin desesperación, porque han alcanzado el convencimiento de que en ellos «hay alguna cosa última que nunca podrá quedar afectada por la pérdida de la casa»<sup>54</sup>. Esta actitud será precisamente la que los alentará a regresar a la morada familiar o a reconstruirla si, a causa de los infortunios del tiempo, se hubiese malogrado o incluso arruinado. Porque, en último término, aquello que en el ser humano debería ser indestructible, inmune a todo tipo de revueltas y cataclismos, no es tanto la conciencia de pertenencia a esta o aquella casa concreta, sino sencillamente la firme conciencia estructural de *pertenencia*, la cual, incansablemente, es capaz de crear nuevos arraigos, ataduras, relaciones, *después* de que «una» pertenencia histórica concreta ha sido desmantelada por una u otra de las fisonomías que adoptan las hecatombes y la negatividad que, de una manera u otra, siempre irrumpen en el mundo interior y exterior de hombres y mujeres. Porque, en definitiva, ser hombre o ser mujer es *pertenecer*, lo cual implica necesariamente *no pertenecerse* en exclusiva a sí mismo. En medio de las terribles pruebas que en 1914 ya se vislumbraban en el horizonte de Europa (Primera Guerra Mundial), Rainer Maria Rilke ideó esta inscripción para el frontispicio de una casa:

En mil novecientos catorce he sido construida,  
rodeada de tempestades humanas,  
construyéndome, he mirado hacia adelante.  
He confiado: quien confía, permanece.

#### 4.3. EL TIEMPO FAMILIAR

##### 4.3.1. *Introducción*

Es una obviedad manifiesta que sin una forma u otra de afirmación del pasado y del futuro, la educación (y, en el fondo, la existencia humana como tal) se convierte en una tarea completamente irrealizable y, además,

54. *Ibid.*, p. 129.

con grandes cargas de frustración. El sentido de lo humano, a pesar de que eso pueda parecer paradójico, *se intuye* alusivamente más que *se explica* mediante el esquema «causa-efecto». La intuición suele hacernos sensibles a las continuidades, a menudo envueltas en nieblas e incertidumbres, que se producen en nuestra vida justamente a través de las interrupciones y de los cambios, a menudo súbitos e inesperados, que irrumpen en los trayectos históricos de los humanos. A partir del pasado y del presente, los procesos educativos tienen como misión primordial la apertura del ser humano al futuro. Para que el futuro sea posible y abierto, aquí y ahora, también deben estar abiertos al pasado y al presente. La apertura al futuro implica estar preparado, en el presente, para responder a las perplejidades y a los desafíos que provocan la novedad, la diferencia, la otredad y la presencia siempre inquietante del caos en el seno de la convivencia humana.

La posibilidad y la necesidad de la educación se basan, por un lado, en la inaceptabilidad de todo mundo presente y, por el otro, en el hecho de que cualquier mundo presente, en el transcurso de la secuencia espacio-temporal propia de los humanos, puede ser de otra manera; es susceptible, en definitiva, de ser mejorado y humanizado, redefinido y contextualizado. Porque, fundamentalmente, el ser humano es ambiguo, es decir, *sólo condicionalmente* libre, los determinismos absolutos quedan (deberían quedar) excluidos del horizonte humano. Nuestro mundo no es ni el *cielo* ni el *infierno*, sino un «ámbito educacional» en donde, en cada aquí y ahora, lo cual equivale a ética y históricamente, el ser humano debe resolver su ambigüedad congénita. Por eso mantenemos, como premisa antropológica fundamental, que, en cualquier circunstancia, la posibilidad de alternativas al «orden establecido» es algo inherente a la condición humana como tal, porque, en todo momento, el ser humano es un *aprendiz*; alguien, en definitiva, cuyo dinamismo más íntimo y decisivo le obliga a «ir siendo» aquello que aún no es, pero que, sin embargo, puede llegar a serlo. Porque siempre se encuentra *in statu viae*, el verdadero llegar del ser humano no es sino un perenne comenzar de nuevo, tal como lo ponen de relieve las conocidas palabras de san Agustín: «Busquemos como buscan los que han de encontrar. Y encontremos como encuentran los que deben seguir buscando, porque se ha dicho que el hombre que llega al final no hace sino volver a empezar». Ésta es sin duda la tarea fundamental de la familia, el desafío más consistente a que debe hacer frente en cualquier momento de su periplo histórico y que se resume así: en el presente, traspasar, transmitir y empalabrar los caminos verdaderos hacia el futuro de los individuos y grupos humanos.

Sin embargo, una reflexión crítica sobre esta problemática pone inmediatamente de manifiesto que el cambio, la diferencia o la innovación nunca podrán ser radicales y absolutos, porque, por un lado, para los seres humanos, no hay nada absoluto y adquirido con plenitud y definitivamente; y, por el otro, sin cesar, las alternativas al momento presente son, en el fondo,

consecuencias del carácter móvil (histórico) de la misma existencia humana. De una manera u otra, *al mismo tiempo*, se mantienen operativas las continuidades y los inacabamientos, las necesidades y el deseo, la ausencia (en términos de pasado y/o de futuro) y unas ciertas formas provisionales de presencia. En cualquier caso, sin embargo, nunca, ningún presente ni ningún pasado podrán ser considerados como la «plenitud de los tiempos» o como la «normatividad» irrevocable que de antemano nos pone a nuestro alcance la clave para resolver los retos de la existencia humana. Con plena conciencia o sólo en medio de balbuceos, el ser humano siempre anhela con todas sus fuerzas y capacidades que el «reino de la libertad» llegué a ganar la partida al «reino de la necesidad». Continuamente, en todas las peripecias de los humanos, el «todavía-no», entendido a la manera de Ernst Bloch, es un horizonte intensamente presente y sentido y, al mismo tiempo, cuestionador de «lo establecido» a causa precisamente de su carácter históricamente inalcanzable. Si en la existencia humana hay algo absoluto, sólo puede ser expresado relativamente, particularmente, es decir, mediante formas y fórmulas culturales, caducas y sometidas al paso envejecedor y envilecedor del tiempo. Justamente la familia tendría que ser el ámbito privilegiado en donde, en medio de la fluidez incontenible del tiempo que se nos escapa de las manos, el ser humano, como si se tratase de una especie de *pre-gustación*, hiciese la experiencia de la victoria del amor sobre la muerte, del cosmos sobre el caos, de la compasión sobre el egoísmo, de la gratuidad sobre la competencia.

No hay nada definitivo en los seres humanos<sup>55</sup>. En todo momento, en el transcurso de sus *trayectos* espaciotemporales, viven, sufren, aman y actúan *limitadamente*; en todo momento, la *movilidad histórica*, es decir, su irrevocable procedencia del pasado para encaminarse hacia el futuro, incide, a menudo inconscientemente, en las innumerables peripecias de su vida cotidiana. Tanto en el ámbito individual como en el colectivo, para el ser humano, «ser aquí» comporta, al mismo tiempo, un «ya haber sido» (*tradición*) y un «todavía no haber sido» (*deseo*): de aquí, tal como lo hemos puesto de relieve en otros contextos, la decisiva importancia de «lo ausente» para la plasmación concreta del aquí y el ahora de la existencia humana y también de las transmisiones pedagógicas que en ella deberían realizarse. Sin darnos casi cuenta, siempre vivimos historias ya comenzadas, porque «vivir es incorporarse a lo que está pasando [...] Nuestra actitud respecto del pasado es más de revitalización que de abandono»<sup>56</sup>. El hecho de que la *memoria* tenga un papel determinante en la existencia

55. Precisamente la cuestión de la posibilidad del perdón se basa en el hecho de que, mientras se encuentra *in statu viae*, el ser humano puede rehacer su itinerario, puede revisar los modos de relación que ha tenido con los otros y con Dios, es capaz de considerar las debilidades del otro como sus propias debilidades.

56. D. Innerarity, *Ética de la hospitalidad*, Barcelona, Península, 2001, pp. 103-104. En los años cuarenta del siglo XX, Lévinas afirmaba que al ser humano le era imposible un «instante

humana pone de manifiesto que no podemos vivir sin *precedentes* en el orden instrumental y sin *antepasados* en el orden humano y familiar. De alguna manera, nuestro tiempo presente viene a ser una coimplicación (a veces, creadora, a veces, con rasgos deshumanizadores) del *ya* (pasado) y del *todavía-no* (futuro): así se nos manifiestan con fuerza las variadas potencialidades del *ahora mismo* (presente).

#### 4.3.2. *El tiempo humano*

Entre muchas otras cosas, nuestra sociedad se caracteriza por fijarse, a menudo obsesivamente, en un presente que, al menos intencionalmente, quiere desvincularse totalmente, sobre todo, del pasado y también, en menor medida, del futuro<sup>57</sup>. De esta manera, sin embargo, se sumerge en una «civilización del olvido» o, para decirlo más cuidadosamente: en una civilización en la que la tensión entre memoria y olvido no funciona correctamente, de manera creadora y purificadora<sup>58</sup>. Por ello, en esta exposición, nos proponemos llevar a cabo una apología, por una parte, del pasado, es decir, de las continuidades, de las herencias, de la memoria; y, por la otra, del futuro, es decir, de las discontinuidades, del cambio, de la diferencia. Como consecuencia de la finitud que es inherente a su condición y por el hecho también de encontrarse implicado en una *relacionalidad* que, para bien o para mal, le es constitutiva y constituyente, el ser humano nunca podrá prescindir de la *herencia* del pasado y de las *anticipaciones* del futuro, de la memoria y del deseo, de la rememoración y de la anticipación, de la coimplicación en el *ahora* del *antes* y del *después*. De esta manera se manifiesta claramente el carácter inacabado, siempre *in fieri*, de hombres y mujeres<sup>59</sup>. Debido a que, constitutivamente, nunca llegamos a prescindir de las *relaciones* y de la *comunicación*, nuestra presencia en el mundo es la de «seres deficientes» (A. Gehlen), que, para instalarnos en nuestro mundo cotidiano, nos vemos constreñidos, rememorando y anticipando, a traducirnos (a menudo incluso a traicionarnos), a interpretararnos y a contextualizarnos. Es mediante este ejercicio que, día a día, con los medios que nos ofrece cada presente, vamos constituyendo y traduciendo la «realidad» como tal, y, por su parte, la realidad nos constituye y nos traduce a nosotros mismos<sup>60</sup>. Por eso debemos añadir otra puntualización:

virgen», desvinculado de toda referencia al pasado y al futuro. De hecho, «nadie tiene el tiempo necesario para sustraerse arbitrariamente de lo que ya es» (*ibid.*, p. 104).

57. Hemos llevado a cabo una extensa exposición del tiempo humano en Duch, *Llums i ombres de la ciutat*, cit., pp. 326-382; Íd., *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, pp. 226-244.

58. Véase lo que hemos expuesto en el cap. 3 de esta obra sobre la interacción entre memoria y olvido.

59. Evidentemente aquí sería necesario que también nos refiriéramos al espacio. En efecto, en el tejido de la existencia humana, la espacialidad se expresa en términos temporales, y la temporalidad, en términos espaciales. Cf. Duch, *Llums i ombres de la ciutat*, cit., pp. 287-382.

60. Véase L. Duch, «Antropologia i traducció», en Íd., *La substància de l'efímer*, cit., pp. 167-197.

nuestra apología del futuro será la de un «futuro inscrito en el tiempo», es decir, la de un futuro «no autónomo», sino perennemente relacionado con la ambigüedad del presente y del pasado. Porque el tiempo humano, el tiempo propio de los seres humanos, no es ni el pasado ni el presente ni el futuro tomados aisladamente, sino que el *presente*, cada presente, es un *momento* del trayecto de la persona que contiene en él mismo la totalidad de toda su secuencia temporal. En él, propiamente, se debería afirmar y expresar la *tensión creadora* —la tradición como *recreación*— entre el pasado y el futuro.

Los procesos educativos, sobre todo los que tienen lugar en el entorno familiar, deberían permitir que el ser humano alcanzase a descubrir que no hay auténtico presente sin el pasado *rememorado* y el futuro *anticipado*, lo cual nos lleva a afirmar que ningún pasado humano nunca se encuentra definitivamente clausurado, sino que en él, para bien y para mal, siempre hay resquicios de futuro humano. En el fondo, aquí se verifica aquella sentencia de Ernst Bloch: «En todo pasado hay presente». En el ámbito individual y colectivo y como consecuencia de su transitividad característica, en su presente actual, el ser humano, lo sepa o no, lo desee o no, siempre transporta, en forma de trauma, idealización o interrogante, la presencia ambigua de su propio pasado y también se hace eco del futuro que espera, teme, desea o rechaza. Podríamos decir, por consiguiente, que los seres humanos, a gusto o a disgusto, individual y colectivamente, «transitan cargados» con todo el peso del fardo, con frecuencia, insoportable, del tiempo que han vivido, que viven y que vivirán<sup>61</sup>. En el presente —en cada presente—, positiva y negativamente, de la misma manera que somos responsables del aquí y del ahora, también somos responsables del pasado que fue (y que, de alguna manera, a través nuestro, todavía es) y del futuro que será (y que, de alguna manera, en y por nosotros, ya va manifestando sus posibilidades o, por el contrario, sus limitaciones)<sup>62</sup>.

Fundamentalmente, el ser humano es y se manifiesta como un ser *retroprogresivo*<sup>63</sup>. En la movilidad característica de cada momento presente, siempre se encuentra, al mismo tiempo, dirigida hacia «atrás» (pasado) y

61. Debe hacerse notar que el hombre, lo reconozca o no, siempre se mueve por los caminos —a menudo, simples «caminos de bosque»— de la vida con la *muerte* sobre sus espaldas, o tal vez fuera más adecuado hablar del *morir*, es decir, con la secuencia temporal con la que «nos representamos» —a menudo, hasta la obsesión— nuestro traspaso, el tiempo del ir del aquí al más allá.

62. Ésta, en contra de la comprensión positivista, archivística y acumulativa de la historia, ha sido la gran aportación de Walter Benjamin. Véase el excelente estudio de M. Löwy, *Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»*, Paris, PUF, 2001.

63. En la interpretación del símbolo propuesta por Paul Ricoeur, aquél siempre es «regresivo-progresivo». Por un lado, los símbolos «repiten nuestra infancia», es decir, nos retornan a la fuente de la que han manado las significaciones más primigenias de la infancia de la humanidad y del individuo. Por el otro, los símbolos son exploraciones del futuro humano, pronósticos del «todavía-no». Por eso los símbolos permiten formular el diseño de aquellas figuras que enmarcan y alientan nuestra aventura humana. Véase P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970, pp. 432-434.

hacia «adelante» (futuro): es al mismo tiempo *rememoración* y *anticipación*. En el fondo, su presente es una actualización de su «retroprogresividad», de la incapacidad para renunciar a su pasado y a su futuro. Según nos parece, este es el formato característico de lo humano como coimplicación —siempre provisional y en búsqueda constante de armonía— de continuidad y de cambio. De esta manera, en su cotidianidad, el ser humano une en un todo indisoluble la *rememoración* y la *utopía*, la búsqueda de una forma u otra de ejemplaridad en el pasado y el deseo de «novedades siempre nuevas», que sean realmente alternativas a las oscuridades y desencantos del presente. En términos antropológicos y pedagógicos, en el tiempo de cada ser humano, la *imitación* (tradicición) y la *ruptura* (novedad) no son dos momentos aislados o independientes, sino que su articulación creadora y armoniosa es fundamental para el correcto ejercicio del «oficio de mujer o de hombre». En la medida en que, en la vida cotidiana de individuos y comunidades, esta articulación es efectiva, se formalizan aquellas transmisiones que les posibilitan una humana y humanizadora *habitación* en el tiempo y en el espacio<sup>64</sup>. El ámbito familiar debería ser el espacio y el tiempo idóneos en donde se efectuasen las transmisiones más decisivas y significativas para el trayecto biográfico de las personas, justamente porque —sin lugar a dudas, en un equilibrio inestable— son aptas para armonizar en un mismo movimiento imitación y novedad, referencias ejemplares y alternativas creadoras, imágenes y conceptos. Por supuesto, no nos referimos aquí a aquella imitación mecánica y mimética que promueven los sistemas de la moda y el *star system*, sino a aquella imitación que se fundamenta en el *testimonio* y que conduce a la humanización y aceptación de las responsabilidades que son inherentes al hecho de ser persona<sup>65</sup>.

#### 4.3.3. *Tiempo familiar y educación*

En los ámbitos familiar, político y religioso (las tres «estructuras de acogida»), la educación no puede plantearse ni desarrollarse al margen de la preocupación fundamental por el *tiempo*; por la construcción del tiempo *humano*, el cual posee una conocida triple fisonomía: pasado, presente y futuro<sup>66</sup>. Es importante que, desde la movilidad propia de los sucesivos aquí y ahora, la educación, muy especialmente la que tiene lugar en el ámbito familiar, sea una educación no sólo *en* el tiempo humano, sino

64. Véase lo que hemos expuesto en este mismo capítulo sobre el habitar humano, referido sobre todo a la casa. En este contexto, resulta interesante referirse a las «técnicas corporales» tal como las hemos analizado en relación con la «imitación» en Duch, *Simbolismo y salud*, cit., pp. 231-235.

65. Sobre las perversiones que introduce el mimetismo en la edad tecnológica, véase U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 21999, pp. 544-545, que se hace eco de algunas ideas de Max Horkheimer (*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*).

66. En el cap. 5 de esta exposición nos referiremos con más detalle a la cuestión educativa. Ahora nos limitaremos a ofrecer unas pinceladas sobre la educación desde la perspectiva de la espaciotemporalidad humana.

también *del* tiempo humano. De esta manera podrán ponerse en marcha los *procesos formativos de la espaciotemporalidad humana en forma de biografías personales de hombres y mujeres*. Diciéndolo de otra manera: los procesos formativos —y volvemos a insistir: sobre todo los desarrollados en el marco familiar— del ser humano deberían centrarse en el adiestramiento del buen uso del tiempo y del espacio. La educación consiste en la transmisión de «informaciones *formativas*» en el espacio y en el tiempo de hijos e hijas, de educandos, con la finalidad de que sean aptos para *habitar* de manera humanizadora en su tiempo y en su espacio. Básicamente, educar es enseñar a habitar. Es dar testimonio no sólo del hecho de que el hombre es posible (Ricoeur), sino también del hecho de que el habitar, el convivir, el interrelacionarse son posibles.

Seguramente como consecuencia de la sobreaceleración desmesurada de nuestro *tempo* vital, la sociedad de nuestros días se encuentra fuertemente marcada por un conjunto de rupturas de carácter muy diverso (familiares, escolares, políticas). Con urgencia, entonces, es necesario que, en los procesos educativos, no se olvide que hombres y mujeres, además de su innegable condición histórica, también son seres *rítmicos* que, en las recurrencias y reiteraciones (festivas, amicales, gastronómicas, etc.), encuentran un acomodo y una seguridad muy importantes para el correcto asentamiento de su presencia en el mundo. Odo Marquard ha puesto de manifiesto que, para los humanos, «cuanto más difícil es su situación vital, tanto mayor es su necesidad de rutina» para poder así compensar la creciente aceleración a la que se ven sometidos todos los ámbitos de su existencia<sup>67</sup>. La verdadera educación consiste en el *arte* de armonizar sapiencialmente (*sabrosamente*) las continuidades con los cambios, la tradición con los retos y extrañezas que plantea la hora presente, los imprevistos del aquí y ahora con el recurso a la palabra de los maestros de sabiduría. Para que eso llegue a ser posible es imprescindible que, en el ámbito familiar, el cuerpo humano en su complejidad, desde el primer momento, vaya siendo acrisolado y educado para que se encuentre bien dispuesto para las rutinas («técnicas corporales») que le permitirán responder adecuadamente a los retos e interrogantes que sin cesar le planteará la vida cotidiana. Aquí hay que evitar un malentendido muy difundido. Con frecuencia, al hablar de «rutina», entendemos una «esclerotización» o «mecanización» del ser humano a nivel físico y/o psicológico que le proporciona (o le impone) respuestas antes de haberse formulado las preguntas. Nosotros, por «rutina» entendemos la educación de la *predisposición* del ser humano al cambio, teniendo en cuenta ciertamente que el hombre y la mujer concretos,

67. O. Marquard, «¿La época del extrañamiento respecto del mundo? Una contribución al análisis del presente», en Íd., *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000, pp. 106-107. En otro lugar, este autor escribe: «Lo humanamente inicial precisa de lo humanamente inercial» (p. 82). Más adelante, en el apartado 4.3.5 «Familia y monotonía», retomaremos esta problemática con mayor precisión.



desde lo biológico hasta lo psicológico, desde los aprendizajes hasta las creaciones más refinadas, desde el lenguaje hasta las técnicas corporales, son seres *tradicionales*. Expresándolo de otra manera: la *tabula rasa* no es un principio congruente con lo que de verdad es la condición humana en su realidad anímico-corporal.

#### 4.3.4. *Familia y tiempo festivo*

En la existencia humana, la fiesta nunca es —no debería ser— algo marginal e intrascendente. La fiesta, que es un fenómeno universal en el que interviene de manera decisiva la capacidad simbólica de los humanos, no debe equipararse a un *divertimento* cualquiera, a una deliberada «pérdida de tiempo», a un «pasar el rato» frívolo y vacío<sup>68</sup>. Además, a pesar de todos los esfuerzos en un sentido contrario, hay que consignar que allí en donde haya grupos humanos, la fiesta, es decir, la evidencia palpable de que el tiempo humano es *heterogéneo*, hará acto de presencia. Es una realidad constatada en todas las culturas humanas que, históricamente, en el tiempo familiar, se ha mostrado ejemplarmente la calidad festiva del ser humano. Uno de los síntomas más significativos de la disolución de una familia concreta —de su conversión en una especie de «hospedería»— es la ausencia de celebraciones festivas y de interrupciones lúdico-rituales de la pesadez y monotonía del tiempo cotidiano.

De acuerdo con la «ideología» propia de cada familia, la fiesta podrá tener un carácter más o menos religioso o más o menos laico. En las festividades familiares, siempre, sin embargo, habrá alguna cosa que poseerá claras resonancias religiosas (dejando de lado el hecho de que el tiempo festivo siempre es un tiempo «separado», *sagrado*, por lo tanto). Se trata del hecho de la *religación (religare)*, de la vinculación implícita o explícita entre ellos de aquellos familiares que celebran una determinada fiesta familiar, la cual, a menudo en medio de fuertes tensiones, reproches y envidias, muestra no sólo los vínculos que hay entre ellos en el presente, sino también con todos los que los han precedido<sup>69</sup>. Por eso mismo, toda

68. En esta exposición no entraremos en la extensa problemática en torno a la culturalidad. Nos referimos extensamente a la fiesta en Duch, *Simbolismo y salud*, cit., pp. 178-222, y también en Íd., *Llums i ombres de la ciutat*, cit., pp. 344-349, en donde analizamos la cuestión del «calendario», que es uno de los factores imprescindibles de la ritmicidad festiva del ser humano de todos los tiempos. Es harto evidente que, en este contexto, también tendríamos que referirnos a la cuestión del «juego», el cual, como la misma fiesta, expresa algunas dimensiones de lo humano que, de otra forma, permanecen inexpressadas y, por consiguiente, inexistentes para las personas y grupos humanos.

69. Aquí, en relación con la problemática en torno a la fiesta familiar, aplicamos los mismos criterios que utilizamos en la aproximación a la temática sobre la religión (cf. L. Duch, *Armes espirituals i materials: Religió. Antropologia de la vida quotidiana* 4/1, Montserrat, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 2001, pp. 59-114). Creemos que, de una manera u otra, la fiesta familiar reúne en un todo dinámico los tres momentos etimológicos del término *religio*: 1) *religare*; 2) *relegere*; 3) *reelegere*.

fiesta familiar es una celebración de la memoria, de la voluntad de continuidad a pesar del trabajo disgregador y avasallador del tiempo que *pasa*. Al mismo tiempo, la fiesta como tal permite a los miembros de la familia, en medio de sus circunstancias históricas y emocionales actuales de afinidad, rivalidad, confrontación, celos o de simpatía, «volver a leer» (*relegere*) y celebrar la realidad familiar de la que, entre la satisfacción, la nostalgia y la irritación, forman parte. En este sentido, la fiesta familiar es una reactualización, un ejercicio de contextualización de la misma familia que vive en un espacio y en un tiempo bien determinados y se encuentra sometida, colectivamente y en sus miembros, a los retos y conflictos del momento presente. Finalmente, la celebración festiva lleva aparejada una toma de decisión, un acto de voluntad, afectivo y efectivo al mismo tiempo, de los participantes: continuar o no continuar con estas celebraciones, volver a elegir (*re-elegere*) o bien la continuidad o bien, por el contrario, la discontinuidad y la ruptura<sup>70</sup>. Es frecuente que los vínculos familiares se consoliden a raíz de las celebraciones familiares, pero también acontece que muchas rupturas definitivas en el seno de las familias tienen como punto de partida una festividad familiar como, por ejemplo, Navidad o Pascua.

De una manera explícita o implícita, toda fiesta contiene referencias manifiestas o sutiles al pasado. La *nostalgia* es un ingrediente de casi todas las celebraciones. Eso es especialmente perceptible en las reuniones festivas familiares, en las que el *recuerdo* del pasado, de los difuntos, de aquellas situaciones que, desde el presente, se consideran como óptimas y felices, ocupa un lugar de enorme importancia<sup>71</sup>. Sin embargo, los seres humanos no podemos prescindir de las celebraciones festivas porque, anhelando como anhelamos la plenitud, nuestro presente, cualquier presente, nos parece, en y por él mismo, incompleto, fragmentario, carente de la plenitud de la vida. La fiesta, aunque sea durante unos breves momentos, nos traslada a la plenitud de los tiempos, al «no tiempo» del reposo del séptimo día, a la situación de la reconciliación final de toda la creación. Por lo general, la fiesta es una *mise en scène* de los «sueños diurnos» de los que tan a menudo hablaba Ernst Bloch.

Es un dato comprobado con harta frecuencia que en nuestros días, para un número importante de personas, las fiestas —los días festivos— son «tiempos vacíos», que, en lugar de dar pie a la alegría compartida, al placer de encontrarse bien juntos y a la búsqueda de la armonía corporal y espiritual, provocan tedio, sentimientos de hostilidad, frustración y cansancio. Tanto en el ámbito familiar como en el escolar, creemos que es una tarea

70. No es infrecuente que se tome la decisión de no tomar parte en futuras celebraciones familiares en el mismo momento de la celebración de una de ellas. En este caso, uno decide (*re-elegere*) no volver a leer (*relegere*), no hacerse presente en el tiempo festivo familiar.

71. No debe extrañar que muchos aborden las grandes fiestas familiares con un cierto pesar y, en algunos casos, incluso con dosis importantes de inquietud y temor.

muy urgente recobrar el sentido de la fiesta y de la comunicación lúdica<sup>72</sup>. No puede olvidarse que la fiesta, con variaciones escenográficas muy diversificadas, no es sino, en el marco de un tiempo y de un espacio *sagrados* (por lo tanto, en discontinuidad con el tiempo y el espacio «normales»), la puesta en escena del mito de una familia o de un grupo humano concretos. En la vida cotidiana del ser humano, la contraposición entre «sagrado» y «profano» no es un asunto reservado a la religión entendida en un sentido convencional («eclesiástico»), sino que es algo fundamental e irrenunciable que afecta directamente a su *salud* física, psíquica y espiritual. En el fondo, replantear la cuestión de la fiesta —y, en el caso concreto que nos ocupa, de la fiesta familiar— implica concretar de nuevo las dimensiones de estos seres singulares que son cada hombre y cada mujer que, de la manera que sea, siempre se encuentran en la cuerda floja entre continuidad y cambio; o, para expresarlo de otra manera y aunque sea paradójico, siempre mantienen el cambio en las continuidades y la continuidad en los cambios.

#### 4.3.5. *Familia y monotonía*

La vida humana —por lo tanto, también, la vida familiar— está hecha de reiteraciones, gestos, palabras y fórmulas que repetimos día tras día, casi siempre de una manera automática y, al menos aparentemente, sin ningún tipo de intervención de nuestro yo consciente<sup>73</sup>. Casi sin excepciones, en su vida cotidiana, los humanos han experimentado que en sus biografías, en comparación con el paso monótono de las horas y de los días, las novedades, los momentos inéditos y las súbitas irrupciones de situaciones imprevistas ocupaban un espacio muy reducido. Con una cierta frecuencia, para muchos, la vida tiene todas las apariencias de ser un guión que ya ha sido escrito mucho antes de que fuera interpretado por ellos sobre el escenario del gran teatro del mundo. Por eso el peso gravoso de la monotonía y de la vaciedad de la vida de cada día les resulta tedioso, insoportable e invivible. A menudo las consecuencias han sido lamentables y, en algunos casos, incluso han dado pie a formas de vida que se situaban al margen (y, a veces, en contra) del estilo y de los convencionalismos que tenían vigencia en un determinado lugar. Obrando de esta manera, se pretendía «inventar» un guión no previsto, una trama argumental que, propiamente, pretendía ser una *aventura* y un antídoto contra el aburrimiento. El catálogo de las reacciones contra el desasosiego provocado por la monotonía de la vida cotidiana, debido a que todo ya se encuentra perfectamente «calculado»

72. Creemos que, desde una perspectiva antropológica, la reflexión sobre el «ocio» debería ser una de las tareas prioritarias de la actual praxis antropológica. Teniendo en cuenta los enormes cambios que, en la actualidad, intervienen en la configuración del tiempo y del espacio humanos (y, en consecuencia, en el trabajo y en la velocidad), es imprescindible repensar las afinidades y sobre todo las diferencias entre «tiempo festivo» y «tiempo vacacional».

73. Remitimos al ensayo de O. Marquard, «Über Unvermeidlichkeit von Übligkeiten», en Íd., *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München, Wilhelm Fink, 1995, pp. 62-74.

(Simmel), es muy extenso y con registros sumamente variados: suicidio, patologías de muchas clases, dobles vidas, búsqueda de mundos alternativos, emigración interior, uso de la seducción como remedio contra el tedio, drogas, alcohol, la aventura como forma ordinaria de vida, etcétera<sup>74</sup>.

No puede causar extrañeza que, en la larga historia de las culturas humanas, el universo familiar haya sido el lugar preferente donde se manifestaban las variadas expresiones de la monotonía, del hastío y de la melancolía de la existencia humana. Espacio físico y mental reducidos, personajes completamente conocidos y fijados, ritmos temporales implacables, medios precarios que hacen imposible el acceso a las novedades, jerarquías familiares inmutables, férreos e inmodificables convencionalismos sociales, religiosos y políticos, demonización de las innovaciones, tabúes de toda especie transmitidos de generación en generación, calendarios gastronómicos invariables: he aquí algunas, sólo algunas, características de las reiteraciones que, sobre todo en el pasado, configuraban y ritmaban la vida cotidiana de la familia<sup>75</sup>. Resulta hartamente evidente que este tipo de repeticiones e inercias familiares —mal llamadas «fiestas»— provocan que muchos miembros de la familia se sitúen ante el pasado —sobre todo, ante su pasado familiar— no sólo con desconfianza, sino con ira y menosprecio.

En el espacio y en el tiempo, la presencia —la «representación»— de la «familia tradicional» consistía en la reproducción de un número de hábitos predeterminados, «tradicionales», que, con la singularidad de algunas excepciones más bien casuales, se aceptaba como si se tratase de una especie de «destino» a la griega contra el que no había nada que hacer. En aquella sociedad, los trayectos biográficos de individuos y grupos humanos se encontraban enteramente fijados con anticipación, y la ascensión social, aunque no fuera imposible del todo, sí que era algo muy difícil y complicado de alcanzar. De hecho, exclusivamente era accesible a un pequeño número de personas con cualidades excepcionales. La familia y las restantes instituciones sociales se organizaban sobre la base de sus respectivas monotonías, que se escenificaban con variaciones mínimas a través de la convivencia cotidiana.

Por regla general, una de las características más notables de la familia actual es precisamente la radical oposición de sus miembros —particularmente, de los más jóvenes— a las monotonías tradicionales<sup>76</sup>. Un rasgo que, aunque pueda parecer marginal, resulta muy significativo, es la pro-

74. El ensayo de Simmel, «La aventura», cit., centrado sobre todo en la «aventura erótica», pone de manifiesto que «la aventura trata lo incalculable de la vida de manera idéntica a como nosotros nos comportamos con lo totalmente calculable» (p. 27).

75. En el pasado, la lectura y, ahora mismo, la televisión, han sido —y ahora son— los medios para luchar contra el tedio, para trasladarse, como se hacía por mediación de las máscaras culturales de las llamadas «culturas primitivas», a *otra* espaciotemporalidad, que fuese la alternativa al aburrimiento y el desinterés causados por la vida cotidiana.

76. Véase lo que exponemos en el cap. 2 de este estudio sobre la situación actual de la familia.

funda aversión que, sobre todo veinte o treinta años atrás, se mostró contra cualquier aprendizaje de carácter memorístico, considerado como una de las formas supremas del tedio de la vida. Es indudable que en las praxis pedagógicas del pasado se abusó de la memorización, es decir, de la repetición mecánica y sin aliento de datos y fechas de todo tipo. Pero tampoco puede rechazarse que, debido a que el ser humano —desde el habla hasta la fisiología, desde los deportes hasta el derecho, desde la gastronomía hasta las formas de relación— es un ser *tradicional*, su constitución en el espacio y el tiempo necesita de las aportaciones de la *memoria*, de su *adiestramiento* y de su *uso*<sup>77</sup>.

Una cuestión diferente, pero muy interesante sería la de llegar a conocer y ponderar cuáles son las «nuevas» monotonías que han venido a sustituir a las consideradas como anticuadas y obsoletas. En cualquier caso, sin embargo, lo que ahora mismo se encuentra bastante desacreditado son las reiteraciones (celebraciones) familiares, sociales y políticas que antaño configuraron la vida cotidiana de los seres humanos. Parece claro que, en relación con las monotonías humanas, este cambio que se detecta en los espacios familiar, religioso y social tiene como punto de partida los cambios profundos que, a partir del siglo XIX, cada vez más vertiginosamente, se han producido en la vivencia del espacio y, mucho más aún, en la del tiempo<sup>78</sup>. En la actualidad, la constante búsqueda de novedades —con relativa frecuencia con caracteres abiertamente convulsivos y patológicos— da lugar a las «sociedades de vivencia» (Schulze), en las que lo único que cuenta es el deseo de buscar las novedades y sorpresas que pueda deparar el instante presente. Necesariamente, la negación de las monotonías implica la afirmación de la instantaneidad, del *nunc stans*, si se quiere emplear una expresión muy habitual en el campo de la mística. De esta manera, sin embargo, la espaciotemporalidad familiar se ve gravemente puesta en cuestión.

Acto seguido se plantea el siguiente interrogante: ¿Resulta posible una existencia humana centrada exclusivamente en la instantaneidad mediante la supresión de los ritmos y regularidades de la secuencia temporal y de las monotonías que aquélla nunca deja de producir? No es preciso hacer complicadas disquisiciones para comprobar que, desde una perspectiva fisiológica y psicológica, las monotonías, las reiteraciones, son absolutamente imprescindibles para el despliegue de la vida; que la muerte —o, mejor aún, el morir— no es sino el «paso» de una situación de ritmo vital, de movimientos cadenciosos, que integran en un mismo aliento persis-

77. H. Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, cit. Marquard, «Über die Unvermeidlichkeit», cit., p. 63, pone de manifiesto que «la tradición posee validez (*gilt*) no a causa de su comprobada validez, sino porque es imposible vivir (*auskommen*) sin su concurso».

78. También debe tenerse en cuenta otra mutación importante relacionada con el tiempo. Nos referimos a la problemática en torno a la *memoria*. La sobreaceleración del tiempo da lugar a una «civilización del olvido», lo cual significa que la tensión creadora entre memoria y olvido se disuelve, y, entonces, suele quedar el mero olvido.

tencia y cambio, a una estabilización que ya no dispone de tiempo ni de espacio precisamente porque ha perdido la ritmicidad propia de los cuerpos vivos. Podríamos aducir otros muchos ejemplos como, por ejemplo, el lenguaje, el pensamiento, la experiencia amorosa, artística o musical, el juego, la ciencia, que ponen de manifiesto que la *vida* —y, por lo tanto también, la existencia humana— es *viviente* porque aún en un mismo movimiento, ciertamente en tensión, reiteración y novedad, monotonía y deseo de cambio radical, repetición e invención.

A nuestra manera de entender, la cuestión capital no es la superación o la supresión de las monotonías que, por otro lado, es algo completamente imposible, sino su *buen uso*. Y aquí se plantea uno de los grandes desafíos a la familia de nuestros días y a su manera de vivir el tiempo: el buen uso de aquellas monotonías, que son el inicio y fundamento de una vida *feliz*, que busca por encima de todo la *reconciliación* y la *pacificación* de los cuerpos y de los espíritus. Y que también, evidentemente, suele ser la causa de infelicidad, traumas y angustias. En relación directa con las monotonías, debemos volver a referirnos al tema de la *ambigüedad humana*, la cual constituye el centro argumentativo de nuestra propuesta antropológica. Una cosa es ambigua cuando, al mismo tiempo, es ineludible e indeterminada *a priori*. Eso vale de manera muy señalada para las monotonías familiares y, evidentemente, para todo lo que lleva a cabo el ser humano concreto justamente porque es un «animal no fijado» (Nietzsche). Por consiguiente, en cada aquí y ahora, debe proceder a determinar lo que es ineludible e indeterminado: en realidad, eso es resolver de manera provisional la ambigüedad, porque la ambigüedad de que el ser humano sea ambiguo no se ha de confundir con el hecho de que se pueda mantener constantemente en «suspensión de juicio», lo cual, por otro lado, nos parece completamente imposible.

En la cultura occidental, sobre todo a partir del siglo XVII, la ideología del progreso ha contribuido en gran medida a la devaluación no sólo del pasado (tradicición), sino incluso del presente. Cada vez con mayor intensidad, el presente se ha convertido en una mera «función» del futuro, en algo instrumental que, en la instantaneidad, tenía como misión la actualización de lo que todavía no era presente, pero que se anhelaba con más fervor que el presente real. A causa de la frenética actualización del futuro en el presente, a la larga el futuro también se ha visto implicado en la «instantaneización» que ha afectado al mismo presente. Todo ello pone de manifiesto que, progresivamente, la sobreaceleración del tiempo ha conducido a la anulación o, al menos, a una fuerte devaluación de la secuencia temporal de los humanos. No es extraño que a consecuencia de eso, numerosas patologías actuales —angustias, depresiones, insatisfacción radical con la propia imagen corporal, delirios— sean provocadas por una deficiente —en algunos casos, incluso por una inexistente— instalación del ser humano en su espaciotemporalidad. Resulta evidente que con mucha frecuencia tanto la enfermedad como la salud del ser humano se

relacionan estrechamente con la ritmicidad del tiempo y con la disposición y organización del espacio. Además, la calidad del tiempo y del espacio humanos se encuentra directamente afectada por la velocidad y por la habilidad espacial de cada sociedad humana en concreto.

Hay que hacer otra precisión para abordar la cuestión «familia y monotonía». La existencia del ser humano y de los grupos humanos nunca es posible a partir de una *tabula rasa*. Todos tenemos antecedentes y, a veces, incluso antecedentes penales y de muchas otras clases. Nunca empezamos de cero a construir nuestra corporeidad: somos seres *tradicionales*, es decir, seres que podemos *habitar* y debemos *habitar* nuestro espacio y nuestro tiempo teniendo en cuenta que es mucho más lo que heredamos y repetimos que lo que inventamos y creamos de nueva planta<sup>79</sup>. Seguramente que una de las peores cosas que nos puede suceder es que seamos herederos sin saberlo, sin tener clara conciencia de ello. Quizás es eso uno de los aspectos más negativos de la actual crisis de la familia y de las dos otras «estructuras de acogida» («corresidencia» y «cotrascendencia»). Sólo si somos conocedores reflexivos de nuestra herencia —de nuestra tradición— podremos ser *críticos* con respecto a ella, ya que entonces estaremos capacitados para reconocer sus posibilidades y sus límites. Entonces, *en un mismo movimiento, críticamente*, seremos capaces de afirmar y de negar las herencias que nos vienen del pasado: en eso justamente consiste la tradición como *recreación*.

En el momento presente, la familia se encuentra asediada y mediaticada por toda una serie de elementos externos: sistemas de la moda («marcas»), televisión, opinión de los *stars*, consumismo convulsivo, etc., que, a partir de una supervaloración de las novedades, de las actitudes de los líderes mediáticos, de la enfermiza búsqueda de vivencias siempre más espectaculares e inéditas, desacreditan las continuidades familiares, las expresiones cotidianas del «encontrarse bien en casa», la distensión como forma de relación (a menudo, silenciosa) con el otro. A partir de este estado de cosas, realmente es muy difícil y complicado hacer una apología de las monotonías familiares, sobre todo si tenemos conciencia de que familia y escuela no son actualmente las instituciones más influyentes sobre los comportamientos y la visión del mundo de un número notable de personas (especialmente de la juventud). Ahora mismo, a nuestro entender, el centro de la cuestión es: ¿Cómo lograr en el seno del espaciotemporalidad familiar unas formas de convivencia no sólo pacíficas en un «sentido estratégico», de «orden público», sino realmente *pacificadoras, reconciliadoras*?

79. Esta afirmación no contradice lo que hemos expuesto sobre las «ambigüedades del amor» y la «alegalidad» que, de una manera u otra, siempre conlleva el acto de amar, de aproximarse al otro, de acoger al extraño. Porque, al mismo tiempo, somos seres habituales (con hábitos) y libres (ciertamente, con una «libertad condicionada») podemos, en el aquí y ahora concretos, «argumentar contra el sistema», pero muy rápidamente retornamos a los hábitos, a las referencias que constituyen la normalidad de nuestra vida cotidiana. Y en el caso extremo, a partir de la misma ruptura, incluso construimos una nueva «lógica del hábito».

Seguramente que, en nuestros días, para la salud familiar, tanto desde un punto de vista fisiológico como psíquico y espiritual, la cuestión de la «reducción de la velocidad» tiene una excepcional importancia. (Osaríamos decir que es un tema vital para el conjunto de la sociedad de nuestros días). Es una cuestión de vida o muerte desacelerar el *tempo* vital para poder experimentar que en las monotonías familiares hay presente y futuro. La condición necesaria para que eso sea posible es la progresiva pacificación del corazón que crea comunión, comunicación y comunidad. No puede olvidarse que, para bien y para mal, el hombre es un ser *imitativo*, que para llegar a ser él mismo debe elegir, *fuera de él mismo*, las pautas, convicciones y maneras de hacer de alguien que le inspire confianza, admiración y, muy a menudo, también una cierta envidia<sup>80</sup>. Hay que decir entre paréntesis que en el ser humano, por lo que parece a la inversa de lo que sucede en los animales, la imitación debería ser sólo un «punto de partida» para que llegase a ser capaz de descubrir en él mismo el «más allá» de la imitación. Por desgracia, con mucha frecuencia, lo que se da es simplemente un «más acá» de la imitación, es decir, una sujeción incondicional, acrítica e irresponsable a aquello o a aquel que se imita.

Las llamadas sociedades tradicionales poseían unas indiscutibles «referencias imitativas» (héroes fundadores, ancianos, padres y madres) que, en la diversidad de situaciones de la vida cotidiana, sobre todo en el seno de la familia, tenían la función de poner en circulación una retahíla de «teodiceas prácticas», ya que la evidencia del mal, la muerte, la enfermedad, la acción de los malos espíritus, etc., les resultaba innegable y, por encima de todo, sumamente peligrosa y, en muchas ocasiones, incluso mortal. Con las excepciones de rigor, en nuestras sociedades, las «referencias imitativas» suelen encontrarse *fuera*, al margen, a veces, en contra, del ámbito familiar. Además, se trata de «referencias imitativas» con «fecha de caducidad» muy precisa, las cuales dependen de factores que nada tienen que ver con la vida de familia: «lo económico» concretado por mediación de los «sistemas de la moda», del *star system*, de lavados de cerebro, de idolatrización de la tecnología, etc., son algunas de ellas, las cuales, a menudo, actúan *in loco parentis*. Por regla general, entonces, el ritmo familiar estalla y la familia se convierte en una superposición disarmónica de distintos «estilos» de vida que, con frecuencia, producen indiferencia y aburrimiento. De todo ello resulta que las monotonías familiares se convierten en causa de burlas, insatisfacción, pasividad, rebelión abierta, rupturas familiares.

Padres, maestros, educadores deberían tener muy presente un dato antropológico fundamental. El ser humano siempre será de manera indiscernible un ser *rítmico* y un ser *histórico*. Con referencia explícita al tema que nos ocupa, eso significa que una adecuada educación en los ámbitos

80. Insistimos en el hecho de que la imitación humana puede degenerar en comportamientos inhumanos si los hombres y mujeres que imitar no son testimonios de una vida plena, responsable y solidaria.



familiar y escolar no puede ni debe renunciar a las reiteraciones ni a las novedades: en el ser humano, el «derecho a la tradición» no sólo es inseparable del «derecho al progreso», sino que ambos se hallan íntimamente coimplicados, y, en el fondo, antes o después, la supresión de uno de ellos conlleva la eliminación del otro. Toda convivencia familiar exitosa es un ámbito en el que se expresan adecuadamente y en un estado de tensión creadora, de búsqueda incesante de armonía, las reiteraciones, los hábitos, las invariables y *también* los cambios, las improvisaciones, las reacciones a las situaciones inesperadas.

Ante la sobreaceleración del *tempo* social que experimentan las sociedades actuales, en el ámbito familiar deberían inventarse modos y maneras de volver a dar vida a las reiteraciones, a los hábitos, a las recurrencias festivas. Seguramente entonces se lograría una benéfica desaceleración del *tempo* vital, una «limitación de la velocidad» altamente salutífera, que permitiría que la pausa, el sosiego, la lentitud no se redujeran a ser unos mortales ejercicios rutinarios, tediosos y aborrecidos, sino momentos de encuentro armonioso, de alegría compartida, de humor contagioso de los cuerpos y de los espíritus. En nuestra sociedad, especialmente en la familia, son imprescindibles apologías y praxis de aquellas reiteraciones sanadoras que hacen posible una saludable «administración de la nostalgia» y, al propio tiempo, también necesitamos llegar a ser conscientes de nuestra ineludible constitución espaciotemporal, la cual nos habría de estimular a *celebrar*, no sólo la huidiza instantaneidad del presente, sino también la conmemoración de nuestro pasado y la anticipación de nuestro futuro. En relación con el conjunto de la sociedad actual, pero especialmente aplicable al entorno familiar y escolar, Ignasi Boada ha escrito:

Tenemos necesidad de más lentitud. Cuando digo eso aludo a una forma de concebir el pensamiento que tiene que ver con la pasividad, con la escucha paciente, con una cierta facultad de recepción para la que necesitamos prepararnos. Quizás es eso lo que nos puede situar en la línea de entender la humanidad del hombre: su capacidad para prepararse para el pensamiento, esperarlo y dejarse impregnar por esta experiencia [...] Lentitud, silencio, estabilidad, autolimitación... justamente todo lo contrario de lo que la tecnología exige de nosotros; justamente todo lo contrario del entorno que la tecnología necesita<sup>81</sup>.

Creemos que en los próximos años, una de las tareas primordiales de las «estructuras de acogida» consistirá en un replanteamiento de su misión transmisora, es decir, de su presencia concreta en el espacio y en el tiempo de individuos y grupos humanos. Eso implicará necesariamente reflexionar intensamente sobre la manera cómo el pasado y sus reiteraciones conmemorativas se deben hacer presentes en el día a día de la vida cotidiana de la familia, la escuela, la ciudad y la religión. A nuestra manera de entender,

81. Boada, «La tecnología com a sistema», cit., pp. 110-111.





## LAS DIMENSIONES ÉTICAS DE LA FAMILIA

## 5.1. INTRODUCCIÓN

En el marco de la vida cotidiana, tanto desde el punto de vista del *amor* (erotismo) como de la *hospitalidad* (acogida del recién nacido) y de la *amistad* (intercambio «dentro-fuera» en la familia), lo que es esencial en la relación familiar es la *responsabilidad ética*. En cualquier sociedad antigua o moderna, la cuestión de la ética se sitúa en el centro de la reflexión cuando se produce un desmantelamiento más o menos intenso de los sistemas sociales. En nuestra exposición, la reflexión se limitará a poner de relieve algunos de los elementos fundamentales de la responsabilidad ética de la familia como «estructura de acogida». La *ética* no es un aspecto exterior, marginal o extraño a la reflexión antropológica. Una auténtica *antropología*, es decir, una aproximación concreta al interrogante antropológico fundamental: «qué es el ser humano?», debe tratar con profundidad la «cuestión de la ética», teniendo muy presente el hecho de que el ser humano —todo ser humano— no es alguien que simplemente *es*, sino que, en realidad, *va siendo*, configurando o desfigurando su humanidad en la medida en que responde a los interrogantes y a los desafíos que le plantea la convivencia humana. El hecho de encontrarse irremediamente *situado* en un determinado periplo histórico no le permite la neutralidad ética, sino que, siempre y en cualquier momento, se ve forzado a tomar posición (incluso la posición de «no tomar posición»)<sup>1</sup>. Eso significa que el ser humano es alguien que, desde el nacimiento hasta la muerte, lo quiera o no, se ve constreñido a «actuar» *en relación con los otros*.

1. Aquí radica precisamente la enorme contradicción en la que se halla la política de los apolíticos. Hacen política precisamente porque dicen que no la hacen o no quieren hacerla. Éste ha sido el engaño en el que se han precipitado algunos jerarcas de la Iglesia: negando el hecho (la política), la han afirmado por medio de sus propias negaciones (véase L. Duch, *Simfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, pp. 189-202).

Esta toma de posición implica necesariamente que no consideramos a la familia como una institución que exclusivamente se construye a partir de la biología, el derecho, la política o las costumbres más o menos consolidadas, sino especialmente desde el ejercicio de la *responsabilidad*, a partir de la *aceptación* de responsabilidades, que siempre son inherentes a cualquier tipo de respuesta ética. El «contrato» familiar siempre debería ser un «contrato ético», «convivencial», que tendría que poner de relieve el conjunto de relaciones, reciprocidades y tensiones que son concomitantes a la presencia del ser humano en su mundo cotidiano. La preeminencia otorgada a las relaciones éticas tendría que tener como corolario la necesidad de una aproximación a la *educación* (no al «adoctrinamiento»)² de la relacionalidad familiar y convivencial³.

Este capítulo, que constituye el centro de nuestra exposición, se divide en los siguientes apartados: aproximación a la relación entre ética y la capacidad simbólica del ser humano; ética y contingencia; aproximación a la «lengua materna» como aspecto irrenunciable de la constitución ética de las transmisiones en la familia y en la escuela; la cuestión de la ética y de la familia, haciendo una aproximación al «rostro», a la «donación» y la «intimidad»; otro gran apartado estará dedicado a «familia y educación», poniendo un énfasis muy especial en la temática en torno a la «autoridad», al «nacimiento», a la relación por oposición entre el testigo y el experto, a la libertad; un apartado muy importante tiene como tema «ética y amor», en el que realizamos una reflexión sobre la «fecundidad», el «erotismo» y la «amistad»; el siguiente capítulo está dedicado a la «familia y los valores»; finalmente, en un *excursus*, reflexionamos sobre la problemática en torno a «tecnología, ética y educación».

## 5.2. ÉTICA Y SIMBOLISMO

### 5.2.1. *Introducción*

En el primer volumen de esta *Antropología*, ya tratamos de una manera bastante pormenorizada la problemática en torno al *simbolismo*⁴. Ahora queremos llamar la atención acerca de las implicaciones *éticas* del *símbolo*, ya que, desde el punto de vista de las transmisiones educativas, es un tema fundamental. Desde una perspectiva pedagógica, en todo proceso

2. Como veremos después, el componente ético que siempre encontramos en toda relación educativa es precisamente lo que distingue a ésta del «adoctrinamiento».

3. Creemos que es oportuno insistir en el hecho de que, fundamentalmente, *el ser humano es relacionalidad*. Esto implica que, en un momento histórico concreto, en el seno de una determinada sociedad, en el interior de una familia precisa, la calidad o la ausencia de calidad de las relaciones humanas expresará de forma clara la calidad o la ausencia de calidad humana tanto de la persona individualizada como del grupo humano en su conjunto.

4. Véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, cit., caps. 2, 3 y 4.

educativo, explícita o implícitamente, tiene lugar la transmisión de un universo simbólico, de una palabra o de unas palabras simbólicas, que hacen posible la articulación gramatical y axiológica del deseo humano. Además, el símbolo no sólo es importante desde una perspectiva epistemológica y sociológica, sino sobre todo *ética*. La «palabra simbólica», como veremos a continuación, *puede* tener una dimensión *ética*; de hecho *debe tenerla* si no quiere convertirse en una palabra perversa, en una palabra inhumana y deshumanizadora.

### 5.2.2. *Ética y expresión simbólica*

Hombres y mujeres somos seres en el mundo, que siempre es «un» mundo concreto. A través de las innumerables relaciones que establecemos con las cosas, con la naturaleza, con Dios (si creemos en Él), con los otros y con nosotros mismos, vamos poco a poco configurando múltiples espacios y tiempos que son la expresión de la radical ambigüedad (humanidad y/o inhumanidad) de nuestra condición. Entre el azar y la necesidad, a menudo siguiendo los impulsos del deseo, no tenemos ninguna otra alternativa que no sea el hecho de ir imaginando caminos que no sabemos a dónde nos llevarán, porque son inéditos, nadie los ha recorrido<sup>5</sup>.

Toda vida humana es más o menos inventada y vivida sin un guión previo. Pero no es menos cierto que, en esta tarea, por regla general, nadie está solo. Desde el mismo instante de nuestro nacimiento, somos acogidos en una tradición simbólico-cultural familiar que nos dará toda una serie de pautas y de puntos de apoyo (frágiles, sin duda, pero puntos de apoyo, al fin y al cabo) por las que devenimos aptos para hacer frente a la *contingencia*, es decir, al conjunto de interrogantes que no pueden responderse técnicamente, que permanecerán incontestables y opacos para los «expertos» de todos los tiempos. Como veremos más adelante, la contingencia es la sigla que resume todos los interrogantes y retos que «se resisten a cualquier tipo de explicación o de ilustración» (*aufklärungs-resistent*) (H.-G. Gadamer, H. Lübbe), son los retos que resultan inaccesibles a racionalizaciones y explicaciones convincentes y definitivas, son «fuente de sorpresas» que «descolocan» los que creen haber encontrado la «clave del bien y del mal»<sup>6</sup>.

5. Como límite de esta expresión véase lo que hemos expuesto en el capítulo anterior (4.3.5) sobre familia y monotonía.

6. En una conferencia del año 1943, H.-G. Gadamer, «El problema de la historia en la reciente filosofía alemana», en *Verdad y método* II, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 33-42, afirma que «nuestra razón ilustrada sigue aún bajo el poder del mito. La historia espiritual de la humanidad no es un proceso de desacralización del mundo, ni la disolución del mito por el *logos*, por la razón. Este esquema descansa en el prejuicio de la Ilustración histórica, en la hipótesis ingenua de que la razón del ser racional es el fundamento suficiente para triunfar y dominar. [...] Eso del poder omnímodo de la Ilustración histórica es mera apariencia. Justamente en aquello que *se resiste a la ilustración*, y que demuestra poseer la permanencia de un presente estable, reside la verdadera esen-

Acogidos en el seno de una familia, los seres humanos, bien o mal, somos educados. La educación es, en primer lugar, un tejido de relaciones, de praxis relacionales, de desarrollos de nuestras aptitudes innatas de actores y de actrices. Es mediante la educación que todo niño o niña podrá reconstruir y aplicar en su vida cotidiana el universo simbólico que le ha sido transmitido por sus padres. Este universo simbólico queda abierto, pero no abierto del todo. Podemos innovar o cambiar, pero no innovar o cambiar del todo, porque la vida es breve y disponemos solamente de una limitada «cantidad» de espacio y de tiempo<sup>7</sup>. Al nacer, cada ser humano irrumpe súbitamente en una tradición simbólica (o en lo que es equivalente: en una «lengua materna»), que nos permitirá comenzar a ubicarnos en un mundo que ya está constituido, pero que, al mismo tiempo, nunca se encuentra constituido del todo: es, como todo lo que se relaciona con el humano: *inacabado* y, quizá, *inacabable*. Se trata, pues, de un mundo que siempre está en movimiento, *in fieri*: incesantemente, desmitificándose y remitiéndose, metamorfoseándose entre las variables y, a menudo, desafiantes figuras del *mythos* y del *logos*. Las palabras, los símbolos, las relaciones y la praxis no son nada más que signos alusivos de aquello que es constitutivo de la condición humana como tal: la *movilidad* o, por decirlo con otro nombre, la *ambigüedad*. El universo simbólico, concretado por la «lengua materna», es el marco *lingüístico-cordial* que permite que cada recién llegado se instale en el mundo y *lo haga habitable*. Eso es lo que llamamos «empalabramiento de la realidad»: la capacidad de *aprender* por crear referencias, convergencias, divergencias y alusiones<sup>8</sup>. La posibilidad de que el mundo humano sea un mundo habitable y habitado se debe a la capacidad simbólica que es inherente a la condición humana<sup>9</sup>. En efecto, al *empalabrar* el mundo (*su mundo*), los seres humanos configuran un entorno amable y cordial (aunque nunca del todo amable y cordial) sin el cual sobrevivir sería algo imposible. Mitos y rituales, relatos, acciones y gestos simbólicos son puntos de apoyo, son orientaciones, «acciones cosmizadoras», que pueden convertirse en «teodiceas prácticas» mediante las que los seres humanos «diseñamos» un universo con un principio de *sentido*<sup>10</sup>. Sin duda, como todo aquello

cia de la historia» (p. 41, subrayado nuestro). Véase, además, H. Lübbe, *Religion nach Aufklärung*, Graz, Styria, 1986, esp. cap. III.

7. Véanse sobre estas cuestiones las obras de O. Marquard, *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2002; Íd., *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000; Íd., *Filosofía de la compensación. Estudios sobre antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001.

8. Toda esta problemática se encuentra directamente conectada con el hecho de que, durante toda su vida, el ser humano es un aprendiz, que tiene que enfrentarse a la renovación constante del mundo y, sobre todo, de sí mismo (véase Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, cit., pp. 87-142).

9. Véase lo que exponemos en este mismo volumen acerca de la «casa» y el «habitar» de los seres humanos en el cap. 4.2.

10. P. L. Berger, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona, Herder, 1975, presenta numerosos ejemplos de «teodiceas prácticas». Por ejemplo: «Un niño se despierta por la noche, probablemente debido a una pesadilla, y se encuentra sumido en

que es propio del mundo humano, se trata de un sentido frágil, un sentido siempre revisable, abierto a la novedad y al cambio, a los acontecimientos, a la revelación del amor, en el horizonte —siempre imprevisible, pero sin embargo siempre presente— de la muerte.

Nadie puede vivir completamente desprotegido, ni físicamente ni simbólicamente. Las palabras simbólicas constituyen un tipo de *esfera*, que tiene como misión reducir los embates de la contingencia humana a términos humanamente manejables, aunque nunca llegue a perder del todo su rostro inquietante e interrogador<sup>11</sup>. Expresándolo con otras palabras: como consecuencia directa del «trabajo del símbolo», los aspectos nocturnos, inquietantes, amenazadores y desestructuradores que, de una manera u otra, nunca dejan de hacer acto de presencia en la existencia individual y colectiva, pueden recluirse en un marco (provisionalmente) coherente y dominable<sup>12</sup>. Siempre queda la posibilidad de que lo provisionalmente dominado vuelva y haga de las suyas: el «retorno de lo reprimido» que se creía definitivamente «suprimido». Porque el ser humano siempre se encuentra *in statu viae*, no puede conseguir la paz y el reposo del «séptimo día», por utilizar una expresión agustiniana, sino que siempre se encuentra situado en la dinámica turbulenta y, a menudo, altamente competitiva de los «días laborables», es decir, en la imposibilidad real de poder decir: «¡Ya he llegado!».

Además, sin embargo, el símbolo dispone de una segunda dimensión, que es la que ahora nos interesa especialmente. Nos referimos a la *ética*<sup>13</sup>. Ya desde un punto de vista etimológico, el símbolo, sin anular del todo las diferencias, une aquello que se encontraba distanciado y separado. Hay que añadir, sin embargo, que el símbolo no fusiona, no provoca la igualación y la equivalencia entre los *simbolizantes* (los «materiales simbólicos») y lo *simbolizado* (la meta inalcanzable del «trabajo del símbolo»)<sup>14</sup>. De hecho,

la oscuridad, solo, acosado por extrañas amenazas. Los contornos de la realidad confiada aparecen entonces borrosos o resultan invisibles, y el niño, aterrorizado ante el incipiente caos, llama a su madre. No es ninguna exageración decir que en ese momento la madre es invocada como una alta sacerdotisa del orden protector. Es ella (y en muchos casos sólo ella) la que tiene el poder de barrer el caos y restablecer la estructura amable del mundo. Y, por supuesto, una buena madre hará justamente eso. Cogerá al niño en sus brazos y lo acunará con el eterno gesto de la *Magna Mater*, que se convierte en nuestra *Madonna*. Se acercará a una lámpara que rodeará la escena con un brillo cálido de tranquilizadora luz. Hablará o le cantará al niño, y sus frases serán invariablemente las mismas: 'No tengas miedo, todo está en orden, todo está bien'. Si la operación resulta, el niño se tranquilizará, recuperará su confianza en la realidad y se volverá a dormir» (*ibid.*, p. 100; pp. 101, 108).

11. Véase la aproximación de P. Sloterdijk, *Esferas 1. Burbujas*, Madrid, Siruela, 2003, al término «esfera» como un ámbito de tres dimensiones en el que se articula la presencia del ser humano en el mundo.

12. Véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, cit.

13. Esta es una dimensión que Ernst Cassirer, en su libro sobre la *Filosofía de las formas simbólicas*, no estudia y que nos parece fundamental.

14. Como ha escrito Marc-Alain Ouaknin, es necesario entender el símbolo como una contradicción en el sentido literal de «contra-dicción», es decir, como una obstrucción de un «decir» que nunca se puede sintetizar y realizar adecuadamente (véase M.-A. Ouaknin, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, Paris, Bolland, 1992, p. 32).



la coincidencia de lo simbolizado con algunos de sus simbolizantes implica necesariamente a la destrucción del símbolo como a tal. Entonces, pierde su dinamismo característico y se convierte en algo muerto y clausurado en él mismo. La *energía* del ícono (símbolo) se paraliza completamente en la fijación del «ídolo». El símbolo *convoca* los «alejados» sin provocar un proceso de «clonificación» de los humanos. Las palabras simbólicas expresan lazos de *amistad*, de *complicidad*, de *comunidad*, de *diferencias* libremente asumidas. En la antigua Grecia, la palabra *symbolon* indicaba «los lazos de amistad no evidentes ni efectivos, pero en el fondo ya existentes y pactados entre el que aún no había estado reconocido como amigo y su anfitrión». Expresándolo de otro modo, «el símbolo era un factor de acercamiento entre los que hasta entonces eran desconocidos o enemistados; hacía posible el paso del implícito al explícito, del desconocimiento e incluso de la enemistad, al conocimiento y la amistad»<sup>15</sup>.

La radical *ambigüedad* del símbolo, su tensión entre la presencia y la ausencia, entre lo explícito y lo implícito, entre el texto y el contexto, entre la literalidad y la interpretación no sólo no es contraria a la ética, sino que es su misma condición de posibilidad<sup>16</sup>. En realidad, el símbolo pone en acción la capacidad *responsorial* del ser humano: instaura un movimiento de respuesta al interrogante que nos dirige lo *Trascendente* (Dios o el prójimo). Una ética que no incorporase la posibilidad simbólica, que compartan todos los seres humanos, sería muy peligrosa porque podría convertirse en un automatismo al servicio de prácticas totalitarias y de variados y peligrosos dogmatismos. En todo totalitarismo, la palabra simbólica se convierte en *idolátrica*, porque abandona el campo propio de la simbolización humana y de sus inevitables equivocidades. El ídolo, a diferencia del símbolo, no tolera la pluralidad de las interpretaciones, el dinamismo creador de la palabra humana. Mientras que, en la interpretación simbólica, lo simbolizado siempre se encuentra en camino y por eso mismo es indisponible, irreducible a una X bien definida y delimitada, el ídolo, por el contrario, se caracteriza por el hecho de que instituye un «final de trayecto canónico», hecho de equivalencias fijas y solidificadas *a priori*, las cuales a menudo se establecen coercitivamente<sup>17</sup>. El «trabajo del símbolo» es inacabable, porque son innumerables los fragmentos en los que y a través de los cuales el ser humano ve, compone y descompone la realidad. El ídolo —o mejor, el «idólatra»—, en cambio, pretende con-

15. L. Duch, *La substància de l'èfimer. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, p. 78. Véase, además, Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, cit., pp. 254-259, donde ofrecemos una aproximación a los distintos usos históricos de la etimología de *symbolon*.

16. Sobre la importancia de la ambigüedad y la incertidumbre en ética, véase las agudas reflexiones de Z. Bauman, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 68-69.

17. Sobre la cuestión de los «finales de trayecto canónicos», véase L. Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 29-33.

seguir una «presencia total» que se muestre eficaz para anular la tensión entre «presencia» y «ausencia», entre «texto» y «contexto», entre aquello «dado» y el hecho inacabable del «decir». A causa de la pretensión de decirlo todo, de captar exhaustivamente el conjunto de la realidad del mundo, de los dioses y de los hombres, el ídolo cree poder independizarse de las mediaciones, de las relaciones y de los contextos históricos, de las *interpretaciones*. La idolatría —y el dogmatismo es seguramente la forma suprema— es la pretensión de suprimir la ambigüedad. Ahora bien, si no hay ambigüedad, no puede haber amor, ética, compasión, responsabilidad, las cuales son la firma específica de lo humano en camino de humanización: son las actitudes que muestran el fondo éticamente activo del ser humano. En realidad, el «trabajo del símbolo» se opone tanto al *monismo* como al *dualismo* e impide el triunfo del uno sobre el otro. Es, por lo tanto, reconciliador, y, en este sentido, resulta altamente expresivo de aquello que en profundidad es todo ser humano: *coincidentia oppositorum*. Tanto la dinámica de los *dualismos* como la de los *monismos* conduce inevitablemente a la «metafísica», es decir, a discursos que tienen como tema y contenido las «presencias absolutas» (que no son en ningún caso las *presencias reales*), las cuales suprimen aquello que, para bien y para mal, es más radical en la condición humana: su *ambigüedad*, el hecho de que la palabra y la acción de los seres humanos sean en «un» tiempo y de «un» espacio y se encuentren condicionadas por la espaciotemporalidad. La *condicionalidad* constitutiva del ser humano es otra manera de designar la ambigüedad.

Fundamentalmente, la ética es una *relación antropológica*, una relación cultural, la cual, como todas las que establecemos los seres humanos, afecta a nuestra manera de *sentir*<sup>18</sup>. No resulta desencaminado afirmar que la ética es una *patética*, un *pathos*. No tiene ningún tipo de sentido una ética anclada en la razón *pura* (ni que sea en su vertiente *práctica*)<sup>19</sup>, ya que, desde el punto de vista de una antropología de la vida cotidiana, no hay razones puras, sino que toda razón es una intervención histórica, condicionada y corporal en la espaciotemporalidad de los seres humanos y, por eso mismo, siempre es *corpórea*. La ética se caracteriza por dar pie a actitudes especialmente *sensibles* al padecimiento del otro. Formulada en positivo, puede admitirse que la ética tiene como objetivo la búsqueda de la *felicidad* del otro. Es evidente, entonces, que de todo eso deriva una «ética del símbolo» o, quizá mejor, una «*patética* del símbolo». A partir de aquí, resulta muy evidente que la ética simbólica debe ser vivida como una *patética*, como la imposibilidad de quedarse inmóvil, recluso en sí mismo, ante el *dolor* del otro.

18. No hay ética sin estética, sin *aisthesis* (sensibilidad), por ello tiene razón Ludwig Wittgenstein al escribir que «ética y estética son uno» (*Tractatus*, 6.421).

19. Obviamente nos separamos de forma clara de las éticas inspiradas en Kant, por ejemplo, la de John Rawls y Jürgen Habermas.

Desde una ética que surge de la capacidad simbólica de los seres humanos, aquello que es más importante no es el «yo» sino el «otro». Esta toma de posición es fundamental en relación con la primera «estructura de acogida», la *codescendencia*, es decir, la *familia*. Padres y madres saben muy bien que, mucho más que su felicidad, es vital para ellos la felicidad de sus hijos. Sin embargo, además, a diferencia de las éticas de cariz racionalista y universalista, en una ética como la que estamos proponiendo, el otro no es nunca un «Tú» abstracto, sino alguien muy concreto, un hombre y una mujer, con un rostro singular, con afecciones y tics característicos, que nacen, viven, sufren y mueren siendo los protagonistas de las más variadas «historias». El otro es siempre un otro encarnado («un espíritu encarnado»), una corporeidad, un cuerpo humillado o un cuerpo exultante. Éticamente, el símbolo sólo puede activarse en relación con una *presencia singular* (o con una ausencia también singular), única, incomparable, irrepetible.

A partir de una comprensión ética del símbolo y de una comprensión simbólica de la ética, se impone una actitud heurística o interpretativa como centro fundamental y determinante de la praxis antropológica<sup>20</sup>. El ser humano se da a pensar y a actuar porque es *capax symbolorum*. La consecuencia es: no hay ética al margen de las relaciones que cada uno de nosotros establece con los otros; no hay ética al margen del tiempo y del espacio, fuera del trayecto histórico y del contexto del hombre singular. Por ello, cuando nos referimos a la ética en el ámbito de la familia, no aludimos a la formalización de la ética, a un tipo de deber impersonal, trascendental, que sería el fruto de una razón pura práctica (Kant), sino que la ética tendrá mucho que ver con el *cuidado* y la *preocupación* por el otro que incluye temas como, por ejemplo, la *sensibilidad*, el *tacto*, el *dolor*, la *felicidad*, el *placer*. Nos encontramos muy cerca de Max Horkheimer cuando manifestaba que la teología (la *ética*) era la expresión del íntimo anhelo de que el verdugo no triunfase definitivamente sobre la víctima inocente<sup>21</sup>. Diciéndolo resumidamente: en medio de la vida cotidiana, la actitud ética «incorpora» el deseo esperanzado de que la injusticia que hay en el mundo no tendrá la última palabra.

### 5.2.3. *Ética y contingencia*

Para bien o para mal, el hombre nunca puede dejar de ser un ente *contingente*. Esta insuperable realidad antropológica implica necesariamente que

20. Como resumen de nuestro punto de vista sobre esta problemática, véase L. Duch, «Antropología i traducción», *Ars brevis*. Anuari de la Càtedra Ramon Llull-Blanquerna, Barcelona, Universitat Ramon Llull, 2003, pp. 56-81, y J.-C. Mèlich, «La sabiduría de lo incierto. Sobre ética y educación desde un punto de vista literario»: *Educar* 31 (2003), pp. 33-45.

21. M. Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, p. 169. Lo que Horkheimer dice a propósito de la *teología* nosotros lo aplicamos a la *ética*. Además, Horkheimer era judío. Esto implica que las referencias teológicas son, por sí mismas, *éticas*, porque la religión judía es sobre todo *respuesta ética* al otro (Dios o el prójimo).

en todo hombre y en toda mujer, que siempre configuran su «fisonomía» en «un» espacio y en «un» tiempo mediante las posibilidades expresivas y axiológicas de «una» cultura concreta, hay algo de *indisponible*, algo que no son capaces de modificar y que, además, es inaccesible, resistente a cualquier tipo de explicación de tipo causal (*aufklärungsresistent*, por emplear el lenguaje de Hermann Lübbe)<sup>22</sup>. Ahora bien, conscientemente o inconscientemente, es sobre y a partir de este «dato inaccesible e inmodificable» como el ser humano, cotidianamente, debe pensar, actuar y sentir para poder ejercer con dignidad su «oficio de mujer o de hombre». El ser humano sólo dispone de una determinada «cantidad» de espacio y de tiempo que «se introduce» en el reducido tramo que hay entre la *involuntariedad del nacimiento* y la *incertidumbre de la muerte*. Con los recursos expresivos propios de cada cultura, estos dos datos fundamentales delimitan el ámbito en el interior del que se manifiestan los efectos *no* de la contingencia como término abstracto, sino el ser-contingente, la no-necesidad, de tal hombre o de tal mujer.

Porque somos *finitos*, siempre y en todo lugar, nos encontramos íntimamente afectados por nuestras «historias» personales y colectivas, de las que nada más somos los protagonistas hasta un cierto punto, a causa de los efectos «no calculables» de la presencia de la contingencia. Por eso mismo, la contingencia humana es un indicador del hecho de que la *indisponibilidad* constituye un aspecto fundamental de la vida de todo ser humano; indisponibilidad que, desde el nacimiento hasta la muerte, a pesar del trabajo activo del «olvido», la dispersión y el aburrimiento, marca y determina hondamente las diversas etapas de nuestra existencia. Muy pronto, los infantes, si han ido adquiriendo la posibilidad de empalabrar la realidad, comienzan a interesarse no únicamente por aquellas cuestiones que, con medios racionales y técnicos, pueden resolverse de una vez por todas, sino que también comienzan a plantear aquellos interrogantes que, de una manera muy directa, giran en torno a las cuestiones indisponibles y situadas «más allá» o «más acá» de los actuales y posibles saberes técnicos. Se trata de las «cuestiones fundacionales» de la humanidad del hombre. Éstas constituyen la expresión más contundente de la contingencia como «lugar natural» de los humanos; cuestiones que nunca se podrán ni formular ni responder definitivamente, porque reflejan aquello con que podríamos calificar la «situación del hombre en el mundo»: el *ilimitado deseo de infinitud por parte de un ser finito*.

Una consecuencia de la insuperable constitución cultural del ser humano es que cada cultura humana, cada época histórica, y a menudo incluso

22. Véase H. Lübbe, *Religion nach Aufklärung*, cit., *passim*. Sobre nuestra interpretación del concepto de «contingencia», véase L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, cit., pp. 240-244; Marquard, *Apología de lo contingente*, cit.; J.-C. Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002. Se puede consultar, además, N. Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998, cap. III (pp. 113-139), y el excelente volumen editado por G. von Graevenitz y O. Marquard, *Kontingenz*, München, W. Fink, 1998.

cada grupo humano (hombres, mujeres, jóvenes, ancianos, artesanos, intelectuales, etc.), expresan su relación con la contingencia de una manera diferente, con simbologías y giros lingüísticos diversos, por medio de implícitos y de explícitos que con frecuencia resultan totalmente incomprensibles para los que se encuentran fuera de un determinado ámbito cultural e incluso generacional. La contingencia es un factor determinante de la presencia del ser humano no en el «mundo» en abstracto, sino propiamente en *su* mundo cotidiano, en medio de la relacionalidad que logra establecer y mantener. La contingencia, aunque sea *estructuralmente* presente en toda existencia humana, con todo, *históricamente*, siempre se experimenta, se vive y, con frecuencia, se sufre a través de los recursos expresivos y axiológicos —culturales, en definitiva— que ofrece la tradición cultural en la que se encuentran situados este hombre o aquella mujer concretos.

Hay una «dimensión ética de la contingencia» que hay que tener muy presente. Una «ética de la contingencia» es necesario que se concrete en una «poética de la compasión»<sup>23</sup>. La compasión es el recordatorio permanente de nuestra «exposición» a la finitud, la cual provoca que todo aquello que pensamos o que decimos esté marcado por una radical inestabilidad y provisionalidad. La compasión, precisamente a causa de su carácter *comunicativo*, de «sufrir con», implica un «movimiento de salida» desde nuestras más o menos bien aseguradas posiciones a la situación del otro con la finalidad de hacernos cargo. A menudo, nos hacemos cargo de su aprieto, de la opacidad que invade su visión del mundo y de él mismo, de sus miedos, mucho más *afectivamente* que no *efectivamente*. En oposición a una comprensión pietista y, en el fondo, «irresponsable» de la compasión, el ser-compasivo constituye la culminación de la ética. Evidentemente, de una ética basada en la *asimetría* entre la pregunta, la queja y la apelación (a menudo sin palabras) del otro y la respuesta que da la persona compasiva. Por regla general, las éticas —incluso algunas muy actuales— no hacen sino poner en solfa el «te lo doy para que me lo devuelvas» (*do ut des*), es decir, la *simetría* entre el contenido de la demanda y el contenido de la respuesta<sup>24</sup>. Acostumbramos a compadecernos cuando nuestro «querer» no mantiene ningún tipo de relación con nuestro «poder». Por eso la compasión constituye la actitud ética más humanamente significativa ante la contingencia, lo cual equivale a decir que es el signo del hecho de que, si lo pudiese hacer, uno estaría dispuesto a eliminar e incluso a cargar sobre los propios hombros el mal que sufre el otro; sin embargo, puesto que lograr

23. Véase D. Innerarity, *Ética de la hospitalidad*, Barcelona, Península, 2001, pp. 193-202.

24. En diversas ocasiones hemos puesto de relieve que la conocida parábola evangélica del «buen samaritano» (Lc 10, 30-37) expresa narrativamente —y estas cosas sólo son expresables narrativamente— la eficacia de una «ética asimétrica» para hacer frente a las variadas experiencias de caducidad que, inevitablemente, en un momento u otro de nuestra vida, tenemos *todos* los seres humanos. (Véase L. Duch, *Jesucrist, el nostre contemporani*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, *passim*).

esto es imposible, aquello que hacemos es estar a su lado, acompañarlo, consolarlo<sup>25</sup>.

No cuesta mucho ver que la compasión no tendría ningún tipo de sentido si los seres humanos tuviesen a su alcance la posibilidad de erradicar toda situación trágica, toda «situación-límite», por decirlo como Karl Jaspers<sup>26</sup>. Eso, sin embargo, sabemos que es imposible, que cae de lleno fuera del ámbito de lo humano. Llegamos a la experiencia de que, puesto que la contingencia es ineludible, solamente tenemos una alternativa: o bien la *indiferencia* ante el padecimiento de los otros o bien la *asimetría* de una «ética de la compasión».

### 5.2.3.1. Contingencia y «lengua materna»

Históricamente, la «lengua materna», como vehículo privilegiado de las transmisiones efectuadas por las «estructuras de acogida», y muy particularmente por la familia, ha prestado una cooperación fundamental a las «praxis (provisionales) de dominación de la contingencia» de los grupos humanos<sup>27</sup>. La «lengua materna» (*Muttersprache*), tal como fue concebida por Wilhelm von Humboldt (1767-1835)<sup>28</sup>, siguiendo algunas intuiciones de Johann Georg Hamann (1730-1788)<sup>29</sup> y de Johann Gottfried Herder (1744-1803), es una excelente manera de poner de relieve las correspondencias entre la realidad y sus diversas expresiones por parte de los individuos de un determinado ámbito geohistórico<sup>30</sup>. Hamann, de acuerdo con

25. Innerarity, *o.c.*, p. 199. Véase el *excursus* sobre la consolación en L. Duch y J.-C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana* 2/1, Madrid, Trotta, 2005, pp. 365-371.

26. Sobre la aplicación de la reflexión de Jaspers acerca de las «situaciones-límite» en educación, véase J.-C. Mèlich, *Situaciones-límite y educación. Estudio sobre el problema de las finalidades educativas*, Barcelona, PPU, 1989, esp. pp. 32-100.

27. Sobre esta problemática, véase B. L. Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Barral, 1971; el estudio fundamental de L. Weisgerber, *Dos enfoques del lenguaje. «Lingüística» y ciencia energética del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1979; Íd., «Muttersprache»: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VI, Basilea-Stuttgart, Schwabe, 1984, col. 263; L. Duch, *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, pp. 260-265; F. Bárcena y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 102-104; G. Steiner, «Whorf, Chomsky y el estudiante de literatura»: Íd., *Sobre la dificultad y otros ensayos*, México, FCE, 2001, pp. 208-245.

28. José M. Valverde escribió un interesante prólogo a un volumen de W. von Humboldt, *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona, Península, 1991, en el que se encuentran los escritos más significativos de Humboldt sobre la lengua materna. Véase, además, J. Navarro Pérez, *La filosofía de la historia de Wilhelm von Humboldt. Una interpretación*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996.

29. Cada vez más, se reconocen las aportaciones de Hamann al «desvelamiento lingüístico» del siglo XX. Sobre este autor véase la obra de I. Berlin, *El mago del norte, J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 1997, en el que se ponderan, al mismo tiempo, la originalidad del pensamiento hamanniano y también algunos notables aspectos de su irracionalismo.

30. Desde los primeros decenios del siglo XII, aparecen las expresiones *materna lingua* y *maternum sermo*. Desde 1552, la expresión *Muttersprache* se encuentra con una cierta frecuencia en el círculo de Lutero. Al comienzo de la modernidad, se atribuye a la *Muttersprache* el valor propio de la lengua viva del pueblo frente al lenguaje de los eruditos, hecho de abstracciones y generali-

la interpretación que realiza George Steiner, era del parecer de que «cada idioma es una ‘epifanía’ o encarnación articulada de un paisaje historico-cultural específico»<sup>31</sup>. Se ha puesto de relieve que, en cada espaciotemporalidad concreta, la lengua materna ofrece toda una retahíla de mediaciones entre aquello que es material y aquello que es espiritual, entre lo abstracto y lo concreto, entre la visión (*Anschauung*) y el concepto (*Begriff*). A juicio de Humboldt, la lengua materna supera el establecimiento apriorístico de los límites de la razón, no mediante su supresión, sino a través de aquello que realmente constituye el ser humano como a tal: la *encarnación histórica*, es decir, la expresión particular y contextualizada de aquello que es general en un «caso» concreto<sup>32</sup>. Con las mismas palabras de este autor: la lengua materna es «un *mundo* que se encuentra en medio de aquello que aparece fuera de nosotros mismos y de aquello que actúa sobre nosotros». De esta manera el ser humano entra contacto con la realidad de acuerdo con las modalidades y las posibilidades que le ofrece su lengua materna<sup>33</sup>. En efecto, esto hace posible que «el» mundo llegue a ser *mi* mundo. Entonces, aquello que, inicialmente, se encuentra alejado y me resulta extraño, siguiendo las pautas de comprensión, de experiencia y de expresión que son propias de mi lengua materna, puede acercárseme y permitirme el ejercicio de *mi* responsabilidad ética. De hecho, mediante la lengua materna, soy *correalizador* del empalabramiento que lleva a cabo el proceso lingüístico, y en el que estoy coimplicado. De esta manera tiene lugar la «resurrección», casi puede hablarse de un tipo de «insurrección», del polifacetismo de la realidad en medio de la vida cotidiana. Humboldt afirmaba:

Una lengua no puede dividirse como un cuerpo de la naturaleza; no es tampoco, con el conjunto de palabras y de reglas que la forman, una materia inerte, sino una ejecución, un proceso espiritual, de la misma manera que la vida es un proceso corporal. Nada en ella es estático, todo es dinámico. Por eso la lengua materna se debe considerar desde la perspectiva de su acción viva, si se quiere investigar su verdadera naturaleza<sup>34</sup>.

Humboldt no reflexionó sobre el lenguaje de una manera meramente teórica, sino que se ocupó de él porque descubrió su *dinamicidad* característica, la cual le permitía poner de relieve algunos elementos constitutivos

dades. Actualmente esta expresión indica una relación dinámica de reciprocidad entre una lengua determinada y la comunidad lingüística en la que se habla. (Véase Weisgerber, «Muttersprache», cit., col., 263).

31. Steiner, *o.c.*, p. 212. No es necesario insistir en el hecho de que la concepción del lenguaje de la línea Hamann-Humboldt, Sapir-Whorf se opone frontalmente al universalismo lingüístico de Chomsky (véase la polémica en el artículo de Steiner, ya citado).

32. Véase Steiner, *o.c.*, pp. 213-216.

33. Edward Sapir, un lingüista que se encuentra cercano a las posiciones de Humboldt, ponía de relieve que, en gran medida, el «mundo real» se construye inconscientemente sobre los hábitos de lenguaje del grupo. Nunca existen dos idiomas que sean suficientemente similares para ser considerados representativos de la misma realidad social (Steiner, *o.c.*, p. 216).

34. W. von Humboldt, cit. Duch, *Religión i món modern*, cit., p. 262.

y existenciales de la visión del mundo de las personas concretas y de los grupos humanos. Fue uno de los primeros que osó afirmar que «el lenguaje es el órgano constitutivo del pensamiento». Como es suficientemente bien conocido, las ideas humboldtianas adquirirán una importancia fundamental en los numerosos estudios lingüísticos que se llevarán a cabo en el siglo XX.

Casi un siglo después de Humboldt, y seguramente sin tener ningún tipo de conocimiento, Benjamin Lee Whorf (1897-1941), químico de profesión y lingüista *amateur*, estudiando las lenguas de los indígenas de América del Norte, a partir de unas coordenadas históricas y biográficas muy específicas, va a redescubrir y reformular la teoría que había propuesto el pensador alemán<sup>35</sup>. Whorf afirma que «diseccionamos la naturaleza siguiendo líneas que nos vienen indicadas por nuestras lenguas nativas». En otro sitio escribe: «El hecho de que los modernos científicos chinos o turcos describan el mundo en los mismos términos que los científicos occidentales, únicamente significa que han tomado todo el cuerpo del sistema occidental de racionalizaciones, pero eso no quiere decir que hayan corroborado tal sistema desde sus puntos nativos de observación». A partir del estudio de algunas tribus de pieles rojas, Whorf descubrió que «el sistema lingüístico de fondo de experiencia —en otras palabras: la gramática— de cada lengua no es simplemente un instrumento que reproduce las ideas, sino que es más bien en él mismo el verdadero formador de las ideas, el programa y la guía de la actividad mental del individuo, los cuales son empleados para el análisis de sus impresiones y para la síntesis de todo el almacén mental con el que trabaja»<sup>36</sup>. La consecuencia de todo esto es que Whorf mantiene que la lengua nativa de un individuo determina «todo aquello que percibe del mundo y como piensa/ siendo en relación con él. Cada lengua construye su propio ‘mundo pensado’ integrado por el microcosmos que cada ser humano lleva en su interior de aquí a allí, mediante el cual entiende lo que puede del macrocosmos»<sup>37</sup>.

Considerando la situación actual del ser humano, no se pueden dar una superación o una dominación *totales y definitivas* de la contingencia. Si fuera posible una superación o una dominación definitivas, entonces, el ser humano dejaría de ser aquello que es en la actualidad y ya no se encontraría afectado por los interrogantes y por los retos que le propone su *espaciotemporalidad*, la cual, en cada aquí y ahora de su existencia, lo califica como a *tal* hombre o como a *tal* mujer<sup>38</sup>. La «lengua materna», debido a que permite *empalabramientos cordiales* de la realidad, constituye el fundamento más adecuado para articular «praxis de dominio de la

35. Véase Steiner, *o.c.*, pp. 217-222. A causa de los numerosos puntos de coincidencia, la obra de Whorf se acostumbra a asociar con la del lingüista Edward Sapir.

36. Whorf, *o.c.*, p. 241; cf. *ibid.*, pp. 243-247.

37. Steiner, *o.c.*, p. 217.

38. Sobre al alcance que otorgamos a la espaciotemporalidad, véase Duch, *Llums i ombres de la ciutat*, cit., cap. IV.



contingencia». Permite, en el espacio y el tiempo de la vida de cada día de los humanos, *anticipar* la armonía y la reconciliación finales. *In statu viae* ofrece una articulación gramatical que, de hecho, ya es una pregustación del *status patriae*. En el marco de la vida cotidiana, las praxis de dominación de la contingencia que se articulan con la ayuda de la lengua materna son respuestas a interrogantes (por qué la vida, la muerte, el mal, el odio, la beligerancia, etc.) que en *este* mundo nunca podrán obtener una respuesta *definitiva*, porque el «estado de pregunta» es propio de la condición humana como tal<sup>39</sup>. Ninguna «respuesta», ninguna articulación intelectual, religiosa o política, ningún programa de tipo religioso, laico o tecnológico puede pretender introducir en el ámbito de lo humano una forma u otra de «realización» o de «respuesta» definitivas, de culminación del presente. Ser insuperablemente contingente es encontrarse siempre y en todo lugar en «estado de pregunta»: «he devenido un interrogante para mí mismo», decía san Agustín. En efecto, la superación definitiva de la contingencia, caso de que hipotéticamente fuera factible, introduciría en la existencia humana un factor «no humano», en total discontinuidad con aquello que hasta ahora ha sido la condición humana. En este caso hipotético podríamos decir, parafraseando a Pascal, que «el hombre se habría convertido en un ángel o en una bestia», pero ciertamente habría dejado de ser un hombre sometido, desde el nacimiento hasta la muerte, a su condicionalidad espaciotemporal. El ámbito de lo humano, tal como lo conocemos y lo experimentamos en nuestros trayectos biográficos, en nuestras ambiguas historias cotidianas, es impensable, irrepresentable e invivable sin la insoslayable presencia de la contingencia como el «estado natural» del ser humano, el cual, precisamente por este motivo, nunca podrá dejar de ser, como afirma Edmond Jabès, el «ser del cuestionamiento».

Históricamente, en la variedad de culturas y de situaciones históricas, la lengua materna como imprescindible «material gramatical» para la praxis de dominación, *siempre provisional*, de la contingencia ha aportado a los humanos los bártulos simbólicos necesarios con el fin de que el recién llegado, a medida que va dejando de ser un *in-fans* (alguien que aún no habla) y va deviniendo un *empalabrador* de la realidad, sea capaz de construir *su* espacio y *su* tiempo, es decir, *su* mundo y de ubicarse en él<sup>40</sup>. En las tan diferentes culturas humanas, la lengua materna ha sido el elemento decisivo y más operativo para que hombres y mujeres, en medio de la provisionalidad y la precariedad que insoslayablemente acompaña su paso por los caminos del mundo, sean capaces de construir simbólica y socialmente

39. Cuando afirmamos que el «estado de pregunta» es el que caracteriza la presencia del ser humano en el mundo, queremos señalar que, en este «estado», ciertamente pueden darse «respuestas». Pero éstas nunca llegan a responder del todo, a agotar definitivamente el «estado de pregunta», sino que son otras «preguntas». En definitiva, las «respuestas» no son «respuestas», «resoluciones», puntos finales de las preguntas, sino, en el sentido más directo, nuevas «preguntas».

40. Sobre el alcance que otorgamos al empalabramiento como distintivo específico de los seres humanos, véase Duch, *Mito, interpretación y cultura*, cit., cap. 5.

la realidad. Además, no puede olvidarse que es la lengua materna la que proporciona a los humanos las «semánticas cordiales» —los «trayectos de la sabiduría»— que le son imprescindibles para el empalabramiento de los *sentimientos* y de aquellas «preguntas fundacionales» como son, por ejemplo, el mal, la beligerancia, la muerte de los seres queridos, que constituyen el trasfondo indestructible de toda existencia humana. A pesar de todos los optimismos cientifistas, las secuencias «causa-efecto» siempre se muestran incapaces de ofrecer un tipo u otro de respuesta realmente convincente a estos interrogantes, porque nunca logran que el hombre «salte» más allá del ámbito establecido *a priori* por las posibilidades efectivas de las causas que entran en juego<sup>41</sup>.

Si existiese una lengua perfecta, si una determinada articulación lingüística fuese apta para responder definitivamente a las preguntas en torno al comienzo y al final —protología y escatología—, entonces, la contingencia ya no tendría razón de ser. Pero la experiencia común pone de relieve que eso no es posible, sino que se trata exclusivamente de un «sueño mítico» que, a menudo, se ha asimilado a la búsqueda del paraíso perdido o de la lengua perfecta. Como lo hemos manifestado repetidamente, la contingencia sólo se puede resolver y superar provisionalmente. Esta superación provisional y, al mismo tiempo, absolutamente necesaria, que se encuentra directamente relacionada con la salud o la enfermedad del ser humano, es una tarea fundamental que deben llevar a cabo las transmisiones pedagógicas realizadas en el ámbito familiar, sobre todo por medio de la lengua materna. Un síntoma muy elocuente de la fractura de la familia como «estructura de acogida» es precisamente la incapacidad para transmitir palabras y acciones orientativas, es decir, *dinamismos teodíceicos*, que permitan que sus miembros lleven a cabo, casi siempre en términos narrativos, una «cosmización» del mundo social, familiar y convivencial. Éste, sin interrupción, tal como lo muestra claramente la experiencia cotidiana, se encuentra amenazado por el caos y por todas las formas de la negatividad. No resulta difícil ver que, en las diversas épocas históricas, la inoperancia de la lengua materna para configurar las transmisiones ha dado lugar a la crisis del modelo familiar que entonces tenía vigencia. En efecto, como hemos expuesto con anterioridad, en el ámbito familiar, la lengua materna articula aquellas «semánticas cordiales» que permitirán que los individuos, en las «situaciones-límite» que, indiscutiblemente, harán irrupción en sus vidas, tengan acceso a los *lenguajes de la sabiduría* (las «razones del corazón», en el lenguaje de Pascal). Éstos, más allá de las deducciones y las inducciones de carácter «lógico», son los únicos que les podrán ofrecer,

41. Está claro que el pensamiento cientifista «más duro» no es tan «duro» como aparenta (o como le gustaría ser). Siempre, de un modo u otro, se le «cuelan» representaciones míticas, dinámicamente descontroladas del deseo, semánticas cordiales, quizás inconscientes, que se imponen a los investigadores a partir de su «lengua materna», etc. No es necesario volver a referirnos aquí a la inevitable presencia del mito en el logos y del logos en el mito.

aunque sea a ciegas, la «intuición cordial» del hecho de que su «lugar en el mundo» (Scheler) posee un tipo u otro de sentido. Y aquí hay que tener muy en cuenta que la efectividad sapiencial de la lengua materna se basa casi enteramente en la *confianza* que merecen los transmisores familiares (especialmente, los padres para sus hijos). Cuando hoy día se constata la ineficacia creciente de las transmisiones, sobre todo las familiares, no es preciso atribuir la exclusivamente a factores extrínsecos a la propia familia como pueden ser, por ejemplo, la moda, la televisión o el desconcierto escolar, sino especialmente al clima de *desconfianza* que se ha instalado en nuestra sociedad, en general, y, más concretamente, en el seno familiar. En esta situación, la lengua materna pierde aquello que Humboldt consideraba que era la característica más importante: el *dinamismo*, la energía, para que la vida, aquí y ahora, aparezca como una fuente inagotable de creatividad, de pasión y de capacidad para la resolución de los conflictos. Resulta muy claro que, en relación con la situación actual de la lengua materna, puede hablarse de una destrucción o, al menos, de un desmantelamiento profundo de la *comunidad lingüística* y de sus *cordialidades expresivas* que, en el fondo, no es nada más que otro nombre de la destrucción de la comunidad como tal.

### 5.3. ÉTICA Y FAMILIA

#### 5.3.1. *Introducción*

La familia es el «lugar natural» de *la acogida*. Casi siempre, sin embargo, la acogida se encuentra configurada culturalmente mediante las posibilidades *cordiales* de la «lengua materna», la cual adopta, por ejemplo, unas determinadas «técnicas corporales» o unas «maneras de mesa» concretas, o un «lenguaje íntimo» propio, etc. Como hemos expuesto en otros lugares, la naturaleza del ser humano es su cultura específica. Cuando un recién nacido llega a este mundo es alguien completamente desvalido, expresivamente muy limitado, potencialmente humano, pero realmente «aún-no-humano». Es por eso que necesitará ser acogido, recibido, reconocido con la ayuda de las transmisiones que deben llevar a cabo los sistemas sociales y, de una manera muy especial, la familia. En las diversas etapas de la vida, la manera y la forma como tendrá acceso a esta acogida determinarán, en buena medida, su salud y/o su precariedad física y psíquica<sup>42</sup>. Los diversos modelos familiares que se han dado en la historia de la humanidad han estado determinados por tiempo y espacios concretos en los que han tenido vigencia; se han hecho eco de los retos, de las vicisitudes y de las interrogantes de

42. Queremos dejar bien claro que entendemos por «salud» y «enfermedad» unas formas globales de presencia de los seres humanos en su mundo. Véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, cit., cap. 5.

los varios momentos históricos; han expresado la «visión del mundo», las creencias, los miedos, las fantasías, las desazones y las esperanzas de los varios ámbitos geopolíticos. Estas evidencias históricas no ponen en cuestión el hecho de que la necesidad de acogida que experimenta todo ser humano sea algo *estructural*; es, en el margen de las determinaciones históricas, sociales, religiosas o políticas de cada momento, coextensivo y necesario al hecho de ser mujer u hombre. En el ser humano, esta afirmación es un mero *flatus vocis* hasta el momento en el que su predisposición *estructural* de deber ser acogido no se concreta en la acogida *histórica* en el seno de una cultura concreta, en el seno de una familia. Sobre todo la familia dispone —o debería disponer— de unos medios expresivos limitados y coyunturales, pero que, en la provisionalidad de los tiempos, hacen posible a *esta* mujer o a *aquel* hombre una determinada praxis de dominación de la contingencia<sup>43</sup>. Por ejemplo, en relación con las «técnicas corporales» como concreciones histórico-culturales del ser humano, Pierre Bourdieu afirma:

Las familias son cuerpos (*corporate bodies*) impulsados por un tipo de *conatus*, en el sentido de Spinoza, es decir, por una tendencia a perpetuar su ser social, con todos sus poderes y privilegios, que originan unas *estrategias de reproducción*, estrategias de fecundidad, estrategias económicas y, por último y principalmente, estrategias educativas<sup>44</sup>.

Para que la acogida pueda ser calificada de educativa, debe ser un *acontecimiento ético*. Un «acontecimiento ético» que, en primera línea, debe ser producido por la codescendencia como «estructura de acogida», la cual pone en práctica la coordinación efectiva y afectiva que es propia de los cuerpos vivos. Toda verdadera praxis educativa —y, por lo tanto, también la acogida en el seno de la familia— debe ser una acción ética, una «praxis responsable»<sup>45</sup>. Ahora bien, ¿qué significa eso? ¿Qué quiere decir que la educación debe ser una acción ética?

### 5.3.2. *El rostro*

La pregunta que ahora queremos abordar es: ¿Cómo definir la ética? Sin duda, históricamente, ha habido muchas maneras de abordar esta difícil y problemática cuestión. Para intentar responder a este interrogante son fundamentales las aportaciones de algunos pensadores contemporáneos (que tienen en común que son judíos) como, por ejemplo, Emmanuel

43. Sobre la diferencia metodológica entre «estructura» e «historia», véase Duch, *Religió i món modern*, cit., pp. 127-148.

44. P. Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 33; cf. pp. 131-133, 179.

45. Esta tesis está ampliamente desarrollada en Bárcena y Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, cit.

Lévinas o Jacques Derrida. Según estos filósofos, la ética es por encima de todo una *relación responsorial y gratuita con el otro*. Consiste en la respuesta a una demanda, a una apelación, que nos dirige el otro en medio de la variedad de los espacios y de los tiempos, es decir, en el marco de las «historias» que todos juntos vivimos y a veces incluso llegamos a compartir. A diferencia de la filosofía en un sentido estricto<sup>46</sup>, la ética no comienza con una pregunta, con un gesto interrogante, con un gesto admirativo, sino con una *respuesta*. La ética es la respuesta que damos a la apelación del *rostro* del otro; en el rostro del otro que me dirige *precisamente* a mí una *demanda* o *apelación*, a menudo tal como sucede con el recién nacido, sin palabras. Fundamentalmente, la ética es la aceptación de responsabilidades, es el *cuidado del otro*. O, con el lenguaje de Max Scheler, la señal distintiva de los comportamientos éticos es la *simpatía*, el «ponerse en la piel de otro». Allí donde hay relación de otredad, allí hay ética, posibilidad de comportamientos éticos. Se trata, pues, de unas relaciones con un otro en concreto, que tiene nombre y apellidos, que tiene un *cuerpo*, una *mirada*, un *gesto*, unas *demandas*, unas *debilidades*, que es *mortal*. La ética se establece sobre una relación «dual» de responsabilidad. Para mí, en el marco de este mundo, de la inmanencia por lo tanto, el otro es *trascendente*, es indomable para mi voluntad de poder e irreducible a mis propios intereses, a mi «lógica» particular, la cual, por otro lado, más allá de las declaraciones retóricas, con mucha frecuencia se limita a ser una simple *conservatio sui*.

El filósofo lituano Emmanuel Lévinas (1906-1996) ha reflexionado acerca de la cuestión ética poniendo un énfasis muy especial en la *responsabilidad*<sup>47</sup>. No se trata de la responsabilidad que *ex officio* (como padre o madre, maestro o funcionario) tiene una determinada persona, sino de la responsabilidad que *libremente* asume, la tenga o no la tenga *ex officio*. El humanismo de Lévinas es el «humanismo del otro hombre», porque es el otro el que tiene la primera y decisiva palabra. La ética del humanismo del otro hombre no se reduce a ser una ética de la libertad en abstracto, sino que consiste en la *praxis* del dar respuesta a favor del otro. Reemprendemos ahora lo que antes hemos expuesto acerca de la asimetría de la ética. Una asimetría que se basa en que el otro es, al mismo tiempo, *igual* a mí y *diferente*, lo cual me impide que lo pueda considerar, o bien como una posible «reproducción», como un calco, de mí mismo, o bien como alguien que me es completamente extraño, con una total imposibilidad de acercamiento. A causa de esta «igualdad-diferencia», el otro es para mí *irreducible*, inasequible a mis esfuerzos de asimilación o de destierro. Éti-

46. Hablamos de «filosofía» en el sentido de «ontología». Para una filosofía ontológica la pregunta fundamental es «¿por qué hay ser en lugar de nada?» (Martin Heidegger).

47. Véase especialmente E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977; Íd., *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991; Íd., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.

camente, ante él, sólo me queda la posibilidad de hacerme responsable, de devenir «*simpático*», de situarme en el circuito «apelación-respuesta».

Al contrario de lo que sucede en algunas filosofías modernas, ahí, la iniciativa, la dinámica de la pregunta, no la tiene el sujeto, la conciencia o el yo. La primera palabra, el desencadenante de la relacionalidad ejercida en el marco de la vida cotidiana, es la palabra del otro, que tiene como correlato mi primera palabra ética: «una» *respuesta*. No se trata de una respuesta «genérica», abstracta, definitoria, por medio de ideas claras y distintas, sino, en un tiempo y un espacio concretos, una *respuesta responsable* al otro, centrada en una demanda con rostro humano, que tiene unas «historias» concretas, unas pasiones muy precisas, unos tics que me pueden resultar altamente desagradables. A diferencia de la ontología clásica, que comienza con una pregunta retórica y, en el fondo, ahistórica y sin características personales («¿por qué hay ser en lugar de nada?»), la ética, tal como aquí la presentamos, comienza con una demanda («¡no me mates!» o «¡ayúdame!») y con una respuesta a esta demanda-ruego del otro. Una respuesta que, en el margen de los «principios generales», posee la virtud de ser el inicio de un acercamiento al otro, que lo hace próximo (prójimo), que invierte las relaciones de lejanía, de extrañeza, de enemistad, de desconocimiento, de inquietud, de marginación, y las convierte en proximidad, calidez, buena voluntad.

Lévinas se muestra contrario a una filosofía moral que tenga como centro de su desarrollo los conceptos de «razón práctica» o de «totalidad». Para el filósofo judío se trata de pensar el *sentido* de la ética, precisando aquello que la hace posible. En la reflexión de Lévinas no encontramos una propuesta moral, sino una verdadera «fenomenología de la experiencia ética»<sup>48</sup>. La ética no nace de la reflexión del yo sobre sí mismo, sino de un movimiento, de un dinamismo, responsorial (responsable) y gratuito, hacia el otro. A diferencia de la ética de Kant, por ejemplo, que no necesita de esta presencia del otro para formular su imperativo categórico (al menos en su primera formulación), en el caso de Lévinas, hay una deposición de la *autonomía* a favor de la *heteronomía*. Esto implica que es ante el rostro del otro que surge la ética. Lévinas emplea el término «rostro», diferenciándolo de la «cara». El rostro no es el color de la piel, de los ojos, de todo lo que aparece impreso en un documento de identidad. El rostro es sobre todo la *voz* del otro<sup>49</sup>. El rostro no *se ve*, es la *voz*. En efecto, el rostro es la voz del otro que pide ser acogido, que implora mi hospitalidad, que solicita mi mirada alentadora, pacificadora y cordial. Aquí se encuentra de verdad el origen de la ética.

48. Una fenomenología, por otro lado, muy crítica tanto con Husserl como con Heidegger o Sartre. Lévinas se sitúa lejos de la intencionalidad husserliana, del ser para la muerte (*Sein zum Tode*) de Heidegger o de la «mirada» sartriana. De hecho es el único fenomenólogo que tiene como centro de su reflexión filosófica la «experiencia ética».

49. Véase J.-C. Mèlich y otros, *Reflexiones y experiencias para educar en valores éticos*, Madrid, Síntesis, 2001.

Fundamentalmente, la relación familiar y toda relación educativa son acciones éticas, a través de las que padres y maestros responden a los interrogantes de los infantes —incluso a sus demandas no formuladas con palabras—, los acogen y devienen para ellos «teodiceas prácticas», testigos del hecho, contra todas las presencias inquietantes de la negatividad, de que ni el mal ni la muerte tendrán la última palabra (Horkheimer).

### 5.3.3. *La donación*

La relación ética como relación que mantiene la «diferencia en la deferencia» se caracteriza por ser *gratuita*, por ser una expresión de gratuidad. Por lo tanto, no puede explicarse a partir de la lógica de «lo económico», la cual, en las sociedades humanas actuales, acostumbra a ejercer la función reguladora de todo tipo de relaciones. En consecuencia, porque es expresión de gratuidad, la ética deberá ser una forma de *donación*, que se aleja de los mecanismos compensatorios y simétricos del *do ut des*<sup>50</sup>. «Hablar supone una posibilidad de romper y de comenzar», escribe Lévinas<sup>51</sup>. Por ello, desde un punto de vista ético, desde la perspectiva de una ética de la hospitalidad, la presencia del otro no debe representar ningún tipo de amenaza para el yo, no pone tropiezos a su libertad<sup>52</sup>. Al contrario, es su condición de posibilidad. La presencia del otro, su mirada, su palabra, su demanda, instauran la libertad, la *difícil* libertad del yo. La ética reclama el «trato con la palabra», el «trabajo con la palabra», con mi palabra, evidentemente, pero sobre todo con la *palabra del otro*, dando y acogiendo. La relación ética implica a un *dar* la palabra y un darse en la palabra. Y este darse en la palabra reclama tener cuidado del otro para que la palabra continúe viva, es decir, yendo y viniendo entre el otro y yo. Hay que incluir en la donación que es toda auténtica palabra ética el *testimonio* de toda una vida, de una serie de experiencias, de un intercambio relacional

50. Sobre el «don», véase J. Derrida, *Dar (el) tiempo*, Barcelona, Paidós, 1995.

51. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., p. 110.

52. Como es de sobra conocido, la hospitalidad es un fenómeno muy apreciado en el mundo clásico. En las tradiciones antiguas, el huésped, el viajero y el desconocido, a no ser que sean enemigos declarados y reconocidos, acostumbran a ser recibidos porque, de un modo u otro, se ve en ellos «personas trascendentes», que pueden esconder un dios, un espíritu, un difunto o una fuerza de la naturaleza (véase el interesante artículo de J. Koenig, «Hospitality», en M. Eliade (ed.), *Encyclopaedia of Religion* V, New York-London, Macmillan, 1987, pp. 470-473). La hospitalidad desempeñó una función muy importante en el mundo judío; función que, más adelante, sería afirmada y profundizada en el cristianismo primitivo (véase al amplio artículo de G. Stählin, «Xenos» (sobre todo el apartado que trata de «philoxenia»), en *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* V (Kittel), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954, pp. 1-36. Los israelitas practican la hospitalidad sin que exista ningún mandamiento y sin esperar ninguna recompensa a cambio, sino que la consideran una obligación que es anterior y más importante que el mismo ser vecinos. En el Evangelio, la hospitalidad tiene una posición central y esencial y ocupa una parte decisiva en la predicación de Jesús, sobre todo en el *Evangelio de Lucas* (7, 36ss.; 9, 51ss.; 10, 38ss.; 14, 1ss.). En resumen, se puede afirmar que, propiamente, la hospitalidad es el servicio al Evangelio (cf. Stählin, *o.c.*, p. 22).

hondamente marcado por la *simpatía* y por las *semánticas cordiales*. Entonces uno logra el firme convencimiento de que las peripecias del otro no me son ajenas, extrañas, lejanas, sino que, para decirlo con Paul Celan, «yo soy tú cuando yo soy yo».

Sobre todo en relación con las «estructuras de acogida» (familia, escuela, vida pública, religión), el actual colapso de las transmisiones tiene como consecuencia la creciente *fragmentación* tanto de la misma conciencia de los individuos como de las diversas facetas y modalidades de la convivencia humana<sup>53</sup>. No puede determinarse con certeza si las otras fragmentaciones (las de los saberes, de las noticias, de los campos vitales, de las ocupaciones, etc.) son la causa de la fragmentación de la conciencia individual, o si, por contra, ésta se encuentra en el origen de todas las otras. Lo que resulta más verosímil es que se trata de un dinamismo con una acción recíproca que logra ambas perspectivas. Una cuestión que hay que relacionar con la fragmentación de las conciencias es la *provisionalidad*, que se ha convertido en el valor máximo en nuestra sociedad, en el «punto de vista» ahora mismo predominante. Entonces resulta comprensible que todos juntos nos encontremos inmersos en una vertiginosa «sobreaceleración del tiempo», la cual se impone a la conciencia del hombre de hoy como un tipo de «destino» inevitable y fatal. Para contrarrestar este vertiginoso movimiento sin objeto ni objetivo, parece que sería muy conveniente volver a articular una forma u otra de «imagen del mundo» (*Weltbild*), ya que corremos el peligro de que, a causa de la ingente y caótica proliferación de imágenes y de tics que configuran nuestro mundo cotidiano, sea imposible la vertebración de unas estructuras mínimas de plausibilidad que nos permitan descubrir un tipo u otro de *sentido* y acceder a él<sup>54</sup>. Peter L. Berger considera que la misión esencial de los padres es la de ser «constructores y protectores del mundo», para que puedan convertirse en mediadores para sus hijos entre la totalidad del mundo —siempre amenazador— y la especificidad del momento presente<sup>55</sup>.

La familia tiene su fundamento y su apoyo en aquello que podríamos denominar el «arte de la pater(mater)nidad», que es muy frágil y valioso, que pone de relieve que aquello que es más importante y decisivo en la convivencia familiar es la *preocupación por el otro*. Por ello, tal y como ya hemos subrayado anteriormente, la familia se debería ocupar y preocupar del *cuidado de la deferencia* hacia el otro. En un tiempo como el nuestro,

53. Nos referimos a la creciente fragmentación de la conciencia humana en la *modernitat* en L. Duch, *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, pp. 54-60.

54. Véase N. Luhmann, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta, 1998. En relación con esta problemática, los análisis de Niklas Luhmann pueden ofrecer un buen punto de partida para determinar en medio de la complejidad creciente, la orientación hacia el sentido de la propia vida.

55. Véase Berger, *Rumor de ángeles*, cit., pp. 101-102. En esto consiste también la función de las «teodiceas prácticas» a las que nos hemos referido anteriormente.



hondamente centrado en torno a la *identidad* y la *diferencia*, la vida familiar nos debería mostrar como característica más significativa la *deferencia*. La *deferencia* constituye el centro neurálgico de la relación familiar, que es una relación que debería conjugar armónicamente el *erotismo*, la *donación* y la *hospitalidad*. Ser «deferente» quiere decir interesarse no tanto por uno mismo como por la persona del otro, poniendo en práctica el «arte del desposeimiento». Las antropologías de carácter fenomenológico se caracterizan por poner todo el énfasis en esta realidad<sup>56</sup>. Necesariamente, la auténtica relación familiar se basa en la donación, en la renuncia a la propia autonomía. Se trata de una donación *incondicional* al otro, la cual, como toda verdadera donación, posee como dinamismo propio la *gratuidad*. Como dice Jacques Derrida, la donación, si es que existe, hace referencia a la economía. No puede tratarse de la donación sin referirse a la economía. Sin embargo, Derrida se pregunta con toda la razón del mundo: ¿No es verdad que si hay donación, también hay «interrupción del círculo económico»? ¿No es verdad que la donación aparece en el momento en el que el cálculo económico se rompe y ya no hay lugar al intercambio? Si hay donación, si hay *verdadera* donación, aquello que se da no puede regresar al donante, no debe circular, no debe intercambiarse. Si la figura del «círculo» es esencial a lo económico, no hay ninguna duda de que la donación debe ser *aneconómica*<sup>57</sup>. La verdadera donación hace trizas el círculo *do ut des*.

La relación familiar, como toda relación educativa, no sólo es donación, sino que también es construcción o configuración de la identidad. Poco a poco, en el proceso educativo, las personas que se encuentran interrelacionadas configuran su propia identidad, una identidad siempre provisional, no terminada del todo, porque siempre se encuentra en *proceso*, itinerante, en una situación, como decía Rainer M. Rilke, de constante *despedida*. El ser humano siempre está despidiéndose de él mismo y de todo aquello que lo rodea. Es cierto que suspira por conseguir, aunque sea en el instante fulgurante, un lugar firme asentado e inmune al pasar. Por ello, en el *Fausto* de Goethe, el protagonista se dirige a Mefistófeles con las bien conocidas palabras: «Verbleibe doch! Du bist so schön!»<sup>58</sup>. Con tal de evitar las peligrosas comprensiones esencialistas de la identidad, creemos que hay que comprenderla como «work in progress», como una serie de etapas vitales en las que y mediante las que se pone en movimiento el esquema antropológico «pregunta-respuesta». El proceso de identificación, que, con una expresión de Paul Ricoeur, podríamos designar

56. Sobre el uso que hacemos del método fenomenológico, véase L. Duch, *Historia y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*, Barcelona-Madrid, Don Bosco-Bruño, 1978; M. van Manen, *Investigación educativa y experiencia vivida. Ciencia humana para una pedagogía de la acción y la sensibilidad*, Barcelona, Idea Books, 2001.

57. Derrida, *Dar (el) tiempo*, cit., p. 17.

58. «¡Permanece! ¡Eres tan bello!»

como «identidad narrativa», alcanza, desde el nacimiento hasta la muerte, todas las etapas y todas las peripecias de la existencia de los humanos, quienes, a causa de su carácter itinerante, siempre deberían considerarse *aprendices*<sup>59</sup>. De esta manera podrían evitar o, al menos, limitar el hecho de ser «viejos» de espíritu, de seres que se encuentran de vuelta de todo, inmunes a la belleza y a la novedad de la vida. Una persona que cree que ya lo ha aprendido todo no es sino un «cadáver viviente». Se debería tener bien presente que los hombres y las mujeres nunca llegamos a instalarnos en el paraíso. Este sólo mantiene su condición paradisíaca en la medida en que es, en primer lugar, conciencia del «paraíso perdido», y, después, la constancia y la consistencia del «paraíso buscado», que nunca llegará a ser el «paraíso reencontrado». La construcción (narrativa) de la identidad debería ser entendimiento como un proceso de continuada metamorfosis y de incesantes transformaciones (con pérdidas y ganancias). Este proceso, para que llegue a feliz término, debe ser cuidado y promovido con una solicitud y una responsabilidad maternopaternas.

#### 5.3.4. *La intimidad*

Dentro del entorno familiar, hay un aspecto que, para una antropología de la vida cotidiana, posee una especial relevancia. Nos referimos a la *intimidad*. Tanto desde un punto de vista ético como también pedagógico, la intimidad es un elemento fundamental porque sin intimidad toda pedagogía acaba convirtiéndose en un simple adoctrinamiento. Resulta bastante evidente que hoy, por desgracia, vivimos en un momento especialmente peligroso para la intimidad, hasta el punto de que la sociedad actual puede ser llamada la «sociedad de la vigilancia» o «sociedad transparente» (Vattimo)<sup>60</sup>. Y, evidentemente, la vigilancia y la transparencia total son la rotunda negación de la intimidad.

Una de las constantes de la antropología que proponemos es el hecho de considerar que, estructuralmente, los seres humanos nunca se encuentran del todo acabados, del todo fijados o determinantes por el ahora y el aquí. Diciéndolo de otro modo, siempre «somos en camino», somos *homines viatores* (G. Marcel). Podríamos decir que la intimidad es un elemento fundamental, que interviene en que los seres humanos nunca

59. Sobre el aprendizaje como categoría antropológica, véase Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, cit., pp. 87-113.

60. Véase J.-C. Mèlich, «La societat de la vigilància», en AA. VV., *Clarobscur de la ciutat tecnològica*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, pp. 37-54. Sobre la cuestión de la vigilancia es fundamental el libro de M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1994, concretamente el capítulo dedicado al «panóptico». También se pueden consultar los interesantes libros de D. Lyon, *El ojo electrónico. El auge de la sociedad de la vigilancia*, Madrid, Alianza, 1995 y R. Whitaker, *El fin de la privacidad. Cómo la vigilancia total se está convirtiendo en realidad*, Barcelona, Paidós, 1999.

estemos del todo acabados o clausurados<sup>61</sup>. Si no disponemos de un ámbito íntimo que nos permita abrigarnos en los momentos más tenebrosos y penosos de nuestra vida, es posible que acabemos disolviéndonos en la lógica de la simple problematicidad y, entonces, eliminemos los «sueños diurnos», el «aún no», las puertas abiertas del «principio esperanza». Si tenemos intimidad no es sólo porque tenemos alguna cosa que solamente conocemos nosotros y no queremos hacer pública, sino también porque no sabemos muy bien quiénes somos, porque siempre somos al mismo tiempo persistencia y cambio, porque, en nosotros, nunca se agota con una respuesta cualquiera la pregunta por el sentido de la vida. Sin intimidad nuestra identidad, o, mejor aún, nuestros «procesos de identificación», quedan expuestos, definidos, catalogados de una vez por todas. Hay que añadir a todo eso que la intimidad también es esencial para la ética, ya que la intimidad es una relación *personal* conmigo mismo, pero sobre todo lo es con los otros. Las relaciones de intimidad son relaciones responsables, son relaciones de antipoder, de desposeimiento libremente consentido. El poder, sin embargo, *no tolera la intimidad*<sup>62</sup>.

Por parte de los padres, llevar un hijo o una hija al mundo implica otorgarle la posibilidad de disponer de un tiempo y de un espacio *propios*. Porque hijos e hijas tienen su propia intimidad, su tiempo y su espacio no deberían ser propiedad de los padres. Existen límites del ámbito íntimo que ningún padre ni ninguna madre pueden traspasar y, mucho menos, apropiarse. El tiempo de los hijos, su presente y su futuro, nunca serán el presente o el futuro que querrían los padres<sup>63</sup>. Una familia sin ámbitos íntimos, sin cobijos emocionales, es una familia sin libertad, sin otredad, donde todo está decidido y controlado; entonces, el espacio familiar se convierte en un «no espacio» (Auge), en un simple «corredor» de paso. Evidentemente otra cosa muy diferente es la determinación de cuáles son estos ámbitos de intimidad, los cuales en buena medida vendrán determinados por la cultura en cuestión<sup>64</sup>. Siempre, sin embargo, será

61. Véase J. L. Pardo, *La intimidad*, Valencia, Pre-Textos, 1996, p. 47.

62. Como señala con mucho acierto Milan Kundera en *El arte de la novela*, las sociedades totalitarias, sobre todo en sus versiones extremas, tienden a abolir la frontera entre lo público y lo privado, y el poder exige cada vez más una vida transparente a sus ciudadanos. Este ideal de vida sin secretos, continua diciendo Kundera, corresponde a una «familia ejemplar»: un ciudadano no tiene derecho a ocultar nada ante el Partido o el Estado, de la misma manera que un niño no tiene derecho a tener secretos para su padre o su madre. Las sociedades totalitarias quieren parecerse a una «única gran familia» (M. Kundera, *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 1994, pp. 126-127). Respecto al derecho a la intimidad, es muy interesante el paralelismo que establece Kundera entre los estados totalitarios y determinados modelos de familia. Por nuestra parte añadiríamos que *sin intimidad no hay ética familiar*.

63. Así también, aunque los hijos conserven el pasado de sus padres, nunca será del todo el mismo pasado. Por eso podemos decir que para un ser humano, engendrar un hijo nunca es equivalente a engendrar alguien igual a él mismo, sino un ser-otro, un ser-diferente, único e irrepetible. (Véase Pardo, *La intimidad*, cit., pp. 166-167.)

64. Véase las interesantes aportaciones de Norbert Elias a propósito del «dormitorio» y la evolución de la «intimidad» (N. Elias, *El proceso de la civilización*, Madrid, FCE, 1993, pp. 201-208).

necesario que haya un espacio íntimo para el pensamiento y la acción; siempre será muy importante ser deferente con el *secreto* y con el *misterio* de los otros.

Es muy enriquecedor establecer adecuadamente la distinción entre lo privado y lo íntimo, entre la «privacidad» y la «intimidad» porque, como ya puso de relieve Georg Simmel, la dialéctica entre revelación y ocultamiento es algo inherente a la vida social. En la vida cotidiana, por ejemplo, todo el mundo entiende la diferencia entre una «conversación *privada*» y una «conversación *íntima*»<sup>65</sup>. La intimidad es algo mucho más profundo que la privacidad, pero la privacidad es la condición de posibilidad de la intimidad<sup>66</sup>. Una relación estrictamente profesional (por ejemplo, entre un abogado y su cliente) es privada, pero raramente llega a ser íntima. La intimidad pone en juego el cuerpo entero, la corporeidad entera de aquellos que entran en juego. Se puede vivir *socialmente* sin intimidad, pero no se puede vivir *éticamente* sin intimidad, porque es imposible vivir sin relaciones íntimas con los otros. La pater(mater)inidad, el erotismo y la amistad, como veremos más adelante, pueden considerarse las típicas figuras de las relaciones íntimas.

En el ámbito estrictamente familiar, los infantes, de la misma manera que los adultos, también necesitan intimidad, necesitan encontrar tiempo y espacios en los que poder vivir su intimidad, poder relacionarse íntimamente con ellos mismos y con los otros. Por ejemplo, cualquier persona en contacto con niños ha podido comprobar cómo les gusta encontrar lugares *secretos* donde esconderse (bajo una mesa o dentro de un armario), lugares donde sentirse solos, fuera de la mirada escrutadora de los padres o de los adultos. En este sentido resulta fundamental la disposición del hogar y el *tacto* de padres y madres para respetar los secretos más íntimos de sus hijos<sup>67</sup>. Siempre, los adultos deberían pedir permiso a los infantes para entrar en sus lugares de intimidad. Habría que decir lo mismo en relación con sus objetos íntimos: cartas, correo, diarios personales, cajones, compartimientos... Una total transparencia haría del hogar un espacio de inhumanidad, una reproducción del «panóptico» de Bentham, una total reducción de la interioridad

65. Véase el análisis de Helena Béjar, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza, 1990, esp. pp. 143-156, 202-210. Queremos advertir que el sentido y el alcance que otorgamos a la «privacidad» y a la «intimidad» no corresponde exactamente al que les da Béjar.

66. La privacidad es la práctica de una soledad buscada, la huida temporal de unas exigencias y de unas cargas de interacción que uno vive como excesivas, opresivas, exigentes o simplemente aburridas. La privacidad no sería tanto un instinto como una necesidad creada socialmente (Béjar, *o.c.*, p. 144). Esta autora equipara, de alguna manera, la intimidad con el «intimismo», es decir, la convicción de que los individuos pueden desentenderse de la acción colectiva y construir un mundo estrictamente privado (*ibid.*, p. 202).

67. Sobre la importancia del secreto en educación, véase la interesante exposición de M. van Manen y B. Levering, *Los secretos de la infancia. Intimidad, privacidad e identidad*, Barcelona, Paidós, 1999. Sobre la inefabilidad de la educación (pedagogía, en el sentido de Max van Manen), véase Van Manen, *Investigación educativa y experiencia vivida*, cit., pp. 158-164.

humana a una exterioridad con características «pornográficas»<sup>68</sup>. Como han escrito Max van Manen y Bas Levering, la privacidad debe ser considerada como una condición necesaria para la vida humana sin la que no solamente son difíciles de imaginar la ética y la dignidad personal, sino sobre todo el hecho de vivir (*habitar*) como personas<sup>69</sup>. En último término, la experiencia del secreto, de la reserva y de la intimidad tiene su génesis en la fundamental condición de privacidad que debería ser inherente a la existencia humana. Diciéndolo de otro modo, la posibilidad de la privacidad, de separarse los unos de los otros, hace también posible el secreto, la reserva y la intimidad. La finalidad última de la privacidad debe ser proteger determinadas relaciones íntimas de las miradas extrañas. Van Manen y Levering escriben que «la intimidad se refiere a las esferas más escondidas de la vida, que derivan su significado de las relaciones de amor, de atención y de proximidad»<sup>70</sup>. Desear un espacio privado puede significar que, a determinados actos y esferas de la propia vida, sólo pueden acceder aquellas personas con las que se mantiene una relación de intimidad, o, simplemente, que uno quiere reservar un lugar para estar «consigo mismo»<sup>71</sup>.

Como escribió Georg Simmel, la baza de la intimidad es «el hecho de que el acontecimiento sociológico permanece en el interior de una referencia mutua personal, sin que llegue a formar un todo superior a los elementos que la componen»<sup>72</sup>. Es decir, no es el contenido de la relación aquello que nos dice qué es o qué no es íntimo, sino el hecho de que hay una relación sentimental que sólo queda abierta para una persona determinada. Normalmente, las relaciones íntimas son relaciones de dos, «duales» porque, siguiendo la advertencia de Simmel, «cuanto más extensa es una comunidad, más fácilmente se forma, por una parte, una unidad objetiva por encima de los individuos y, por otro lado, deviene menos íntima»<sup>73</sup>. En definitiva, la condición de la intimidad es el hecho de que en una relación precisa uno se encuentre cara a cara con otro y solamente con otro. Eso comporta que uno no siente ni experimenta que, más o menos encubiertamente, hay y actúa una estructura de vigilancia supraindividual que controla, chismorrea o pasa el rato<sup>74</sup>.

El pudor, la vergüenza, se encuentra directamente relacionado con el secreto. En un tiempo de impúdica publicidad como era la época del nacionalsocialismo, Dietrich Bonhoeffer llevó a cabo una valiosa reflexión sobre

68. Véase la exposición que realizamos más adelante sobre el erotismo y la tajante distinción que planteamos entre «comportamientos eróticos» y «comportamientos pornográficos». La «sociedad completamente transparente» es la prisión perfecta, en la que la existencia humana ha quedado reducida a la univocidad plena, lo que implica sencillamente la destrucción de lo humano.

69. Van Manen y Levering, *Los secretos de la infancia*, cit., p. 78.

70. *Ibid.*, p. 84.

71. *Ibid.*, p. 85.

72. G. Simmel, *Sociología I*, Barcelona, Ed. 62, 1988, p. 97.

73. *Ibid.*, p. 99.

74. Por lo que se refiere a esta cuestión, el «voyeurismo» es uno de los atentados más intolerables y agresivos contra la intimidad de las personas.

el *pudor* (*Scham*)<sup>75</sup>. En un aforismo, Nietzsche afirma que «todo espíritu profundo necesita una máscara»<sup>76</sup>. Para el hombre, el pudor, la ocultación, son imprescindibles por mantener constantemente frente a sí el hecho de que se encuentra separado de sí mismo, que es ambiguo, y que para reencontrarse y reconciliarse con él mismo no puede prescindir del receso que le proporcionan el secreto y el pudor<sup>77</sup>. «Porque, con respecto a la separación, el pudor contiene el sí y el no, por eso el hombre vive entre la ocultación y el descubrimiento, entre ocultarse y manifestarse, entre soledad y comunidad. En la soledad, es decir, en la afirmación de la separación, puede (ciertamente como separado) experimentarse con más fuerza la comunidad que en la misma comunidad»<sup>78</sup>. En el fondo, el pudor como ocultación pone de relieve que el ser humano, todo ser humano, tiene una insuperable necesidad de intimidad, para que la tensión que habita en él entre interioridad y exterioridad no se anule o se disuelva ni en un «intimismo» aislado de cualquier forma de respuesta ética ni en un «activismo» carente de aliento espiritual y del deseo de conseguir la paz y la reconciliación consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con Dios.

Es indudable que, desde una perspectiva pedagógica, y más concretamente aún, familiar, nos encontramos aquí con una cuestión de difícil solución. ¿Hasta qué punto los padres deben vigilar a sus hijos? ¿Qué vigilancia está justificada y cuál supone un intrusismo inaceptable en su intimidad? Evidentemente, como señalan Van Manen y Levering, existe una tensión entre el secreto, la privacidad y la intimidad, por una parte, y la necesaria vigilancia, de la otra; o, expresándolo de otro modo, se da una «relación paradójica» entre la necesidad y el derecho a que todo el mundo tiene a la intimidad y la importancia de la vigilancia, sobre todo de los más pequeños, por parte de los padres y de los educadores. Por ejemplo, ¿en qué momento deberíamos enterarnos de aquello que está pasando dentro de la habitación de un niño?, ¿cuando deberíamos dejar que fueran los mismos infantes los que resolviesen sus problemas?<sup>79</sup>. No cabe duda de que éstos son interrogantes que no pueden resolverse técnicamente, es decir, aplicando un «conocimiento de experto». Ahí es necesario el *tacto*<sup>80</sup>. No es posible dar una receta que establezca apodícti-

75. Véase D. Bonhoeffer, *Ética*, Edición y traducción de L. Duch, Madrid, Trotta, 2000, pp. 237-241.

76. F. Nietzsche, cit. Bonhoeffer, *o.c.*, p. 238.

77. Bonhoeffer, comentando el hecho de que Kant (*La religión dentro de los límites de la mera razón*) se avergüenza extraordinariamente en la plegaria y, por esta razón, argumenta en contra, afirma que el gran filósofo pasaba por alto que justamente la plegaria pertenece a la habitación oculta, olvidando de esta manera el significado fundamental del pudor para la existencia humana (Bonhoeffer, *o.c.*, p. 239).

78. *Ibid.*, p. 239.

79. Van Manen y Levering, *Los secretos de la infancia*, cit., pp. 176-177.

80. Véase lo que exponemos sobre el «tacto» en Duch y Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, cit., pp. 221-225. La configuración bella y armoniosa de la corporeidad humana no puede pres-

camente cuándo o de qué modo hay que intervenir en la intimidad de los más pequeños. La tensión entre la privacidad, la intimidad y la vigilancia está en función de la vida de los niños y de sus padres y madres, de sus criterios y de sus valores. Desde nuestro punto de vista, lo único que nos parece suficientemente evidente es que esta «tensión» es una clara muestra de las «ambigüedades del amor» a las que nos estamos refiriendo en este libro. Es cosa manifiesta que tan nocivo es un hogar familiar en el que «no hay secretos», un hogar en el que la vigilancia es total, porque, siempre y en todo momento, todo está bajo control, como un hogar en el que no hay ningún tipo de vigilancia de los límites de las «referencias posicionales». El «laissez-faire» puede ser extremadamente nocivo para la salud (mental y física) de los niños y de los adultos. Como señalan Van Manen y Levering, no hay vigilancia sin intimidad, ni intimidad sin una cierta vigilancia. Evidentemente que no se trata de deber escoger entre una cosa o la otra, sino de mantener, a pesar de las dificultades que eso siempre implica, los dos términos de la polaridad: intimidad y vigilancia<sup>81</sup>.

Una de las descripciones fenomenológicas más sugerentes y, al mismo tiempo, más dramáticas de la «mirada» que no se para ante la intimidad es la que ofrece Jean-Paul Sartre en sus obras, tanto en sus ensayos como en sus piezas teatrales. Concretamente en *Huis clos* («A puerta cerrada»), Sartre nos describe el infierno que supone una vida sin privacidad y sin intimidad. Tres personajes, dos mujeres y un hombre, se encuentran en una cámara cerrada; una cámara algo especial, ya que no tiene ni ventanas, ni espejos, ni se pueden apagar las luces. Se trata de un espacio privado donde todo es «exterioridad» y nada más que «exterioridad». Además, los tres personajes también son muy extraños: nunca duermen, no parpadean, parecen incansables, a pesar de que están agotados (quizá, de vivir). A medida que avanza el drama, los tres llegan a la convicción de que están muertos y de que son culpables de algo. De hecho, se encuentran en el infierno. Y es entonces cuando el personaje masculino, Garcin, se acerca a la estatua de bronce que hay encima de la chimenea y dice:

La estatua... (*La acaricia*) Pues bien, este es el momento. La estatua está ahí, la contemplo y comprendo que estoy en el infierno. Os digo que todo estaba previsto. Habían previsto que me quedaría delante de esta

cindir del «trato con tacto», que es coextensivo a cualquier praxis educativa realmente humana y humanizadora. Sin embargo, sólo puede ser tratado con tacto aquel que posee realmente *autoridad*. De ninguna de las maneras puede hacerlo el educador que tiene como tarea la vigilancia del «parque humano», ya sea en los términos de los viejos adoctrinamientos pedagógicos o bien a partir de una aplicación más o menos tecnológica de las actuales biotecnologías.

81. Van Manen y Levering, *Los secretos de la infancia*, cit., p. 178. Es evidente que lo que proponen Van Manen y Levering está en la línea de una antropología de la complementariedad como la que desde hace años venimos practicando. No hay duda de que la complementariedad implica, al mismo tiempo, la compensación y la ambigüedad. Una aproximación a cualquiera de estos tres términos comporta unas ineludibles referencias, explícitas o implícitas, a los otros dos.

chimenea, oprimiendo el bronce con la mano, con todas esas miradas sobre mí, todas esas miradas que me devoran... (*Se vuelve bruscamente*) ¡Ah! ¿No sois más que dos? Os creía mucho más numerosas. (*Ríe.*) Así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla... Ah, ¡qué broma! No hay necesidad de parrillas. El infierno son los demás<sup>82</sup>.

La constante mirada de los otros destruye toda intimidad y deviene una agresión sin precedentes. Por eso es imposible que se dé algún tipo de situación cordial, de amabilidad, de empatía, entre los tres personajes de la pieza de Sartre. Sólo hay violencia, desconfianza y agresividad. Están en el infierno. La metáfora sartriana es extraordinaria, pero no para mostrar qué es *educar*, sino para expresar el alcance del «adocctrinamiento». La «mirada» de Sartre no tolera la ética porque este filósofo está convencido de que resulta imposible tener una experiencia positiva del otro, el cual, empleando términos teológicos, es *masa damnata*. Como dirá Merleau-Ponty, es una mirada de «insecto»:

Para una filosofía [como la de Sartre] que se instala en la visión pura, en la visión panorámica, no puede haber encuentro con los demás: porque la mirada domina, sólo puede dominar cosas; y si tropieza con hombres, los transforma en muñecos que se mueven mecánicamente<sup>83</sup>.

Si queremos hablar de educación, de procesos educativos, hay que encontrar espacios y tiempos íntimos. Espacios y tiempos en los que sea posible establecer relaciones de responsabilidad, de donación, de hospitalidad, de amor y de humor. Obviamente, estas relaciones nunca serán paradisíacas, es decir, siempre continuarán manteniendo las posibilidades de amenaza del poder, de la violencia, de la agresividad y del odio. La entrada en vigor de los «simbolismos de la amenaza» siempre ha sido una espada de Damocles que ha colgado sobre la racionalidad humana<sup>84</sup>. Sin embargo, eso no impide que, precisamente a causa de su inherente «ambigüedad», en el momento más inesperado, el amor pueda manifestarse a través de algunas de sus multiformes alusiones y figuras. También es entonces cuando irrumpe el acontecimiento ético. La «situación de respuesta» del ser humano se activa. En medio de las «historias» de hombres y mujeres la voz que responde puede hacerse visible, puede verse, a través de la acción ética y de los movimientos cordiales de la simpatía.

82. J.-P. Sartre, *A puerta cerrada*, Buenos Aires, Losada, 1976, p. 41.

83. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1966, p. 104.

84. Sobre los «simbolismos de la amenaza», véase Duch, *La substància de l'efímer*, cit., pp. 71-118.



5.4. ÉTICA Y EDUCACIÓN

5.4.1. *Introducción*

Al margen de la ética, no hay educación humana<sup>85</sup>. Sin un fundamento ético que lo impregne todo, la educación, más pronto o más tarde, acaba convirtiéndose en adiestramiento o en adoctrinamiento. Una educación como la que proponemos, una pedagogía «con rostro humano», que tenga como punto de partida y de llegada la ética, es decir, la *autoridad* y no el *poder*, el *testimonio* y no la *imposición arbitraria*, el *nacimiento* y no la *fabricación*, la *libertad* y no la *coacción*, permite instituir procesos pedagógicos basados en la responsabilidad y el reconocimiento. Creemos que es necesario exponer, aunque sea muy brevemente, las características generales de estas categorías (autoridad, nacimiento, testimonio, libertad), con el fin de captar el alcance antropológico y pedagógico en el ámbito de las «estructuras de acogida», en general, y, muy especialmente, en el marco de la *codescendencia*, en la familia.

No pretendemos que la educación deba ser entendida exclusivamente desde un punto de vista ético, pero sí que toda ella debe ser constitutivamente *ética*. Si la educación pierde el fundamento ético, entonces muere y sólo quedan el adoctrinamiento y las verbalizaciones frías y mecánicas, que malean los sistemas sociales por medio de la deshumanización propia de las «gramáticas de lo inhumano». Éstas, como muestra la dramática experiencia de nuestras sociedades tecnologizadas, con unos ingentes esfuerzos «matematizadores», atentan contra el centro más preciado de la humanidad del hombre (su capacidad responsorial) y se limitan a articular, en contra de las «razones del corazón», la «reproducción de los sistemas». Afirmar que la educación es una acción ética significa que será educativa aquella relación con el otro en la que el yo (el Mismo) se hará cargo de la vida y de la muerte del otro y tendrá cuidado. A partir de aquí, resulta manifiesto que la ética no implica sólo una relación entre la identidad del yo y la diferencia del otro, sino sobre todo una relación de *deferencia*<sup>86</sup>. Si sólo hay «diferencia» pero no «deferencia», la ética corre un serio peligro, porque entonces fácilmente puede convertirse en *indiferencia* con respecto al otro, en un mero «guardar las formas». Es deferente la relación con el otro en la que mantengo en pie la diferencia con respecto a él; sin embargo, al mismo tiempo, lo considero *trascendente* a mí, es decir, *indisponible*.

85. En otras palabras, a nuestro entender, una educación sin ética sería un mero adoctrinamiento *inhumano*. Refiriéndose a la religión, Paul Tillich pone de relieve que la religión no es una «provincia» del ser humano, sino que «la religión es la substancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión». Creemos que esta idea es perfectamente aplicable a la ética, que es —o debería ser— la atmósfera en la que se encuentre todo lo que piensa, hace y siente el ser humano, y no un segmento de la existencia humana.

86. Véase E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994.

La educación ética debe situarse en el tiempo y en el espacio en el que vivimos. Un tiempo y un espacio que, en el comienzo del tercer milenio, se caracterizan por la crisis de la palabra, de las transmisiones y de los procesos de identificación, es decir, por el colapso más o menos amplio de aquellos «sistemas sociales» que, tradicionalmente, han intervenido en la plasmación de nuestra convivencia, familiar, social, política y religiosa. Con una mayor o menor intensidad, el sujeto moderno se encuentra ubicado en el interior de la «cultura del yo» (Béjar) o de la «sociedad de vivencia» (Schulze)<sup>87</sup>. Entonces, tanto el «principio esperanza», por hablar como Ernst Bloch<sup>88</sup>, como el «principio responsabilidad», por hablar como Hans Jonas<sup>89</sup>, muestran unas posibilidades de presencia en la existencia humana precarias y, en algunos casos, incluso inexistentes.

#### 5.4.2. *La autoridad*

¿Qué es la autoridad? ¿Qué relación hay entre autoridad y ética? ¿Cuál es la función de la autoridad en la familia y en la educación? Tanto desde un punto de vista antropológico como pedagógico, la cuestión de la autoridad posee una gran importancia. Hans-Georg Gadamer puso de relieve que la problemática en torno a la *autoridad* se encuentra íntimamente vinculada con la del *prejuicio*. A causa de la finitud (condicionalidad) del ser humano, no hay ninguna posibilidad de vida humana sin prejuicios. Nunca podemos ser de una manera absoluta, sino que siempre nos encontramos en trayecto (*in statu viae*). En una antropología de la finitud, como la que presentamos en este libro, es necesario hacer una drástica rehabilitación del concepto «prejuicio», el cual fue hondamente malogrado por la Ilustración. Al nuestro entender, Gadamer tiene razón cuando escribe que «la tendencia general de la Ilustración es no dejar valer ningún tipo de autoridad y solamente decidirlo todo desde la cátedra de la razón». O, formulándolo con otras palabras, desde la perspectiva ilustrada, «la fuente última de la autoridad ya no es la tradición, sino la razón»<sup>90</sup>.

Según Gadamer, aquello que es un verdadero prejuicio, un prejuicio realmente nefasto e incluso peligroso, es la exigencia ilustrada de superar todo tipo de prejuicios. Esta exigencia es peligrosa porque supone ignorar el punto de referencia básico de todo ser humano: su ineludible condición finita, histórica y contingente<sup>91</sup>. Por esta razón, defender la idea de un conocimiento o de una ética liberados de todo prejuicio (y, por eso mismo,

87. En Duch, *Armes espirituales y materiales: Política*, cit., pp. 250-256 nos referimos a la «sociedad de vivencia», tal como fue analizada por Gerhard Schulze.

88. E. Bloch, *El principio esperanza* 1, Madrid, Trotta, 2007.

89. H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.

90. H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 339.

91. Para una explicación más detallada de estas ideas, véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, cit., y Mèlich, *Filosofía de la finitud*, cit.

de toda tradición y de todo tiempo) supondría aceptar la posibilidad de la existencia de una razón humana *pura*, es decir, *absoluta*. Éste es el anhelo del filósofo más importante de la Ilustración, Immanuel Kant, que, sin embargo, no puede ser aceptado en una antropología de la vida cotidiana, que se fundamenta y edifica sobre la tensión entre «estructura» e «historia». Una ética absoluta, pura, trascendental, implica la desactivación efectiva de la *historia* y de sus peripecias. Ahora bien, la historia es aquello que los seres humanos nunca podrán poner entre paréntesis, marginar y abstenerse. La razón teórica o práctica tan sólo puede ser *histórica*, es decir, *practicada* en un trayecto espaciotemporal por los seres humanos. Con palabras de Gadamer: la razón nunca es señora de ella misma, sino que siempre es *en referencia a* aquello dado, al ahora y al aquí, en el trayecto en el que se ejerce<sup>92</sup>. Eso equivale a afirmar que, de hecho, no es la historia la que me pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a la historia. Es en la cultura, en la sociedad, en la familia, en la ciudad, donde nos comprendemos a nosotros mismos y, por lo tanto, son los *prejuicios* mucho más que los *juicios* los que ofrecen la clave para captar el modo de ser de hombres y mujeres en su mundo cotidiano. Por lo tanto, «si se quiere hacer justicia al modo de ser finito y histórico del hombre, es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos»<sup>93</sup>.

Como todo aquello que se refiere a la vida humana, la *autoridad es ambigua*. En otras palabras, la rehabilitación de la autoridad que propone la hermenéutica no significa en ningún caso que uno ignore las posibles perversiones a las que está expuesta la misma autoridad. Su (mal) uso puede ser nefasto, sobre todo en el interior de una «estructura de acogida» como es la familia. Eso, sin embargo, no excluye que también pueda ser una fuente de verdad, que el modelo ético ilustrado ignoró sistemáticamente, de la misma manera que lo hizo uno de los grandes precursores de la Ilustración europea, Descartes<sup>94</sup>. Por eso no es extraño que Descartes no llegase a desarrollar una ética (sólo se limitó a proponer una «moral provisional»), puesto que era imposible e impensable querer crear una ética a partir de los presupuestos («neutralizadores») de la ciencia moderna.

Después de esta introducción, podemos retomar las preguntas con las que iniciábamos este apartado: ¿Qué es la autoridad? ¿Qué relación hay entre autoridad y ética? ¿Qué función tiene la autoridad en la familia y en la educación? En *Verdad y método*, Gadamer diseña una verdadera «hermenéutica de la autoridad». La autoridad no se debe entender como un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino como un acto de conocimiento y de reconocimiento. En la autoridad uno reconoce que, en juicio

92. Gadamer, *Verdad y método*, cit., p. 343.

93. *Ibid.*, p. 344.

94. *Ibid.*, pp. 346-347.

y en perspectiva, el otro es superior a uno mismo y que, en consecuencia, su juicio y su perspectiva tienen primacía respecto a los propios. Y lo que es aún más importante, en el reconocimiento del valor superior del juicio y de las perspectivas del otro, la autoridad no se impone sino que se adquiere. Por lo tanto: nada tiene que ver con una obediencia ciega<sup>95</sup>. El reconocimiento del valor creativo (de *augeo*) de la autoridad nunca va en contra de la propia razón, sino que reposa sobre ella. Es la misma razón la que asume sus propias limitaciones y atribuye al otro una mejor perspectiva. Por lo tanto, la autoridad nada tiene que ver con una obediencia irracional o arracional, sino con el reconocimiento de la autoridad del otro<sup>96</sup>.

Sin embargo, como decíamos antes, la autoridad puede pervertirse y descalificarse. La autoridad deviene perversa cuando se muestra «autoritaria», es decir, cuando excluye totalmente la crítica, la disidencia, la diversidad de opciones intelectuales y afectivas. Debe tenerse presente que la autoridad pedagógica es una misión encaminada al servicio moral. Sólo hay una verdadera autoridad educativa si entre los adultos y los infantes se establece una relación ética; es decir, cuando la autoridad no se basa en el *poder*, en la fuerza o en el castigo, sino en el amor, en la confianza, en el afecto. Como afirma Max van Manen, la autoridad pedagógica es la que el infante confiere, concede, reconoce al adulto. El infante es el que, directa o indirectamente, autoriza al adulto a ser éticamente sensible a aquellos valores, normas, principios, que asegurarán su felicidad, su bienestar y su desarrollo verdaderos, una autorresponsabilidad madura<sup>97</sup>.

Para concluir este apartado, hay que decir que será ética aquella relación en la que la primacía no la detiene el «poder», sino la *autoridad*<sup>98</sup>. El poder tiende al autoafirmación y a la desconfianza hacia el otro, que es considerado meramente como un «competidor» que hay que suprimir o, al menos, marginar y desactivar. En las relaciones humanas presididas por el poder, el otro deviene un enemigo, alguien que resulta inquietante y peligroso para el mantenimiento de mi supremacía y autonomía. No se da entonces «el otro y yo», sino mucho más simplemente el dilema «o yo o el otro». Y, evidentemente, en esta situación dicotómica, el otro debe ser reducido a cero porque, siguiendo las pautas marcadas por esta «lógica», yo nunca jamás podré querer mi propio avasallamiento. En

95. *Ibid.*, p. 347.

96. Una comprensión de la autoridad (sobre todo en referencia directa a la idea de «soberanía») como la que propone Carl Schmitt es sencillamente diabólica. Si tener autoridad significa disponer del «estado de excepción» (*Ausnahmezustand*), está claro que propiciar el crecimiento del otro (*augeo*) es una auténtica barbaridad, porque el otro (malo hasta la médula) no puede crecer sino que, para hablar con Peter Sloterdijk, debe ser conducido al «parque humano» y ser vigilado estrictamente como se vigilan los rebaños. Sobre el perverso concepto de «autoridad» de Carl Schmitt, véase Duch, *Armes espirituales i materials: Política*, cit., pp. 177-184.

97. Véase la exposición de Max van Manen, *El tacto en la enseñanza. El significado de la sensibilidad pedagógica*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 83-84.

98. Véase L. Duch, «La passió com antipoder», en *De Jerusalem a Jericó. Al·legat per a unes relacions fraternals*, Barcelona, Claret, 1994, pp. 113-132.

cambio, en las relaciones regidas por la autoridad se da el crecimiento y el incremento, porque el que tiene autoridad es, al mismo tiempo, *autor* y *actor* la misión primordial del que es la *augeo* y la consolidación de la personalidad de sus hijos o de sus alumnos. Allí donde hay poder, no puede haber autoridad, ni responsabilidad, ni compasión, ni amor, ni simpatía, ni comunidad...

#### 5.4.3. *El nacimiento*

Todo proceso educativo comienza con un *nacimiento*. Nacer es irrumpir, comenzar, inaugurar, sorprender. El nacimiento hace posible que la novedad entre y se instale en el mundo, en la espaciotemporalidad de los seres humanos. En el nacimiento, lo que no estaba previsto ni programado aparece súbitamente<sup>99</sup>: «incipit vita nova», por emplear una expresión de Ernst Bloch. El nacimiento es un «acontecimiento» que descoloca a los partidarios de la lógica del «semper idem», de la repetición mecánica como supremo principio de seguridad. El acontecimiento, a diferencia del simple «hecho», lo trasiega todo, lo cambia todo y, potencialmente, puede establecer un nuevo orden en las relaciones humanas, en las fisonomías diversas del cara a cara, en el tú a tú. Después de un auténtico acontecimiento, nada podrá volver a ser como antes.

El nacimiento de un niño es un verdadero acontecimiento no sólo porque la vida familiar cambia, sino porque aparecen nuevas relaciones antropológicas que antes eran ausentes, inexistentes, insospechadas. Si la identidad de las personas se configura en la relación con los otros, el nacimiento, la irrupción de la radical novedad, también implica necesariamente a una esencial transformación a causa de la novedad de una relacionalidad hasta entonces inédita. Todo cambia, todo adquiere una nueva fisonomía, porque aparece una nueva fuente de sentido, de interrogación, de posibles conflictos. Por y en ellos mismos, los acontecimientos no tienen ningún sentido, no significan nada, hasta que alguien los haga hablar, los contextualice, los interrelacione, los comente. Los acontecimientos tienden a significar. Ahora bien, el significado del acontecimiento no está en el acontecimiento mismo sino en aquel que lo recibe, se enfrenta a él, lo afirma o lo niega. Por eso resulta tan importante la forma, la manera como un infante es esperado y recibido; eso condicionará de una manera decisiva su salud, su situación en el mundo, su posición ante los otros. Como ha escrito Eulàlia Bosch:

Los niños son la definición más radical posible del término *extranjero*. Acaban de aterrizar en un mundo que les es completamente desconocido. Incluso todo el aire que vivirán toda la vida les es ajeno. Respirar es su primer aprendizaje necesario. Y hay que acordarse de que la mayoría

99. H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

de las veces suele ir asociado a un tipo de llanto, señal de vida para los asistentes al parto, que nunca sabremos con certeza qué significa para el recién nacido.

Nacer es llegar y abandonar. Como los extranjeros más desprotegidos del mundo a los cuales, con tal de llegar donde pueden vivir, los hay que abandonan, en el sentido fuerte y trágico del término, aquello que era muy suyo, su tierra y su tradición. Al nacer hay que abandonar un lugar que sólo ha existido para ellos y que con el nacimiento desaparece para siempre. Es precisamente esta extranjería esencial que comienza con el nacimiento lo que la educación debe afrontar<sup>100</sup>.

De todos los filósofos contemporáneos, Hannah Arendt (1906-1975) ha sido quien más y mejor se ha ocupado de la cuestión del nacimiento y de la natalidad. Según su parecer, la natalidad es la experiencia del inicio, del comienzo, de la posibilidad de novedad<sup>101</sup>. Cada vez que un recién nacido llega a este mundo, potencialmente, surge la posibilidad de un «nuevo mundo». Eso es así porque, en la existencia humana, no hay nada clausurado, acotado, cerrado definitivamente. El mundo humano, el universo simbólico de los seres humanos, es una esfera abierta a las posibilidades de cambio, de transformación y de metamorfosis. Siempre, el mundo humano es *provisional*.

Para Arendt, el nacimiento es inseparable de la *acción*. En *La condición humana*, escribió que el nuevo comienzo, que es inherente a cada nacimiento, se deja sentir en el mundo porque el recién nacido viene equipado con la capacidad de comenzar de nuevo, de iniciar alguna cosa, es decir, de *actuar*<sup>102</sup>. A diferencia del pensamiento *metafísico*, que, al menos en algunos de sus representantes más calificados, está centrado en la muerte, para Arendt la natalidad es la categoría central del pensamiento *político*<sup>103</sup>. Lo que hombres y mujeres somos no se puede «fabricar», porque nunca es la ejecución de un plan pensado y elaborado *a priori*, sino que es el fruto de un acontecimiento y, por lo tanto, de la contingencia, del azar y de los giros imprevisibles de nuestras «historias»<sup>104</sup>. Con cada nuevo nacimiento irrumpe la posibilidad de que la novedad instale su vivienda en el mundo. Todo ser humano no es sólo el que dispone de la fuerza de comenzar, sino que, en realidad, es el mismo comienzo<sup>105</sup>.

100. E. Bosch, *Educació i vida quotidiana*, Eumo, Vic, 2003, pp. 35-36.

101. Para la interpretación del «nacimiento» en la obra de Hannah Arendt, véase F. Bárcena, «Educación y experiencia en el aprendizaje de lo nuevo»: *Revista española de pedagogía* 223 (2002), pp. 501-520.

102. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 23.

103. En esta afirmación de Arendt, podríamos encontrar una crítica más o menos explícita a su maestro Martin Heidegger. Como es de sobras conocido, Heidegger califica al ser humano (*Dasein*) como ser para la muerte (*Sein zum Tode*). Véase M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 3<sup>a</sup>2003.

104. Sobre la importancia del azar en la vida humana, véase las novelas de Paul Auster, especialmente *La música del azar*, Barcelona, Anagrama, 1998.

105. Bárcena, «Educación y experiencia en el aprendizaje de lo nuevo», cit., p. 509.

Por otro lado, es una evidencia que vivimos en un universo postmoderno, *hipertecnológico*, en el que hay un rechazo explícito de la idea de natalidad<sup>106</sup>. En efecto, la «razón instrumental», la «lógica instrumental», la «matematización» de la existencia humana, lo invaden todo y han devenido la referencia absoluta para una gran mayoría de personas<sup>107</sup>. Esta «lógica» no se limita a ser un instrumento o un medio para lograr unos fines diseñados por adelantado, sino que es un verdadero *logos*, un «lenguaje total» que propugna y establece una determinada «forma de vida»<sup>108</sup>. Esta «lógica», pues, no tolera ni la natalidad ni la acción, sino que únicamente admite relaciones de «fabricación». Pero el nacimiento, como ya hemos comentado con anterioridad, no se mantiene vinculado a la fabricación, sino al acontecimiento, a la invención, y, en consecuencia, nada tiene que ver con la racionalidad instrumental (medios-fines), sino con la acción.

El nacimiento es un acontecimiento plenamente humano (quizá el más humano de los acontecimientos). Porque es un acontecimiento, el recién nacido, que, de hecho, es el «recién llegado» por excelencia, debe ser educado, y no amaestrado para la fabricación. La esencia de la educación es la natalidad, dirá Hannah Arendt, es decir, el hecho de que en el mundo hayan nacido —y nazcan— seres humanos<sup>109</sup>. Uno de los dramas de la postmodernidad consiste precisamente en la negación de la natalidad, es decir, en la exportación de la fabricación (y por lo tanto de la lógica de la «razón instrumental») a todos los ámbitos de la vida humana, al resto de facetas de la existencia. En este caso, en el mundo humano, la utilidad y el provecho se erigen en los criterios y en las normas últimas del sentido, de aquello a que se atribuye sentido<sup>110</sup>. Esta forma de pensar y de hacer es muy típica del *homo faber*, el cual argumenta pensando que todo lo que sucede en la vida humana tiene lugar a partir de los principios, de los valores y de los criterios de la fabricación. En el universo del *homo faber*, la gratuidad es la gran excluida, porque todo ha de «servir» para algo, es decir, debe ser instrumental y encontrarse dentro de la lógica de «lo económico», de la lógica del «coste-beneficio».

El pedagogo holandés Max van Manen pone de relieve que las palabras que los «expertos» emplean para explicar y comprender las relaciones educativas aluden directamente al universo de la «fabricación»: currículo,

106. En el *excursus* del final de este capítulo nos ocuparemos más extensamente de la relación entre tecnología, ética y educación en el momento actual.

107. Creemos que la obra de Horkheimer continúa hoy más que nunca siendo aquí un punto de referencia ineludible. Véase M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.

108. Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, sostiene que imaginarse un lenguaje no es otra cosa que imaginarse una forma de vida. Véase L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.

109. H. Arendt, «La crisis en la educación», en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 186.

110. H. Arendt, «Labor, trabajo, acción», en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 101-102; véase también Bárcena y Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, cit., pp. 74-75.

instrucción, planificación, recursos humanos<sup>111</sup>. Por ejemplo, el uso del término «instrucción» —con las innegables alusiones al «campo militar», al «servicio militar» que contiene— sugiere la pretensión de configurar un sistema educativo en el que, con tal de poner en marcha el currículo de los educandos, las interacciones y las intervenciones de los educadores se reducen a pautas burocráticas, evaluables y objetivadas<sup>112</sup>. Con otras palabras, currículo e instrucción son unos términos que sugieren una forma de concebir la educación de los infantes como si se tratase de una «producción», de una fabricación planificada de la enseñanza/aprendizaje<sup>113</sup>.

En su libro *Frankenstein educador*, Philippe Meirieu, un pedagogo actual que ha recuperado la filosofía arendtiana del nacimiento y de la acción, se sirve de la narración de Mary Shelley para mostrar literariamente aquello que la educación nunca debería ser: un laboratorio dedicado a la «fabricación» de seres humanos<sup>114</sup>. El mito del doctor Frankenstein pone sobre la mesa el resultado de la disolución de aquello que es más propio de los seres humanos: la radical imprevisibilidad, la novedad radical, el *nacimiento*. En efecto, el mundo del doctor Frankenstein es un mundo cerrado, en el que todo debe suceder exactamente como había sido planificado. Cuando pasa algo no previsto por el guión, cuando el recién nacido comienza a decidir por su propia cuenta, hay que destruirlo y evitar que introduzca en el mundo alguna cosa inédita y original. Meirieu propone una educación *en contra* de aquello que significa el doctor Frankenstein, es decir, una educación que no sea fabricación sino acción, una educación en un mundo abierto en el que, para bien o para mal, se sucedan acontecimientos improbables. El doctor Frankenstein ofrece uno de los ejemplos literarios más dramáticos y terroríficos de un universo dominado por la lógica instrumental de la fabricación (instrucción-planificación). Su pecado imperdonable, su gravísimo error es que ha confundido *educar* con *fabricar*. Es un hombre, afirma Meirieu, que quiere crear un ser humano (propiamente: un «artefacto» con características más o menos humanas) sin, posteriormente, acompañarlo; cree que su tarea ha acabado cuando ha finalizado la construcción de un cuerpo. Ahora bien,

111. Resulta curioso comprobar cómo hoy en día el léxico pedagógico está dominado completamente por lo económico. Esto implica la introducción en el ámbito de la «formación humana» de la «deformación» que es concomitante a los actuales «sistemas de información», los cuales, puesto que no promocionan ni la comunidad ni la comunicación, informan sin formar.

112. Un síntoma muy elocuente de lo que estamos diciendo lo encontramos en la «geometrización» del material escolar, y, sobre todo, de las plantillas, de los modelos uniformados, de los cálculos estadísticos y de la drástica reducción gramatical que utilizan los profesores para evaluar a sus alumnos. Todo ello lleva consigo una enorme «crisis gramatical», y toda «crisis gramatical» no es sino el exponente de la situación de una determinada sociedad. En este contexto creemos que sería muy interesante llevar a cabo unos profundos análisis de esta «crisis», del estado real de la palabra en el seno de la familia. Seguramente que a partir de aquí se podrían descubrir una serie de parecidos entre la actual situación de la familia y de la escuela.

113. M. van Manen, *El tacto en la enseñanza*, cit., p. 44.

114. Véase P. Meirieu, *Frankenstein educador*, Barcelona, Laertes, 1998.



el cuerpo humano no se limita a ser un trozo de carne; es el escenario de alguien que se construye y se proyecta mucho más allá de la mera fabricación<sup>115</sup>. El doctor Frankenstein reduce la «educación» a la «fabricación», a la *poiesis*, a una intervención mecánica sobre otro, que se para cuando se imagina que ha conseguido el objetivo. La educación, sin embargo, no es fabricación, no es *poiesis*, sino *praxis*, una acción cuya finalidad es ella misma. En la educación, no disponemos de ningún objeto para fabricar del que *a priori* tengamos una representación, una imagen clara y distinta. Comprender la educación como *poiesis* no es sino el intento de reducir el otro a un objeto del que, por adelantado, pretendemos establecer qué y cómo debe ser, y, al final, estar en disposición de verificar si de verdad corresponde a aquello que habíamos planificado al comienzo<sup>116</sup>. Por más que uno pretenda planificarlo todo, todo nacimiento resulta imprevisible y opuesto a las previsiones y a los cálculos del «sentido común», y eso es exactamente aquello que es intolerable para la lógica mecanicista del doctor Frankenstein<sup>117</sup>.

Fernando Bárcena ha escrito que «nacer es ser en proceso de llegar a ser». Se trata de un proceso en el que y a través del que el recién nacido irá articulando su identidad en una cadena de inicios, de sorpresas y de novedades. Al mismo tiempo, todo nacimiento consiste en una *llegada* a este mundo y en una *presentación* ante los otros. Hannah Arendt expresa así la estrecha vinculación entre novedad, nacimiento y acción: «Sin la acción y el discurso, sin la articulación de la natalidad, estaríamos condenados a girar por siempre en el ciclo monótono del llegar a ser; permaneceríamos sin la facultad de deshacer aquello que hemos hecho y de controlar, al menos parcialmente, los procesos que hemos desencadenado, seríamos las víctimas de una necesidad automática»<sup>118</sup>.

La acción es la facultad a humana que hace posible la interrupción y el comienzo de alguna cosa nueva, diferente, inhabitual, porque los seres humanos aunque deben morir, no han nacido para morir sino para comenzar<sup>119</sup>. Implícitamente, en toda acción hay una actitud ética. Marc-Alain

115. *Ibid.*, p. 61.

116. *Ibid.*, p. 62. Jorge Larrosa sostiene que el nacimiento de un niño introduce la novedad que disuelve la solidez de nuestro mundo y que suspende la certeza que teníamos de nosotros mismos. El nacimiento no es el comienzo de un proceso más o menos previsible y anticipable, sino un origen radical. Véase J. Larrosa, «El enigma de la infancia o lo que va de lo imposible a lo verdadero», en *Imágenes del otro*, Barcelona, Virus, 1997, p. 64.

117. En este sentido el totalitarismo sería la negación del nacimiento. Ya tratamos este tema en Duch, *Armes espirituales i materials: Política*, cit., pp. 79-85. Al respecto de esta cuestión, Jorge Larrosa escribe que un sistema totalitario es un orden establecido y estabilizado, que tiene una profunda repugnancia por la incertidumbre. Por esta razón, el totalitarismo supone la pretensión de proyectar, planificar y fabricar el futuro, aun en el caso de que para ello tenga que «anticipar y producir» también a aquellas personas que vivirán en el futuro, de una manera tal que la continuidad del mundo quede garantizada. Véase Larrosa, «El enigma de la infancia», cit., p. 67.

118. Arendt, *La condición humana*, cit., p. 265.

119. *Ibid.*, p. 265. Este comienzo es precisamente la «radical novedad» que se intenta abortar en las políticas totalitarias. Como ha escrito Jorge Larrosa: «Una imagen del totalitarismo: el rostro

Ouaknin, inspirándose en Hannah Arendt, ha destacado que la ética pone de relieve que hay acciones que corresponden a la facultad humana de comenzar, de tomar la iniciativa<sup>120</sup>. De la misma manera que habíamos establecido una clara diferenciación entre «actuar» y «fabricar», ahora también hay que percatarse de la diferencia por oposición que hay entre «acción ética» y «comportamiento». La «ética de la acción» podría ser definida como la interrupción de aquel flujo vital que conduce hacia la muerte. Según Ouaknin, la acción ética es nacimiento, libertad, iniciativa, creatividad y, por eso mismo, se opone al gesto puramente repetitivo y mecánico. Los seres humanos actúan éticamente porque no se limitan a repetir simplemente aquello que les han dicho o aquello que han visto hacer, sino que, a causa del hecho de que son seres-por-el-nacimiento, son introductores, inductores de novedad. Eso, sin embargo, también implica que la acción ética nunca es una acción acabada, concluida, clausurada. Asimismo, la acción ética se fundamenta en este «no-ser-nunca-del-todo». La perfección humana no consiste en «el ser-total», sino, al contrario, en el «aún-no-ser» del ser total<sup>121</sup>.

En *La condición humana*, Hannah Arendt escribía que la acción era inseparable de la palabra<sup>122</sup>. ¿Qué relación hay entre ética, acción y palabra? Es evidente que una ética de la acción es también una ética de la palabra. Ahora bien, «la ética de la palabra es el rechazo de la palabra instituida, muerta desde hace mucho tiempo bajo el peso de su insignificancia». En la ética de la palabra, la palabra ética consiste en poner en movimiento el «decir» contra lo «ya dicho» (Lévinas)<sup>123</sup>. La palabra ética, pues, nos introduce el espacio en blanco, el intervalo, la distancia. La palabra ética es *risa, danza, juego*. Por eso mismo se opone al lenguaje prefabricado del concepto, de la publicidad, de la política, de las dogmáticas religiosas sin aliento<sup>124</sup>. Sin la ética que se deriva de la natalidad, el mundo humano quedaría reducido a la mera repetición, a la supremacía del «semper idem», a la más aborrecida identidad, a la cosificación y a la serialización del presente. Si en todo presente hay pasado y si, especialmente, en todo presente hay futuro, es porque los seres humanos vivimos en un mundo que no está pre-

de aquellos que, cuando miran a un niño, saben ya de antemano qué es lo que ven y qué es lo que hay que hacer con él. La contraimagen podría resultar de invertir la dirección de la mirada: el rostro de aquellos que son capaces de sentir sobre sí mismos la mirada enigmática de un niño, de percibir lo que en esa mirada hay de inquietante para todas sus certezas y seguridades y, pese a ello, de permanecer atentos a esa mirada y de sentirse responsables ante su mandato: ¡Debes abrirme un hueco en el mundo de forma que yo pueda encontrar un sitio y alzar mi voz! (Larrosa, «El enigma de la infancia», cit., pp. 69-70.)

120. M.-A. Ouaknin, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Paris, Seuil, 1992, p. 262.

121. *Ibid.*, p. 263.

122. Según Hannah Arendt, la acción y el discurso se encuentran tan estrechamente relacionados porque el acto primordial y específicamente humano tiene que contener la respuesta a la pregunta formulada a todo recién llegado: «¿Quién eres tú?» (véase Arendt, *La condición humana*, cit., p. 202). No hay duda de que, como en el caso de Max Horkheimer, los referentes éticos del judaísmo también están muy presentes en la filosofía de Hannah Arendt.

123. Ouaknin, *Lire aux éclats*, cit., p. 264.

124. *Ibid.*, p. 264.

determinado, un mundo en el que, porque está abierto a nuevos impulsos, a nuevos retos y nuevas inspiraciones, no hay nada decidido del todo por adelantado. Desde una perspectiva pedagógica y, concretamente, desde la óptica de la familia, eso es fundamental.

Claudio Magris ha escrito que el maestro es maestro no porque busque personas que repitan sus palabras, sino porque quiere que sus discípulos, asumiendo los riesgos que eso comporta, encuentren sus propias maneras de decir, de expresarse y de vivir. Los verdaderos padres no quieren que sus hijos sean como ellos, piensen como ellos, actúen como ellos; no quieren formar copias de ellos mismos, sino personas independientes que busquen su propio camino y cometan sus propios errores. Los padres no pueden anticipar cuál es el camino que deben recorrer sus hijos, sino que los deben ayudar a encontrarlo, a construirlo, a inventarlo<sup>125</sup>, y, cuando se equivoquen —porque el equivocarse pertenece íntimamente al hecho de ser mujer u hombre—, consolarlos y alentar en ellos de nuevo la llama de la vida en estado de nacimiento. En definitiva, padres o madres o maestros deben ser por encima de todo *testimonios*.

#### 5.4.4. *El testigo y el experto*

En latín, «*expertus*» es la persona que, en su trayecto biográfico, ha recogido experiencias, que es experimentada. Actualmente, sin embargo, el «*experto*» ya no es exactamente eso. En su terreno, el experto es alguien dotado de competencia científica que interviene activamente en los asuntos cotidianos, tomando decisiones con conocimiento de causa. En nuestra sociedad, en relación con las «preguntas existenciales» del ser humano, el experto, cada vez más, ocupa un lugar de privilegio. En un universo donde domina la razón instrumental y se da la primacía a la lógica del «coste-beneficio» y de la «oferta», el experto se ha convertido en imprescindible<sup>126</sup>. En realidad, sin embargo, la última palabra no se otorga al experto como «persona», sino a la tecnología como «sistema»<sup>127</sup>. Entonces, sin embargo, las consecuencias son un mundo *simbólicamente desestructurado*. En la edad pretecnológica, el hacer era un *arte* y el artesano reflejaba su humanidad y su «capacidad artesanal» en su obra<sup>128</sup>. La edad tecnológica ha invertido la cuestión: el hacer ha quedado reducido a la «producción» según unos criterios de racionalidad que se obtienen mediando la sustitución de

125. C. Magris, *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 40.

126. H.-G. Gadamer, «Los límites del experto», en *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990, p. 128.

127. En Duch, *Armes espirituales i materials: Política*, cit., pp. 181-310, desarrollamos extensamente una aproximación a la «tecnología como sistema», distinguiendo radicalmente la técnica de la tecnología. Un buen análisis sobre el alcance y el sentido de la tecnología lo encontramos en Boada, «La tecnología com a sistema», cit., pp. 104-108.

128. Véase el *excursus* que dedicamos al final de este capítulo a la tecnología.

las propiedades *cualitativas* del artesano, no directamente «matematizables», por las propiedades *cuantitativas* que son características del experto en un sentido tecnológico.

Es un dato bastante evidente que los discursos científicos y sus aplicaciones tecnológicas tienen límites. En el *Tractatus* (6.52), Ludwig Wittgenstein ya lo señaló: «Tenemos la sensación de que incluso cuando todas las posibles preguntas científicas se han contestado, aún no se han tocado para nada nuestros problemas vitales». Desde un punto de vista pedagógico, esta idea del filósofo vienés nos parece especialmente significativa. No debería olvidarse que, en la inmensa mayoría de situaciones de la vida cotidiana —sobre todo en aquellas que, desde una perspectiva vital y existencial, se refieren más directamente las cuestiones del ser humano—, el conocimiento científico-tecnológico tiene muy poco o nada que decir. Por ello, en estas situaciones, el conocimiento de los expertos queda fuera de juego. Este conocimiento no puede hacer frente a las situaciones y a los enigmas generados por la *contingencia* (el nacimiento, el mal, la muerte...), y, al mismo tiempo, no dispone de bastante fuerza ni inspira suficiente confianza para configurar «teodiceas prácticas» que permitan su dominio provisional.

Tanto en el caso de la educación como en cualesquiera situaciones educativas y paternomaternales, mediante una parcelación empobrecedora de la realidad, el experto se limita a aplicar mecánicamente unos esquemas a las cuestiones más candentes de la existencia humana. Ahora bien, como escribe Max van Manen, si educar se redujese simplemente a un asunto técnico, entonces los «buenos» educadores no se equivocarían casi nunca, serían infalibles<sup>129</sup>. La enseñanza, sin embargo, no es una tarea que sea susceptible de resolverse técnicamente, con procedimientos basados en una reducción de la realidad a la cuantificación. El experto dispone de una «mente tecnocrática», a la que otorga los atributos casi divinos de la omnisciencia y de la agudeza intelectual sin límites. Para encontrar la solución de cualquier cuestión, se imagina que hay suficiente con la aplicación de una técnica o de un método convenientes. Sin embargo, la vida cotidiana de las personas acostumbra a desmentir la «soberbia cognoscitiva» de los expertos y de sus procedimientos. En las relaciones educativas, que siempre se mueven dentro del ámbito de una infinita variedad de situaciones imprevisibles y ambiguas, la ineficacia de la tecnociencia es una cosa demasiado evidente como para que sea necesario referirse a ella con detalle<sup>130</sup>.

Los educadores, los buenos educadores, se equivocan y no por eso dejan de ser buenos educadores, porque lo que lo hace ser buenos no son los resultados de su tarea que pueden cuantificarse (que también los hay), sino la *calidad de la relacionalidad* que son capaces de instituir y de mantener con sus discípulos. Todo eso todavía resulta más evidente en el

129. Véase Van Manen, *El tacto en la enseñanza*, cit., p. 94.

130. Véase Van Manen, *Investigación educativa y experiencia vivida*, cit., pp. 52-53.

caso de la familia. Madres y padres no son malos debido a que, en un momento determinado, hayan tomado una decisión equivocada. Son buenos por el amor no sólo que *tienen*, sino que son capaces de *expresar* a sus hijos e hijas. Hay que tener muy presente que, en relación con el amor (y lo mismo se podría decir de todos los otros sentimientos humanos), la clave del asunto no es el «tener», sino el «expresar», el poner en movimiento en el marco de los escenarios de la vida cotidiana las *representaciones* del amor, de la alegría, del perdón, de la corrección, etc. Eso es la que reclama la corporeidad del ser humano, a la que nos referimos con anterioridad en nuestro libro *Escenarios de la corporeidad*. Tener presente estas sencillas ideas nos *aleja* del educador como «experto» —es decir, de alguien que «trabaja» *a priori* y al margen de cualquier situación dada, porque ha reducido el *misterio* humano a un simple «problema»— y nos *acerca* al educador como *testigo*. Madres, padres, educadores deberían tener en cuenta que sus hijos y sus discípulos son personas, porque son totalmente *imponderables* (de *pondus*, no se pueden «pesar», cuantificar, esquematizar como una mercancía cualquiera).

A diferencia del experto que trabaja a partir del *experimentum* (experimento), es decir, de los «procesos de cuantificación», del establecimiento de equivalencias entre aquello que es *verdadero* y aquello que se ha *comprobado* cuantitativamente (Horkheimer), el *testigo* vive de la *experientia*<sup>131</sup>. El que da testimonio no transmite una verdad objetiva, validada, comprobada, ni ofrece soluciones claras y distintas, perfectamente reproducibles en cualquier contexto. El acto de testimoniar implica que alguien desinteresadamente transmite una experiencia vivida no porque el otro la reproduzca, la pueda imitar literalmente, sino porque, a partir de su propia biografía, la vuelva a hacer y la concrete en *su manera*, sobre todo en términos narrativos<sup>132</sup>. En la trama de aquello que testimonio, el testigo no dispone, por lo tanto, de una razón última que permita la introducción de una secuencia «causa-efecto». La *verdad* del testimonio apoya exclusivamente sobre la *veracidad* del testigo. Más allá de las razones lógicas propias del campo científico, la verdad que anuncia el testigo es de cariz existencial: no se puede «probar» ni verificar ni falsear.

131. En otros lugares hemos tratado la cuestión del testimonio que, creemos, es fundamental para que las «estructuras de acogida» puedan llevar a término adecuadamente sus transmisiones. Véase, por ejemplo, Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, cit., pp. 124-142 y Mèlich, *Filosofía de la finitud*, cit., cap. V. Véase también, en relación con los relatos de los supervivientes de los campos de concentración J.-C. Mèlich, *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*, Barcelona, Anthropos, 2001. También merece la pena tener en cuenta el volumen colectivo editado por E. Castelli, *La Testimonianza*, Padua, Cedam, 1972, que contiene algunas aportaciones realmente excepcionales sobre esta cuestión (Ricoeur, Tilliette, Lévinas, Breton, Rahner, etc.).

132. Quizá sea instructivo tener en cuenta la *pensée* de Pascal: «Sólo creo las historias cuyos testimonios se dejarían matar» (Br. 593). Véase la bella exposición de H. Gouhier («Témoignage, tradition et expérience religieuse», en Castelli [ed.], *o.c.*, pp. 67-70) del testimonio tal como lo entendía Pascal.

Como escribe Xavier Tilliette, «el testigo es *ultima ratio* más allá de las razones»<sup>133</sup>. La «lógica» del experto sí que tiene su razón de ser en la verificabilidad cuantitativa: las cosas han de «cuadrar». De otro modo todos sus esfuerzos y razonamientos son en vano. La grandeza y la debilidad del testigo, en cambio, radica en la ausencia de referencias lógicas, empíricas, legales, históricas, etc., sobre las que, en la vida cotidiana, normalmente, acostumbramos a construir nuestras prácticas. El testimonio del testigo pertenece a la «orden de la caridad», por hablar como Charles Péguy. El testigo se expresa en contra de las lógicas dominantes y establece unos *campos semánticos* inéditos, que ponen en cuestión el mundo dado por supuesto y garantizado (Schütz). Por esta razón, la transmisión testimonial es hondamente crítica con el «orden de los discursos» (Foucault), porque no se limita a transmitir una verdad que hay que *repetir* o un pensamiento *pensado*, sino una verdad *existencial* y un pensamiento *que pensar*. La palabra del testigo no es una palabra «dicha» sino una palabra viva, «que decir», no agotada por ninguna dicción. El padre o el educador que dan testimonio *no* se presentan como modelos o como ejemplos. No inculcan a sus hijos o discípulos: «hazlo *como yo*», sino «hazlo *conmigo*»<sup>134</sup>. Es muy instructivo distinguir entre «ejemplo» y «testigo». A veces se afirma que los padres —los adultos en general— «deben dar ejemplo». A menudo, también, este «dar ejemplo» equivale de hecho a un «darse como ejemplo»; entonces, mucho más importante que la hija, el hijo o el discípulo, lo es el padre, la madre o el maestro, es decir, el «modelo» de referencia. Ahora bien, el que da testimonio no dice cómo se deben hacer las cosas, como si las cosas sólo se pudiesen hacer de una única manera, sino que, en su veracidad, «se expone» a sí mismo a la vista o al oído del hijo, de la hija, de los discípulos. El que da testimonio no es el que transmite un pensamiento «ya pensado» para que otros lo repitan y se adhieran a su «escuela», a su escala de valores, a su encuentro político. Como Sócrates, el verdadero maestro es el que da que pensar. «Pensar es dar que pensar».

La diferencia que, en el *Tractatus* (4.1212), establece Wittgenstein entre el «decir» (*sagen*) y el «mostrar» (*zeigen*) es muy adecuada para expresar la diferencia fundamental entre el «experto» y el «testigo», entre la transmisión de la *scientia* y la de la *sapientia*. Según Wittgenstein, «aquello que puede ser mostrado, no puede ser dicho». La ética, de la misma manera que la estética o la religión, no se encuentra incluida en el ámbito del «decir», sino en el del «mostrar». El experto, el que tiene la pretensión de transmitir unos conocimientos objetivos, experimentales o unas habilidades técnicas, tiene suficiente con el «decir», no necesita en absoluto decirse en sus palabras. *Mostrar* no es «decir», sino «decirse» sin decir nada, no es «dar», sino «darse». En el testigo —y en su acción: el testimonio—, la razón *teórica* es razón *práctica*, y viceversa.

133. X. Tilliette, «Témoignage et vérité», en Castelli (ed.), *o.c.*, p. 89.

134. G. Deleuze, *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 116.

En la hora presente, son imprescindibles unos educadores-testigos que, a partir de su propia vida, hayan devenido aptos para dar el testimonio de la experiencia ética, de la experiencia de la responsabilidad y del cuidado del otro, de la libertad, de la crítica, de la esperanza y de la utopía. Son necesarios unos educadores-testigos que sean capaces de transmitir que los *hechos* no tienen la última palabra y que siempre es posible y necesario «argumentar contra el sistema», pensar o imaginar mundos alternativos. Son necesarios unos educadores-testigos que puedan mantener que, siempre y en cualquier lugar, la palabra humana y sus expresiones son plurales y ambiguas, siempre amenazadas por los intereses creados y por las diversas manifestaciones del cinismo<sup>135</sup>. Sin embargo, para que esto sea posible, los testigos deben haber visto, deben haber experimentado, deben haber creído, deben estar dispuestos a tener esperanza contra toda desesperanza y desesperación. Como dice el salmo, «he visto, por eso he hablado».

En la familia como «estructura de acogida», primera y más decisiva, es donde la *praxis* testimonial debería ser más perceptible, vivida y alentadora. Padres y madres deberían ser *testigos vivos* y no *ejemplos*. De esta manera se convertirían en transmisores de experiencias, de palabras que no deban repetirse, sino volverse a decir (o a desdecir), a vivir, a sufrir, no de la misma manera que ellos las dijeron, las vivieron o las sufrieron, sino de una manera diferente, nueva, en función de los contextos diferentes de sus hijos. Porque no se encuentra incluida en un ámbito determinable *a priori*, la experiencia sólo se puede *mostrar*, lo cual implica que, en la insuperable tensión que es toda vida humana entre continuidad y discontinuidad, acentúa con fuerza el aspecto discontinuo, sorprendente, inmotivado de los trayectos biográficos de las personas. A pesar de las vicisitudes que irrumpen en toda existencia humana, el buen testimonio permanece en la memoria personal como una señal imborrable del hecho que el bien es posible, que la bondad es la signatura del deseo de inmortalidad de los humanos, que el perdón y la reconciliación pueden devenir realidades tangibles.

#### 5.4.5. *La libertad*

El aspecto *intuitivo* posee una importancia fundamental en una *praxis* familiar y en una pedagogía familiares como las que presentamos. Muchas pedagogías actuales, sobre todo las que ponen un énfasis notable en la ciencia y la tecnología, no lo tienen en cuenta y, además, acostumbran a descalificarlo con el epíteto de «no científico». Creemos, sin embargo, que en la familia y en la escuela, los procesos pedagógicos deben tener muy en cuenta los múltiples rostros de la intuición y la simpatía, las cuales, por ejemplo, se manifiestan en la vocación, la preocupación, el afecto, la

135. Un estudio muy interesante sobre las modernas formas de cinismo en contraposición al cinismo clásico, es el de P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003.

responsabilidad, la intuición moral, la franqueza autocrítica, la capacidad de improvisación, la esperanza en los momentos críticos, la confianza, el sentido del humor, la vitalidad, la consolación y, como desarrollaremos en este apartado, la apertura a la libertad<sup>136</sup>.

Si de alguna cosa podemos estar muy seguros es de que la educación siempre se instaura mediante *praxis relacional*. En el caso de la familia, esta relación se concreta en una interacción de influencias entre el padre y la madre, el hijo y/o la hija, los hermanos entre ellos. Hay que señalar que, en todo proceso educativo, por una parte hay *influencias* (relacionalidad) y, por otra, estas influencias nunca llegan a ser del todo *controlables* ni *planificables*<sup>137</sup>. Sería indeciblemente nocivo para hijos y educandos que la relacionalidad que generan los procesos educativos familiares y escolares llegase a ser totalmente controlable y planificable. Resulta suficientemente evidente que el «ideal planificador» que mantienen algunas pedagogías (antiguas y actuales) tiende a provocar una disolución de la ambigüedad y de la contingencia, que son propias del modo de *habitar* de hombres y mujeres en su mundo cotidiano<sup>138</sup>. EL «ideal planificador» con el que trabajan algunas pedagogías parte de una premisa errónea. En efecto, en la existencia humana, la ambigüedad y la contingencia son insuprimibles y se encuentran relacionadas con el hecho de que los humanos son seres «no fijados». Una acción educativa —en realidad, aquí habría que hablar de «acción deseducativa»— que se proponga una reducción tecnológica o

136. Es evidente que todo esto no se puede aprender con un conjunto de técnicas, con una serie de «recetas de cocina», como se da cuenta la protagonista de la película *Deliciosa Martha*. Fundamentalmente ni la educación es una técnica, ni la pedagogía, una ciencia. Esto, evidentemente, no significa que no haya aspectos científicos que todo buen educador deba conocer y que le serán muy útiles en su práctica cotidiana, pero no es menos cierto que tanto la ciencia como la tecnología deben hacer abstracción de la experiencia. En otras palabras: tanto la primera como la segunda necesitan generalizaciones y reducciones objetivadoras. Como veremos más detalladamente en el *excursus* final de este capítulo dedicado a las relaciones entre tecnología, ética y educación, el enfoque tecnológico no trabaja con auténticas experiencias sino con experimentos, y en educación (al menos desde una perspectiva ética como la que adoptamos en este libro) los experimentos siempre son radicalmente insuficientes.

137. Quizá habría que añadir que, a diferencia de lo que sostienen algunas teorías educativas y de las prácticas que se realizan en algunos ámbitos profesionales, si esta influencia fuese totalmente planificable sería muy peligrosa, puesto que eliminaría la ambigüedad estructural de los seres humanos. Solamente en un universo totalitario se puede tener el anhelo del orden total y absoluto, del centro y de la planificación. Sólo en los universos totalitarios no existe la ambigüedad. En este sentido creemos que continúa siendo todavía muy sugerente la novela de George Orwell, *1984*.

138. Creemos que a menudo los pedagogos (así como muchos de los que se dedican a las ciencias humanas) sufren un fuerte complejo de inferioridad frente a las llamadas «ciencias duras». Esto no es nuevo, y aquí no podemos entrar a tratar en profundidad el sentimiento de inferioridad del que han dado muestra antropólogos, sociólogos, filósofos y, ahora, más recientemente, pedagogos ante la (supuesta) prepotencia, a finales del siglo XX e inicios del XXI, de la biología y, quizá, de la física teórica. A nuestro entender, en el terreno de la pedagogía, el error consiste en la voluntad de trabajar acriticamente con instrumentos que son originarios de otros ámbitos de conocimiento. Es entonces cuando el poliglottismo humano se aproxima a la desaparición. Lo que sostenemos no debe, en ningún caso, entenderse como un alegato contra los que se dedican a las «ciencias duras», sino contra aquellos que tienen una especie de complejo de inferioridad frente a éstos.



«biologizante» de la ambigüedad y de la contingencia de los seres humanos, quizá logrará la formación de un «parque humano», pero nunca logrará que los seres humanos se autoformen, se autoconformen, se autolimiten; es decir, nunca será capaz de dar vida a hombres y mujeres *responsables, solidarios y misericordiosos*<sup>139</sup>.

Hay que añadir que no toda influencia que los adultos ejercen sobre los infantes puede ser calificada de *educativa*<sup>140</sup>. Sólo es pedagógica aquella relación de influencia que está orientada hacia el bien del niño. Por eso es imprescindible que los educadores (madres, padres, maestros) tengan bien presentes las *intenciones* de los mismos infantes. Diciéndolo de otro modo: la *libertad* del adulto ha de subordinarse a su *responsabilidad* hacia el niño. Éste no es una «propiedad» de sus padres. Por parte de los adultos, sin un ejercicio de «libertad-responsabilidad», nunca podrá darse una auténtica educación, sino tan sólo un conjunto de ejercicios de sumisión y de adoctrinamiento. No es suficiente con *ser* biológica o social o jurídicamente padre o madre. Hay que *vivir* como padre o como madre, es decir, hay que relacionarse *ética* y «*paternomateralmente*» con los hijos. En primera línea, eso implica *ser sensible* a sus preocupaciones, a sus quebraderos de cabeza, a sus secretos. Esta actitud es la que, más allá del actual alud informativo, da vida y crecimiento a la verdadera *formación*: la *inclinación pedagógica*.

La *inclinación* consiste en ser capaces de escuchar la voz de nuestros hijos porque, de entrada, uno ya está predispuesto. «Escuchar al otro»: he aquí la forma como se expresa la relación ética, la cual tiene como correlato ineludible la *respuesta responsable*. Como ya lo hemos expuesto con anterioridad, aquello que caracteriza la relación ética es el cuidado de otro («el tener cuidado»), la preocupación, la atención cordial y empáticamente bien dispuesta a las demandas del otro, sobre todo del «otro familiar». Desde luego que no nos referimos aquí a un escuchar desinteresado, pasivo o indiferente. El padre o la madre deben escuchar la apelación de sus hijos y, acto seguido, actuar. Ser padres quiere decir convertirse en *protectores* de los hijos; una protección que, con mucha frecuencia, sólo puede adoptar la forma de la *consolación*. La inclinación pedagógica es la que nos predispone a escuchar las necesidades de los niños<sup>141</sup>.

139. Sobre la cuestión del «parque humano», a partir de las estrategias tecnológicas y biológicas de Peter Sloterdijk, véase el *excursus*.

140. Hay que advertir que Max van Manen denomina «pedagógica» a la relación que nosotros preferimos llamar «educativa».

141. Véase Van Manen, *El tacto en la enseñanza*, cit., p. 41. Con toda razón se puede objetar que esta «protección» puede adquirir unos trazos patológicos y convertirse en una «sobreprotección» que, en ocasiones, causa unos daños irreparables a los niños. De todos modos, habría que insistir en el hecho de que nos movemos en el marco de una antropología de la ambigüedad, lo cual significa que todo lo que proponemos debe ser contextualizado debidamente para que, en cada ahora y aquí, provisionalmente, seamos capaces de «resolver» la ambigüedad. Una determinada propuesta será buena o mala en función de la «situación» en la que nos encontremos, así como dependiendo de las «relaciones» que podamos establecer.

El infante debe tener el íntimo convencimiento de que será escuchado, y, además, sabe experiencialmente cuando de verdad es escuchado. Eso implica que, necesariamente, en toda relación familiar y educativa, el fundamento insustituible es la *confianza*<sup>142</sup>. La experiencia cotidiana muestra de sobras que muchas personas son incapaces de ser sensibles a esta *inclinación*, a esta *apelación*, a esta *vocación*. Para los que son sordos a la llamada de los hijos o de los educandos, el hecho de reflexionar sobre la educación como vocación, como responsabilidad ética, se limita a ser un mero sentimentalismo, que se agota en la retórica de las palabras y, por eso mismo, no tiene, ni el orden familiar ni el orden educacional, ningún tipo de sentido. Sin embargo, sin esta relación ética con el otro, sin este «contrato ético», las relaciones educativas, en general, y las familiares, en particular, se degradan en una simple «instrucción» que, como mucho, se limita a instituir procesos de enculturación y de socialización («reproducción del sistema»), de transmisión de rutinas y de hábitos de conducta<sup>143</sup>.

Si alguien nos pide un *criterio objetivo* (claro y distinto) para saber cuándo una relación es *educativa* y cuándo no lo es, le deberemos responder que no existe ningún criterio objetivo. Eso no significa que, en la vida cotidiana, no sea posible detectar unas determinadas situaciones que la mayoría de padres, madres y educadores han vivido y que les hacen «sentir» *cuándo* verdaderamente están educando. Situaciones como, por ejemplo, las de preocuparse gratuitamente por el otro, mostrarse atento a una mirada, a un gesto de dolor o de malestar, dar un abrazo intenso en el momento justo, ni antes ni después, que inmediatamente será confirmado por la sonrisa del pequeño, pedir perdón a un hijo o a una hija cuando en alguna ocasión hemos perdido el control o los nervios, acompañarlos y consolarlos en una situación especialmente difícil o sin salida. La mayoría de padres y de educadores han *sentido* esta inclinación. De ahí que pueda afirmarse que hay educación cuando establecemos relaciones *afectivas* con los infantes que tienen consecuencias *efectivas*. O, diciéndolo de otro modo, la educación es la experiencia de una presencia que reclama mi atención y a la que respondo activa y solícitamente<sup>144</sup>. Una relación educativa se diferencia de otra que no lo es en el *tono*, en el *trato* y en el *tacto* con los infantes.

142. Como hemos expuesto en otros lugares, uno de los problemas más importantes y graves del momento actual es la «fractura de la confianza».

143. En su libro *Educación y sociología*, Émile Durkheim define la educación como una *acción socializadora*. Escribe que «la educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre aquellas que no han alcanzado todavía el grado de madurez necesario para la vida social. Tiene por objeto el suscitar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad política en su conjunto como el medio ambiente específico al que está especialmente destinado» (É. Durkheim, *Educación y sociología*, Barcelona, Península, 1975, p. 53).

144. Véase Van Manen, *El tacto en la enseñanza*, cit., p. 46.

La relacionalidad educativa debe dar lugar a una *praxis* educativa que se proponga como uno de sus mayores objetivos *el cuidado de la libertad del otro*. Concretamente, en el ámbito familiar, consistirá en la salvaguardia de la libertad de los hijos, preocupándose por mantener vivas sus transformaciones y sus descubrimientos, para que nunca cesen de cambiar, de ir adelante, de adelantarse por los caminos de la vida (aunque, a menudo, sean peligrosos «caminos de bosque»)<sup>145</sup>. Educar es preocuparse porque las palabras de los otros (hijos, hijas, educandos) sean sus propias palabras y no una simple repetición-imitación de las de los padres y de los educadores.

Es evidente que ni los padres ni las madres son *pedagogos* en el sentido actual y profesional de la palabra, pero no es menos cierto que su función básica en la familia es de un acusado carácter pedagógico. En el momento presente, la palabra «pedagogía» ha devenido casi un sinónimo de «ciencia de la educación». Sin embargo, hay que acordarse de que la palabra «pedagogo» deriva del griego y hace referencia al esclavo que tenía como responsabilidad el cuidado físico y educativo del niño. Una de sus funciones era la conducción de los niños a la escuela. Fijémonos que el pedagogo *conduce*. Este verbo, sin embargo, no tiene un sentido literal, sino que también posee un conjunto de connotaciones mucho más amplias. Aquello que uno espera del pedagogo es que, mediante su acompañamiento, el infante devenga capaz de solucionar sus problemas y que, además, se comporte adecuadamente<sup>146</sup>. El esclavo (el pedagogo), pues, lo acompañaba *in loco parentis*. Max van Manen escribe que la idea original griega [de pedagogo] lleva asociada el significado de dirigir en el sentido de acompañar, de tal manera que proporciona dirección y cuidado a la vida del infante<sup>147</sup>. Desde este punto de vista, por lo tanto, un pedagogo es esencialmente alguien que mantiene una relación afectiva con los niños, alguien que los ayuda y, de alguna manera, se pone en su piel (*simpatía*). Como es obvio, eso no implica que, a causa de las intervenciones del pedagogo, el camino de los infantes se vea libre de peligros y de asedios. Aunque el pedagogo ya haya recorrido el camino e, incluso, lo haya provisto con señales de ruta, el niño y la niña deberán seguirlo a su ritmo, lo deberán configurar a su manera, lo cual lleva aparejado el hecho de que deberán crear su propia vida a partir de sus propias posibilidades. Ésta es una idea que se encuentra muy bien reflejada en la novela de Milan Kundera *La insostenible levedad del ser*. Escribe Kundera:

[...] la vida siempre es un esbozo. Pero tampoco esbozo es la palabra precisa, porque un esbozo es siempre el borrador de algo, la preparación para una

145. E. Canetti, «La profesión de escritor», en *La conciencia de las palabras*, México, FCE, 1994, pp. 354-355. Creemos que lo que Canetti dice en este artículo sobre los escritores podría ser perfectamente aplicable a los educadores.

146. Véase Van Manen, *El tacto en la enseñanza*, cit., p. 53,

147. *Ibid.*, p. 54.

pintura, mientras que el esbozo que es nuestra vida es un esbozo para nada, un esbozo sin pintura<sup>148</sup>.

Lo que el pedagogo siempre debería garantizar, porque es el fundamento sobre el que se apoya todo proyecto educativo, es la *confianza*. Es esencial que los infantes estén completamente convencidos, íntimamente convencidos de que, padres y educadores, porque siempre deben ser «presencias amorosas», se mantendrán indefectiblemente a su lado para acompañarlos, a pesar de que deben ser ellos mismos los que dibujen los perfiles de su vida. En una relación educativa y mucho más aún en la relación familiar, la garantía más importante es aquella que dice: «No importa ni el cómo ni el porqué, pero yo estoy contigo. Puedes contar conmigo»<sup>149</sup>. A partir de una «confianza fundacional» inquebrantable, educar debería consistir en proporcionar a los infantes un espacio y un tiempo para el despliegue de la vida, con todos sus peligros, incertidumbres, goces, capitulaciones y actas de abnegación<sup>150</sup>.

No cabe duda de que sin acogida ningún ser humano puede sobrevivir, no es capaz de, día a día, construir su humanidad. Como ya hemos visto antes, el nacimiento es la experiencia de la salida del útero materno y de la entrada en el mundo, pero es también y, sobre todo, la experiencia de la acogida y de la hospitalidad<sup>151</sup>. Uno abandona una situación marcada por una relativa extraterritorialidad y extratemporalidad (el seno materno) y *entra* en el espacio y el tiempo (en la historia). Allí donde hay espacio y tiempo, es decir, «historias», allí la acogida deviene imprescindible. La experiencia de la acogida constituye el fundamento esencial de la *pater(mater)inidad*. Hay que destacar, sin embargo, que la acogida no debe implicar ni a la negación de la libertad ni su afirmación acrítica, indiferenciada y absoluta<sup>152</sup>. Ciertamente que la relación entre padres e hijos debe ser una afirmación *práctica* de la libertad; sin embargo, al mismo tiempo, debe procurar orientación y seguridad<sup>153</sup>. Nadie puede

148. M. Kundera, *La insostenible leugeresa del ser*, Barcelona, Destino, 1988, p. 14.

149. Véase Van Manen, *El tacto en la enseñanza*, cit., p. 54,

150. Aquí, Van Manen solamente habla del «espacio», del «lugar». Creemos que es muy importante introducir también la cuestión del «tiempo». Véase E. Lévinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.

151. Las actuales antropologías con características más o menos *gnósticas* ponen énfasis en la importancia de la «caída», de la pérdida, del abandono. En cambio, no tienen presente algo esencial en toda vida humana: la acogida, la hospitalidad. Para una antropología «gnóstica», el nacimiento no es sino la confirmación de la «caída» del ser humano en el mundo, en la historia. Nuestra praxis antropológica, en cambio, sigue un camino radicalmente contrario al que proponen estas antropologías.

152. El razonamiento antropológico es muy simple. Porque siempre el ser humano es finito y contingente y, por esta razón, no puede hacer —ni teórica ni prácticamente— afirmaciones absolutas. En consecuencia, desde nuestro punto de vista, la libertad absoluta no es solamente una imposibilidad, sino que, al mismo tiempo, es un contrasentido antropológico.

153. No olvidemos que, sin esta segunda dimensión de orientación y de seguridad, la educación no podría realizar su función de «praxis de dominio de la contingencia» que ya hemos explicado en otros lugares. Véase Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, cit., y Mèlich, *Filosofía de la finitud*, cit.

sobrevivir en un mundo tan abierto e indeterminado en el que no haya ningún tipo de punto de referencia ni ninguna propuesta testimonial. Por eso mismo, como dice Max van Manen, «a menudo, un tema difícil para profesores y padres es la cuestión: en qué medida uno debe intervenir activamente en la vida de un infante o debe dejarlo en manos de sus propios recursos. El papel dual de guiar activamente al infante y de dejar que él mismo encuentre su propia dirección es un reto constante para la reflexión pedagógica»<sup>154</sup>. Está claro que no se puede decidir *a priori* cuál debe ser el grado de intervención. No existen recetas objetivas, criterios infalibles, para decidirlo. La vida no puede reducirse a un «manual de instrucciones»<sup>155</sup>. Las relaciones familiares y educativas nunca pueden resolverse a partir de las recetas de un manual o de las prescripciones unívocas de un código de circulación. En cada situación concreta habrá que decidir la forma de la intervención, con qué intensidad, con qué medio. Se puede afirmar, sin embargo, que hay momentos en los que habrá una afirmación intensa de la libertad, pero habrá otros en los que el infante necesitará, mucho más que libertad, criterios orientativos y pruebas de comprensión cordial. En las relaciones educativas nunca dejaremos de encontrarnos con *ambigüedades* que no pueden resolverse con el uso exclusivo de medios técnicos y de referencias mecánicas a un «gran principio» cualquiera.

## 5.5. ÉTICA Y AMOR

Siempre, el amor posee fisonomías múltiples. Tanto en el interior de la familia, entre sus miembros, como fuera, el amor adopta variadas figuras e intensidades muy diversas. Fundamentalmente, el amor es *polifacético* en sus expresiones. A continuación reflexionaremos sobre tres fisonomías del amor: la fecundidad, el erotismo y la amistad.

### 5.5.1. *La fecundidad*

¿Qué significa ser padre o madre? Para el hijo y la hija, el padre y la madre son el *otro*. Una «otro» que, más o menos armoniosamente, conjuga la igualdad y la diferencia. Ciertamente, los hijos son la «obra» de sus padres, pero no son *sólo* su obra. La relación de pater(mater)nidad no puede ser descrita y vivida exclusivamente como creación o como producción ni, desde luego, como ejercicio de poder. En ningún caso, los hijos son la propiedad exclusiva de los padres. Los padres no «fabrican» a sus hijos. Por lo tanto, no tienen ningún tipo de poder instrumental sobre ellos. La relación de pater(mater)nidad es por encima de todo una relación ética,

154. Véase Van Manen, *El tacto en la enseñanza*, cit., p. 76.

155. Véase la novela de G. Perec, *La vida instrucciones de uso*, Barcelona, Anagrama, 1978.

en la que la gratuidad constituye un criterio decisivo de cara a establecer la calidad paternomaterna de esta relación.

Una relación de poder es una relación proyectada, regida y planificada por un tipo u otro de intereses, en la que el resultado obtenido, el «producto», debe ajustarse perfectamente a aquello que uno había planificado, es decir, a su diseño inicial y a los objetivos que con él pretendía obtener. Cuanto el producto final sea más ajustado a la planificación, tanto mejor será el resultado, es decir, la relación entre el proyecto, los medios y el resultado. La relación paternomaternofamiliar, en cambio, no es de este tipo. Es donación gratuita, es hospitalidad, es ética, es *compasión*. La relación de pater(mater)alidad es —debería ser— completamente irreducible al poder, a la propiedad, a la disposición de los cuerpos y de las mentes. Decir que la pater(mater)alidad es una relación ética equivalente a admitir que los padres no son libres para hacer de sus hijos aquello que deseen al margen de cualquier responsabilidad.

Emmanuel Lévinas denomina *fecundidad* el conjunto de las relaciones paterno(materno)familiares, que son esenciales para una configuración realmente humana y humanizadora de la codescendencia<sup>156</sup>. No se trata de unas relaciones establecidas exclusivamente por la biología, sino que integran en un todo creador y sin fisuras «lo biológico», «lo erótico», «lo cultural» y «lo cultural». Tradicionalmente, la fecundidad ha sido entendida en clave biológica porque, a partir de una lectura materialista y sesgada del libro del Génesis, se la consideraba como un asunto que sólo era pertinente en relación con la multiplicación de los cuerpos humanos, a menudo con unos matices claramente economicistas<sup>157</sup>.

Los hijos trascienden todas las posibles planificaciones diseñadas por los padres<sup>158</sup>. Por regla general, se mantienen unidos con ellos, pero al mismo tiempo van más allá, deben ir porque «ser-hijo» o «ser-hija» implica, por una parte, *continuidad* respecto a los padres, sin embargo, por otro lado, reclama *discontinuidad* en relación con ellos. Los hijos son —deberían ser— el «más allá» de sus padres; un «más allá» que, para que sea realmente un «más allá», debe encontrarse firmemente asentado en el «más acá» que son —deberían ser— los padres<sup>159</sup>. La relación paternomaternofamiliar engendra la multiplicidad, la pluralidad, la diferencia, el contraste. Escribe Lévinas:

[...] el hijo no es sólo mi obra como lo es un poema o un objeto. No es tampoco mi propiedad. Ni las categorías del poder ni las del saber describen la

156. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., p. 277.

157. Véase *Génesis* 1, 28.

158. Por esta razón, la «lógica» de la tecnología educativa fracasa absolutamente cuando hablamos de la familia.

159. Creemos que la filiación presenta muchos paralelismos con la auténtica *tradicción*. Ésta, para que pueda ser tal, tiene que ser, aquí y ahora, *recreación*, es decir, continuidad en los cambios y cambio en las continuidades.

relación con el hijo. La fecundidad del yo no es ni causa ni dominación. No tengo mi hijo, soy mi hijo. La paternidad es una relación con un extraño que al mismo tiempo que es otro [...] *es yo*: una relación del yo con él mismo que sin embargo no es yo. En este «yo soy», el ser ya no es más la unidad eleática. En el existir mismo hay multiplicidad y trascendencia. Trascendencia en la que el yo no se transporta, porque el hijo no es yo; y, sin embargo, soy mi hijo. La fecundidad del yo es la misma trascendencia<sup>160</sup>.

En oposición directa a una concepción meramente biológica de la realidad familiar, los padres no son simplemente la causa de sus hijos. En la relación paternomaternofamiliar, la causalidad lógica se muestra totalmente insuficiente para dar razón del hecho de ser padre, madre, hijo o hija. El hecho de que, de alguna manera, los padres sean sus hijos significa que son ellos *en* los hijos, persisten en ellos; sin embargo, al mismo tiempo, no se mantienen idénticamente a ellos, sino que siempre hay, al mismo tiempo, continuidad y cambio, persistencia e interrupción. Eso que, desde el punto de vista lógico y biológico, es una flagrante contradicción, es el elemento esencial e irrenunciable del amor, de la pater(mater)alidad. A pesar de sus raíces paternomaternas, cada hijo es él mismo, otro, diferente y, sobre todo, insustituible, original. «Cada hijo es hijo único», escribirá Emmanuel Lévinas<sup>161</sup>. La pater(mater)alidad se concreta en la donación de vida (biológica y existencial) a otro, a un recién llegado a este mundo, diferente de mí, imprevisible, pero en relación con el que debo responder y ser responsable con actitudes de *deferencia*.

Tanto Emmanuel Lévinas como Jacques Derrida han descubierto en la hospitalidad el núcleo de la ética. «La esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad», escribe Lévinas en *Totalidad e infinito*<sup>162</sup>. El otro no es la mera negación de sí mismo, del yo, tal como era la pretensión de Hegel. En la polifonía de la palabra humana hay un tiempo y un espacio del otro y para el otro. Una palabra humana que no esté referida al otro, sino sólo a ella misma, una palabra humana autorreferencial, es una palabra inhumana, encerrada en ella misma, inmune a toda pasión. Porque es *passio*, la hospitalidad constituye la esencia de la relación ética con el otro. La hospitalidad es la acogida cordial del otro, de quien acaba de llegar, del recién llegado, del extraño, del alejado. Una acogida sin condiciones o que, al menos, tiende a una incondicionalidad, que no admite el intercambio en términos crematísticos o emocionales como forma de relación familiar o educativa<sup>163</sup>. La hospitalidad es la respuesta gratuita

160. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., p. 285.

161. *Ibid.*, p. 286.

162. *Ibid.*, p. 309.

163. Hay que poner de manifiesto que el *do ut des* no solamente funciona en términos económicos, sino que, a menudo, también se impone en términos emocionales, en relación con los sentimientos. En este caso, se produce el «chantaje» emocional que, sin duda, es el peor y el más destructivo de los chantajes.

a la llamada del otro, a la apelación del otro. En la medida en la que es *respuesta*, la hospitalidad es *responsabilidad*.

El sujeto puede definirse desde el punto de vista de la ética de la hospitalidad. En tal caso ya no será el sujeto pretendidamente autónomo, sino que la heteronomía será su característica más relevante, su «marca de fábrica». En la verdadera hospitalidad, la responsabilidad es anterior a la libertad. En Europa, en la modernidad, la tradición predominante se ha caracterizado por no poner en cuestión la espontaneidad de la libertad<sup>164</sup>. En los ojos del logos occidental, su simple limitación y condicionalidad provoca un escándalo, una tragedia. Sin embargo, desde el punto de vista de la hospitalidad, de la acogida del otro sin condiciones, la ética comienza en el momento en el que mi libertad es cuestionada por la presencia (o tal vez la ausencia) del otro<sup>165</sup>. Recibir al otro es equivalente a dejarse interrogar por él, a poner en cuestión la propia libertad y la propia autonomía<sup>166</sup>. No puede causar sorpresa, como ha puesto de relieve Derrida, que Lévinas nunca se refiera al pensamiento de Carl Schmitt<sup>167</sup>. En efecto, este teórico de la política —uno de los ideólogos más influyentes del nacionalsocialismo y de algunas corrientes actuales, casi prefascistas, de nuestro país que, a menudo, se califican de cristianos— se sitúa en las antípodas de Lévinas. Su propuesta, su concepción de la relacionalidad, es radicalmente contraria a la de cualquier ética de la hospitalidad, porque se trata de una «antiética» basada en la declaración decisionística de una contraposición beligerante: la distinción interesada y coyuntural entre «amigo-enemigo»<sup>168</sup>. Para Lévinas, quizá mucho más aún que Heidegger, Carl Schmitt encarnará el adversario absoluto de cualquier forma de hospitalidad, de simpatía y de compasión.

Para que pueda haber hospitalidad, recepción, acogida es necesario que haya separación, lejanía, incluso un cierto extrañamiento inicial. Los hijos, como los amantes o los amigos, son diferentes. Ciertamente, las relaciones familiares y amistosas, la relación pedagógica y las relaciones sociales instituyen vínculos que acercan, unen e interrelacionan, pero también, al

164. E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., p. 105.

165. Véase J.-C. Melich, *La ausencia del testimonio*, Barcelona, Anthropos, 2001. Creemos que es muy importante tener en cuenta que el otro no solamente está presente cuando está «física-mente» presente, sino que también lo es *in absentia*. En la medida en que, en los seres humanos, cada momento presente, actualiza toda nuestra secuencia temporal (pasado, presente y futuro), el otro, a pesar de la lejanía física, la distancia ideológica y, sobre todo, la muerte, nos es presente y, por la misma razón, continuamos siendo responsables de él.

166. Véase Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., p. 108.

167. Véase J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998, p. 119.

168. Sobre Carl Schmitt, véase Duch, *Armes espirituales i materials: Política*, cit., pp. 137-211. No es extraño que, en momentos de crisis global, como es nuestro caso, el pensamiento de Carl Schmitt resulte muy atractivo para muchos. Su propuesta de «seguridad y orden», fundamentada en su totalitaria comprensión de la soberanía, complace, tanto en el ámbito religioso como en el político, a todos aquellos que son temerosos de la propia libertad y, por encima de todo, de la libertad de los demás.



mismo tiempo, son vínculos que desvinculan, separan y ponen en evidencia las diferencias y las divergencias que hay entre unos y otros. Sin esta experiencia de la separación, la acogida no sería posible. Si el otro es el equivalente y el calco exacto del mismo, del yo, si no existe ningún tipo de diferencia entre el otro y yo, entonces no habrá nunca la posibilidad de acoger al otro, de amarlo, de *simpatizar* con él. Si uno no experimenta la separación, sólo le queda el amor a sí mismo, el amor-propio, las variadas formas de la mirada narcisista como incapacidad para distinguir, valorar y acoger la otredad, el «no-yo». Ser hospitalario quiere decir recibir al otro más allá de la capacidad del yo para buscarse a sí mismo en el espejo del otro<sup>169</sup>. La relación de paternidad y, en una clave algo diferente, la relación educacional consisten en dar la palabra, en transmitirla, en confiarla, para que pueda nacer otra nueva, que sea diferente, creadora de ilusiones inéditas que, quizá, pondrán en cuestión el mundo «viejo» y sus obsoletas palabras. En la acogida y en la transmisión de la palabra, el padre o la madre no quieren que sus hijos la repitan, sino que la recreen y articulen de forma diferente, con unos acentos propios y con unas intencionalidades que ellos, quizá, desconocen del todo y que incluso pueden ser totalmente contrarias a su perspectiva vital. En definitiva: dar la palabra quiere decir hacer nacer una nueva palabra, una palabra diferente.

### 5.5.2. *El erotismo*

En su espléndido libro *La llama doble*, Octavio Paz distingue entre «sexualidad» y «erotismo». En la sexualidad, el placer tiene una finalidad, que es la reproducción, mientras que, en el erotismo, el placer «es un fin en sí mismo»<sup>170</sup>. Aunque sea en una de sus infinitas variaciones, siempre que hablamos de «sexualidad» acostumbramos a referirnos a la «reproducción». A causa de una tradición milenaria, en el trasfondo de la sexualidad se halla la reproducción. En cambio, en la metáfora erótica, la reproducción no desvela ningún tipo de interés; el amor erótico no se preocupa por nada más que por él mismo, es indiferente a la perpetuación de la vida, pone entre paréntesis la reproducción<sup>171</sup>.

Según Octavio Paz, a diferencia de la sexualidad, que es común a todos los seres vivos, el erotismo es un asunto exclusivamente humano, es sexualidad socializada y transfigurada por la imaginación y la voluntad de los hombres. La sexualidad no necesita de la imaginación, siempre se mueve en el interior de los mismos registros instintivos<sup>172</sup>. El erotismo,

169. Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., p. 75.

170. O. Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1997, p. 12.

171. *Ibid.*, p. 13.

172. El hombre, según Octavio Paz, es el único ser vivo que no dispone de una regulación fisiológica y automática de la sexualidad. Véase Paz, *La llama doble*, cit., p. 18.

no: sin imaginación es inimaginable. «El erotismo es variación incesante, *invención*, mientras que el sexo es siempre el mismo», escribe Octavio Paz<sup>173</sup>. Los animales tienen siempre relaciones sexuales de la misma manera, mientras que los seres humanos transforman su sexualidad en erotismo, en juego, en placer, que agota su sentido en él mismo, que no busca nada más fuera o más allá de él mismo<sup>174</sup>. La sexualidad es animal; el erotismo, humano. El erotismo transforma y cambia el impulso sexual *reproductor* y lo transforma en *representación*<sup>175</sup>.

En la cultura occidental, en muchos momentos históricos, el erotismo ha sido perseguido, de la misma manera que lo ha sido el cuerpo<sup>176</sup>. El culto a la *castidad* ha sido una penosa herencia del platonismo (sobre todo en su versión «órfica»), para el cual el alma inmortal era prisionera de un cuerpo mortal<sup>177</sup>. Se creía que habría un momento en el que, postreramente, el alma lograría liberarse del cuerpo y del ciclo de las reencarnaciones. Este menosprecio del cuerpo no aparece en el judaísmo, el cual, al menos en algunas de sus corrientes más importantes, exaltó los «poderes genésicos» del ser humano: «creced y multiplicaos», es el primer mandamiento bíblico<sup>178</sup>. En los diálogos de Platón, especialmente en *El banquete*, el erotismo es un impulso vital (gnoseológico) —«acorporal» o «anticorporal», por lo tanto—, el cual asciende desde las cosas materiales hasta la contemplación de la «idea de belleza». Escribe Platón:

Quando alguien, pues, partiendo de estas realidades, se eleva mediando el recto uso del amor entre muchachos, y comienza a vislumbrar aquella belleza, podríamos decir que casi ya llega a término. Pues éste es, mismamente, el recto camino para llegar o para ser conducido por otro; comenzando por las cosas bellas de este mundo y teniendo por norte aquella belleza, hay que elevarse sin parar, como si nos sirviésemos de escalones: de un solo cuerpo bello a dos, de dos a todos los cuerpos bellos, de éstos a los bellos comportamientos, después a las bellas ciencias, hasta conseguir, partiendo de éstas, aquella ciencia que no es más que la ciencia de la belleza que te decía y, postreramente, conocer aquello que es bello por sí mismo<sup>179</sup>.

173. *Ibid.*, p. 16.

174. Hay una dimensión ética esencial en el erotismo: el placer que se busca es ante todo y sobre todo el placer del otro. Evidentemente puede haber un erotismo solitario, pero si nos centramos en las «relaciones duales», la relación erótica busca primordialmente el placer de la otra persona. En este sentido podríamos decir que el erotismo es ética. Octavio Paz escribe que el erotismo es sobre todo sed de otredad (Paz, *La llama doble*, cit., p. 21). Véase también Mèlich, *Filosofía de la finitud*, cit.: «Telón: El placer». Esto resulta particularmente evidente en el caso de la caricia, en el sentido de Lévinas (véase *El tiempo y el otro* y *Totalidad e infinito*).

175. Paz, *La llama doble*, cit., p. 103.

176. Sobre la evolución de las imágenes del cuerpo en la cultura occidental y, concretamente, en el universo griego, semita y cristiano, Véase Duch y Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, cit.

177. Sobre el orfismo en relación con la problemática que nos ocupa, véase Duch y Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, cit.

178. Véase Duch y Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, cit. En un sentido parecido véase Paz, *La llama doble*, cit., 23.

179. Platón, *El banquete*, 211 b-d.

Como señala Octavio Paz, esta idea platónica lleva consigo otra que quizá ha sido todavía más decisiva en la historia del pensamiento occidental: la de la progresiva *purificación* del alma que, paso a paso, se aleja de la sexualidad hasta que, al fin, se liberará completamente<sup>180</sup>. Resulta muy instructiva la contraposición de la visión platónica del erotismo y de la sexualidad, que ha sido la dominante en Occidente, con la del mundo oriental. En este sentido, es interesante una conferencia (y el posterior debate) que Michel Foucault leyó en la Universidad de Tokio, el 20 de abril de 1978, titulada «Sexualité et pouvoir»<sup>181</sup>. Después de aclarar que se propone escribir una obra sobre la sexualidad en seis volúmenes (de los cuales sólo pudo terminar tres), seguramente con una buena dosis de lirismo y de desencanto en relación con su propia cultura, Foucault explica que, a diferencia de lo que se acostumbra a creer, en el mundo occidental hay un tipo de hiperdesarrollo del discurso sobre la sexualidad. De la sexualidad se ha hablado y se habla mucho, pero todo acostumbra a quedar reducido a un discurso «científico». Según este autor, el discurso sobre la sexualidad aparece en un momento histórico muy concreto: las postrimerías del siglo XIX. En esta época se detecta un doble fenómeno: de un lado, por parte de los sujetos, se pone de relieve el desconocimiento de su propio deseo; del otro, hay una proliferación de discursos culturales y sociales sobre la sexualidad. Coexisten, en Occidente, estos dos fenómenos: una producción teórica muy amplia sobre la sexualidad y, al mismo tiempo, por parte de los sujetos, un profundo desconocimiento de esta materia<sup>182</sup>. Foucault inicia el análisis sobre la sexualidad no a partir del desconocimiento que muestran los sujetos humanos, sino a partir «de la superproducción del saber social y cultural y del saber colectivo, sobre la sexualidad»<sup>183</sup>. Muy pronto esta investigación tomó la forma de un discurso «científico» (o, si se quiere, «racional»). En este punto, el filósofo francés establece una diferencia entre las sociedades orientales y la cultura occidental. Hay una clara diferencia (e incluso oposición) entre las sociedades que tratan de la sexualidad desde una perspectiva científica y aquellas otras (China, Japón, India, Roma, las sociedades árabes y musulmanas) que han producido una *ars erótica*<sup>184</sup>. En este segundo caso, se busca la producción y la intensidad del placer. En Occidente no tenemos un *arte erótico* y, con frecuencia, se ha problematizado el deseo (por ejemplo, en el psicoanálisis), pero no el placer, que es el centro del erotismo. Según Foucault, aquello que sí que se ha dado profusamente en la cultura occidental es una *scientia sexualis*, la cual centra sus interrogan-

180. Escribe Paz, *La llama doble*, cit., p. 41:

181. M. Foucault, «Sexualidad y poder», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 129-147.

182. *Ibid.*, p. 131.

183. *Ibid.*, p. 133.

184. En este segundo caso véase M. Foucault, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1995, p. 72.

tes en torno a la verdad de la sexualidad en los individuos, pero olvida lo esencial del erotismo: *el placer*<sup>185</sup>. A continuación Foucault se pregunta: ¿Por qué, desde hace siglos, los europeos han querido y quieren conocer la verdad sobre la sexualidad, y sin embargo, en cambio, no muestran interés por el placer?<sup>186</sup>.

Para responder a esta pregunta, Foucault emplea un esquema en tres movimientos, que posee una larga tradición. En primer lugar, en la Antigüedad grecorromana, la sexualidad era libre y se expresaba sin dificultades<sup>187</sup>. Después, intervino el cristianismo, que impuso toda una serie de prohibiciones sobre el sexo y el placer. A partir del siglo XVI, la burguesía triunfante se apropió del ascetismo cristiano y lo radicalizó aún más. Este estado de cosas se prolongó hasta el último tercio del siglo XIX, en que el psicoanálisis de Freud «comenzó a destapar el velo»<sup>188</sup>. Según este esquema histórico, el cristianismo es considerado como el responsable de la represión de la sexualidad y de la imposición de una moral estricta que demonizaba el placer y lo hacía pecado. Sin embargo, desde el punto de vista foucaultiano, este esquema no es válido. Foucault manifiesta que no fue el cristianismo el que impuso una moral contraria a la sexualidad y al placer, sino que esta moral ya existía en la sociedad pagana grecorromana<sup>189</sup>.

Los trabajos de Paul Veyne y también los de Peter Brown muestran que los grandes principios de moral sexual ya existían *antes* de la aparición del cristianismo<sup>190</sup>. Fue otra moral, en buena medida de origen *estoico* (sin olvidar la fuerte influencia de los «cultos místéricos» de origen oriental), recogida por las instituciones y por las estructuras del Imperio romano, la

185. M. Foucault, «Sexualidad y poder», cit., pp. 133-134 y *La voluntad de saber*, cit., p. 73.

186. Foucault, «Sexualidad y poder», cit., p. 134.

187. Históricamente, es un dato indiscutible que en la Antigüedad grecolatina, quizá de la misma forma que hoy en día, se dieron toda una serie de corrientes y actitudes. Concretamente, respecto de la sexualidad, pueden detectarse movimientos permisivos que fomentaban y practicaban el «amor libre», pero también tendencias ascéticas.

188. Foucault, «Sexualidad y poder», cit., p. 135.

189. En general se acostumbra a hacer tres críticas al cristianismo: en primer lugar, se dice que fue el que impuso en las sociedades antiguas la monogamia; en segundo lugar, fue el que asignó como función exclusiva de la sexualidad la reproducción; finalmente, como consecuencia de los dos motivos anteriores, comenzó una descalificación del placer sexual (y, por lo tanto, del erotismo). Según esto, el cristianismo inauguraría una moral en la que el placer sexual aparecía como un mal, un mal que es necesario evitar y al que hay que conceder la menor importancia posible. Esto significa que hay que utilizar la sexualidad únicamente en vistas a la reproducción. Estas tres características definen la posición del cristianismo respecto a esta problemática.

190. Véase especialmente P. Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik, 1993. Por razones que sería muy largo de explicitar, creemos que Peter Brown mantiene una posición mucho más ecuánime e históricamente mucho más fundamentada que la de Michel Foucault, aunque finalmente lleguen a resultados bastante coincidentes. Véase sobre todo esto Duch y Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, cit., cap. 5. En este libro utilizamos, en relación con la comprensión del cuerpo en el cristianismo, la obra citada de Peter Brown.

que se impuso a los habitantes del mundo antiguo<sup>191</sup>. Según Foucault, en relación con la moral, la gran contribución del cristianismo fue la aportación de un conjunto de «nuevas técnicas» y de «mecanismos de poder» para imponer la moral sexual, ya existente, de la que, de alguna manera, el cristianismo se apropió. La consecuencia que Foucault saca de todo esto es que hay que construir la historia de la sexualidad en el mundo occidental después del cristianismo desde los mecanismos de poder, y no desde las ideas morales y las prohibiciones éticas<sup>192</sup>.

De todos estos «mecanismos de poder», Foucault destaca la «pastoral», es decir, la existencia de un cuerpo de individuos específicos y separados que ejercían la función de «pastor» en relación con el resto de los individuos, que formaban parte del «ganado». Este fenómeno introduce una innovación significativa en el mundo grecorromano. El «poder pastoral», que es propio del cristianismo y que se encuentra muy poco desarrollado en otras sociedades, no se refiere al dominio sobre un territorio físico, es decir, no es espacial, sino que tiene por objeto la *conciencia* y el comportamiento de los individuos. En segundo lugar, la función primordial del pastor no consiste en ocasionar un mal a los enemigos, sino en procurar el bien y el nutrimento físico y espiritual de las personas de su ganado. Se trata de un «poder benefactor». En tercer lugar, el pastor tiene como misión entregarse por su ganado y sacrificarse. Y en cuarto lugar, el poder pastoral es individualista, «el buen pastor es capaz de velar por cada individuo en particular, uno a uno. No es un poder global»<sup>193</sup>. Como hicieron en el mundo antiguo los filósofos y los pedagogos, Foucault muestra que el pastor cristiano se inscribe en la tradición de los maestros de sabiduría o de verdad. Ahora bien, aquí hay una característica distintiva muy importante: el pastor cristiano, para ejercer su función, debe saber todo lo que hacen sus corderos, todo aquello que pasa en su interior, en su alma. Se impone entonces una práctica específica: la *confesión*, la incondicional apertura del fondo más secreto de las personas<sup>194</sup>. De esta manera, llegamos a la cuestión de la sexualidad. Según Foucault, la técnica de interiorización, la técnica de toma de conciencia, la técnica de vigilancia de uno mismo por sí mismo, en relación con sus debilidades, con su cuerpo, con su sexualidad, con su propia carne, constituye la aportación más importante del cristianismo en relación con la historia de la sexualidad<sup>195</sup>.

A partir de lo que acabamos de exponer podemos poner sobre la mesa un aspecto de gran importancia y actualidad: la cuestión de la «educación

191. Foucault, «Sexualidad y poder», cit., p. 136.

192. *Ibid.*, p. 137.

193. *Ibid.*, pp. 138-139.

194. *Ibid.*, p. 141. Aquí se podría discutir mucho sobre la fiabilidad histórica de la reconstrucción que Foucault realiza de la praxis sacramental de la confesión en el cristianismo primitivo.

195. Foucault, «Sexualidad y poder», cit., p. 142.

sexual». A menudo, tanto en la familia como en la escuela, aquello que se lleva a cabo es una educación «sexual» en el sentido de una «scientia sexualis». Diciéndolo de otro modo, por regla general, lo que los niños y niñas reciben de padres, madres y educadores suele a ser una información «científica» (biológica, anatómica) sobre la sexualidad. Más que nunca, especialmente desde la familia, vivimos en un momento en el que es necesario replantearse la cuestión de la educación sexual y comenzar a plantear una nueva «educación del amor», del *eros*, más próxima al arte y a la ética que a la ciencia o a la técnica. A continuación, nos proponemos diseñar las grandes líneas que podría tener la educación del *eros*.

En primer lugar, habría que recordar lo que Octavio Paz señalaba a comienzos de este capítulo: *el erotismo es sobre todo juego, imaginación, placer*. Ahora bien, en segundo lugar, el erotismo también es una «tensión» entre aquello que se muestra y aquello que se oculta, entre lo visible y lo invisible; el desnudo erótico es un desnudo «vestido», un desnudo «transparente». La intermitencia es constitutivo imprescindible de lo erótico<sup>196</sup>. Ni en la total ausencia ni en la total presencia hay erotismo; el erotismo radica en la presencia simultánea de lo que se muestra y de lo que se esconde<sup>197</sup>. Por ello, a diferencia de la pornografía, en el erotismo nunca se muestra nada completamente. *El eros vive de la ambigüedad* entre la luz y la oscuridad: hace su aparición en la sombra y se muestra entre lo que se dice y lo que se insinúa, entre la evocación y la provocación. Mientras que la pornografía es unívoca, el erotismo es equívoco<sup>198</sup>. Una educación del amor, en las «ambigüedades del amor», del *eros*, sería una educación que mostrase precisamente esta equivocidad, sería una educación que diese la primacía a la *caricia*.

En la última parte de su libro *Totalidad e infinito*, Emmanuel Lévinas trata de la ambigüedad del amor y de la fenomenología del *eros* poniendo un énfasis especial en la *caricia*. La caricia, escribe el filósofo lituano, es contacto y, por lo tanto, es sensibilidad; sin embargo, al mismo tiempo, la caricia trasciende esta sensibilidad<sup>199</sup>. Eso no quiere decir que la caricia *sienta más allá* de los sentidos, sino que acariciar consiste en no «coger» nada, no apoderarse de nada. La caricia *solicita* aquello que nunca podrá poseer del todo, aquello que siempre se le escapará, que siempre permanecerá en el *misterio*, es decir, en la incapacidad de ser concretado mediando «ideas claras y distintas». La caricia solicita y quiere hacer presente, aunque

196. Véase M.-A. Ouaknin, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Barcelona, Riopiedras, 1999, p. 285.

197. Creemos que con razón Ouaknin puede afirmar que Dios es erótico: se manifiesta ocultándose y se oculta manifestándose. Véase Ouaknin, *Méditations érotiques*, cit., primera parte.

198. Como ha escrito Marc-Alain Ouaknin, entendemos por «erótico» la simultaneidad entre lo clandestino y lo descubierto que constituye lo equívoco por excelencia. Véase Ouaknin, *Méditations érotiques*, cit., pp. 25-26.

199. Véase Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., p. 267.

sea huidizamente, aquello que se oculta. La caricia busca, pero no sabe qué busca. Este «no saber» le es esencial<sup>200</sup>.

En oposición a la «filosofía de la intencionalidad» de las fenomenologías de Husserl y de Sartre<sup>201</sup>, la de Lévinas es una «fenomenología de la caricia»<sup>202</sup>, una fenomenología que afirma que lo que es más propio de las relaciones de otredad —y, concretamente, de las relaciones eróticas— no es una intencionalidad de «desvelamiento», sino de *búsqueda inacabable*<sup>203</sup>. La caricia se opone totalmente al poder, a las imposiciones de la libertad de uno sobre la libertad de otro<sup>204</sup>. La caricia es contacto. Sin embargo, hablando en sentido estricto, lo que se acaricia no puede tocarse. Tocamos siempre una parte del otro; en cambio, nunca acariciamos una parte del otro, sino que lo acariciamos en su totalidad. Y, a pesar de eso, el otro nunca se da completamente, sino que sigue trascendiéndonos, continúa siendo un misterio indisponible a nuestra capacidad y a nuestras ansias de «tener».

Lévinas insiste en la idea de que el amor erótico, en contra de lo que a menudo se piensa, no es fusión ni confusión<sup>205</sup>. El *eros* rompe toda posesión de sí mismo, toda identidad inmutable. En la aventura erótica, uno se encuentra con lo desconocido y queda cautivado por la sorpresa<sup>206</sup>. Siempre se mantiene la distancia, la trascendencia, la otredad y, por lo tanto, la ética. Desde este punto de vista, el erotismo es *ético*<sup>207</sup>. Nada se encuentra más lejano del erotismo que la posesión, que la administración del otro como si fuera un objeto<sup>208</sup>. El *eros* es camino hacia el otro que impide el retorno solipsista del yo sobre sí mismo<sup>209</sup>. El *eros* nada tiene que ver con el retorno al propio centro, con una aventura como la *Odisea*: Ulises retorna a Ítaca. En el amor erótico, el yo se lanza sin retorno hacia el otro. Su placer y su dolor son el placer y el dolor del otro. Es por eso por lo que el amor erótico es una intensa y, a menudo, atrevida expresión ética.

200. Véase Lévinas, *El tiempo y el otro*, cit., p. 133.

201. Puede leerse al respecto el opúsculo de Sartre: «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad», publicado en *Situations I*.

202. O, como dice Ouaknin, la «fenomenología del Eros» hay que entenderla como «el Eros de la fenomenología», como su «erotización», es decir, como la voluntad de mantenerse dentro de la estructura «visible-invisible». Véase Ouaknin, *Méditations érotiques*, cit., p. 42-43.

203. Véase Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., p. 268.

204. Nos encontramos muy lejos, por lo tanto, de la «dialéctica del amo y del esclavo» de Hegel que tanto influjo tendrá en *El ser y la nada* de Sartre. Evidentemente una pedagogía inspirada en la «intencionalidad» de Sartre no puede terminar superando esta «lucha a muerte» y jamás podrá explicitar la importancia del amor (*eros*) y de la ética. Por esta razón, nuestra propuesta antropológica se opone frontalmente a este planteamiento, un planteamiento que cree que lo que es esencial a toda acción educativa es la violencia.

205. Sobre la cuestión del *eros* como «fusión» véase el discurso de Aristófanes en *El banquete* de Platón.

206. Véase Ouaknin, *Méditations érotiques*, cit., pp. 27-28.

207. En otro lugar nos ocupamos de esta cuestión. Véase J.-C. Mèlich, *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 1998, capítulo X: «Fenomenología de la caricia».

208. Véase Lévinas, *Totalidad e infinito*, cit., p. 275.

209. *Ibid.*, p. 280.

5.5.3. *La amistad*

Tradicionalmente, el tema de la amistad ha ocupado un lugar bastante importante en la reflexión religiosa, filosófica y cultural que, desde sus mismos orígenes, se ha llevado a cabo en la cultura occidental. En Grecia, y particularmente en el pensamiento de Aristóteles (pensamos sobre todo en la *Ética a Nicómaco*), constituye uno de los centros neurálgicos no solamente de la reflexión teórica, sino de la vida cotidiana y de su protagonista por antonomasia: el ciudadano<sup>210</sup>. No deja de ser curioso que en una de las figuras más representativas del pensamiento occidental moderno, Kant, la reflexión sobre la amistad posee una importancia menor, que casi podríamos calificar de irrelevante. En nuestra exposición no nos ocuparemos de la problemática histórica sobre la amistad, sino que, a partir del punto de vista metodológico e ideológico que hemos adoptado, nos limitaremos a exponer de una manera muy esquemática unas breves reflexiones sobre este asunto para poner de relieve, por una parte, su importancia indeclinable como forma del amor y, de la otra, su insuperable necesidad en el seno de la familia.

¿Qué lugar ocupa la amistad en la familia? Hay que comenzar estableciendo lo que no es la amistad, o aquello que no puede ser. Una nota esencial de la amistad, si realmente existe, es que no puede ser interesada, es decir, considerada como un «valor de cambio». Si «me interesa» tener un amigo, entonces éste ya no es un amigo, sino un objeto de «intercambio», susceptible de ser canjeado por otra cosa. Resulta bastante evidente que toda relación basada en un interés cualquiera es una relación que podríamos calificar de «económica», mientras que la amistad (como lo que sucede en toda donación gratuita) se sitúa fuera del círculo económico, es decir, escapa a las relaciones de intercambio, del *do ut des*, del círculo «oferta-demanda». Por principio, la verdadera amistad no puede incluirse en la lógica coste-beneficio, en la paridad entre la oferta y la demanda. Como ha escrito Jacques Derrida, sólo en la *desproporción* puede existir la auténtica amistad, la disimetría que es propia de la relación amical, la cual por ella misma exige una cierta ruptura de la reciprocidad o de la igualdad. La amistad es la interrupción de cualquier tipo de fusión o de confusión entre tú y yo, entre el «valor» que atribuyo al otro y el que me atribuyo a mí mismo. Eso significa que la amistad nace de la desproporción, es decir, cuando uno estima y respeta al otro más que a sí mismo<sup>211</sup>. En el momento presente, donde el factor económico (o tecno-económico) es el predominante en nuestra sociedad, la crisis de la amistad es evidente, y a menudo la

210. Una historia de la palabra «amistad» en las diversas etapas de la cultura occidental es ofrecida por distintos autores en el artículo «Freundschaft», en J. Ritter y otros (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1972, cols. 1105-1114 (con una amplia bibliografía para cada período histórico).

211. Véase J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, p. 81.



amistad se limita a ser un «valor funcional» que hay que mantener porque, en determinadas situaciones, puede ser «productivo».

En el interior de la familia, cuando se habla de la amistad, deben tenerse en cuenta las peculiaridades de las relaciones familiares (hombre-mujer, padres-hijos-hermanos)<sup>212</sup>. Es evidente que en el interior de la familia puede darse perfectamente la amistad, aunque, por regla general, la amistad es la fisonomía que adopta el amor y la acogida en las relaciones que van desde el interior de la familia hacia el exterior y del exterior hacia el interior. Desde este punto de vista, la amistad sería el reconocimiento de uno mismo en el otro y del otro en uno mismo. Ahora bien, este «reconocimiento» no se limita exclusivamente a ser un reconocimiento de la «identidad», sino especialmente de la «diferencia» entre el otro y yo. Eso implica algo que ya hemos expuesto con anterioridad: la afirmación de la *diferencia* como *deferencia* en aquellos que viven en relaciones de amistad.

Tanto en el corralón familiar como en relaciones externas a la familia, la amistad se caracteriza por el hecho de poseer un irrenunciable movimiento «dentro-fuera» y «fuera-dentro». Toda amistad, de la misma manera que cualquier otra forma de relación, es un dinamismo, un empuje, una forma u otra de autonegación para que sea posible la afirmación, el crecimiento y la independencia del otro, del amigo. Por eso mismo el amor y, en consecuencia también, la amistad, es un *viaje* hacia una tierra incógnita, con todos los riesgos, las incomprensiones e, incluso con alguna frecuencia, las desazones que eso comporta. Antes nos hemos referido al amor como una «carrera de obstáculos», como un «trasladarse» desde las seguridades, reales o ficticias, del propio yo a la tierra ignota del otro. Hay que, no obstante, hacer una distinción importante. En efecto, el «hombre gnóstico», del que tantas y tan variables fisonomías pueden detectarse en el momento actual, también es un viajero, pero su periplo se caracteriza por ser un recorrido entre él y él mismo al margen de todo tipo de retos, de incertidumbres, de amenazas y de posibilidades de fracaso, es decir, fuera de cualquier tipo de responsabilidad ética y de carrera de obstáculos históricos. El viaje que es la amistad —y, en este sentido, el llamado «amor platónico», que no incluiremos dentro de nuestra reflexión— es un viaje en *el tiempo y en el espacio*, en la historia, en medio de las ambigüedades que son inherentes a la condición humana. Este viaje es una carrera en la que, como en toda carrera, uno *sale* de sí mismo, dejando muchas cosas atrás atraído por el *misterio* del otro, por su radical «indefinición», por la radical novedad que él o ella introduce en la trama de mi propia existencia, la cual es justamente

212. Véase H.-G. Gadamer, «Amistad y solidaridad», en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, p. 84. De todas formas querríamos insistir en un hecho que, en los últimos años, con cierta frecuencia, ha tenido incidencia en nuestra sociedad. Nos referimos a la reducción de las relaciones patermaternas a una simple amistad. Padres y madres no son (o no deberían ser) amigos de sus hijos e hijas, sino *padres y madres*. Del mismo modo que amigos y amigas no deberían ejercer de padres y madres.

«existencia» en la medida en que hay vida en estado de *ex*, es decir, «provocación» que me solicita a salir de mí mismo, al éxodo, a no dejar nada ni nadie como definitivamente consolidado e inmodificable.

Repetidamente, hemos puesto de relieve un hecho evidente e incontestable: la finitud congénita del ser humano. Y, a continuación, hemos propuesto otro que derivaba directamente: la ineludible necesidad de interpretar y de interpretarse que acompaña la existencia del ser humano desde el nacimiento hasta la muerte. Todo eso también vale en relación con el amor y con la amistad como una de las fisonomías mayores del amor que es. Las «semánticas cordiales» son los dispositivos interpretativos que marcan las pautas, los ritmos y las acentuaciones de la salida de sí mismo, del desposeimiento, de la autoexplotación que nunca deja de ser todo verdadero amor y toda verdadera amistad como forma auténtica de aquél. Anteriormente, aludiendo a una intuición de Jacques Derrida, hemos señalado que la desproporción, el «antieconomicismo» eran las señales de marca de la verdadera amistad. Mientras que las relaciones «normales» entre los seres humanos acostumbran a encontrarse determinadas y concretadas mediante las interpretaciones, los puntos de vista y las opciones que privilegian el «precio justo», la «equivalencia» y la reciprocidad, es decir, «semánticas directamente o indirectamente económicas», las auténticas relaciones amistosas se sitúan en un plano completamente diferente. Son *cordiales*, porque se establece una salida, un éxodo, un movimiento más o menos intenso que tiende a la anulación de la equivalencia, del *do ut des*, de la justicia meramente «distributiva», de tal manera que el otro deviene —se convierte para mí— en *trascendente*, es decir, en una especie «de uno sin dos». Una semántica (una interpretación) es cordial cuando se mantiene al margen de las condicionalidades del «si..., entonces...», de la «serialidad», de los determinismos «causa-efecto». Por eso puede afirmarse que toda semántica cordial pertenece al ámbito de la excepcionalidad, la cual, a causa de su irrenunciable sustancia ética, a pesar de mantenerse en las coordenadas históricas de un aquí y de un ahora concretos, con todo no se deja determinar por los «intereses creados» que, de una manera u otra, nunca dejan de acompañar las «relaciones productivas». Cuando Pascal distingue las «razones del corazón» de las «razones de la razón», como característica diferencial atribuye a las primeras la *finura*, que hace posible captar en lo que es particular lo que es absoluto y general. Aplicada a la amistad, la finura hace del amigo concreto un absoluto que no es comparable ni intercambiable con nada ni con nadie, sobre todo conmigo mismo. Porque el gran peligro que asedia a cualquier amistad —y, en el fondo, a cualquier forma de amor— son la asimilación, la fagocitación y la anulación de la libertad de aquel o de aquella que uno dice amar. Para el «yo», el «tú» es la condición esencial para el ejercicio del amor, pero es necesario que se mantenga en su condición de «tú», de «no yo», de «misterio» inalcanzable, incuantificable. De otro modo, el «tú» deviene un tipo de imagen secuestrada, sometida y, en algunos casos, incluso

envilecida del propio yo. El otro, el ser amado, es (es necesario que sea) como el mismo Dios, *semper maior*, y, también como el mismo Dios, si lo «comprendes» ya no es el amigo, se ha convertido en un artefacto objeto de cálculos, previsiones y manejo.

Por eso, dentro de la familia puede darse perfectamente la amistad. Desde este punto de vista, la amistad sería el reconocimiento del mismo yo en el otro y del otro en el mismo yo, pero este «reconocimiento» no es sólo un reconocimiento de la «identidad» sino especialmente de la «diferencia» entre el otro y yo. Eso implica algo que hemos expuesto a lo largo de este volumen como un aspecto fenomenológicamente estructural en la familia: la *deferencia*. Esta relación de deferencia puede darse dentro del núcleo familiar, pero también, y eso es muy importante, posee una irrenunciable dimensión «dentro-fuera» y «fuera-dentro». No puede existir vida familiar, como tampoco puede haber vida humana sin amistad. La amistad no es simplemente una relación entre conocidos, entre compañeros, que, dicho sea de paso, es la dominante en nuestra sociedad. La *deferencia*, y no sólo la *diferencia* que a menudo acaba siendo *indiferencia*, es la genuina relación ética entre dos personas. Ser deferente es preocuparse por la alegría y el sufrimiento del otro. La deferencia es el horizonte insuperable de los que viven como amigos. Los amigos ofrecen unas posibilidades de trato, de contacto, de comprensión que a menudo resultan complementarias con las que dan los padres, y a veces francamente opuestas. La patermaternidad implica siempre, de una u otra manera, una innegable fuente de autoridad, de respeto, de asimetría. El amigo, en cambio, porque se mueve (o acostumbra a moverse) en mi mismo nivel emocional y generacional, es el que se encuentra conmigo; con él puedo compartir lo más íntimo de mí, lo que imagino imposible de decir a mis padres porque tengo la sospecha de que no lo podrán entender. A diferencia de las relaciones de patermaternidad, en la relación de amistad, la diferencia generacional, aunque «objetivamente» siga existiendo, se desvanece.

No deja de ser significativo cómo en el momento presente se hace muy difícil, para un gran número de personas, establecer relaciones de amistad más allá de una superficialidad que, en el lenguaje coloquial, constituyen los «colegas». Probablemente eso es debido a muchos factores, entre los que cabe destacar uno: la pérdida de la *moral de los afectos* en favor de la *moral del poder*. La primera, la moral de los afectos, es la que hace posible las auténticas relaciones de amistad, es la que se basa en aquello que siempre y en todo momento es irrenunciable en el amigo: la posibilidad de establecer *semánticas cordiales*, es decir, «lazos de confianza». Tener un amigo o una amiga no quiere decir nada más que estar convencido de que todo aquello que uno dice y hace quedará en un ámbito de intimidad, no sólo de privacidad. En el momento presente, en el que el «colega» o el «conocido» o el «compañero de trabajo» ha ocupado a menudo el lugar del amigo, se está haciendo cada vez más patente una «moral del poder» basada en la desconfianza. En este caso, los «llamados» amigos son verda-

deros cepos. Donde hay confianza habrá *autoridad*<sup>213</sup>, mientras que donde no hay confianza hará su aparición el *poder*.

Si hay una figura contraria a la amistad, ésta es la del *traidor*. El amigo es el que sé que no me traicionará. El traidor es el que rompe la semántica cordial y establece una gramática de lo inhumano, porque hace pública la palabra que recibe del otro, la palabra íntima, la «funcionaliza» en su propio beneficio. El traidor es la contrafigura del amigo porque instaura la desconfianza, la cual irrumpe en forma de *moral del poder* allí donde antes había *moral de afectos*. A todos los niveles, el traidor es el pervertidor de la palabra, el origen real de todas las «crisis gramaticales» que irrumpen en una determinada sociedad.

En otros lugares de esta *Antropología de la vida cotidiana* ya nos hemos referido a una *crisis de confianza* de enormes proporciones que actualmente se manifiesta en el conjunto de la vida familiar, religiosa, social y política de nuestras sociedades<sup>214</sup>. Sin unas relaciones humanas asentadas y promovidas por la confianza, la vida humana se hundirá ineludiblemente ante los embates continuados del *caos*, es decir, de todas las formas de la negatividad, entre las que la delación y la sospecha son máximamente destructoras. Sin la confianza que viene dada fundamentalmente por la amistad, aparece ineludiblemente una de las patologías más graves de este nuevo inicio de milenio: la *soledad*. El amigo es aquel o aquella que en los momentos de más dificultad, en los instantes más difíciles, no me deja solo. Quizá sólo se limita a escucharme, pero eso ya es mucho, a menudo incluso lo es todo<sup>215</sup>. O también podríamos decir que el amigo es el que me acompaña y a quien acompaño, o aquel que me consuela o consuelo<sup>216</sup>. El amigo es el que está conmigo, sin tener ninguna obligación de estar allí, es el que me acompaña especialmente en los momentos de desconsuelo y de soledad, el que siempre y en todo momento tiene la puerta abierta de su hogar y está dispuesto a acogerme. Cualquier persona que no pueda vivir esta experiencia de la amistad vive seguramente en un peligroso instante de su vida. El estricto núcleo familiar no nos puede dar lo que nos da un verdadero amigo, porque el amigo, mucho más que el padre o la madre, mucho más que la pareja, es alguien que no juzga, que simplemente acoge, es alguien en quien puedo confiar.

213. Véase en este mismo capítulo el apartado 5.4.2, que dedicamos a considerar la importancia de la *autoridad* en oposición al ejercicio del simple «poder».

214. Véase Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, cit., pp. 105-120.

215. Sobre la importancia del escuchar véase la novela de Michael Ende, *Momo. O la extraña historia de los ladrones del tiempo y de la niña que devolvió el tiempo a los hombres*. Una novela-cuento de hadas, Madrid, Alfaguara, 1986. Para la lectura que hacemos de esta novela véase L. Duch, *La substancia de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 236-238.

216. Sobre la importancia antropológica y pedagógica del consuelo, véase el *excursus* final de Duch y Mèlich, *Escenarios de la corporeidad*, cit.

Max van Manen se ha referido a la *comprensión no sentenciosa* como el ejemplo más representativo de la amistad. Escribe el pedagogo holandés que la comprensión no sentenciosa implica «una forma de escuchar que es receptiva, abierta, compasiva, auténtica y facilitadora»<sup>217</sup>. Un buen amigo, un amigo de verdad, es aquella persona que, en los momentos que creemos sin salida y alejados de cualquier esperanza de futuro, necesitamos que escuche nuestras historias, nuestros problemas, nuestras perplejidades, nuestras penas y nuestras frustraciones. Un amigo es la persona en la que puedo confiar hasta el final, y sabemos que no sólo no nos traicionará sino que nos escuchará sin juzgarnos y ponernos las cosas más difíciles. Saber escuchar sin juzgar, continúa diciendo Van Manen, «sirve para percibir y entender la subjetividad de los sentimientos del niño, sus emociones, la forma que tiene de darle sentido a las cosas. A veces es suficiente con estar disponible para el niño»<sup>218</sup>.

En el momento actual, sin embargo, tal y como pone de relieve M. Berman en su libro sobre Marx y la modernidad<sup>219</sup>, cuando no hay confianza, o cuando la confianza experimenta una peligrosa fractura, es decir, cuando no hay amistad de verdad, entonces *todo lo que es sólido se desvanece en el aire*. Hoy vivimos un momento en el que las relaciones de confianza, es decir, las «morales de los afectos», están peligrosamente en crisis. Es por eso por lo que las relaciones personales de amistad se encuentran amenazadas. Cuando la confianza no existe, o cuando se encuentra amenazada, cuando la confianza se mueve en la precariedad, entonces se produce una profunda —y, a menudo, definitiva— *desestructuración simbólica* del ser humano.

Siempre que surge la desestructuración simbólica, y todavía más cuando es el producto de la crisis de la confianza, incide de una manera muy negativa en todas las estructuras de acogida y, con mayor motivo, en la familia, porque es ésta la «estructura de acogida» por excelencia. Por eso mismo resulta imprescindible, para que la familia pueda llevar a cabo su función hospitalaria y acogedora, que sus miembros establezcan relaciones de amistad con otras personas de fuera de la familia. Eso, como hemos dicho antes, no significa que no pueda haber amistad dentro de la familia, pero la amistad es sobre todo una relación de confianza con aquel que no forma parte del núcleo familiar, con aquel con el que no tenemos ningún tipo de relación de parentesco ni de consanguinidad, con aquel con el que no hay más lazo que la decisión libre de querer ser amigos.

Los amigos nunca se imponen, nunca tenemos la obligación de tener amigos o de ser amigos. Es verdad que hay un mandamiento de la Ley de Moisés que manda amar y honrar al padre y a la madre, pero no hay nin-

217. Van Manen, *El tacto en la enseñanza*, cit., p. 100.

218. *Ibid.*, p. 102.

219. M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

gún mandamiento que imponga y exija la amistad. Sin embargo, tenemos necesidad de tener amigos porque en los amigos encontramos el apoyo y la confianza necesarios para hacer frente a los tiempos difíciles, y también ellos los encuentran en nosotros.

#### 5.6. FAMILIA Y VALORES

No hay vida humana sin valores. La familia como «estructura de acogida» es la primera institución que se hace cargo de la transmisión de valores a los niños. En el fondo, transmitir valores debería ser equivalente a transmitir, promocionar y fortalecer la vida. Dicho de otro modo: transmitir valores significa poner al alcance de hijos e hijas, educandos y amigos, *perspectivas*, puntos de vista, que deberían hacer posible no sólo que la vida fuera «vivable», sino que toda ella fuera un ejercicio de solidaridad y de responsabilidad, una educación en el arte de aplicar «teodiceas prácticas» en la vida cotidiana, una habilitación para una relacionalidad jubilosa y humanizadora. Sin embargo, vivimos en una época en la que —se afirma— hay una profunda «crisis de valores». En cualquier caso, creemos que es necesaria una breve reflexión sobre la cuestión de los valores, tan debatida actualmente, a fin de esclarecer lo que deberían ser las relaciones familiares en toda su amplitud y su ambigüedad.

##### 5.6.1. *El concepto de «valor»*

Para comenzar será útil que indiquemos en qué sentido empleamos el término «valor», dejando completamente de lado el debate empezado durante los años sesenta del siglo XX sobre los renombrados «valores posmaterialistas»<sup>220</sup>. Tomamos el término «valor» siguiendo algunos aspectos de la interpretación que hace Spinoza en la *Ética* (3.<sup>a</sup> parte, proposiciones 6, 7 y 9). Para el filósofo judío, la esencia de cualquier existencia humana hay que buscarla en el *conatus* o esfuerzo por existir, lo cual significa que no se da ningún tipo de «verdad» o de «valor» que no esté generado por la continua búsqueda de las condiciones y de los factores que determinan la existencia humana en un momento histórico concreto. Por ello, para Spinoza, es el *conatus*, el esfuerzo por existir, el que decide sobre lo que vale y sobre lo que no vale, aquello que hay que aceptar y aquello que hay que rechazar. En esta línea, aunque a menudo se tiende a presentarlos como *principios* determinantes de las tomas de posición intelectuales y morales, los «valores» no son nada más que los *resultados* de aquellas acciones exitosas,

220. Sobre lo que sigue véase U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età de la tecnica*, Milán, Feltrinelli, 1991, esp. pp. 241-244; Duch, *La substància de l'efimer*, cit., pp. 143-166. Sobre los llamados «valores posmodernos», véase H. J. Türk, *Postmoderne*, Mainz-Stuttgart, Matthias-Grünwall-Quell, 1990, pp. 55-58.

que algunos —no todos— consideran como «valiosas» para la existencia humana. En resumen: los valores son «principios de elección». Por lo tanto, los valores no dependen de una «naturaleza» o de una «esencia», sino de la manera en cómo las cosas son «tomadas» por la acción, y, en correspondencia, por el mismo hecho de que son «tomadas», de una manera u otra, son interpretadas.

El sentido de una cosa —hay que tener presente que a menudo se asimila «sentido» con «valor»— no se encuentra en la cosa a la que se aplica la reflexión para explicarla, sino que reside en su *interpretación*. Ésta, por otro lado, depende de la manera en cómo se «agarrar» la cosa, cómo se la «concibe» en el sentido literal del latín *cum-capere*, es decir, cómo se la «toma» para dar una interpretación, es decir, para conferirle *valor*. La cultura de un determinado grupo humano es, en consecuencia, el conjunto de significados en y a través de los que se refleja la manera como sus miembros «aferran» las cosas. Entonces, evidentemente, de la misma manera concreta como son «tomadas», son concebidas e interpretadas. Resulta evidente que aquí nos separamos de las filosofías «esencialistas» que sostienen que los valores tienen un tipo de «realidad objetiva». Nuestra toma de posición implica que no hay, como pretendía Platón, una *naturaleza* de las cosas anterior y determinante para el transcurrir histórico de la existencia humana, sino solamente *interpretaciones* en las que no se refleja nada más que el *tipo de acción* con el que uno las «toma» para garantizar unas determinadas condiciones de existencia y de viabilidad del propio momento histórico. Para decirlo brevemente: los valores son «puntos de vista» a partir de los cuales, después de inevitables procesos de interpretación, las cosas «se aprecian» o «se menosprecian».

Se puede objetar que éste es un posicionamiento relativista. Creemos, sin embargo, que no es cierto. Es muy importante establecer una diferencia clara entre el que denominamos «relativismo» y el «perspectivismo». Todo conocimiento, todo ver, es un «ver en perspectiva» (Nietzsche), porque todo lo que hacemos o decimos lo hacemos o lo decimos desde una determinada situación, a partir de unas coordenadas físicas y mentales muy precisas. Sin embargo, esto no significa que cualquier situación sea igual de valiosa que cualquier otra. Hay situaciones mejores que otras, porque hay mejores perspectivas que otras. No pretendemos defender ningún tipo de «anything goes». Los valores dependen siempre de las interpretaciones, de las perspectivas, de las situaciones en las que se sitúa un sujeto concreto, el cual, a pesar de que es libre (condicionalmente), nunca deja de encontrarse condicionado por su propio trayecto biográfico. Eso no significa que todo «valga» lo mismo, sino que no hay ningún tipo de punto privilegiado, de «punto arquimédico del conocimiento», desde el cual uno pueda aseverar canónicamente qué es aquello que «realmente» y «verdaderamente» *vale*.

A menudo en el ámbito familiar, concretamente en las relaciones padres-hijos, hay una gran dificultad para admitir esta pluralidad de perspectivas. Los padres y las madres creen que se encuentran en una situación

que es la única posible, la única que hay que tener en cuenta. Lo mismo sucede con los hijos. Una parte muy considerable de los conflictos familiares y de la incomunicación entre padres y madres, hijos e hijas son el resultado de creer que hay valores (o verdades) inmóviles, trascendentes, que no dependen de ningún punto de vista, de ninguna situación biográfica o social. Entonces, el *diálogo*, que es la posibilidad máxima de intercambiar amorosamente los puntos de vista (y de relativizarlos, es decir, de relacionarlos entre sí), deviene imposible. Es en este momento en el que la confrontación y la ruptura sustituyen al trayecto creador de la palabra que va y viene (*dialogos*), que establece complicidades y convergencias cordiales.

### 5.6.2. ¿«Crisis» o «superoferta» de valores?

En este capítulo no pretendemos llevar a cabo una descripción y una interpretación del momento presente que pueda ser calificada de mínimamente completa<sup>221</sup>. Sólo queremos hacernos eco de algunas características que pueden ser consideradas como muy importantes para esclarecer algunos aspectos de la temática en torno a la familia.

Según parece, desde hace algunos años, nos encontramos inmersos en un amplio *pluralismo* cultural y social, en el que los valores no se relacionan los unos con los otros jerárquicamente, sino que se establecen independientemente en los diversos ámbitos de las especializaciones profesionales, de las escuelas de pensamiento, de los grupos de presión, de las afinidades electivas, de los gustos impuestos por los *stars* del momento, de los sistemas de la moda, etc. No hay un sistema social unitario configurado más o menos orgánicamente, sino que tiene vigencia un conjunto de sistemas y de subsistemas sociales que funcionan con una relativa independencia los unos de los otros. Quizá todos ellos tengan un trasfondo común, que es «el económico», el cual, al menos desde las postrimerías del siglo XVIII, se ha convertido en el referente casi exclusivo de las diversas realizaciones de la cultura occidental moderna. Esta situación da lugar a una enorme competencia, casi siempre con unas indudables características de tipo mercantil, entre los valores que operan en el campo religioso, científico, económico, político, estético<sup>222</sup>. Vistas las cosas desde la óptica impuesta por los medios de comunicación, por ejemplo, se puede llegar a la suposición de que nos encontramos en una situación en la que todo

221. Sobre la interpretación del momento presente, nos hemos expresado con una cierta extensión en L. Duch, *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990; Íd., *Sinfonía inacabada*, Madrid, Caparrós; Íd., *Lenigma del temps. Assaig sobre la inconsistència del temps present*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997; Íd., *La educación y la crisis de la modernidad*, cit. Desde la perspectiva de los fenómenos religiosos, hemos vuelto a plantear esta problemática en Duch, *Armes espirituals i materials: Religió*, cit., y *Armes espirituals i materials: Política*, cit.

222. No deberíamos olvidar la sutil advertencia de Zygmunt Bauman: en nuestras sociedades, el consumidor ha sustituido al ciudadano.



vale y todo es experimentable, porque se han eliminado los límites entre los distintos ámbitos de la realidad y los valores que dominan. Los valores se han convertido más bien en artefactos coyunturales, siguiendo la pauta del «usar y tirar», que no en ayudas o bien para crear *convicciones* o bien para articular la *responsabilidad* de los individuos y de los grupos humanos<sup>223</sup>. Esta situación no comporta, tal como acostumbra a proclamar un cierto tipo de discurso conservador, que se hayan desvanecido todos los valores. Lo que ahora mismo nos parece de una evidencia incontestable es precisamente lo contrario. Por ello, más que hablar de una *crisis* de valores, deberíamos hablar de una auténtica *superproducción* y *superoferta* de valores como consecuencia inmediata de la incesante «complejificación» de los sistemas y de los subsistemas sociales (Niklas Luhmann). Se hace evidente que en este caso resulta muy difícil lograr una *única* jerarquía de valores sobradamente consensuada<sup>224</sup>. Cuanto más compleja es una sociedad, tantos más valores genera y pone a disposición de los «usuarios» («consumidores»). Al mismo tiempo, sin embargo, por parte de los que no ponen en cuestión de forma radical esta sociedad concreta, el grado de imposición, de vinculación, disminuye notablemente, e incluso se desvanece su fuerza para establecer el consenso social. Esta situación de mercado en el campo de los valores obliga a los individuos a adentrarse en unos inacabables procesos de selección y de elección, de tal manera que se ven constreñidos a desarrollar, a menudo con actitudes francamente «apáticas», sus propios criterios valorativos, para poder reducir la creciente complejificación (y la angustia consiguiente que comporta) en todos los ámbitos de la existencia. Como consecuencia del alud imparable de propuestas axiológicas, quizá resulta explicable el aumento de la presencia de aquellos «especialistas» que tienen algo que ver con la psique, con la «psicología de las profundidades». Se trata de ofrecer alguna «salida» a unos individuos que, literalmente, se asfixian en medio de una desorbitada producción de propuestas, de puntos de vista, de tipos de objetos, de creación por inducción de necesidades completamente artificiales, de defunción del futuro como teleología, etc. Resulta evidente que, en una situación de ingente complejificación social y de oceánica oferta axiológica, son muchos los que experimentan un grado muy acusado de *desorientación* y de *desasosiego*, para hablar como Fernando Pessoa. Con frecuencia, al menos teóricamente, los «profesionales de la psique» son los que se encargan de reducir la complejidad psicológica y social de los individuos, de poner remedio a su desorientación normativa y a su descarrío en el laberinto del deber decidirse sin haber captado, evaluado e interpretado las mínimas dimensiones del campo en el que uno debe decidirse. Por ello, aun introduciendo pro-

223. Merece la pena tener en cuenta la posición de Max Weber que, inmediatamente después del final de la Primera Guerra Mundial, hablaba de un «politeísmo de los valores», para referirse a la nueva situación social, política y religiosa que había hecho su irrupción en el universo europeo.

224. Véase Luhmann, *o.c.*, pp. 47-51, 290-292, 416-418.

cesos de reducción de la complejidad de los pacientes, los especialistas de la psique, por ser de verdad auténticos terapeutas, deberían ser los nuevos «Virgilio» que orienten a los humanos desde el caos de la «infernidad» de las profundidades psicológicas al cosmos del orden, de la pacificación interior y de la belleza. Al mismo tiempo, esta reducción de la complejidad debería comportar el establecimiento, tan precario como se quiera, de un *sentido* (a menudo, meramente estratégico) en medio de un entorno caótico y calidoscópico, desestructurante y desestructurador. Porque, de una manera u otra, el *sentido* siempre se obtiene mediando una reducción de la complejidad (Luhmann). Siempre se encuentra relacionado con la superación de las perplejidades y de las angustias que, en un mundo con unas dimensiones completamente inalcanzables, recluyen a las personas en el interior de un laberinto anímico y social sin salida. O, si se quiere emplear un lenguaje quizá más conocido, la búsqueda de sentido lleva consigo, a nivel individual y colectivo, el «paso, nunca definitivo ciertamente, del caos al cosmos» (Mircea Eliade, Peter L. Berger).

Quizá no sea exagerado afirmar que la situación de los valores en nuestra sociedad es un síntoma de la crisis global que sufren los dos artefactos mayores que, al menos desde la Ilustración, han acompañado la gran mayoría de los desarrollos filosóficos, sociales, técnicos y políticos que han tenido lugar en el seno de nuestra cultura: la *razón* y la *historia*. En este contexto, no podremos hacernos eco de esta crisis gigantesca que tiene como contrapartida la irrupción del *mito*; irrupción que, como señaló ya hace algunos años Hans Blumenberg, acostumbraba a tener lugar cuando la historia se encontraba en una situación de enorme precariedad<sup>225</sup>. En concreto, ¿qué comporta la pérdida de vigencia y de capacidad orientativa de los valores impulsados por la Ilustración y su herencia? Comporta una insurrección de la conciencia individual (a menudo, reducida a una mínima expresión de tipo solipsista o narcisista) contra la validez *de facto* de los sistemas morales tradicionales y contra las opciones morales que por medio y a través de ellos se expresaban y adquirían unas figuras concretas con vistas al pensamiento, a la acción e incluso a los sentimientos. Actualmente, es muy frecuente que, en nombre de una moral «mejor» e individualmente válida, uno se oponga a una moral «anticuada», «objetivadora» y completamente insatisfactoria para un individuo que, con mucha frecuencia, ya no vive en una «sociedad de experiencia» sino en una «sociedad de vivencia». Evidentemente, aquí deberíamos exponer extensamente qué contenido otorgamos a las dos expresiones ahora mismo mencionadas; exposición que, según nos parece, también nos permitiría captar con una cierta amplitud las características más significativas que, ahora mismo, en el interior de nuestra sociedad, determinan los comportamientos y las sensibilidades de los individuos. Para decirlo breve y esquemáticamente: por «sociedad de

225. Véase Duch, *Mito, interpretación y cultura*, cit., en relación con la hermenéutica del mito que propone Blumenberg.

experiencia» entendemos una sociedad en la que sus miembros, tal como lo manifiesta el término *experiencia* hacen un trayecto *hacia fuera* (*ex*), en el que se encuentran a sí mismos en la medida en que *responden* «al» y «del» otro, que devienen responsables, que tienen cuidado. Por «sociedad de vivencia» entendemos exactamente lo contrario: el individuo vive (o lo intenta) exclusivamente *hacia adentro*, a menudo ajetreado y preocupado únicamente por dar una respuesta, a veces con la ayuda de la sacralización que actualmente se acostumbra a hacer de la psicología, a la pregunta: «¿Cómo me encuentro?»<sup>226</sup>. En definitiva, la «sociedad de vivencia» no es más que la articulación de los valores de la «cultura del yo», para emplear una afortunada expresión de Helena Béjar. Esta cultura se caracteriza por la drástica reducción de la *exterioridad* humana, espacialmente y temporalmente configurada, a la mera *interioridad*, ahistórica y con unas indudables características *gnósticas*. Para acabar de redondear esta exposición es necesario referirnos a los síntomas gnósticos que fácilmente pueden detectarse en la vida cotidiana de nuestros días y que, sin duda, afectan decisivamente a la validez y, sobre todo, a la gigantesca proliferación de valores que tiene lugar. Tal vez no será completamente desencaminado subrayar que, en muchas ocasiones, la constante apelación a la conciencia, al propio yo, como centro de la autenticidad de la existencia, significa realmente el agotamiento de la moral.

Queríamos también referirnos a otro factor que, a nuestra manera de entender, aquí y ahora, está incidiendo decisivamente en la cuestión de los valores: la *sobreaceleración del tiempo*<sup>227</sup>. Es un dato incuestionable que la experiencia del tiempo ha sufrido unas transformaciones muy significativas en la modernidad. Creemos que puede decirse que la actual preeminencia del *presente* en la experiencia de la secuencia temporal de los individuos y de las colectividades va aparejada con la aceleración creciente e indomitable del curso del tiempo, del *tempo* vital. Este hecho posee unas enormes repercusiones para la experiencia ética, para la convivencia familiar, para la adopción de unos determinados valores, para la configuración de la conciencia moral de las personas, para las respuestas responsables de los individuos y de los grupos humanos en el intrínquilis de la vida de cada día<sup>228</sup>. El pensamiento moral tradicional se encontraba asentado en la *confianza* que el conjunto de problemas a los cuales el individuo debía dar respuesta

226. Una verdadera actitud ética no posee como centro neurálgico la pregunta «¿Cómo me encuentro?», sino precisamente la contraria: «¿Cómo te encuentras?». Sobre esta cuestión recomendamos la lectura de la divertida y, al mismo tiempo, intensa novela de David Lodge, *Terapia*, Barcelona, Anagrama, 2001. Otra novela de Lodge que permite unos análisis muy interesantes del momento actual, porque enlaza lo psicológico, lo tecnológico y la identidad es *Pensamientos secretos*, Barcelona, Anagrama, 2002.

227. Véase L. Duch, «Cultura i societat tecnològica: l'Espai i el Temps», en *La substància de l'efímer*, cit., pp. 217-244.

228. Véase J.-P. Wils, *Die grosse Erschöpfung. Kulturethische Probleme vor der Jahrtausendwende*, Paderborn, F. Schöningh, 1994, esp. pp. 119-133.

se mantendría relativamente estable. Por otro lado, es un dato manifiesto que, desde las culturas más sencillas hasta las más sofisticadas, las innovaciones de todo tipo nunca han dejado de hacer acto de presencia en las diferentes encrucijadas culturales y sociales. Ahora bien, la *velocidad* con la que actualmente aparecen y desaparecen no tiene ningún paralelismo en la historia de las culturas humanas. Al menos teóricamente, esta sobreaceleración del tiempo debería obligar a los individuos a *tomar posición moral*, es decir, a aplicar una «escala de valores», con la misma velocidad con que irrumpen las innovaciones que, a todos los niveles, se realizan en nuestra sociedad. Estas innovaciones, por otro lado, como tantos otros aspectos de la cultura occidental, muy pronto entran en el ámbito de la «musealización», es decir, del cajón de sastre donde se almacenan los artefactos culturales, religiosos y sociales que ya no poseen una relevancia existencial y orientadora más o menos reconocida. Ahora bien, no cuesta demasiado comprobar que nos falta tiempo para conocer las novedades que se producen en nuestro entorno, para ponderarlas y emitir juicios morales. No se encuentra a nuestro alcance la oportunidad de situarnos *críticamente* ante los artefactos y las ideas que sin tregua ni respiro se ofrecen. Entonces, las situaciones y las cuestiones conflictivas de corte moral que van apareciendo en el horizonte moral con la misma velocidad que las innovaciones de todo tipo, o bien quedan registradas de una manera intuitivo-emocional y, acto seguido, son olvidadas, o bien, lisa y llanamente, uno adopta la posición de ignorarlas completamente, de pasar de largo. Resulta suficientemente comprensible que, en este estado de cosas que se configura mediante una movilidad y complejidad incesantes y en aumento, el sujeto humano se desprenda de las orientaciones tradicionales propuestas por unos valores que, para bien y para mal, le habían permitido la afirmación de su identidad. Curiosamente, si se quiere, la sobreaceleración del tiempo acostumbra a producir, por una parte, un «hipermercado de valores», provisionales, lábiles y en competición, y, de la otra, sujetos humanos con una identidad exclusivamente «instantánea», es decir, sin referencias a la anticipación y a la rememoración, a la tradición y a la utopía; se trata, por lo tanto, de unos sujetos humanos desubicados en relación, no ya con la «historia universal», sino con respecto a su propio trayecto existencial y biográfico, completamente bloqueados y aislados, además, con respecto al otro.

La inmensa oferta de valores y la necesidad de escoger que cada uno, individualmente, tiene, debe de constituir para muchos una poderosa causa de perplejidad e, incluso, de angustia. No cabe duda de que el hundimiento de los últimos sistemas teodiceicos globales —como podían ser, por ejemplo, el hundimiento del «bloque del Este», en el otoño de 1989, o la disolución, es decir, la «neoliberalización» de la izquierda europea, o la desconfianza que suscita la Iglesia en un número creciente de personas— ha aumentado aún más esta sensación de aislamiento, de indefensión y de irrelevancia ética ante un hipermercado de valores que, cada día con nuevas ofertas, se expande sin tregua. Además, con el imparable alud de

posibilidades de todo tipo que ofrece, este hipermercado se manifiesta como un monstruo indomable para una cantidad importante de personas. Porque no puede olvidarse que *el* supervalor postmoderno es la *provisionalidad* que, como no podía ser de otra manera, se asegura como valor predominante en la medida en que instaura la «descanonización» y la «destradicionalización» como actitudes vitales fundamentales.

### 5.6.3. *La compensación*

Actualmente, en numerosos sectores de la pedagogía, de la economía y de la religión, el concepto «compensación» posee una actualidad y un uso muy amplios y crecientes<sup>229</sup>. Lo que es más significativo en este concepto es que, en el campo de las ideas o de la historia, siempre se encuentra referido a una o a diversas pérdidas, que deben ser suplidas, equilibradas, compensadas mediante unas prestaciones restitutivas y compensatorias. No entraremos en la historia de este concepto, que, según Odo Marquard, ha poseído una larga trayectoria histórica en la cultura occidental. De hecho, en las *Institutiones* de Gaius (siglo II d.C.), ya se detecta; aparece también en diversos escritos de Tertuliano (*Apologeticum*, *De pudicitia*, *De paenitentia*), de Agustín de Hipona y de Anselmo de Canterbury; ocupa un lugar central en la formulación de la teodicea clásica y es empleado con una cierta frecuencia en los escritos jurídicos de Leibniz<sup>230</sup> y en numerosos autores de la modernidad. Por ejemplo, escribiendo contra la teodicea «optimista» de Leibniz, Kant dice que «la *compensación* del mal es propiamente aquella finalidad que ha tenido el Creador divino ante los ojos»<sup>231</sup>.

En relación con el concepto «compensación», la cuestión que hay que elucidar es si, en alguna de sus manifestaciones, sobre todo en relación con la problemática en torno a los valores, podría ser útil para describir e interpretar nuestro momento presente. Como ya hemos apuntado con anterioridad, hay que partir de la idea de que, en el orden que sea, toda compensación supone una deficiencia, una pérdida, algo que no es aquello

229. J. Ritter, «La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna» [1963]: Íd., *Subjetividad. Seis ensayos*, Barcelona-Caracas, Alfa, 1986, pp. 93-123, fue uno de los primeros que se dio cuenta de que el término «compensación» permitía configurar diagnósticos muy interesantes sobre el momento actual. Sobre la reactualización de estos conceptos en algunos pensadores de hoy, véase O. Marquard, «Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse», en Íd., *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Padeborn, F. Schöningh, 1989, pp. 64-81, 149-160 (notas), que ofrece una aproximación histórica al concepto «compensación». Puede consultarse también H. Lübbe, «Erfahrungsverluste und Kompensation. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt», en Lübbe (ed.), *Der Mensch*, cit., pp. 161-162.

230. «El autor de la naturaleza ha compensado estos males y algunos otros que sólo llegan raramente, con mil comodidades ordinarias y continuas» (Leibniz, *Essais de Théodicée*, cit. Marquard, *o.c.*, p. 155, nota 44, que ofrece muchos otros ejemplos de épocas de autores muy diversos).

231. O. Marquard, *o.c.*, pp. 72-73.

que debería ser; este concepto señala una «distancia» entre el deseo y la realidad concreta tal y como, fácticamente, se ofrece ante los ojos.

La polifacética carrera que ha seguido este concepto en la historia del pensamiento occidental también puede ser interpretada como una aplicación directa de diversas formas de compensación. En este sentido, este concepto ha compensado los traqueteos y los errores de aquellos términos, de aquellas expresiones y de aquellas ideologías políticas, sociales y religiosas que, filosófica, política y religiosamente, han poseído una importancia decisiva en un momento histórico determinado. Términos como, por ejemplo, «progreso», «democracia», «revolución», «tradición», «reino de la libertad», «sociedad sin clases», etc., se encuentran de lleno en esta situación. A menudo la pérdida de relevancia histórica de estos conceptos ha estado precedida por una profunda embotadura de las convicciones y de los ideales que estos conceptos querían expresar y suscitar en medio de una determinada sociedad. Donde hay compensación, hay de una manera u otra desencantamiento, perplejidad, reticencias e, incluso, desconfianza ante las «grandes palabras» y los «principios generales» que, retóricamente y quizá en el «vacío», continúan empleando los «sistemas» políticos, religiosos y culturales.

Quien, en el momento presente observa la vida social, religiosa y política, no como «político» en el sentido profesional y partidista del término, sino como persona que, inevitablemente, vive en un *contexto social, religioso y político*, no puede dejar de precipitarse en la perplejidad y quizá incluso en el desencantamiento. En efecto, aquello que tradicionalmente se ha designado con el nombre de «izquierda» *ha perdido el proletariado*; la «derecha», a su vez, *ha perdido la nación*. En un nivel mucho más concreto, estas pérdidas significan que la izquierda se ha quedado sin la *utopía* y la derecha sin la *tradición*. Al hundimiento de las esperanzas y expectativas escatológicas de la izquierda corresponde la negación de la ontología y los «primeros principios» por parte de la derecha. Entonces, paradójicamente, unos y otros se ven forzados a adoptar la tesis de la contingencia total de la existencia humana. De esta manera, más allá de las teorías, quizá todavía proclamadas retóricamente, no hay, ni para los unos ni para los otros, ningún punto firme, ningún principio que marque el rumbo, ninguna exigencia incondicional (como pueden ser, por ejemplo, la persona humana, la Providencia de Dios, la justicia, el régimen democrático, el reino de la libertad), sino que aquello que queda en pie es exclusivamente la «utilización funcional» del propio presente y, algo que resulta más grave y peligroso, de las mismas personas. Eso tiene como consecuencia que, forzosamente, «derecha» e «izquierda» deben actuar *compensatoriamente*, porque ni el *origen* (tradición) ni el *futuro* (proletariado) —ni la ontología ni la escatología, ni el recurso a los «orígenes» ni la apelación al «término»— ya no se considera que sean aptos para configurar y orientar la convivencia humana en cada momento concreto de la vida cotidiana, aunque sea aportándole los «va-

lores» que serían aptos para hacerlo. Entonces, efectivamente, *protología* y *escatología* se encuentran en estado de emergencia. Por ello, en este momento, resulta muy difícil, por no decir imposible, aplicar aquello que, con una cierta frecuencia, se acostumbra a nombrar con el término «ética mínima». En definitiva, aquello que impera, en la «derecha» y en la «izquierda» políticas y culturales, a juicio de Peter Sloterdijk, no es nada más que la «modernización de la mentira». Aquí, evidentemente, es necesario también hacer referencia a la defunción del sujeto moderno y a la crisis de la exterioridad humana (*ética*) que no deja de implicar; lamentablemente, esta crisis, por otro lado, ha provocado la precariedad y la provisionalidad de los valores en la actual praxis política, religiosa y social y ha erigido el «oportunismo» como la referencia decisiva del comportamiento humano individual y colectivo<sup>232</sup>.

En el momento presente, la práctica de la compensación, estrechamente vinculada como se encuentra con la cuestión de la volatilidad de los valores, deviene un tipo de «ejercicio camaleónico», de «cambio de chaqueta» sin restricciones, de uso del *cinismo* como llave para abrir todas las puertas de la vida pública y privada. Al margen de cualquier tipo de responsabilidad y de cuidado por el otro, en la actualidad, los valores se han convertido en artefactos «estratégicos», «compensadores» para conquistar y administrar el «poder» político, religioso y social. Seguramente que, parafraseando a Peter Sloterdijk, se podría decir que algunos de los que actualmente compensan y se compensan y son compensados se han visto empujados a tomar esta actitud porque, *in illo tempore* de su tiempo progresista, poseían «una falsa conciencia ilustrada». «Una falsa conciencia ilustrada» es, asimismo, una de las definiciones que el autor mencionado da del cinismo.

Creemos que resulta bastante evidente que, en el ámbito de la vida pública y en relación con los valores, la compensación acostumbra a introducir toda una serie de estrategias y de actitudes que tienen como motor el oportunismo y la afirmación sin restricciones del propio interés en detrimento de los intereses comunes. En el interior de la familia actual, las praxis compensatorias son muy habituales. A menudo, para evitar el ejercicio de la *autoridad*, padres y madres *compensan* a los hijos de mil maneras, los «compran», y no hay que olvidar que «vender» y «comprar» también pueden ser incluidos dentro el campo de la compensación. En el fondo, tanto en el ámbito familiar como también en el escolar, las mil fisonomías de la compensación se encuentran muy cerca del *do ut des*, lo que significa que la familia y la escuela se sitúan en las antípodas de la gratuidad, porque donde hay compensación no hay gratuidad, sino *precio*.

232. Sobre la actual crisis de la «exterioridad» humana (política), véase Duch, *Armes espirituales i materials: Política*, cit., pp. 256-280.

EXCURSUS  
TECNOLOGÍA, ÉTICA Y EDUCACIÓN

La edad *postmoderna* es la era de la técnica, de la técnica que se ha convertido en *tecnología*, es decir, de la técnica como *sistema*<sup>233</sup>. En el momento presente, la técnica ya no es un instrumento al servicio de los seres humanos, sino que son los seres humanos los que han devenido piezas instrumentales, intercambiables entre sí, del sistema tecnológico. En este *excursus* nos proponemos mostrar las características fundamentales de la técnica *postmoderna* y reflexionar sobre su incidencia en la ética y en la educación, especialmente en el ámbito familiar.

La sociedad *postmoderna* puede ser calificada de sociedad tecnológica. El universo simbólico ha dejado de ser la esfera que permitía la articulación de las respuestas a las grandes preguntas (protología y escatología), es decir, a las «cuestiones fundacionales». Eso ha sido posible porque todo el acento se ha puesto en la *funcionalidad*. La técnica de la sociedad tecnológica ya no tiende a una finalidad exterior a la misma tecnología, sino que tiene la finalidad en ella misma. Como escribe Ignasi Boada: «La tecnología es un sistema de vida que no necesita ningún sentido para que todo funcione. Tal es así que, como decía Heidegger, es más bien cuando todo funciona cuando tenemos motivos para preocuparnos»<sup>234</sup>. Eso significa que no es soteriológica, es decir, no abre escenarios de salvación y de reconciliación, no desvela la verdad, no acerca a los alejados y los diferentes. La técnica simplemente *funciona*<sup>235</sup>.

Umberto Galimberti insiste en una idea que nos parece de una excepcional importancia para captar la naturaleza de la actual *técnica* («sistema tecnológico») <sup>236</sup>. Según él, hay que deshacerse del «mito» de la «inocencia» de la técnica (tecnología), el cual se resumen con la frase: «la técnica es neutral» o la técnica nada más ofrece unos medios, que, libremente, los seres humanos pueden usar bien o mal. La tecnología, sin embargo, nunca es (ni puede ser) neutral porque crea una determinada «visión del mundo», en la que se encuentran incluidos los mismos seres humanos que, entonces, se ven forzados a adquirir y a vivir con unos hábitos, unos valores, unas preferencias que, ineludiblemente, los transforman. La tecnología actual nada

233. Véase Boada, *o.c.*, *passim*.

234. *Ibid.*, p. 110.

235. Véase Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 34. Tendremos muy presente esta impresionante obra de Galimberti a lo largo de nuestra exposición.

236. Es necesario advertir que donde Umberto Galimberti habla de «técnica», nosotros preferimos hablar de «tecnología» o de «sistema tecnológico». Por esta razón cuando hagamos referencia a las opiniones de este autor y utilicemos la palabra «técnica» siempre deberá entenderse «sistema tecnológico». En este sentido también resultan muy sugerentes las reflexiones de R. Panikkar, «El tecnocentrismo. Algunas tesis sobre tecnología»: *Id.*, *La nova innocència*, Barcelona, La llar del llibre, 1991, pp. 111-127. Panikkar escribe: «Utilizaré la palabra 'tecnología', no en el sentido de 'ciencia de la técnica', como 'geología' significa 'ciencia de la tierra', sino como forma abreviada de 'sistema tecnocrático' que expresa el conjunto tecnocrático que comprende la vida humana contemporánea. Pero no se debe identificar la mentalidad occidental con la tecnológica. [...] La técnica utiliza los instrumentos producidos por el ingenio del hombre; es el instrumento de grado uno. La tecnología necesita máquinas especiales, los instrumentos de grado dos, que imponen a los seres humanos sus propias e independientes reglas. [...] La tecnología es ella misma un instrumento que muy pronto se transforma en un fin. Actividad, creatividad o fabricación, son palabras que se refieren al *homo faber* y que deseo reservar para la técnica, mientras que labor y trabajo son palabras clave para el sistema tecnológico. En este último caso el hombre ha dejado de ser un artesano y se ha convertido en un trabajador» (Panikkar, *o.c.*, pp. 111-113).



tiene que ver con un conjunto de procedimientos neutrales puestos a disposición del ser humano para conseguir finalidades concretas que, previamente, él mismo ha pensado y diseñado. No: actualmente, la tecnología es una *praxis* social e histórica que obliga al mundo de la vida cotidiana a expresarse en términos puramente cuantitativos<sup>237</sup>. En la sociedad *postmoderna*, la tecnología (el «sistema tecnológico») ya no es un conjunto de artefactos que empleamos cuando nos conviene, y, después, los abandonamos, sino que ha devenido nuestro mundo (*Welt*) y nuestro entorno (*Umwelt*), donde las finalidades, los medios, las ideas, las conductas, las acciones, los sueños, los deseos, son articulados técnicamente y, para expresarse, tienen necesidad del mismo ser humano reducido a un simple apéndice del «sistema tecnológico»<sup>238</sup>. En esta situación, las leyes que gobiernan la máquina pasan a colonizar, en mayor o menor grado, la casi totalidad del pensamiento y de las actividades de los humanos.

La *técnica*, entendida como *instrumento* o como *herramienta* para intervenir sobre el mundo y modificarlo, es una condición estructural del ser humano, el cual, de acuerdo con la conocida posición del antropólogo alemán Arnold Gehlen, es un «ser defectuoso o inacabado» (*Mangelwesen*)<sup>239</sup>. Sin embargo, en la *postmodernidad*, esta afirmación ha devenido cada vez más cuestionable e insegura. Mientras que, en una «sociedad tradicional» (e incluso «moderna»), la técnica era un instrumento a disposición de los seres humanos, en la postmodernidad la *técnica* se ha convertido en «sistema tecnológico», y, por lo tanto, en «concepción del mundo» (*Weltanschauung*), es decir, en el horizonte último y determinante de la presencia del ser humano en su mundo. Incluso podría decirse que, en la actualidad, la técnica se ha divinizado, ha sufrido un «proceso de sacralización», es decir, se ha separado del ámbito específico de lo humano. En la *postmodernidad*, la técnica ha pasado de ser un instrumento que estaba a disposición de los seres humanos para dominar la naturaleza, para transformarla (incluso para humanizarla), a ser un «ambiente» o una «atmósfera» que todo lo rodea y determina, incluso a los mismos seres humanos. Éstos se ven forzados a constituirse, a edificarse (más bien, destruirse) según unas reglas de racionalidad que, de acuerdo con estrictos criterios de funcionalidad y de eficiencia, lo acaban subordinando todo, incluso las mismas exigencias de los seres humanos, al aparato técnico y a su «lógica interna»<sup>240</sup>.

La técnica antigua era simplemente un medio, coextensivo a la misma presencia del ser humano en el mundo, que estaba al servicio de unas finalidades que el ser humano mismo había establecido (iba estableciendo) por adelantado. En los inicios de la *postmodernidad*, comienza un giro copernicano: la técnica «se independiza» cada vez más del hombre hasta el punto de quedar disponible para la realización de cualquier fin. Eso implica una transmutación radical del escenario donde tienen lugar las relaciones entre el ser humano y la técnica. Ésta que, tradicionalmente, había sido un *medio*, poco a poco se convierte en *fin*, no tanto porque sea la téc-

237. Véase Galimberti, *o.c.*, p. 386.

238. *Ibid.*, p. 34.

239. Véase A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980; H. Jonas, «Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano», en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 39-55; hemos comentado extensamente las tesis de Jonas en Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, cit., pp. 73-88.

240. Galimberti, *o.c.*, p. 36. No hay duda de que una impresionante muestra de lo que significa el «sistema tecnológico» la podemos hallar en la narración de Franz Kafka, «En la colonia penitenciaria».

nica la que propone algo, sino porque todas las finalidades que se proponen los seres humanos sólo pueden conseguirse a través de la mediación de la técnica<sup>241</sup>. El hombre corre el peligro de dejar de ser un «mediador» que, necesariamente, debe emplear «mediaciones» para convertirse en un «medio» cualquiera de la tecnología que se encuentra en camino de devenir «mediadora». Ahora, por lo tanto, el ser humano está dejando de ser el verdadero sujeto de la historia, constituyéndose en tal la misma técnica, que se ha liberado de su antigua condición de instrumento y logra apoderarse de la naturaleza en su totalidad, incluso de la misma naturaleza humana, como ámbito de aplicación, con unos «funcionarios» que son los mismos seres humanos<sup>242</sup>.

En la cuestión del sujeto y de la subjetividad, asistimos a un cambio radical. En la *postmodernidad*, el ser humano deja de ser el sujeto del pensamiento y de la acción y se convierte en el «objeto» del sistema tecnológico. A diferencia del mundo antiguo, la técnica actual no está interesada en el consumo sino en la producción, de tal manera que ella no sólo precede a la subjetividad humana, sino que, propiamente, la prescribe y la constituye como su producto<sup>243</sup>. En su versión antigua, la técnica era la mediadora entre el hombre y la naturaleza. Ahora, en cambio, en la *postmodernidad*, la técnica ha devenido el horizonte en cuyo interior se encuentran tanto los hombres como la misma naturaleza<sup>244</sup>.

Oviamente, este cambio también afecta hondamente a la ética. La misma técnica es la que condiciona la ética, y no al revés, y le obliga a tomar posición acerca de una realidad que ya no es natural sino artificial, la cual ha sido construida por la misma técnica, independientemente de la posición que adopte la ética<sup>245</sup>. La técnica no permite, no tolera horizontes de sentido, porque, logrado su talante «afinalístico», no se mueve persiguiendo *finalidades* sino sólo buscando *resultados*<sup>246</sup>. Como lo muestra con acierto Umberto Galimberti, el ser humano adquiere una dependencia total respecto de la técnica, del aparato técnico (del sistema tecnológico), y deviene un ser *ahistórico*, ya que no dispone de ninguna otra memoria que no sea mediatizada (manipulada) por la técnica. Esta «nueva memoria técnica»

241. Galimberti, *o.c.*, p. 37.

242. La figura del «funcionario» fue analizada magníficamente por Kafka en sus novelas, tanto en *El castillo* como en *El proceso*. Véase F. Kafka, *Obras completas* 1. *Novelas* («El desaparecido», «El proceso», «El castillo»), Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1999.

243. Galimberti, *o.c.*, p. 346.

244. *Ibid.*, p. 352. La tesis de Galimberti es muy clara: hoy, a diferencia de lo que sucedía en las épocas premodernas, la técnica ya no puede entenderse desde un punto de vista meramente instrumental y antropológico, porque hoy por hoy ya no es un instrumento al servicio de los seres humanos, sino un horizonte. De hecho, deberíamos decir *el horizonte* a partir del que los hombres y mujeres se comprenden a sí mismos.

245. Sobre las relaciones entre «técnica» y «ética» hay que tener muy en cuenta las aportaciones de Hans Jonas, el filósofo contemporáneo que probablemente ha reflexionado más y mejor sobre esta siempre difícil relación. Véase, además de su obra *El principio de responsabilidad*, H. Jonas, *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

246. Este es un elemento de enorme importancia en las teorías educativas. Normalmente en pedagogía se habla de la teleología (finalidades de la educación) como uno de sus aspectos fundamentales. Sin embargo, en el sistema tecnológico ha tenido lugar un cambio cualitativo, una transformación, que no es solamente una cuestión de vocabulario. La importancia, cada vez más evidente, del léxico del *mundo empresarial* en el terreno pedagógico ha provocado que, en el fondo, las finalidades educativas ya no sean relevantes o, si lo son, lo sean sólo «teóricamente», «especulativamente». Como argumentan muchas veces algunos pedagogos, «en la práctica, lo único que interesa son los *resultados*».

supone una rápida cancelación del presente y del pasado con vistas a un futuro sólo «pensado» (en modo alguno vivible) y concebido exclusivamente desde el punto de vista del autopotenciamiento<sup>247</sup>.

Por otro lado, en un sentido etimológico, la técnica es absoluta, es decir, está libre de cualquier ligadura, de cualquier tipo de relacionalidad humana y humanizadora. La técnica no depende de nada más que de ella misma. El imperativo técnico es el siguiente: «se debe hacer todo aquello que se puede hacer»<sup>248</sup>. La técnica es el nuevo absoluto, el absoluto de los medios, el cual, puesto que ya no prevé las finalidades sino sólo los efectos, traduce el supuesto final absoluto en un «futuro a medio plazo» por medio de un incremento sin pausa de su funcionalidad y de su eficiencia.

Según señala Galimberti, en la era de la técnica, el análisis de Karl Marx sobre la alienación del sistema capitalista ya no tiene ningún tipo de sentido. Marx aún se movía en la atmósfera del «viejo humanismo» de una «sociedad pretecnológica», en la que los seres humanos eran contemplados como sujetos y la técnica como instrumento o como medio. En el momento presente, sin embargo, los seres humanos no son los *sujetos* de la historia, sino unos objetos que la sociedad capitalista puede alienar y cosificar. Hoy, hombres y mujeres son los *productos* de la tecnología que se instituye a sí misma como sujeto<sup>249</sup>. Existiendo exclusivamente como predicado del aparato tecnológico que se autoconstituye como sujeto autosuficiente<sup>250</sup>, el ser humano ya no puede captarse a sí mismo como alienado, puesto que el concepto de alienación presupone un «escenario alternativo» que el

247. Galimberti, *o.c.*, p. 40. Sobre la cuestión del espacio y del tiempo tecnológicos, Raimon Panikkar escribe: «En la gran ciudad, la vida humana ha perdido toda ontonomía: la persona no cuenta. Para sobrevivir, no solamente nos debemos adaptar a las normas de tráfico, de impuestos, de sindicatos, de bancos, de inflación, de seguros, etc., sino especialmente a las normas que se refieren al trabajo asalariado —toda una serie de constricciones externas a la naturaleza humana—. Y sobre todo hemos perdido la relación con el espacio y el tiempo, categorías antropológicas, para convertirnos en prisioneros de un tiempo y de un espacio, abstracciones científicas» (Panikkar, «El tecnocentrismo», *cit.*, p. 118). Sobre esta cuestión también puede consultarse el sugerente libro de M. Augé, *Los «no lugares»*. *Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1996.

248. Galimberti, *o.c.*, p. 41.

249. Galimberti, *o.c.*, p. 42. Galimberti advierte que la filosofía de Karl Marx aún se mueve en un «horizonte humanístico», y es por esta razón por la que su concepto de *alienación* nos parece hoy en día insuficiente para entender la sociedad tecnológica.

250. Incluso podríamos utilizar el término «autopoietico», tal como lo utiliza Niklas Luhmann en su teoría de la sociedad. Luhmann toma el concepto de «autopoiesis» de la biología de Humberto Maturana y de Francisco Valera y lo aplica a los sistemas sociales: el derecho, la economía, la política, la ciencia, el arte, la educación y la religión. Se puede definir brevemente la «autopoiesis» como la operación de un sistema que tiene como objetivo su autoproducción o su autorreproducción. La «autopoiesis» es la operación por la cual un sistema crea sus propias unidades, su propia estructura y sus propios elementos. A pesar de que Luhmann, estrictamente, no considera la tecnología como un sistema social autopoietico, creemos que, teniendo en cuenta el giro y la importancia que el sistema tecnológico está adquiriendo en nuestra sociedad, podríamos perfectamente considerarla así. Sobre esta cuestión recomendamos especialmente N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987 (trad. cast.: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998). Véase también N. Luhmann, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta, 1998; *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1997. Una clara introducción a la obra de este sociólogo alemán es la de I. Izuzquiza, *La sociedad sin hombres*. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo, Barcelona, Anthropos, 1990.

sistema tecnológico es completamente incapaz de proponer<sup>251</sup>. Por esta razón, los seres humanos traducen la antigua *alienación* por una *identificación acrítica* con el aparato tecnológico. Y también por eso mismo, los seres humanos ya no disponen de ninguna otra identidad que la que les asigna el mismo sistema tecnológico<sup>252</sup>.

Eso también ha producido un fenómeno de gran interés (y al mismo tiempo muy peligroso). Tradicionalmente la actitud progresista consistía en una «argumentación contra el sistema». En el actual sistema tecnológico, «argumentar contra el sistema» pasa por ser un posicionamiento *reaccionario*. Eso provoca que *de facto* no haya posibilidad alguna de argumentar contra el sistema, que es precisamente lo que el sistema tecnológico quería conseguir. De esta manera, el sistema ha logrado blindarse, hacerse indemne a la crítica. Previendo los desarrollos de la cultura occidental, Franz Kafka se mostró indeciblemente lúcido: el hecho de que los personajes de sus dos últimas novelas no tengan nombre (Josef K. en *El proceso* y simplemente K. en *El castillo*) es muy significativo; además, en *El castillo*, cuando se le pregunta a K. «¿Quién eres?», él nunca responde por su nombre (de hecho no tiene nombre, K. no es un nombre), sino por su «oficio», por su «función» (es un «funcionario» del castillo): *agrimensor*. El oficio, la función, la predeterminación funcional, sustituyen al *nombre*, a la concreción de unas peripecias biográficas únicas e irrepetibles.

En los inicios de la modernidad, el ámbito de experimentación técnica se encontraba reducido al *laboratorio*, es decir, a un mundo construido «artificialmente» que se diferencia totalmente del mundo «natural». Hoy, en cambio, el laboratorio es coextensivo al mundo y, por esta razón, resulta difícil continuar aplicando la expresión «experimentación» a aquello que modifica de forma irreversible nuestra realidad histórica y geográfica<sup>253</sup>. En el momento presente, la técnica coloca el ser humano ante un mundo que se presenta como infinitamente manipulable. En este contexto, como señala Umberto Galimberti, la capacidad de *producción* de los «sistemas», que es ilimitada, ha superado la capacidad de *imaginación* de los seres humanos, que siempre es limitada<sup>254</sup>.

Muy a menudo, en el ámbito de las ciencias humanas y sociales —aún, mucho más, en pedagogía—, se afirma que la técnica es «ciencia aplicada». Según Galimberti, hoy día esto ya no puede afirmarse. La técnica es un horizonte en el interior del que se encuentra todo, incluso la misma ciencia. La técnica es una auténtica «visión del mundo y de la vida». Raimon Panikkar escribe: «La tecnología no se para en ella misma. Tiene miedo de que si se parara regresaría a ser *techné* y desaparecería. La tecnología necesita aceleración, es decir, la creación de instrumentos cada vez mejores. Y nosotros mismos devenimos instrumentalizados»<sup>255</sup>. Fundamentalmente, la tecnología es control y poder. Ha convertido la autoridad

251. En la *teoría de los sistemas sociales* de Luhmann, el hombre es considerado como una parte del entorno (*Umwelt*) y no del sistema social. Esto, sigue diciendo Luhmann, ha sido entendido frecuentemente en el sentido de que el ser humano no tiene ninguna importancia; pero no es cierto. El objetivo de la teoría de Luhmann es la diferenciación entre «sistema» y «entorno». Un sistema no puede existir sin entorno. Lo que Luhmann pone de manifiesto es que hay que cambiar la posición del ser humano dentro del conjunto de los sistemas sociales. Véase Luhmann, *Sistemas sociales*, cit., p. 15.

252. Galimberti, *o.c.*, p. 43.

253. *Ibid.*, p. 46.

254. *Ibid.*, p. 47.

255. Panikkar, «El tecnocentrismo», cit., p. 127.

de la ciencia al poder (*potestas*). Y resulta imposible de trascender este universo tecnológico. Éste es uno de los aspectos más actuales y al mismo tiempo más inquietantes de la tecnología *postmoderna*. El universo tecnológico es total, englobante, nada puede quedar fuera de él<sup>256</sup>.

La esencia del «sistema tecnológico» —caracterizado por unas exigencias totalitarias y por la negación de cualquier tipo de trascendencia— se impone como un tipo de hecho en el ámbito de lo humano, en los ámbitos más íntimos de los seres humanos. Además de definirlo todo en términos de funcionalidad y de instrumentalidad<sup>257</sup>, la técnica *postmoderna* abre toda una serie de interrogantes y de desafíos que hay que poner sobre la mesa, sobre todo desde el momento en que la «tecnología» se ha convertido en «*biotecnología*»<sup>258</sup>. El controvertido filósofo alemán Peter Sloterdijk ha «provocado» hondamente al mundo filosófico y pedagógico al plantear la necesidad de abandonar el «viejo humanismo» (Heidegger, Gadamer, Habermas...) y comenzar a plantearse la posibilidad de la «manipulación genética» de los seres humanos<sup>259</sup>. En su provocador escrito *Normas para el parque humano*, Sloterdijk se presenta como un «antirousseauiano» virulento y visceral<sup>260</sup>. En la línea de Hobbes y de Kant, el filósofo alemán mantiene la opinión de que el ser humano es radicalmente malo. Los hombres son unas fieras que hay que domesticar y vigilar con cuidado. En este sentido, Sloterdijk celebra la aparición de la *biotecnología* porque puede convertirse en una salida a la irreversible crisis del humanismo<sup>261</sup>.

La tesis que defiende Sloterdijk en su texto podría formularse así: puesto que la educación tradicional ha fracasado rotundamente, puesto que el adiestramiento «humanístico», es decir, a través de la «lectura» y de la «memorización» de textos, no nos ha hecho mejorar como personas sino más bien todo al contrario, ¿qué razón tenemos para no «manipular» el genoma humano?<sup>262</sup>. Según Sloter-

256. Galimberti, *o.c.*, p. 383.

257. *Ibid.*, p. 387.

258. Por lo menos en nuestro país, la «tecnología educativa» no ha tenido en cuenta esta dimensión biotecnológica que será, sin duda, en el mundo educativo, el gran desafío de los próximos años. Véase, por ejemplo, J. Sarramona, *Tecnología educativa. Una valoración crítica*, Barcelona, Ceac, 1990.

259. Cuando hablamos de «provocación en el mundo pedagógico» nos estamos refiriendo sobre todo al ámbito germánico. En España, nadie, que nosotros sepamos, ha escrito sobre esta cuestión. Creemos, sin embargo, que las tesis apologéticas sobre la *biotecnología* y las *antropotécnicas* merecen una respuesta rápida y urgente por parte del universo pedagógico. Los textos de Sloterdijk (anteriores a la publicación de su magna obra *Esferas*, en tres volúmenes, que creemos que abre unas perspectivas completamente distintas a las que comentaremos a continuación), sí que han tenido un cierto eco en algunos filósofos españoles. Véase, por ejemplo, F. Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002, especialmente el cap. III: «Sloterdijk o la libertad por la tecnología».

260. Véase P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger*, Madrid Siruela, 2001. Este texto tiene continuidad en una conferencia leída en la Universidad Autónoma de Madrid en noviembre de 2000: P. Sloterdijk, «El hombre auto-operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual»: *Sileno* 11 (2001).

261. Véase Duque, *En torno al humanismo*, cit., p. 137.

262. La crisis de las humanidades frente a la barbarie, especialmente frente al nazismo y los totalitarismos del siglo XX, ya fue denunciada por George Steiner. Sin embargo, es obvio que Steiner nunca propondría una solución en la línea de Sloterdijk. Véase especialmente, G. Steiner, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa, 1992. Por otro lado, comentando las tesis de Sloterdijk, escribe Félix Duque: «Tras la revolución ‘mediática’, concomitante con las dos guerras mundiales y triunfante justamente tras el fracaso de

dijk, en toda la tradición humanista hay una idea de fondo, a saber, la necesidad de *domesticación* del hombre por medio del trato cotidiano con los clásicos del pensamiento, de la literatura y de las artes. La tesis básica del «humanismo» es la siguiente: una *lectura* adecuada nos hará mejores personas<sup>263</sup>. Pero si el «viejo humanismo» y sus pretensiones han fracasado rotundamente, ¿quién o qué podrá «domesticar» ahora a los seres humanos?<sup>264</sup>. ¿Quién podrá domesticar el carácter y el comportamiento arisco, violento y salvaje de hombres y mujeres si la educación basada en la «lectura» se ha demostrado radicalmente inútil? ¿Quién podrá apaciguar, calmar y controlar la ferocidad, la ira, la competición sin límites, el odio de los seres humanos? El pedagogo humanista de la vieja escuela esperaba a que le llegase un niño o una niña y después —según afirma Sloterdijk— le aplicaba sus métodos domesticadores, adiestradores y educadores, convencido como estaba de la necesaria relación entre leer, estar sentado y apaciguarse<sup>265</sup>.

Lo que Sloterdijk propone claramente es la necesidad ineludible de «entrar activamente en el juego», lo cual equivale a decir que nos debemos aprovechar del sistema tecnológico —ahora ya convertido en un sistema *ontotecnológico* y *biotecnológico*— en el que vivimos. Éste abre la posibilidad de intervenir —según él, positivamente— en el «genoma humano» a través de toda una serie de «antropotécnicas». Estas intervenciones permitirán hacer frente eficazmente a la maldad intrínseca de los seres humanos<sup>266</sup>. Con un estilo que recuerda al de Hobbes, Sloterdijk anuncia con rotundidad que, «para el hombre, el hombre representa la máxima violencia»<sup>267</sup>. Y, por otro lado, con una fuerte dosis de optimismo, cree que la *biotecnología* (a través de la información y de la manipulación de los genes) po-

la última gran revolución: la soviética, el *humanismo* —el humanismo *tipográfico*, diríamos— ha entrado en una crisis irremediable. Ya no es válido para el adoctrinamiento ni para la cohesión social» (Duque, *En torno al humanismo*, cit., p. 135).

263. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, cit., 32.

264. *Ibid.*, p. 52.

265. *Ibid.*, p. 63.

266. Si, de acuerdo con la tecnología educativa, la eficiencia y la eficacia son unos buenos criterios pedagógicos para alcanzar resultados, el planteamiento de Sloterdijk parece muy coherente. Lo que no resulta demasiado coherente es lo que hace la propia «tecnología educativa». En efecto, de entrada ofrece toda una serie de características que debería poseer una «buena pedagogía», pero, después, muestra «mala conciencia» y se resiste a aceptar un planteamiento como el que propone Sloterdijk. Para decirlo de otro modo, nosotros no aceptamos las tesis antropológicas que el filósofo alemán expone brevemente en este libro (tesis, por otro lado muy diferentes —creemos— a las que después desarrollará en su trilogía *Esferas*), pero admitimos que son coherentes. Por otro lado, discrepamos radicalmente del planteamiento tecnológico, por el hecho de que identifica, por una parte, la «preparación» y la «planificación» (de las clases por ejemplo), y, por otra parte, la «planificación *tecnológica*». Según se desprende de la lectura de los textos de algunos tecnólogos de la educación, estos dos aspectos son expresiones sinónimas. Esto es, creemos, erróneo. Es evidente que hay acciones educativas que hay que preparar (por ejemplo, ningún buen profesor daría una clase o una conferencia sin una correcta preparación; esto nadie lo pone en duda). Pero hay otras acciones educativas que son imposibles de planificar, como por ejemplo, el caso de la pater(mater)inidad. Sin embargo, nada tiene que ver la planificación o la preparación con la planificación *tecnológica*. Toda planificación *tecnológica* es planificación pero no toda planificación es planificación *tecnológica*. Dicho todavía más claramente: no hay que confundir «planificación o preparación» con «planificación *tecnológica*». Como se dice vulgarmente, los teóricos de la educación deberían «agarrar el toro por los cuernos», y no limitarse a realizar presentaciones superficiales y poco rigurosas sobre la incidencia de la tecnología en educación. En otras palabras, deberían preocuparse más de la cuestión ética y menos de ofrecer una cierta «apariencia» de modernidad o de «sensibilidad postmoderna».

267. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, cit., p. 71.

drá acabar a largo plazo con las relaciones de poder y, postreramente, será factible la vieja utopía humanista (Habermas), a saber, un diálogo libre de toda dominación llevado a cabo por seres biológicamente irreprochables. Félix Duque señala que, en el fondo, la fuerte polémica entre Habermas y Sloterdijk, que ha convulsionado al mundo académico alemán en los últimos años, no deja de ser una «*quérelle de famille*». En el fondo, ambos —tanto Habermas como Sloterdijk— están buscando el mismo objetivo, aunque, obviamente, con medios muy diferentes; ambos tienen como horizonte último la utopía de una sociedad libre de dominaciones externas, bien sea a través de la ética discursiva (Habermas) o por medio de las nuevas tecnologías (Sloterdijk)<sup>268</sup>.

En plena «edad tecnológica», Sloterdijk —a diferencia de Galimberti— continúa creyendo que la técnica está al servicio de los seres humanos, ya que sigue siendo un simple medio instrumental que, bien o mal, puede ser utilizado, se encuentra a disposición de los hombres<sup>269</sup>. Contrariamente a nuestra posición, para el filósofo alemán, la técnica y, por lo tanto también, la *biotecnología* no son un «sistema social» con unas finalidades intrínsecas al mismo sistema, sino que se trata de un conjunto de medios «neutrales», carentes por ello mismo de finalidades, las cuales continúan encontrándose en manos del ser humano. La cuestión que entonces se plantea *puede* ser la misma que fue determinante en el nacionalsocialismo y, en el fondo, en todas las ideologías que, a partir de intervenciones biológicas, han pretendido una mejora biológica y cultural del ser humano. Si el ser humano es malo, imperfecto y propenso a la agresividad, ¿quién está facultado para determinar su grado de maldad?, y, de una manera mucho más problemática aún, ¿quién deberá constituirse en realizador y supervisor de las modificaciones biológicas a las que habrá que someter al animal humano para que «clónicamente» alcance el estatuto de perfección biológico-social prefijado por los «superhombres»? En concreto: ¿Quién debe diseñar, realizar y vigilar el «parque humano»? ¿Quién vigilará al vigilante?<sup>270</sup>. Es evidente que, en las afirmaciones de Sloterdijk, hay algunas cuestiones que hay que aclarar dada su innegable «peligrosidad». Veámoslas brevemente a continuación.

En primer lugar, tal como decíamos con anterioridad, hay que tener en cuenta su *hobbesianismo*. En todos los volúmenes de esta *Antropología de la vida cotidiana*, nos hemos desmarcado tanto del pensamiento antropológico (*optimista*) de Rousseau o de Marx (de filosofías, por lo tanto, que defienden la bondad natural del hombre y la perversión social debida sobre todo a la propiedad privada), como del pensamiento antropológico (*pesimista*) de Agustín de Hipona, Hobbes, Kant o Freud (de filosofías, por lo tanto, que, desde puntos de partida muy diferentes, afirman la maldad originaria y la agresividad innata de los seres humanos): el hombre como *masa damnata*. En términos biólogos, Sloterdijk se sitúa claramente en el segundo grupo. Ahora bien, desde nuestro punto de vista,

268. Duque, *En torno al humanismo*, cit., pp. 146-147.

269. *Ibid.*, p. 169.

270. Creemos que la historia de la cultura occidental de todos los tiempos, pero muy especialmente la del siglo XX, no debería permitir las frivolidades de algunos pensadores que, en el fondo, no hacen otra cosa que ejercer un oficio útil en los tiempos de crisis generalizada: la de «aprendiz de brujo». En este sentido creemos que habría que distinguir el «panfleto» de Sloterdijk de otras obras más «serias» e interesantes desde el punto de vista antropológico y pedagógico del filósofo alemán. Nos referimos a su magna obra *Esféricas* y sus tres volúmenes: 1: «Burbujas», 2: «Globos» y 3: «Espumas».

el ser humano no es naturalmente bueno ni malo, sino *radicalmente ambiguo*<sup>271</sup>. Además de una visión radicalmente pesimista de la naturaleza humana, la postura intelectual del pensador alemán comporta una concepción antropológica para la que los seres humanos se encuentran en el margen de los *trayectos* históricos concretos que cada uno de nosotros realiza en su tiempo y en su espacio. Diciéndolo de otro modo: paradójicamente, este autor se mantiene en un posicionamiento *metafísico* (en un sentido *platónico*), ya que considera que la naturaleza humana es un dato, sobre todo, de carácter biológico, *a priori*, *trascendente* a la cultura, a la historia, al espacio y al tiempo. La naturaleza biológica del hombre es *violenta* y su violencia no depende de la *situación espaciotemporal concreta* y de las *respuestas positivas o negativas* que, de buen o de mal grado, comporta<sup>272</sup>. A partir de nuestra praxis antropológica, no se puede mantener un posicionamiento metafísico, porque todo ser humano es «corpóreo», es un «espíritu encarnado», y es en cada momento del «trayecto vital» cuando se decide la bondad o la maldad humanas. A pesar de todo, el hombre y la mujer concretos son seres *libres*, responsables —que pueden *responder*—, aunque su libertad sea siempre una libertad condicionada, histórica y biográfica; es decir, con posibilidades éticas, porque sólo resulta posible la respuesta ética allí en donde hay libertad, finitud, historia y condicionalidad.

La segunda de las críticas u objeciones que creemos que se le puede hacer a Sloterdijk es la ausencia de claridad en el uso de términos como «educación», «adoc-trinamiento» o «adiestramiento». Él, en su libro *Normas para el parque humano*, los utiliza casi como sinónimos<sup>273</sup>. Tal como lo hemos desarrollado a lo largo de este capítulo, hay una incompatibilidad total entre «educar» y «adoc-trinar», obviamente, deberá concretarse cada *hic et nunc*. Es importante tener en cuenta que cuando *educamos*, a diferencia de cuando nos limitamos a adiestrar o adoc-trinar, establecemos una relación *ética* con el otro, es decir, una relación de rostro a rostro, una relación de responsabilidad, de respuesta responsable, de hospitalidad y de donación<sup>274</sup>.

271. Sobre la ambigüedad, remitimos al lector a la «Introducción» de este volumen, donde pusimos de relieve las características más significativas de nuestra *praxis* antropológica como una «antropología de la ambigüedad».

272. Pedagógicamente, hay autores que en otros contextos, han defendido de una forma radical la agresividad innata de los seres humanos. Es el caso, por ejemplo, de Octavi Fullat, que en su libro *La peregrinación del mal. Ensayo sobre la violencia educativa*, Bellatera, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1987, mantiene un posicionamiento heredero de Hobbes y de la fenomenología de la «mirada» de Jean-Paul Sartre. Fullat no se cansa de repetir a lo largo de este libro, al igual que en otros libros suyos, que la educación, como «hecho», es violencia, y que es precisamente la violencia lo que distingue la educación humana de la domesticación animal. Nosotros hemos defendido una tesis completamente opuesta a la de este filósofo de la educación, puesto que consideramos que lo que constituye «estructuralmente» la relación educativa es la ética, es decir, el acogimiento y la hospitalidad, y que la bondad o maldad de los seres humanos no se puede decidir de ninguna manera *a priori*, sino que depende de las relaciones que los seres humanos establecen entre sí. En otras palabras, mientras que Fullat —al menos en *La peregrinación del mal*— se coloca en una posición cercana a Sartre, nosotros nos hallamos en sintonía con Lévinas. En este sentido, en una entrevista realizada en París en 1981, Lévinas admitió su interés y su admiración por Sartre, pero rechazó completamente las tesis del filósofo existencialista acerca de la violencia y la cosificación entre conciencias. Véase E. Lévinas, «Ética del infinito», en R. Kearney, *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 202.

273. Esto se ve claramente en *Normas para el parque humano*, cit., p. 62, donde Sloterdijk escribe «educativos-domesticadores-amaestradores» entre guiones.

274. Añadimos que creemos que Sloterdijk realiza una lectura totalmente incorrecta de la obra del filósofo lituano Emmanuel Lévinas así como de la deconstrucción (Jacques Derrida),



La tercera crítica que puede dirigirse al pensamiento de Sloterdijk se refiere a su ideal de sociedad. Este autor piensa en una utopía en positivo o, si se quiere, en la «posibilidad biológica» del «paraíso encontrado». Históricamente, todas las concreciones religiosas, políticas y sociales del «paraíso encontrado» han sido no sólo muy peligrosas, sino enormemente deshumanizadoras<sup>275</sup>. A menudo, el «paraíso encontrado» ha sido una forma de infierno. A nuestro juicio, para el ser humano sólo puede existir el paraíso en forma de «paraíso perdido» o de «paraíso buscado», pero nunca en la figura del «paraíso reencontrado». Creemos que la dimensión utópica —«lo utópico»— es fundamental en la vida humana: se trata de las versiones narrativas del «principio esperanza», para hablar como Ernst Bloch. Las utopías positivas, en cambio, han tenido —y tienen— consecuencias perversas, porque ni la «existencia angélica» ni la «existencia bestial» son las que corresponden a un «espíritu encarnado» como es el ser humano. Expresándolo de otra manera y con palabras de Claudio Magris, la utopía debe ir siempre junto a la *desencantamiento*, es decir, junto al «deseo que permanece siempre deseo» (Bloch). Utopía y desencantamiento no se contraponen sino que, mediando actitudes éticas, se corrigen recíprocamente<sup>276</sup>.

cuando escribe irónicamente que «Por lo demás, queda igualmente sin aclarar qué aspecto podría ofrecer una sociedad formada por un puñado de deconstructivistas o una sociedad de discípulos de Lévinas en la que cada uno diera preferencia al sufrimiento del otro» (Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, cit., p. 49, nota 7). Sloterdijk parece desconocer las reflexiones de Lévinas sobre la «justicia» y el «tercero» (*tiers*). Una introducción muy esclarecedora sobre esta problemática la podemos hallar en S. Mosès, «La idea de justicia en la filosofía de Emmanuel Lévinas», en *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998, pp. 75-91.

275. Sobre la diferencia que establecemos entre una «utopía positiva» y una «utopía negativa», véase Mèlich, *Filosofía de la finitud*, cit., cap. VII: «El deseo», pp. 143-155.

276. Véase Magris, *Utopía y desencanto*, cit., p. 13.

## FAMILIA Y CONVIVIALIDAD

## 6.1. INTRODUCCIÓN

En el volumen 2, 1 de esta *Antropología de la vida cotidiana*, a partir de la aproximación que hacíamos al *cuerpo humano*, ya nos hicimos eco de algunas cuestiones importantes relacionadas con los *sentidos humanos*<sup>1</sup>. Nos interesaba poner de relieve la estrecha vinculación que existía entre todos los sentidos, sin duda siempre configurada culturalmente, y la labor transmisora de las «estructuras de acogida» (especialmente, de la familia). De hecho, porque el hombre es un «ser sensible», los sentidos humanos constituyen las mediaciones imprescindibles para que las «estructuras de acogida» puedan llevar a cabo las *transmisiones* que tienen encomendadas. Por otro lado, hay que percatarse de que el trabajo sinóptico que realizan los sentidos humanos corresponde al polifacetismo de la misma realidad y, en definitiva, a la *coincidentia oppositorum* que nunca dejan de ser el hombre y la mujer concretos. Nuestra condición mortal, definida por los sentidos, es, al mismo tiempo, nuestro privilegio y la fuente de todos nuestros problemas, imaginaciones horribles y cálculos fallidos. Para continuar viviendo, tenemos que abandonarnos a los sentidos. Ensanchan nuestros horizontes y, sin embargo, a pesar de todo, nos limitan, nos abren al mundo exterior y, al mismo tiempo, nos recluyen. Parece que es un dato incontrovertible que la crisis actual de nuestra sociedad es también una crisis de los sentidos —del «trabajo de los sentidos»—, la cual se manifiesta a través de la acelerada pérdida de relevancia de las «técnicas corporales», es

1. Véase L. Duch y J.-C. Mèlich, *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana* 2/1, Madrid, Trotta, 2005, pp. 170-192. Tenemos que advertir que muchos aspectos de la reflexión que hacemos en este capítulo hay que vincularlos con lo que exponemos en el capítulo dedicado a la «memoria familiar». Queremos llamar la atención sobre la obra de D. Ackerman, *Le livre des sens*, Paris, Grasset, 1991, que, desde una perspectiva entre psicológica y literaria, ofrece una genial aproximación a los sentidos humanos, especialmente al gusto. Véase *ibid.*, pp. 157-212.

decir, de la disolución de las relaciones o, al menos, de su grave deterioro, entre la exterioridad y la interioridad del ser humano<sup>2</sup>.

En el escrito ahora mismo mencionado indicábamos que en este volumen (2, 2) y en relación directa con la aproximación antropológica a la codescendencia, nos referiríamos al *gusto* como sentido corporal, concretando el análisis sobre dos temas muy importantes: *a) los alimentos y la cocina; b) la comida familiar*. No es difícil ver que, en realidad, estos dos temas son las dos caras de una misma moneda, que, por razones pedagógicas, aquí presentaremos de una manera individualizada. Sin embargo, debemos añadir que, en casi todas las culturas humanas, sobre todo en relación con los varios modelos familiares, la producción de alimentos, su preparación y su ingesta han sido factores esenciales no sólo para la constitución biológica de la familia y su reproducción, sino también para el conjunto de la *praxis familiar*, es decir, para la consolidación en el espacio y el tiempo de la entidad familiar como un organismo vivo y simbólicamente activo. Aquí hay que tener en cuenta algo a lo que hemos aludido a menudo en los volúmenes precedentes de esta *Antropología*. Nos referimos al hecho de que el ser humano, todo ser humano, es *capax symbolorum*. En eso precisamente se fundamenta la unidad profunda de la humanidad; éste es el factor constituyente, a pesar de las indudables diferencias que se dan en el plano cultural, de la comunidad de *todos* los seres humanos, porque es de verdad *aquellos que todos ellos tienen en común*. La omnipresente disposición simbólica del ser humano implica que todo aquello que piensa, siente y lleva a cabo —por lo tanto, también el cuidado de los alimentos, el cocinar y la comida— siempre apunta a un «más allá», a una «tierra ignota», a los espacios y a los tiempos ubicados en medio del sueño y la realidad. Se trata, pues, de una incógnita imposible de resolver del todo, que siempre presenta una tangibilidad externa, *material*, que de una manera u otra remite a un *ausente* —ya sea en términos de «visible» y de «invisible», de «sonido» y de «resonancia», de «realidad» y de «deseo», etc.—, que sólo es *mediatamente* presente. Los sentidos humanos, como «administradores de las posibilidades simbólicas» de los humanos que son, descubren, obran, penetran en aquellos ámbitos, al mismo tiempo «sensibles» y «suprasensibles», que hacen de todo hombre y de toda mujer «seres de lo posible» (Kierkegaard). Todo eso queda muy bien resumido en la expresión clásica que afirma que el ser humano es un *espíritu encarnado*, un *homo duplex*: alguien que, fundamentalmente, es *indefinición* (García Bacca)<sup>3</sup>. Parafraseando una interesante intuición de Ernst Bloch, creemos

2. No cabe la menor duda de que sería una tarea apasionante investigar en paralelo la problemática sobre el «trabajo de los sentidos» y la del «trabajo del símbolo y del mito».

3. Resulta evidente que aquí deberíamos referirnos ampliamente al pensamiento de Merleau-Ponty y a su profunda reflexión sobre lo «visible» y lo «invisible». Hay que indicar, no obstante, que el ilustre pensador francés se refirió sobre todo a la vista y a su correlato directo: la pintura, que él llamó «philosophie figurée de la vision», que posee la particularidad de hacer posible que el ser humano asista a «une genèse des choses». Merleau-Ponty toma como *motto* de su reflexión las

que puede afirmarse que el «trabajo de los sentidos» es imprescindible para que el ser humano se mantenga constantemente en la tensión entre el *homo absconditus* y el *homo revelatus*, entre lo que ahora mismo es, lo que ha sido y lo que será.

## 6.2. EL SER HUMANO Y LOS ALIMENTOS

Es una evidencia incontestable que los seres vivos para continuar viviendo han de nutrirse. El ser humano se encuentra de lleno dentro de esta realidad utilitaria que comparte con todos los vivientes. «De todo lo que es común a los hombres, aquello que es más común es el hecho de que deben comer y beber [...] se trata de una característica fisiológica humana, que es general y absoluta»<sup>4</sup>. La experiencia cotidiana pone al alcance de todos que comer es un comportamiento cotidiano indiscutible e imprescindible que, al mismo tiempo, constituye el aspecto elemental e insustituible no sólo para el mantenimiento de la vida, sino también para la percepción y la interpretación del mundo<sup>5</sup>. Massimo Montanari llega a afirmar que el nutrimento es un «momento central e ineludible» de la vida de los hombres<sup>6</sup>. Por su parte, Camporesi es de la opinión que «la estructura física y la óptica mental de los individuos cambia con los cambios que tienen lugar

profundas palabras de Klee: la pintura hace visible lo que no es visible por sí mismo. Por nuestra parte, creemos que hay que ampliar la reflexión de Merleau-Ponty al resto de los sentidos humanos y, en el caso que ahora nos ocupa, a las «invisibilidades» que se esconden a través de la alimentación humana.

4. G. Simmel, «Sociología de la comida» [1910], en *Íd.*, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 2001, p. 400; cf. p. 409. Sobre la relación entre el comer y la civilización, véase A. C. Andrews y T. Klausner, «Ernährung», en *RAC VI*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1966, cols. 219-239; J. E. Latham, «Food», en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion V*, New York-London, Macmillan, 1987, pp. 387-393; H.-J. Greschat, «Essen und Trinken», en M. Josuttis y G. M. Martin (eds.), *Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*, Stuttgart, Kreuz, 1980, pp. 28-39; I. Bisch, T. Ehlert y X. von Ertzdorff (eds.), *Essen und Trinken im Mittelalter und Neuzeit*. Vorträge eines interdisziplinären Synposiums von 10.-13. Juni 1987 (Giessen), Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1987; P. Camporesi, *La terra e la luna. Alimentazione, folklore, società*, Milano, Il Saggiatore, 1989; M. de Certeau, L. Giard y P. Mayol, *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, 1994 (nueva ed.); M. Harris, *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, Madrid, Alianza, 1989; I. de Garine, «Les modes alimentaires: histoire de l'alimentation et de manières de table», en J. Poirier (ed.) *Histoire des moeurs I. Les coordonnées de l'homme et de la culture matérielle*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 1447-1627 (con una amplia bibliografía); M. Josuttis, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München, Kaiser, 1991, pp. 247-297; C. I. A. Ritchie, *Comida y civilización. De cómo los gustos han modificado la Historia*, Madrid, Alianza, 1996 (3.<sup>a</sup> reimp.); Montanari, *Convivio oggi. Storia e cultura dei piaceri della tavola nell'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1992; J. Goody, *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*, Barcelona, Gedisa, 1995; *Íd.*, *Food and Love. A Cultural History of East and West*, London-New York, Verso, 1998.

5. De Garine, *o.c.*, pp. 1511-1601, lleva a cabo un interesante estudio sobre la relación de la alimentación con las grandes civilizaciones de la humanidad (India, China, Japón, el Islam, Egipto, Mesopotamia, Grecia, Roma, civilizaciones amerindias, civilizaciones occidentales).

6. M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. ix.

en la dieta cotidiana»<sup>7</sup>. Puede afirmarse, pues, que la comida, al lado de la sexualidad y del trabajo, es un punto neurálgico de la existencia humana en el que coinciden las estructuras individuales y las sociales, y se refuerzan mutuamente. Comer y respirar son las primeras relaciones activas que instaura el ser humano con su entorno. Por ello, estas dos actividades han devenido los modelos de una gran mayoría de relaciones y de comportamientos humanos<sup>8</sup>.

A diferencia de los animales, sin embargo, el hombre posee la facultad de poder escoger entre las diferentes posibilidades alimentarias que le son ofrecidas por el entorno en donde vive. Como escribe Igor de Garine, «la adaptabilidad alimentaria del animal humano es, al mismo tiempo, fisiológica y cultural»<sup>9</sup>. De hecho, la alimentación humana, como el resto de las actividades de los humanos, es un «hecho cultural», una expresión directa de aquello que los hombres hacen, saben, piensan —de aquello que, en definitiva, *son*: «si el hombre es aquello que come (el axioma ha recibido los efectos de la inflación, pero no por eso es menos verdadero), nosotros, paradójicamente, podremos rebatir que el hombre come aquello que es (o como es, o como querría ser)»<sup>10</sup>.

En relación con el nutrimiento humano, Simmel afirma que no nos debería causar extrañeza que aquello que es más «abajo», más «cotidiano» y menos «espiritual» haya dado lugar a aquello que es más sublime y pleno de sentido<sup>11</sup>. Haciéndose eco de una evidencia constatable desde

7. Camporesi, *La terra e la luna*, cit., p. 158.

8. Véase T. Kleinspehn, *Warum sind wir so unersättlich? Über Bedeutungswandels des Essens*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, pp. 14-16. Este autor se aproxima al nutrimiento humano desde una perspectiva específicamente psicoanalítica.

9. De Garine, *o.c.*, p. 1448; P. Camporesi, *L'officine des sens. Une anthropologie baroque*, Paris, Hachette, 1989, cap. I (pp. 7-37), ha analizado la coimplicación del nutrimiento humano con el misterio de la vida a partir de la «antropología del queso». El queso es un testimonio de la naturaleza providente, imprevisible y plural, de su lenguaje polimorfo. A partir de la reflexión de Camporesi, el queso se convierte en el reflejo de la diversidad y la riqueza inacabables de las actitudes humanas ante la vida.

10. Montanari, *o.c.*, p. X. Este autor pone de relieve que en el nutrimiento humano se da una tensión constante entre el momento intelectual del comer (lo que querríamos comer) y lo que realmente comemos, es decir, se da una tensión entre la realidad y el sueño, entre experiencia cotidiana y opciones culturales, entre modos y comportamientos concretos y preferencias mentales.

11. Véase Simmel, *o.c.*, p. 410. Resulta evidente que, en el ámbito de la religión cristiana, lo que es su suprema expresión es la eucaristía, que es una comida ritual en la que se actualizan el aquí y el ahora concretos de los cristianos, los *acta et passa Christi*. Es a través de la comida eucarística que deviene en el momento presente lo que ya tuvo lugar en la vida histórica de Jesús de Nazaret. Francisco de Vitoria, en su *Summa sacramentorum* (1586), afirma que «la preparación para el culto divino de los que se sirven de Dios consiste en algo relacionado con la comida y la bebida» (F. de Vitoria, cit. A. Padgen, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988, p. 129). Nos atrevemos a afirmar que, desde una perspectiva antropológica, la Eucaristía cristiana es una manifestación indudable de la «transanimalidad» (Hans Jonas) que es propia del ser humano y de los grupos humanos. Unas raíces indudables en la animalidad (el hecho irrevocable de tener que nutrirse) son proyectadas a otro plano en «continuidad-discontinuidad» con ellas mismas. En el siglo XVI, a causa de la famosa polémica sobre la humanidad o inhumanidad de los aborígenes de América y en relación directa con el canibalismo y la ingestión

los mismos orígenes de la humanidad, Georg Simmel continúa su reflexión así: «Personas que no comparten ningún interés específico pueden encontrarse en las comidas comunes; en esta posibilidad, sin duda vinculada con el primitivismo y, por lo tanto, con la universalidad de este interés material, reside la inconmensurable significación sociológica del comer»<sup>12</sup>. Por otro lado, sin embargo, es una evidencia que, en las diversas culturas y grupos humanos, las condiciones alimentarias de los humanos poseen sentidos muy diversos, son claramente polisémicas<sup>13</sup>. Como dice Luce Giard, para el ser humano, «comer es mucho más que comer»<sup>14</sup>. En la actualidad, la dietética se ha convertido en una liturgia de raíz ascética, que pone a prueba el autodomínio de las personas. Por otro lado, la dietética mide su «eficacia sacramental» en calorías, proteínas, hidratos, compatibilidades e incompatibilidades entre alimentos, fascinación por todo aquello que es (que se dice que es) «natural», etc. De una manera u otra, en la gran mayoría de regulaciones ascéticas del nutrimento —antiguas y modernas— existe el deseo, más o menos manifiesto, de «volver a la naturaleza», de alejarse de las peligrosas artificiosidades impuestas por la civilización humana. La «regulación» del comer, antes en manos de los sistemas religiosos, ahora es el objeto de una desafortada lucha entre «dietistas», prácticos de técnicas orientales, maestros de muchos tipos y de muchos calibres morales, etc. En ningún caso, sin embargo, creemos que se haya producido una «secularización» del comer, sino que, al contrario, muy a menudo se tiene la impresión de que nos encontramos de nuevo en un «cosmos sagrado» hecho de calorías, alimentos ecológicos, bebidas naturales, etcétera<sup>15</sup>.

De todo ello se desprende que, en la concreta existencia humana, el papel del comer (y del cocinar) no es secundario, sino que siempre ha poseído un indudable e inevitable protagonismo en todo lo que acostumbremos a designar con la expresión «historia social, cultural y religiosa» de la humanidad. Carson I. A. Ritchie llega a afirmar que «la comida es el

de carne cruda, la cuestión del nutrimento de los aborígenes americanos tuvo una importancia considerable. «Los teólogos cristianos estaban muy atentos a las posibles implicaciones espirituales que podían relacionarse con la preparación de la comida (por parte de los aborígenes)» (Padgen, *o.c.*, p. 128; cf. pp. 118-130). El estudio de Anthony Padgen, además de orientar al lector sobre la problemática acerca de los orígenes de la etnología comparada, aporta una serie de reflexiones muy interesantes sobre el tema que ahora nos ocupa, al referirse al pensamiento de los principales autores que intervinieron en la polémica teológica y antropológica sobre el Descubrimiento de América.

12. Simmel, *o.c.*, p. 400. Casi se debería considerar una obviedad el hecho de que, en la relación amorosa, uno se sirva a menudo del vocabulario relacionado con la comida. Véase la interesante exposición que lleva a cabo B. Legrand, «Du vocabulaire alimentaire dans la relation amoureuse»: *Dialogue* 93 (1986), pp. 9-12.

13. Véase J. Lemaire, «Ce que manger veut dire»: *Dialogue* 93 (1987), pp. 3-8.

14. Giard, *L'invention du quotidien 2*, «Arts de nourrir», cit.

15. Véase el *excursus* de este capítulo en el que abordamos la cuestión de la «cocina carnívora» y la «cocina vegetariana» como expresiones, respectivamente, de la «cultura» y de la «contracultura» de nuestro tiempo.

único atributo universal de todos los seres humanos»<sup>16</sup>, la cual pone en movimiento una «indudable fuerza» capaz de socializarlos. En algunas culturas antiguas y, sobre todo, en el mismo cristianismo (en forma de sacramento), esta fuerza ha sido considerada como una fuente de «elaboración de carne y sangre en común»<sup>17</sup>. Hace dos millones de años que los alimentos comenzaron a ejercer una influencia decisiva en la gran mayoría de desarrollos de la historia humana, lo cual implica que, además de su incuestionable eficacia biológica, la alimentación de los seres humanos posee una significación *moral y estética*, que va mucho más allá de su simple función de mantenerlos en vida y de posibilitar la reproducción de la especie<sup>18</sup>. Según la opinión de Ritchie, «la Humanidad sólo ha podido pasar de un estado semisalvaje a otro civilizado gracias a unas considerables modificaciones de su dieta»<sup>19</sup>. No deberíamos olvidar que, sobre todo en las etapas iniciales de las culturas humanas, la dieta constituye una concreción muy significativa de la elaboración cultural (y también cultural) que ha tenido lugar en un ámbito geohistórico concreto de las posibilidades «naturales», de la «masa alimentaria», de su entorno geográfico, etcétera<sup>20</sup>.

En este contexto, todavía hay que tener en cuenta otra cuestión de gran alcance. En efecto, tal como pone de relieve Manfredo Josuttis, las posibilidades alimentarias —debido a que proceden del entorno social y natural más próximo, sin olvidar el hecho de que siempre son limitadas y, a menudo, difícilmente conseguidoras— han constituido un aspecto muy importante de la lucha por la vida, en la que se encuentran implicados todos los seres vivos y, por lo tanto también, los humanos<sup>21</sup>. Con unos indudables precedentes prehumanos, la «supervivencia de los más dotados» es algo que siempre se ha encontrado directamente conectado con la conquista y la explotación de los recursos alimentarios.

A veces se ha subrayado la importancia decisiva que posee el hecho de «ser nutrido» para la constitución cultural del ser humano, es decir, para

16. Ritchie, *o.c.*, p. 9. Creemos que la capacidad simbólica que es inherente a la condición humana es el artefacto que permite a los humanos que en el hecho inevitable de tener que cocinar y de comer irrumpa no sólo el «efecto comunitario» de los comensales, sino también la plasmación de una existencia humana alternativa a la actual.

17. Simmel, *o.c.*, p. 401. La cena pascual cristiana, sobre todo, que identifica el pan con el cuerpo de Cristo, crea a partir de la base de esta mística la identidad real también del consumo y, con él, un modo de lazo completamente único entre los participantes (*ibid.*). Sobre el simbolismo alimentario en los orígenes del cristianismo, véase Andrews y Klausner, *o.c.*, cols. 231-232.

18. Véase especialmente Ritchie, *o.c.*, caps. I-II. Sobre esta problemática véase Simmel, *o.c.*, pp. 399-410. En nuestra exposición haremos un amplio uso del excelente estudio de K. Eder, *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution des praktischen Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.

19. Ritchie, *Comida y civilización*, cit., p. 257.

20. Resulta evidente que, con el aumento de las posibilidades comunicativas de la humanidad (sobre todo en la modernidad), las dietas, como expresión que son de la cultura como naturaleza del ser humano, también han seguido el camino de la ósmosis y de la mundialización del resto de las realidades culturales.

21. Véase Josuttis, *Der Weg in das Leben*, cit., p. 249.

la configuración y la consolidación de sus formas de presencia y de acción en el mundo<sup>22</sup>. La comunidad primera y más elemental es la que, en el acto del nutrimiento, se constituye a partir de la simbiosis entre padres e hijos. En efecto, desde el primer momento, el infante, que por el nacimiento irrumpe en el seno de una familia, a través de la manera concreta en como será nutrido, comenzará a experimentar o bien el calor del hogar, la ternura y la acogida, o bien el rechazo, la indiferencia e, incluso, la amenaza y la peligrosidad de la vida. Karlheinz Messelken ha puesto de relieve que la madre y el hijo forman, en el acto de mamar, una «comunidad nutricional elemental» que, de una manera u otra, se mantendrá durante toda su vida<sup>23</sup>. Uno no se limita a alimentar una «maquinaria biológica», sino que siempre, positiva o negativamente, también se nutre el despliegue y la integración espiritual y social de la persona humana. En el ámbito de lo humano, «ser nutrido» y «nutrir», lejos de reducirse a una simple actividad mecánica anónima, entran de lleno en el campo de aquel «intercambio simbólico y social» que es imprescindible para la identificación familiar, social y religiosa de individuos y de grupos humanos. Con la cooperación de la mano y de la boca que, poco a poco, aprenden a desarrollar culturalmente su función («técnicas corporales»), el recién nacido irá configurando y consolidando los primeros fundamentos de una «visión del mundo» basada en el hecho de ser nutrido<sup>24</sup>. En el niño, ya desde el comienzo, «la actividad de la boca no sirve sólo para satisfacer las necesidades alimentarias, sino que también significa un modo de experimentar y de alcanzar el espacio del mundo. Inicialmente, en el recién nacido, a través de la exploración del mundo con la boca y la mano, se origina, por medio de la progresiva dominación de un 'miniespacio', un modelo interior del entorno»<sup>25</sup>.

Por eso resulta evidente que, desde el primer momento de su entrada en el mundo, el nutrimiento del recién nacido pone de relieve que, como el resto de cosas que irá conociendo, posee un «más allá» de la simple materia-

22. Véase J. Zauner, «Einverleibung und Individuation», en M. Josuttis y G. M. Martin (eds.), *Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*, Stuttgart-Berlin, Kreuz, 1980, pp. 83-94, esp. pp. 87-88; Josuttis, *o.c.*, pp. 249-252; Ackerman, *Le livre des sens*, cit., p. 162. De Garine, *o.c.*, p. 1455, ha escrito que «la influencia de la herencia cultural es muy precoz y se podría decir que el desarrollo del feto se encuentra influido por las normas que regulan el comportamiento y la alimentación de la futura madre, los cuales, evidentemente, son culturales».

23. Véase K. Messelken, «Vergemeinschaftung durchs Essen. Religionssoziologische Überlegungen zum Abendmahl», en Josuttis y Martin (eds.), *o.c.*, pp. 50-52.

24. Remitimos a *Escenarios de la corporeidad*, ya citado, pp. 177-180, donde nos referimos a la «mano humana» como «superentido» del ser humano. En este volumen también hicimos referencia a la importancia decisiva que poseen las «técnicas corporales» para la constitución de lo humano y de los procesos de humanización que, en su vida cotidiana, tienen que desarrollar el hombre y la mujer.

25. Zauner, *o.c.*, p. 88. «Los alimentos que toma el ser humano, además de su capacidad nutritiva, tienen que poseer determinadas características en el plano del gusto y del olor. Deben saciar el apetito, es decir, el deseo de renovar una experiencia y de reexperimentar la sensación de su bienestar consecutivo a la consumación alimentaria. Es aquí donde se sitúa el fundamento del arte del buen comer» (De Garine, *o.c.*, 1449).



lidad del comer. Todo grupo humano posee unos modos característicos de pensar, sentir y comportarse respecto a los alimentos que le son comunes y habituales o, expresándolo de otro modo, los «sistemas nutricionales» no hacen sino traducir en términos *simbólicos* y *culturales* el hecho de comer, la irrevocable y común necesidad *estructural* de alimentarse de todos los humanos. Hasta hace unos pocos años, en todas las sociedades (incluida la occidental) se daba un tipo de «sacralización» de los alimentos que se encontraban en la base de la propia dieta alimentaria. De esta manera, era posible ajustar cada sociedad a las posibilidades de nutrimiento de las que disponía. De Garine afirma que los que consumían la alimentación tradicional raramente tenían la sensación de monotonía, ya que estaban convencidos de que ingerían exactamente aquello que les convenía: confiaban plenamente en que «su nutrimiento les aseguraba el equilibrio, tanto en el plano material como en el espiritual y moral»<sup>26</sup>.

En *Escenarios de la corporeidad* ya nos referimos con una cierta extensión a algunos aspectos de la actual patologización humana que se expresan a través del comer (o de la abstención enfermiza del comer)<sup>27</sup>. Remitimos al lector a nuestra exposición. Aquí sólo querríamos poner de relieve una vez más la *ambigüedad* que es inherente a todos los comportamientos del ser humano. Por lo tanto, también al inevitable hecho de tener que comer. En el fondo, siempre y en todo lugar, en las que podríamos nombrar «circunstancias normales», el dilema que se ha planteado ha sido: comer (o no comer) para vivir o vivir para comer (o no comer).

### 6.3. EL SER HUMANO Y LA COCINA

De hecho, el *cocinar* —la humanizadora coimplicación entre lo «crudo» y lo «cocido»— no hará sino poner de relieve de una manera incontrovertible la *transanimalidad* (Hans Jonas) que es inherente a la condición humana<sup>28</sup>. La idea de que la cocina ha sido una etapa significativa en la evolución cultural del hombre es muy antigua y, a veces, se ha creído que había tenido el origen en el pensamiento de Hipócrates<sup>29</sup>. Es un dato indiscutible que hay una estrecha relación entre la cocina de una determinada sociedad y los medios técnicos de los que dispone, ya que, en cualquier caso, siempre se ha dado una cierta manipulación alimentaria como señal

26. De Garine, *o.c.*, 1475.

27. Véase *Escenarios de la corporeidad*, cit., pp. 264-270, en relación con el «cuerpo anoréxico».

28. No puede olvidarse que «crudo» y «cocido» poseen un papel central en el pensamiento antropológico de Lévi-Strauss, de tal forma que puede afirmarse que el campo de la cocina es utilizado por este autor para demostrar la validez práctica de un enfoque basado en el binarismo lingüístico. Véase Goody, *o.c.*, pp. 23, 25-26. Véase además H. C. Peyer (ed.), *Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter*, München, R. Oldenbourg, 1983; Camporesi, *L'officine des sens*, cit.

29. Véase T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (1967), cit. Padgen, *La caída del hombre natural*, cit., p. 129.

de la presencia de lo humano<sup>30</sup>. Además, Jack Goody llega a afirmar que, «en la mayoría de culturas, existe un conjunto de estrechas y extensas relaciones entre alimento, por una parte, y creencias cosmológicas e ideológicas, de otra»<sup>31</sup>. Los griegos eran del parecer de que el consumo de cosas crudas, especialmente cosas vivas crudas, era, como la desnudez, una señal de inadecuación tecnológica y de incapacidad (propia del «bárbaro») para modificar el entorno humano de forma significativa<sup>32</sup>. Aristóteles, refiriéndose a las tribus salvajes de los aqueos y de los heniocos (Puente), pone de relieve su total inhumanidad y bestialidad con el argumento de que «se cuenta que les gusta comer carne cruda e incluso carne humana y que se intercambian niños que les sirven de vianda para sus festines» (*Ética a Nicómaco*, 1148 b). Anthony Padgen señala que, en la polémica en torno a la calidad humana de los aborígenes de América, la tendencia general de las argumentaciones de Francisco de Vitoria era que la calidad de lo que se comía y cómo se comía reflejaba la calidad humana (o inhumana) de quien lo comía.

Resulta evidente que la historia de la cocina y del nutrimento humano es un instrumento importante no sólo para la exploración de la realidad que se ofrece a la observación más superficial, sino también para penetrar en lo más hondo de las profundidades humanas. Según Camporesi, se trata de uno de los muchos ojos que la meditación de los hombres ha inventado para espiar el corazón de la «ciencia de lo vivido» mediante la lectura del alfabeto simbólico de los alimentos, porque, como enseña Lévi-Strauss, «la cocina de una sociedad es un lenguaje que le permite la traducción inconsciente de su estructura más profunda»<sup>33</sup>.

En su importante estudio sobre el nutrimento humano, Ígor de Garine distingue tres tipos fundamentales de cocina<sup>34</sup>: 1) *cocina cotidiana*, generalmente familiar, que acostumbra a emplear mano de obra femenina; 2) *cocina extraordinaria*, que acompaña a los acontecimientos sociales y religiosos tanto de tipo colectivo como familiar. Esta cocina puede ser *interna* (las recepciones familiares) o *externa* (el restaurante). La mano de obra acostumbra a ser profesional y adopta formas gastronómicas mucho más complejas que las de la cocina cotidiana; 3) *cocina utilitaria o industrial*, que, al margen de la comunidad familiar o social, se emplea en los viajes, las «comidas de trabajo», las situaciones imprevistas, las pausas en el trabajo. En la actualidad, a causa de las características propias de la vida actual, está adquiriendo una presencia pública cada vez más amplia (*fast food*).

30. Véase De Garine, *o.c.*, pp. 1456-1472, que se refiere extensamente a la cuestión de la manipulación de los alimentos en los diversos universos culturales.

31. Goody, *Cocina, cuisine y clase*, cit., p. 158.

32. Véase Padgen, *o.c.*, p. 129. Las Casas, siguiendo el pensamiento de Alberto Magno, observó que sólo la leche podía ser bebida cruda, seguramente porque todos los seres humanos comienzan su vida alimentándose de ella.

33. C. Lévi-Strauss, cit. Camporesi, *La terra e la luna*, cit., p. 158.

34. Véase De Garine, *o.c.*, pp. 1485-1486.

Se ha señalado que a pesar de que, por regla general, el campo de la cocina ha sido bastante conservador, sobre todo en estos últimos siglos, se han producido cambios muy importantes y sorprendentes<sup>35</sup>. Por ejemplo, la aparición de la patata en la dieta irlandesa, del tomate en los Estados Unidos —la tierra del *ketchup*—, del maíz y la mandioca en África, ha tenido lugar en una fecha reciente. Resulta evidente que, desde el siglo XVI en adelante, tanto la cocina africana como la europea fueron hondamente transformadas por la introducción de nuevos productos procedentes de América<sup>36</sup>. Por otro lado, Jack Goody pone de relieve que, por ejemplo, resulta difícil concebir la cocina italiana sin pasta y sin salsa de tomate, y, con todo, parece que el uso de la pasta no llegó, desde la China y pasando por Alemania, a Italia hasta el siglo XV<sup>37</sup>. Con un tono irónico, el antropólogo británico afirma que «las cocinas tradicionales (aquí se refiere concretamente a la de Provenza), como muchas otras tradiciones, sólo han surgido en tiempo reciente; eso es un dato saludable para los que son proclives a la visión holística o intemporal de la cultura»<sup>38</sup>. A partir del creciente predominio de las clases medias en el seno de nuestra cultura, resultan especialmente destacables los procesos de globalización de la cocina, cuya baza es el «alimento industrializado» (alimentos enlatados, congelados, precocinados, *fast food*, contribuciones de la mecanización generalizada en los procesos productivos y en los transportes rápidos, cadenas internacionales de hipermercados, etc.)<sup>39</sup>. Pietro Camporesi es de la opinión de que las «dietéticas que triunfan» son las impuestas por los imperios industriales que más dinero e innovaciones tecnológicas han invertido en campañas publicitarias, eslóganes y promociones. Entonces, porque el ser humano se mueve siempre a través de los «campos ilimitados de las necesidades inexistentes», es posible crear una nueva «mentalidad alimentaria» en franjas muy amplias de la población, las cuales de esta manera se sienten integradas en unos nuevos paraísos de delicias, rechazando las «antiguas» dietas que son consideradas como propias de gente

35. Véase Goody, *o.c.*, pp. 53-54.

36. Camporesi, *La terra e la luna*, cit., pp. 55-56, es de la opinión de que el Descubrimiento de América representa, por lo que se refiere a la alimentación de las poblaciones europeas, el elemento innovador más importante de estos últimos siglos.

37. Véase Goody, *o.c.*, p. 53. W. Root, *The Food in Italy* (1971) niega el origen chino de la pasta, argumentando, a partir de los datos obtenidos en el museo del espagueti de Pontedassio (Liguria). Se afirma que los primeros documentos escritos sobre la pasta tienen su origen en el siglo XIII e incluyen bulas papales que fijan los parámetros de calidad, a pesar de que los términos «pasta» y «spago» son del siglo XV (véase Goody, *o.c.*, pp. 68-69, nota 13).

38. Goody, *o.c.*, p. 54. La perspectiva adoptada por este autor es que «el análisis de la cocina tiene que relacionarse con la distribución del poder y de la autoridad en la esfera económica, es decir, con el sistema de clase o de estratificación y sus ramificaciones políticas» (*ibid.*, p. 55). Del mismo modo que todas las otras tradiciones, las «tradiciones culinarias» también pueden ser objeto de «invenciones», a menudo de invenciones económicamente muy rentables. Sobre la invención de las tradiciones, véase E. J. Hobsbawm y T. Ranger (ed.), *L'invent de la tradició*, Vic, Eumo, 1988.

39. Véase la excelente exposición de la constitución de una «cocina mundial», que hace Goody, *Cocina, cuisine y clase*, cit., caps. V (pp. 200-227) y VI (pp. 228-247).

vieja, anticuada y situada en el margen del progreso de la humanidad<sup>40</sup>. La cocina, como producto cultural que es, también se encuentra sometida a las fluctuaciones ideológicas y a los «sistemas de la moda».

La «organización jerárquica» de la cocina, tan evidente, por ejemplo, en la sociedad burguesa, ha tomado otra fisonomía: la «alta cocina», antes reservada en exclusiva a una determinada clase social, ahora ya no depende del nacimiento sino de las posibilidades económicas de los individuos<sup>41</sup>. Además de los factores propagandísticos a los que hemos aludido, es un dato histórico bien comprobado que la difusión de un determinado tipo de comida se debe muy a menudo a una cierta casualidad<sup>42</sup>. Se ha estado subrayando, además, que, al menos en la cultura occidental, los profundos cambios intervenidos en la cocina poseen unos acusados paralelismos con los que se han dado en la vida sexual de los occidentales<sup>43</sup>. No podía ser de otra manera si se tiene en cuenta que la vinculación entre alimentación y sexo constituye una constante en la historia de la humanidad.

En la actualidad es de una evidencia incontestable que, al menos en Europa, la comida ha adquirido unas indudables connotaciones *urbanas*, que contrastan vivamente con las que tenía hasta hace unos ochenta o noventa años. Los modelos urbanos de alimentación, propagados por las potentes maquinarias propagandísticas de la televisión, constituyen actualmente la norma general y, de una manera u otra, son imitados por la gran mayoría de habitantes de nuestras poblaciones. En estos últimos decenios parece que se ha realizado un sueño milenarista: la abolición de la barrera que, en nuestra cultura, desde antiguo, se había establecido entre los campesinos, que envidiaban el consumo de bienes de lujo propios de las ciudades, y los ciudadanos que celosamente defendían sus privilegios culturales y gastronómicos. En la sociedad de los primeros años del siglo XXI, por paradójico que pueda mostrarse a primera vista, «parece que es lo contrario aquello que tiende a verificarse: el malestar generado —junto a muchas ventajas valiosas— por un sistema alimentario más uniforme, más homologado y, de

40. Véase Camporesi, *La terra e la luna*, cit., p. 236.

41. Véase Goody, *o.c.*, p. 195.

42. En los Estados Unidos, por ejemplo, la proliferación del «bovino», juntamente con una serie de cambios sociales, «prepararon el escenario para una verdadera orgía de consumo de carne de bovino fuera de casa y para el desarrollo de la contribución más genuinamente norteamericana a la cocina mundial: la comida rápida basada en la hamburguesa» (M. Harris, *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, Madrid, Alianza, 1989, p. 133). Según algunos historiadores, las hamburguesas se remontan a una feria del condado de Ohio celebrada en 1892. Al quedarse sin salchichas de cerdo, un restaurador decidió sustituirlas por carne picada de vaca (véase *ibid.*, pp. 133-134). En 1980, los norteamericanos consumieron 22,6 kg de carne per cápita, la mayor parte de carne picada (cf. *ibid.*, p. 135). «Desde el punto de vista social, el desarrollo del restaurante de comida rápida fue, según mi opinión, un acontecimiento tan importante como la llegada del primer hombre a la Luna» (*ibid.*, p. 135). Sobre esta cuestión véanse pp. 133-143.

43. Esto no puede sorprender si se tiene en cuenta el vínculo tradicional entre el sexo y el nutrimiento. Lévi-Strauss, por ejemplo, insistió en la identificación entre la copulación y el comer: los dos implicaban «une conjonction par complémentarité» (cit. Goody, *o.c.*, pp. 150-151; cf. pp. 192-193, 249, 266-267).

alguna manera, extraño al propio territorio, que produce formas inéditas de ‘nostalgia del campo’, que determinan una revalorización e incluso una renovada autoconciencia del mundo rural. Siempre, sin embargo, se trata de valores urbanos: el campo feliz es una imagen ciudadana que sólo sesadamente puede ser acogida en el campo (y solamente si los campesinos se encuentran sumergidos en la cultura urbana). ¿Qué hay más urbano que el *revival* actual de los cereales empobrecidos y del pan negro? Sólo una sociedad muy rica puede permitirse apreciar la pobreza»<sup>44</sup>.

No hay duda de que, en términos alimentarios, esta «nostalgia del campo» no es nada más que una de tantas formas que, actualmente, se dan de (pretendido y, al mismo tiempo, imposible) «retorno a la naturaleza» y de abolición —también pretendida e imposible— de la artificiosidad propia del ser humano<sup>45</sup>. La oferta culinaria actual, sometida como se sabe a los imperativos de una gigantesca producción industrial, acostumbra a presentarse con referentes que evocan la sencillez y la pureza de los alimentos y de los productos campestres, cultivados y producidos de manera artesana en unos campos y en unas granjas idílicos y alejados de la sofisticación moderna. En épocas marcadas por la «hipertecnologización», el recurso a las formas arcaicas (mejor: «arcaizantes») es un buen negocio: se aspira a lograr una pureza y una naturalidad alimentarias que, definitivamente, se han perdido en la noche de los tiempos. Se trata, en definitiva, de la «romantización» (en este caso, de los alimentos) como factor (irreal) de compensación.

A partir del bastante conocido «materialismo» —marcado con unos innegables toques de «economicismo»— de su perspectiva antropológica, Marvin Harris ha puesto de relieve que, en un área cultural concreta, la preferencia de estos o de aquellos alimentos, es decir, de lo que allí «es bueno para comer», se debe, fundamentalmente, a las limitaciones y a las oportunidades ecológicas que son propias de cada territorio<sup>46</sup>. Esta manera de ver las cosas, Harris también la descubre en las diferencias que se detectan entre las «grandes cuisines» de las diversas civilizaciones mundiales. A partir de una posición mucho menos determinista que la de Harris, Ígor de Garine escribe que «la explotación alimentaria del medio natural por una sociedad determinada depende de la visión particular que tiene de lo que

44. Montanari, *o.c.*, p. xi. Es muy interesante la perspectiva que adopta Klaus Eder según la cual, en la sociedad occidental actual, se está produciendo una crítica de la «cultura culinaria carnívora» a favor de una «cultura culinaria vegetariana». De esta manera, se intenta concretar de nuevo las relaciones de esta cultura con la naturaleza. Véase Eder, *o.c.*, p. 239 y el *excursus* al final de este capítulo.

45. Nos ocupamos de esta problemática en L. Duch, *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana* 3, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000, pp. 128-144.

46. Este autor pone de relieve que «las cocinas más carnívoras están relacionadas con las densidades de población bajas y una ausencia de tierras para el cultivo. En cambio, las cocinas más herbívoras se asocian con poblaciones densas, cuyos hábitos y tecnologías alimentarias no pueden sostener la crianza de los animales para carne sin reducir las cantidades de proteínas y calorías disponibles para los seres humanos» (Harris, *o.c.*, p. 14).

es comestible de entre los recursos vegetales y minerales de su entorno»<sup>47</sup>. Porque, en cuanto al nutrimento, los seres humanos, aunque no exclusivamente, también son *idealistas*. Por otro lado, Ritchie subraya el hecho de que aquello que es más fascinante en la relación de la comida con la historia de la humanidad es precisamente la manifiesta ausencia de racionalidad<sup>48</sup>. En numerosas ocasiones, la alimentación humana ha evolucionado de una manera que podría ser considerada como aberrante porque el ser humano ha renunciado voluntariamente a sus hábitos alimentarios naturales y, de una manera u otra, se ha dejado llevar por los impulsos de la imitación de aquellas costumbres alimentarias que se consideraban «modernas» o, simplemente, como propias de la cultura dominante. Creemos que, en el momento actual, esta afirmación puede constatarse fácilmente por todo el mundo: la influencia de los imperios es perceptible en todos los registros de la existencia humana. Por lo tanto, también en el nutrimento de los seres humanos. De todo esto, las numerosas cadenas norteamericanas de comida rápida son ejemplos irrefutables y lamentables... y, a veces, incluso, sumamente peligrosos para la salud.

### 6.3.1. *Antropología y cocina*

Dejando aparte la amplia discusión sobre la comida que tuvo lugar en el siglo XVI a raíz de la entrada de los aborígenes americanos en el horizonte mental de los europeos<sup>49</sup>, en el siglo XIX, a partir de unas premisas que se pretendía que fuesen plenamente antropológicas («científicas») y no teológicas o metafísicas, se desveló de nuevo el interés antropológico por la alimentación humana, sobre todo en relación con algunos temas privilegiados como, por ejemplo, el tabú, el totemismo, los sacrificios, los almuerzos de comunión, etc.; es decir, los diversos aspectos del consumo de alimentos que, directa o indirectamente, se habían encontrado relacionados con la religión<sup>50</sup>. No cabe duda de que el estudio de William Robertson Smith (1846-1894), especialista en el Antiguo Testamento y fundador de la antropología social (Mary Douglas), sobre la comida sacri-

47. De Garine, *o.c.*, p. 1456.

48. Véase Ritchie, *o.c.*, p. 10. Creemos que en relación con la cocina, como en el resto de aspectos que constituyen la realidad humana, uno no puede dejarse secuestrar ni por una supuesta racionalidad omniabarcadora (Harris) ni tampoco por un tipo u otro de irracionalismo gastronómico (Ritchie). Siempre y en todo lugar, por tanto también en relación con la comida, el ser humano se caracteriza fundamentalmente por ser *logomítico*, lo que significa que en los trayectos narrativos (míticos) incluye una determinada lógica (*ratio*) y en los despliegues lógicos nunca deja de encontrar toda una serie de presencias míticas.

49. Véase Padgen, *La caída del hombre natural*, cit.

50. Véase De Garine, *o.c.*, pp. 1501-1502. Goody, *Cocina, cuisine y clase*, cit., cap. II (pp. 23-59), ofrece una excelente aproximación histórica a las diversas metodologías que, a partir del siglo XX, han sido utilizadas para analizar la alimentación de los seres humanos en sus diversas facetas y modalidades. Eder, *Die Vergesellschaftung der Natur*, cit., pp. 103-175, ofrece una amplia panorámica del alcance y el sentido de los tabúes alimentarios en los diversos ámbitos culturales.

ficial y comunitaria de los semitas constituye uno de los puntos de apoyo más importantes para el análisis del nutrimiento humano en los estudios antropológicos<sup>51</sup>. Este autor y sus numerosos seguidores consideraban que el *comensalismo*, la ritualidad sacrificial de los participantes en la comida, era el gran promotor de la solidaridad, de la comunidad, ya que los vínculos de comunión establecidos a través de la participación en la misma mesa establecían y consolidaban los lazos efectivos y afectivos entre los miembros del grupo humano<sup>52</sup>.

#### 6.3.1.1. Funcionalismo antropológico

Desde una perspectiva declaradamente laica, la toma de posición de Robertson Smith fue adoptada, al menos en parte, en las investigaciones tanto de la escuela de Émile Durkheim como, sobre todo, por parte de aquellos antropólogos, muy especialmente A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955) y Bronislaw Malinowski (1884-1942), que se acostumbra a calificar de «funcionalistas»<sup>53</sup>. Estos antropólogos insistieron en que la comida ejercía una función social insustituible porque era un indicador preciso de cuál era el lugar de cada persona concreta en el interior del grupo humano. En su estudio sobre los habitantes de las islas Andaman, en la bahía de Bengala, Radcliffe-Brown puso de relieve que su actividad social más importante era la obtención de alimentos. Por otro lado, insistía en el hecho de que era en torno al nutrimiento donde los sentimientos sociales se mostraban de una manera más significativa. El hecho de comer juntos era una especie de cemento que consolidaba e interconectaba a los miembros de la sociedad, preservaba las tradiciones y hacía posible que los jóvenes, mediante unos adecuados procesos iniciáticos, adoptasen el sistema de valores que tenía vigencia. En el ámbito concreto de la vida cotidiana, la comida constituía una ejemplificación del orden jerárquico que imperaba en una determinada sociedad. Radcliffe-Brown puso de relieve que «se enfatiza la función social del alimento en la manifestación de aquellos sentimientos que contribuyen a socializar un individuo como miembro de la comunidad»<sup>54</sup>.

#### 6.3.1.2. Estructuralismo

Por su parte, Claude Lévi-Strauss, empleando como modelo el análisis lingüístico (especialmente, de Saussure y Jakobson), entiende que, en los

51. La obra fundamental de W. Robertson Smith es *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*, London, C. Black, 1927. La primera edición de esta obra es de 1889. Sobre este autor, véase P. W. Coxon, «Smith, William Robertson», en TRE XXXI, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2000, pp. 407-409.

52. Véase Goody, *o.c.*, p. 25.

53. Véase Goody, *o.c.*, pp. 26-31. Sobre el «funcionalismo antropológico» véase L. Duch, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 283-291.

54. Goody, *o.c.*, p. 27.

distintos ámbitos culturales, el hecho de cocinar los alimentos puede ser considerado como un tipo de *lenguaje*, ya que expresa pensamientos e ideas que pueden ser comprendidos claramente por todos aquellos que prestan atención a aquello que «se dice»<sup>55</sup>. Las categorías representadas por los tabúes alimentarios ayudan al pueblo a percibir su mundo en términos de aquellas polaridades que, estructuralmente, ya se encuentran fijadas en su mente. Además, en el interior de las sociedades humanas, estas categorías hacen posible el mantenimiento de divisiones binarias como, por ejemplo, naturaleza/cultura y animal/hombre, que son muy importantes para su vida cotidiana. Inicialmente, Lévi-Strauss centró sus investigaciones en torno al sexo (matrimonio, incesto, parentesco); después, sin embargo, desvió su atención hacia otro de los elementos básicos de los seres humanos: el *nutrimiento* o, mejor aún, la *cocina*. Jack Goody observa que este cambio de perspectiva se detecta muy bien en los títulos de la producción científica de Lévi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), con las conocidas resonancias durkheimianas que contiene, hasta llegar a los tres primeros volúmenes de su obra capital sobre el mito (*Mitológicas*): *Lo crudo y lo cocido* (1964), *De la miel a las cenizas* (1966) y *El origen de las maneras de mesa* (1968)<sup>56</sup>. En esta exposición no tendremos muy en cuenta la aportación de Lévi-Strauss a la problemática en torno a la cocina sobre todo porque, tal como lo expresa Jack Goody, su interés es eminentemente comparativo y se mueve en un nivel estructural, abstracto, marcadamente *ahistórico* (primacía absoluta de la sincronía sobre la diacronía y marginación total de la *longue durée*)<sup>57</sup>. Entonces, como consecuencia inevitable de esta toma de posición teórica, la espaciotemporalidad característica de *cada* ser humano y de *cada* grupo humano con su idiosincrasia propia se encuentra fatalmente ausente de su análisis antropológico, lo cual, en nuestra opinión, constituye un error de enormes proporciones, con unas consecuencias muy negativas para captar la especificidad característica de este peculiar espíritu encarnado que es todo ser humano, el cual come, bebe y sueña, se aferra a la inmediatez de los datos y a las geografías míticas construidas con aquel deseo que permanece siempre deseo. Sí que es importante que mantengamos como horizonte de nuestro estudio un dato que se desprende de todo el análisis de Lévi-Strauss sobre la cocina: de la misma manera que ocurre con el lenguaje, la cocina es «un universal» en todas las sociedades humanas<sup>58</sup>.

55. Sobre las aportaciones del estructuralismo de Lévi-Strauss a la reflexión antropológica sobre la nutrición humana y la cocina, véase Goody, *o.c.*, pp. 31-45. Sobre el pesamiento antropológico de Lévi-Strauss véase además, Duch, *Mito, interpretación y cultura*, cit., pp. 326-342.

56. Véase Goody, *Cocina, cuisine y clase*, cit., p. 32. Este autor observa que en el cuarto volumen de las *Mitológicas*. *El hombre desnudo* (1971), aunque no se hace una referencia directa al *nutrimiento*, sí que resulta evidente la ecuación que sirve de base a toda la obra: «desnudo» = «crudo».

57. Véase Goody, *o.c.*, pp. 33-34.

58. De ninguna manera pretendemos minusvalorar las aportaciones de Lévi-Strauss, que como marco teórico son muy acertadas para la construcción de una reflexión antropológica razo-



### 6.3.1.3. Culturalismo antropológico

Junto a los modelos funcionalista y estructuralista, otro modelo, llamado, por Goody, *cultural*, también ha hecho contribuciones interesantes a la antropología del nutrimiento y de la cocina. Una representante muy calificada de esta corriente es la antropóloga británica Mary Douglas, la cual, a partir de la reflexión de los funcionalistas y de los estructuralistas, sin olvidar nunca los factores biológicos y sociales conectados con la comida humana, se propuso la tarea de «descifrar la comida humana»<sup>59</sup>. Manifiesta que, en el entorno humano, el alimento se transforma en un «código», y «el mensaje que codifica se encontrará en el modelo de relaciones sociales que se están expresando»<sup>60</sup>. Concluye que la comida *simboliza* una relación social, porque está plenamente convencida de que «hay una correspondencia entre una determinada estructura social y la estructura de los símbolos mediante los que se expresa». Separándose de los esquematismos de procedencia estructuralista, Mary Douglas se opone a la reducción de la comida humana a un simple conjunto de oposiciones binarias, asépticas e impersonales, e intenta ubicarla en el contexto existencial de otros ámbitos culinarios que han tenido lugar en el pasado. La comida de los humanos participa de su *historia*: ésta modifica culturalmente a aquélla, y a la inversa. Diciéndolo de otro modo: la antropóloga británica aboga por una comprensión analógica y ritual del nutrimiento humano. Afirma: «Cada comida es portadora de una parte del significado de otras comidas; cada comida es un acontecimiento social estructurado que estructura a otros a su propia imagen»<sup>61</sup>. Hay que advertir, sin embargo, que la estructuración no se debería limitar a ser una simple repetición o una mera afirmación de la costumbre culinaria, sino que, como apunta Jack Goody, los elementos que configuran la comida en un determinado lugar deberían ser capaces de reaccionar frente a las diversas situaciones y novedades que se hacen presentes como consecuencia de la irrenunciable disposición histórica y cultural de individuos y colectividades<sup>62</sup>.

nada y coherente. En esta exposición, no obstante, nuestra intención quiere mantener expresamente un carácter más bien existencial que un carácter meramente formal. En cualquier caso, para poner un ejemplo, resulta sumamente sugestiva la correlación que establece Lévi-Strauss entre «crudo», «cocido» y «podrido». Lo cocido es una transformación cultural (o elaboración) de lo crudo, mientras que lo podrido es una transformación natural de los dos (crudo y cocido). Véase Goody, *o.c.*, p. 36.

59. Sobre el pensamiento de esta autora en relación con la problemática que nos ocupa, véase Goody, *o.c.*, pp. 46-50. Hay que tener en cuenta que los maestros en los que se apoya la obra de Douglas son Spencer, Durkheim, Radcliffe-Brown y, especialmente, Evans-Pritchard.

60. Sobre las correspondencias entre expresión simbólica y situación social en la obra de Douglas, véase E. H. Pyle, «Mary Douglas on Symbolism and Social Situations», en A. Cunningham (ed.), *The Theory of Myth. Six Studies*, London, Sheed and Ward, 1973, pp. 104-131.

61. M. Douglas, cit. Goody, *Cocina, cuisine y clase*, cit., p. 48.

62. Véase Goody, *o.c.*, pp. 48-49.

## 6.4. EL COMER

Desde diversas perspectivas, puede constatarse que, para los seres humanos, el comer es más una realidad *psicológica* y no tanto una necesidad meramente *fisiológica* (Ritchie). Por ello, en relación con ellos, vale de una manera ilimitada la afirmación evangélica «no sólo de pan vive el hombre», aunque, evidentemente, sin pan la vida humana deviene completamente imposible. En el fondo, en el comer del ser humano también acostumbra a manifestarse lo que caracteriza las diversas formas de su presencia en el mundo: la tensión nunca definitivamente superada entre interioridad y exterioridad, entre deseo y realidad, entre libertad y necesidad, entre lo real y lo posible. En la diversidad de culturas, todas las formas de relación social pueden tener la *mesa* como marco: eso puede ser considerado como un tipo de «universal cultural». Por medio del intercambio simbólico que es inherente al nutrimento humano, compartir la mesa significa crear o actualizar lazos efectivos y afectivos entre los comensales para que surja, en la magia y la fragilidad del instante, un colectivo, un «nosotros», un vaivén relacional. La ritualidad del comer humano (las «maneras de mesa») es —debería ser— el equivalente de una «forma simbólica» y también de un «escenario de la corporeidad», que permitiera a hombres y mujeres situarse en medio de su cotidianidad como «espíritus encarnados» que son<sup>63</sup>. No es porque sí que, a pesar de la enorme diversidad de formas culturales (y cultuales), el comer juntos, ha sido considerado y vivido como una de las expresiones más apreciadas de la comunión, de la comunidad y de la comunicación del ser humano<sup>64</sup>.

En el ser humano, la ineludible necesidad de nutrirse debe ser considerada como una forma elemental, pero absolutamente imprescindible de su paso de la naturaleza a la cultura<sup>65</sup>. A partir de las necesidades biológicas, el nutrimento constituye una manifestación privilegiada de la artificiosidad que es propia de los seres humanos. Históricamente, las diversas formas de la alimentación humana han puesto de relieve que, desde lo biológico hasta lo artístico y lo religioso, todas las actividades del ser humano se encuentran culturalmente mediatizadas, lo cual implica que todas ellas poseen un «plus» de significación que no puede ser establecido *a priori*, sino que depende de un conjunto de variables como, por ejemplo, el contexto, el talante de los

63. Sobre las «maneras de mesa» como ritualidades gastronómicas, véase De Garine, *o.c.*, pp. 1486-1496.

64. «En el seno de cada sociedad global, concebida como la ‘humanidad verdadera’, los platos cotidianos o exquisitos, los nutrimentos prescritos o los tabúes alimentarios contribuyen a asignar a cada persona su lugar en la sociedad de los hombres y en el cosmos, y a poner de relieve el estatus social al que pueden aspirar» (De Garine, *o.c.*, p. 1491).

65. Cf. Eder, *o.c.*, p. 12. En la actualidad, una forma interesante de considerar la naturaleza cultural del comer de los seres humanos se pone de relieve mediante la superación de la «estacionalidad» de las comidas y las frutas. Desde una perspectiva «naturista», se establece una correlación entre la naturaleza productora (la «fruta del tiempo», la caza del otoño, etc.) y el hombre consumidor. De acuerdo con esta «visión tradicional» de las cosas, los sistemas modernos de producción y de distribución habrían alterado profundamente el «orden natural» de los alimentos y del nutrimento humano.

individuos, las fobias y las filias, los miedos, las sospechas, etc. O, diciéndolo de otro modo: la historicidad también afecta a las formas y las fórmulas que, en la diversidad cultural, se encuentran implicadas en el hecho de comer. Como tantas veces hemos puesto de manifiesto en los volúmenes de esta *Antropología de la vida cotidiana*, para el ser humano no hay ningún tipo de posibilidad extracultural. Y toda actividad cultural —eso es especialmente evidente en el comer humano— conlleva una forma u otra de *culturalidad*, de regulación litúrgica. Klaus Eder lo manifiesta con contundencia: el comer juntos puede ser considerado como uno de los escenarios (*Schauplätze*) privilegiados de la cultura<sup>66</sup>, sobre el que los actores y las actrices (los y las comensales) ponen en práctica unas secuencias rituales características para subrayar, al mismo tiempo, la unidad y la homogeneidad del grupo y sus diferencias —quizá fuera más adecuado hablar de «procesos de diferenciación»— respecto al «mundo exterior»<sup>67</sup>. Incluso la incorporación del extraño en un grupo humano acostumbra a tener lugar a través de la mediación de la comida compartida con los que antes eran unos extraños. Así, por medio del comer, se establecen unos nexos entre los «de dentro» y los «de afuera». El «de afuera» (el «forastero»), a partir de este momento, queda «incorporado» (forma un solo «cuerpo»), es decir, adquiere el estatus de *comunitariamente comunicado* con el resto del grupo<sup>68</sup>. No puede ponerse en duda que el comer acompañado de los humanos no hace otra cosa que poner de relieve la íntima coimplicación de lo biológico y de lo espiritual. «Partir el pan», «beber juntos», «compartir la sal»: son «formas simbólicas» —siempre, evidentemente, sobre una base *corporal y material*— para celebrar la fraternidad y la unión a pesar de las diferencias y la presencia de factores disolventes (negativos) en el seno de las comunidades humanas, las cuales, de una manera u otra, nunca dejan de poseer dimensiones religiosas y culturales<sup>69</sup>.

El nutrimiento de los seres vivos —vegetales y animales— constituye una manera muy específica de «incorporar» las diversas potencialidades

66. Véase Eder, *Die Vergesellschaftung der Natur*, cit., pp. 239-246; De Garine, *o.c.*, pp. 1455-1456.

67. En relación con el comer humano, una cuestión que habría que desarrollar con una cierta extensión gira alrededor de la relación entre «comensalidad» e «identidad». Creemos que las comidas (en su enorme variedad cultural, social y religiosa) intervienen de una manera decisiva en los procesos de identificación de los individuos. Quizá una sociedad como la actual, en la que la identificación constituye uno de los grandes problemas del momento presente, el giro de la comida, por ejemplo a través del *fast food* y de las «comidas de trabajo», es, al mismo tiempo, síntoma y causa de su «desestructuración simbólica».

68. Véase Messelken, «Vergemeinschaftung durchs Essen», cit., pp. 41-57, esp. pp. 49-56; Ackerman, *Le livre des sens*, cit., pp. 160-161.

69. Véase Latham, «Food», cit., p. 391. Un aspecto muy importante de la problemática es la profunda relación, históricamente muy bien documentada, entre el comer de los humanos y la religión. «En la vida religiosa, el comer es un sujeto que posee unas inmensas proporciones» (Latham, *o.c.*, p. 393); véase, además, J. Campbell, *Las máscaras de Dios I. Mitología primitiva*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 70-72. En este contexto habría que considerar la cuestión de los tabúes alimentarios (véase Latham, *o.c.*, pp. 387-388).

de los «productos naturales». El ser humano, porque es bastante consciente de la artificiosidad de su naturaleza, no solamente, desea apropiarse de las valencias «originales» de la «naturaleza» como tal, sino que esta apropiación —«incorporación»— debe poseer *también* una indudable *significación simbólica*, la cual acostumbra a concretarse mediante una enorme variedad de etiquetas, señales, prescripciones, ornamentaciones estéticas, etc.<sup>70</sup>. Las propiedades «míticas» —por no decir «mágicas»— que a menudo se atribuyen a unos determinados productos se encuentran de lleno en el interior de este hecho humano original: comer siempre es *más* que comer. Para los humanos, como señala Johann Zauner, el nutrimento posee una dimensión *horizontal* y una dimensión *vertical*<sup>71</sup>, es decir, un plano «real» y un plano «utópico» porque, en realidad, nada de lo que piensa, hace o siente el ser humano se encuentra al margen del polifacetismo que le es connatural. Eso da a entender que el nutrimento del ser humano no se realiza sólo con la colaboración del vientre, sino que también interviene la cabeza, la sensibilidad, el deseo, los prejuicios y la memoria colectiva. Como escribe Klaus Eder: «En el nutrimento humano se concreta y se reproduce un mundo simbólicamente compartido entre los comensales»<sup>72</sup>.

En esta *Antropología de la vida cotidiana*, hemos insistido en la importancia decisiva de la constitución espaciotemporal del ser humano, es decir, de la imperiosa necesidad que tiene de investir de humanidad su espacio y su tiempo. Históricamente, en relación con el nutrimento humano, esta constitución ha poseído una singular importancia<sup>73</sup>. Limitándonos a los orígenes de nuestro ámbito cultural podemos afirmar que en Grecia y Roma, siguiendo los ritmos de la naturaleza, el horario de las comidas se acomodaba a la salida y a la puesta del sol. La narración homérica, por ejemplo, menciona tres comidas: 1) un desayuno ligero (*ariston*) a la salida del sol; 2) el comer (*deipnon*) al mediodía; 3) el cenar (*dorpon*) a la puesta del sol. Según Andreas Gutsfeld, la ordenación homérica de las comidas se mantuvo vigente hasta la época helenística. En Roma, en los inicios de la República, también encontramos tres comidas: 1) desayuno ligero (*ientaculum*) de buena mañana; 2) la comida principal (*cena*) al mediodía; 3) un refrigerio ligero (*vesperna*) a última hora de la tarde. En los últimos tiempos de la República, al desayuno seguía, hacia al mediodía, una comida no muy copiosa (*prandium*) caliente o fría. La antigua *vesperna* fue sustituida por la *cena* como comida principal del día, que

70. Véase Simmel, *o.c.*, pp. 402-403. De todas formas, con gran finura, este autor apunta que la estética del comer nunca puede olvidar lo que realmente debe estilizar: una satisfacción de necesidades situada en las profundidades de la vida orgánica y, por esto mismo, absolutamente universal (*ibid.*, p. 406).

71. Zauner, *o.c.*, p. 84.

72. Eder, *o.c.*, p. 12.

73. Véase A. Gutsfeld, «Mahlzeiten», en *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* VII, Stuttgart-Weimar, J. B. Metz, 1999, cols. 705-707.

podía alargarse hasta altas horas de la madrugada<sup>74</sup>. A partir de las propias disponibilidades, todas las culturas humanas, de la misma manera que han establecido *calendarios* para dar ritmo al tiempo y privilegiar unos determinados espacios<sup>75</sup>, también, paralelamente, han configurado *calendarios gastronómicos*, que, con mucha frecuencia, se han convertido en poderosas mediaciones para facilitar el tránsito entre la exterioridad y la interioridad humanas. Por eso resulta evidente que «la comunidad de las comidas comporta inmediatamente la regularidad temporal, ya que un círculo de personas sólo puede reunirse a horas predeterminadas. Eso es la primera superación del naturalismo del comer»<sup>76</sup>. De la misma manera que en todo calendario, de una manera u otra, explícita o implícitamente, siempre hay «sacralidad» debido a que hay «separación cualitativa» de unas determinadas fechas con respecto a las otras, los calendarios gastronómicos, con las ritualidades que les son propias, *también* son afirmaciones prácticas del hecho de que el ser humano no puede vivir en la *homogeneidad* de los tiempos y de los espacios. Vivir como mujer o como hombre siempre implica vivir en la diferencia: eso vale de una manera incomparable en relación con el nutrimento humano (el comer).

Siguiendo la reflexión inaugurada por Norbert Elias<sup>77</sup>, puede afirmarse que no sólo el hecho de comer como tal, sino la cocina y las «maneras de mesa» han intervenido decisivamente en la diversas fases del «proceso de la civilización», al adquirir, sobre todo a partir de la Edad Media tardía y particularmente en las clases sociales elevadas, unas características que, cada vez más, ponían de relieve la personalidad y la situación social y económica de las diferentes personas y de los varios grupos humanos<sup>78</sup>. En relación con el plato, por ejemplo, Georg Simmel subraya que «el plato simboliza el *orden* que da a la necesidad del individuo particular aquello

74. Véase Gutsfeld, «Cena», en *Der neue Pauly* II, cit., II, col. 1054.

75. Sobre la extensa y complicada problemática entorno al calendario, véase L. Duch, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 180-204.

76. Simmel, *o.c.*, p. 402; cf. pp. 403-404. Simmel subraya con fuerza la importancia del establecimiento de las jerarquizaciones en las comidas, que constituye otra forma de poner de relieve la transfiguración simbólica que ha experimentado la comida de los seres humanos. Ésta, en efecto, más allá de la imperiosa necesidad fisiológica, se ha convertido en una serie de «formas culturales» (cf. *ibid.*).

77. Véase N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* I. *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*; II. *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978, 1979, esp. I, II, 4 (pp. 110, 174).

78. Montanari, *Convivio oggi*, cit., pp. vi-vii, pone de relieve que, por una parte, la invención y el uso del tenedor y, por otro, en la mesa, a partir del siglo XIX, el abandono del plato común y la imposición de los platos individuales, no sólo llevaba consigo el abandono del antiguo orden jerárquico (la persona más importante era la primera que tomaba alimento del plato común), sino que, además, era un síntoma evidente de la imposición del individualismo como forma común de gestionar la vida cotidiana. El estudio ya citado de Norbert Elias, mediante la aportación de un número muy importante de ejemplos literarios, continúa siendo indispensable para conocer el «trayecto de la civilización del comer» que ha recorrido la cultura occidental: la carne y el pescado, el uso del cuchillo y el tenedor, el comportamiento de los comensales en la mesa, etcétera.

que le corresponde como una parte del todo dividido, pero que a la vez no le permite salir de sus fronteras»<sup>79</sup>. En un estudio convertido ya en un clásico, Norbert Elias analiza con mucha finura y detalle el uso que, en la Edad Media, comenzó a hacerse del cuchillo y del trinche para comer carne. En la introducción de estas nuevas «maneras de mesa», el autor lee el desarrollo de aquella sociedad y una señal inequívoca —una «encarnación de las almas» (*Inkarnat der Seelen*), dice literalmente— del conjunto de las relaciones que configuraban y ritmaban la vida social de entonces<sup>80</sup>. No cabe duda, pues, de que los diferentes estilos de vida que adoptan las sociedades humanas inciden directamente en la cultura gastronómica: ésta es una parábola de la vida social y de las jerarquías que impone<sup>81</sup>. Incluso en el interior de una determinada sociedad, las antes renombradas «diferencias de clase» se plasmaban en gramáticas culinarias bien diferenciadas. En su sociología de la «distinción social», Pierre Bourdieu atribuye a las clases populares unos «gustos de necesidad» (*goûts de nécessité*), mientras que la burguesía es caracterizada por tener unos «gustos de lujo» (*goûts de luxe*), los cuales venían a ser dos maneras contrapuestas de tratar los alimentos y el acto de comer. Es evidente que, en materia alimentaria, el gusto no puede considerarse al margen de las diversas relaciones con el mundo, con el propio cuerpo y con los otros que son propias de los varios grupos humanos como consecuencia de sus ordenaciones tan diferentes —en ocasiones, francamente contrapuestas— del universo religioso, social y político. Por ejemplo, al «comer descontrolado» (*franc-manger*) popular, la burguesía oponía la comida de «acuerdo con las normas»<sup>82</sup>.

Como deviene en el resto de las actividades humanas, el comer también se encuentra determinado por los cambios sociales —sobre todo, por la vivencia del espacio y del tiempo— que intervienen en un momento histórico determinado<sup>83</sup>. En nuestros días, con las excepciones de rigor, el comer también experimenta una intensa «desestructuración simbólica» y se ve inmerso en un proceso cada vez más intenso de funcionalización, en la que la incidencia negativa de la «sociedad tecnológica» es innegable. Eso resulta muy comprensible si se tiene en cuenta que aquello que caracteriza el comer es el hecho mismo de ser un *condensado* muy específico de la espaciotemporalidad humana. De alguna manera expresa la manera concreta en la que hombres y mujeres —los comensales— viven y experimentan

79. Simmel, *o.c.*, p. 405.

80. Véase Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* I, cit., pp. 157-174.

81. Claude Lévi-Strauss, por ejemplo, muestra que la comida hervida implica un dominio técnico mucho mayor que la comida simplemente ahumada o frita, porque «la cocina de una sociedad depende evidentemente de los medios técnicos de los que dispone cada cultura» (De Garine, *o.c.*, p. 1476).

82. Véase P. Bourdieu, *La distinction. Critique social du jugement*, Paris, Minuit, 1979, pp. 215-216, 218.

83. Véase sobre esta problemática L. Duch, «Cultura i societat tecnològica: l'Espai i el Temps», en *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, pp. 217-244.

su presencia en el mundo como seres que disponen de una determinada cantidad de espacio y de tiempo. Además, el comer —esta constatación puede hacerse ya en los lejanos días de Grecia y Roma— ha sido un tipo de organización de un mundo alternativo promovido por el deseo humano; un mundo feliz, incontaminado y sin las preocupaciones que se derivan del hecho de deber vivir y morir en medio del conflicto y de todas las otras formas de la negatividad. La misma ritualidad del comer daba a gustar —ni que fuera provisionalmente— las dimensiones de la utopía de la «tierra sin mal», del «cielo nuevo y de la tierra nueva», de la «comunidad de los santos». El comer humano —siempre cargado de connotaciones políticas y religiosas, nunca alejado de la logomítica característica de los humanos, siempre articulado a partir de las posibilidades y de las representaciones de una determinada cultura— ha sido, en el sentido más biológico, más político y más religioso del término, un *viático*, una ayuda imprescindible para el cuerpo y para el espíritu, para que el hombre, como ser *polifónico* que debería ser, devenga apto para transitar por los caminos de este mundo que llevan hacia un «más allá» situado más allá de cualquier «más allá».

#### 6.5. LA COMIDA Y LA FAMILIA

Antes nos hemos referido a la polisemia que es inherente al nutrimento humano. Polisemia que incide poderosamente en la comida familiar, que es (debería ser) uno de los aspectos más importantes de la vida cotidiana de la familia<sup>84</sup>. A menudo, cuando evocamos nuestro entorno familiar, las primeras imágenes que nos vienen a la memoria son las de la familia reunida alrededor de la mesa. Los pequeños detalles de la mesa familiar desvelan en muchas personas lo mejor y lo peor de la convivencia familiar. La razón de eso es que el nutrimento se encuentra íntimamente vinculado con la memoria. La comida familiar es la ritualización del reparto de los alimentos. Se trata de un acto eminentemente social y socializador. Con mucha frecuencia, los miembros de la familia se someten a un conjunto de reglas establecidas con anticipación, ya sea por las generaciones precedentes, ya sea por ellos mismos. «Numerosos aspectos del convivir familiar, de sus intercambios, de su vitalidad afectiva y de la necesidad de educación pasan por la reunión familiar de la comida»<sup>85</sup>. Jean-Jacques Rousseau decía que la comida familiar, en oposición a las recepciones multitudinarias de la nobleza y de las fiestas cívicas, era «el único momento de la jornada en el que era permitido ser aquello que uno era de verdad», lejos de los constreñimientos impuestos por la sociabilidad pública y por los intereses de los poderosos.

84. Véase A. Sjögren, «Le repas comme architecte de la vie familiale»: *Dialogue* 93 (1986), pp. 54-61; Muxel, *Individu et mémoire familiale*, cit., pp. 63-81.

85. Muxel, *o.c.*, p. 63.

En el siglo XIX, la familia burguesa llevó a cabo una rigurosa codificación (ritualización) de la comida familiar. Como no podía ser de otra manera, esta codificación era congruente con la «visión del mundo» de la burguesía entonces triunfante: la familia jerárquicamente reunida en torno a la mesa del comedor a horas fijadas con precisión. La estricta conformidad con el modelo era una señal inequívoca de la pertenencia al grupo; el hecho de llegar tarde a comer o el no asistir eran señales inequívocas de autoexclusión del círculo familiar, de repudio de pertenecer a él. Resulta evidente que la comida de la burguesía del siglo XIX era una *representación teatral* (Sjögren) con unos actores y unas actrices que se sabían el «papel» con una precisión matemática. Jean-Paul Aron lo ha calificado de un «espectáculo» de amplias proporciones, que desveló el agudo interés de los grandes novelistas de aquel tiempo (Balzac, Zola, Alexandre Dumas)<sup>86</sup>. Aquella época vio la emergencia del «gastrónomo burgués», que se presentaba como buen conocedor del arte culinario y como una referencia mundana a tener en cuenta para ser valorado en la vida social<sup>87</sup>. La comida entonces no era sólo un acto de convivialidad, sino sobre todo el indicador representativo de una cierta sociedad y del lugar que uno ocupaba. Annick Sjögren pone de relieve que la burguesía del siglo XIX manipuló la comida y la intimidad familiar como factores muy importantes para lograr el éxito social<sup>88</sup>. En aquel tiempo, entre la burguesía, «comer no era tanto una cuestión de hambre, como de corrección» (Odile Marcel).

De una manera muy general puede afirmarse que la comida familiar acostumbra a remitir a la «omnipotencia de la madre nutridora» (Muxel). Casi siempre, los primeros vínculos que establece el infante con el mundo son el alimento que le proporciona su madre. Esta dependencia nutricional, al mismo tiempo material y espiritual (amor), con respecto a la madre —incluso, en caso de que el nutrimiento haya sido inadecuado o insuficiente— permanecerá fijada en la memoria del hombre y la mujer durante toda su vida. En todo el largo trayecto de la familia, la madre continuará siendo la referencia nutricional por excelencia: ella conoce, favorece, limita el paladeo de los platos y de los pasteles preferidos por sus hijos. Muestra sus preferencias, las cuales, más adelante, podrán convertirse en reproches por parte de los hijos o de las hijas que se han considerado menos favorecidos y estimados. No es preciso decir que, a través del nutrimiento, las madres pueden convertirse en posesivas y abusivas, pueden seducir a sus hijos mediante un tipo de «chantaje nutricional». En cualquier caso, sin embargo, tanto material como espiritualmente, el nutrimiento familiar, al menos hasta hoy, ha pasado por la mediación maternal.

86. Véase Sjögren, *o.c.*, p. 55.

87. Véase, por ejemplo, A. Brillat-Savarin, *Physiologie du goût ou Méditations de gastronomie transcendente*, París, Garnier Frères, 1926.

88. Véase Sjögren, *o.c.*, p. 55.



En estos últimos treinta o cuarenta años, en nuestra sociedad, se han producido algunos cambios espectaculares. La mitad de las familias no participan en la comida del mediodía en casa. Además, a medida que los hijos se hacen mayores, cada vez resulta más difícil reunirlos ni siquiera el domingo para comer juntos<sup>89</sup>. Los horarios, el espacio y el mismo contenido de las comidas son sumamente imprecisos. Los guiones temporales y gastronómicos de las familias —con días y comidas establecidas por la tradición religiosa y cívica— han perdido la rigidez de antaño y, ahora, la improvisación acostumbra a ser la regla<sup>90</sup>. Las grandes fiestas del año (especialmente, Navidad, Pascua y los «santos» de los miembros de la familia) eran el paradigma, los «lugares privilegiados de la memoria», de la comida familiar<sup>91</sup>. El poeta portugués Fernando Pessoa escribe: «El tiempo en el que se festejaba mi aniversario [...] Aquel tiempo que yo amaba como si fuera alguien...». La pérdida de relevancia de la organización de la mesa familiar, cada vez más incuestionable, es presentada por los unos como una degeneración de la vida familiar y por los otros como un tipo de liberación de unas costumbres ancestrales que ya habían perdido todo su sentido. Un indicador espacial muy significativo del cambio de mentalidad respecto a las comidas familiares lo ofrece la pérdida de importancia (que casi puede ser equiparada a un tipo de desacralización) del comedor en la geografía de la casa familiar. A menudo, la cocina se ha convertido en el lugar de la comida (o, mejor, del engullir apresurado de algo sacado de la nevera). Con mucha finura, Annick Sjögren afirma que la «cuisine-atelier» tiende a ser reemplazada por la «cuisine-convivialité»<sup>92</sup>.

De la misma manera que el modelo burgués de familia ha entrado en crisis, también lo ha hecho la estricta ritualidad de la comida como construcción simbólico-social. Eso no significa que la comida haya desaparecido del horizonte familiar, sino que en la actualidad tiende a imponerse

89. Creemos que en esta situación interviene un factor cada vez más decisivo: el cambio de significación de la noche y del día. Toda intervención en el tiempo y en el espacio humanos posee, a nivel individual y colectivo, una indudable incidencia en el conjunto de la existencia humana. En un número muy importante de familias de nuestro ámbito cultural se da una total ausencia de coincidencias entre el horario de sus miembros. Y el que dice ausencia de coincidencia de los horarios, debe añadir: fuerte contraposición entre los estilos de vida de los miembros de la familia. Hay que tener en cuenta que cada estilo de vida posee un horario específico. Por regla general, una gran mayoría de familias actuales experimentan una creciente incompatibilidad de horarios entre sus miembros porque, de hecho, tienen estilos de vida diferentes. La comida familiar acostumbra a ser el lugar privilegiado donde, a causa de la diversidad de los estilos de vida, se experimenta la diferencia efectiva y afectiva que existe en la espaciotemporalidad de los diversos miembros de la familia.

90. Muxel, *o.c.*, p. 67, recuerda que «el calendario del nutrimiento, que instituye una ritualización, tranquiliza a los que lo preparan y también a los que lo consumen. [...] Orden culinario, orden doméstico y orden temporal se conjugan en recetas que quedan en la memoria». Véase las interesantes reflexiones sobre los ritmos culinarios que lleva a cabo Muxel, *o.c.*, pp. 67-72.

91. No podemos dejar de indicar la función de «rito de paso» que cumplían determinadas comidas familiares, como era, por ejemplo, la comida de la Primera Comunión o la celebración del decimocuarto cumpleaños de niños y niñas.

92. Véase Sjögren, *o.c.*, p. 56.

una forma poco convencional de comer juntos: colaciones, bufetes (más o menos) libres, horarios variables, informalidad en los lugares de mesa, etc. El principio rector de la comida burguesa era: «se come como es debido». Ahora, más bien tiene validez: «se come según las ocasiones». «La comida, antes símbolo de la jerarquía familiar y social, actualmente se ha convertido en símbolo del intercambio y del compartir»<sup>93</sup>. Casi podría decirse que, en el momento actual, la comida familiar experimenta un tipo de «privatización», de comprensión intimista, de intercambio sin mediaciones<sup>94</sup>.

Lo que podría ser muy grave es que la comida familiar, sea cual sea la forma que adopte, se funcionalizara desmesuradamente o incluso llegase a desaparecer. En efecto, la comida familiar, la convivialidad por excelencia, es una de las instituciones sociales más decisivas para la socialización del ser humano. No cabe duda de que se establecen las *comunicaciones* más importantes para que el infante vaya situándose en su espacio y en su tiempo como alguien cuya calidad humana vendrá determinada por la calidad de su relacionalidad con él mismo, con los otros, con la naturaleza y con Dios. En la mesa familiar, como dice Anne Muxel, una persona no sólo come este o aquel alimento, sino que también come palabras<sup>95</sup>. Las palabras circulan como los platos, y como los silencios. Cada día, al comer o al cenar, por medio de las conversaciones rutinarias e intrascendentes sobre el trabajo, la escuela, los chismes, los encuentros, las diferencias con aquel o con aquella, se construye, se modifica y, a veces también, se destruye el cuerpo familiar. En la mesa, también, a menudo súbitamente y por un motivo trivial, estallan conflictos y rivalidades que quizá se habían gestado durante mucho tiempo<sup>96</sup>. A pesar de todo eso, sin embargo, resulta indiscutible que la acogida y las transmisiones que son propias de la familia tienen un lugar privilegiado en la comida familiar. Quizá a causa de la íntima coimplicación de lo biológico (alimentación) y de lo simbólico que es toda comida, negativamente y positivamente, aquello que se transmite alrededor de la mesa, en familia, permanece para siempre anclado en el estrato anímico más decisivo del ser humano.

### 6.5.1. *El aprendizaje de los roles*

En la comida, en la intercomunicación efectiva y afectiva entre los miembros de la familia, el pequeño aprende cuál es su rol específico con respecto a la madre, el padre, los hermanos, la parentela. Más adelante, las referencias sociales se ampliarán con la inclusión de invitados, parientes lejanos,

93. *Ibid.*, pp. 56-57.

94. Véase M. Modak, «Notes sur les conversations de table en famille»: *Dialogue* 93 (1986), p. 62.

95. Véase Muxel, *o.c.*, p. 78.

96. En la actualidad, la radio y, sobre todo, la televisión poseen un papel muy importante, a menudo negativamente importante, en el buen desarrollo de la comida familiar. «On mange de la télé comme mange de la purée» (Muxel, *o.c.*, p. 81).

amistades diversas, etc. Es evidente, pues, la función socializadora de la mesa familiar. Esta ofrece una eficaz colaboración para la formación de la identidad del infante como miembro de una determinada sociedad, ya que interviene activamente en la ordenación de los cuerpos, estableciendo jerarquías, proximidades afectivas y preferencias, secuencias de comportamiento y de conversación, etc.<sup>97</sup>. La mesa familiar constituye un tipo de *microcosmos*, en el que acostumbra a haber dos centros fijos: el lugar del padre y el lugar de la madre, que hacen posible la organización de la constelación familiar. Sin embargo, no hay que olvidar que, con cierta frecuencia, el orden de la mesa familiar puede provocar en los hijos una sensación de opresión, de monotonía y de disciplina rígida. ¡Cuántos dramas familiares no habrán comenzado en la mesa familiar a causa de una comida aborrecida o de una palabra de reproche! En otro tiempo, la imposición de «ir a la cama sin cenar», es decir, la interdicción en la participación en la comida familiar, era un castigo bastante corriente por mal comportamiento de los niños. Esta exclusión equivalía, en realidad, a una *excomunión* a nivel familiar, la cual, no pocas veces, tuvo secuelas lamentables en la memoria de algunos miembros de la familia<sup>98</sup>. En muchos otros casos, sin embargo, el deseo de alejarse de la familia no era sino el deseo de huir de la mesa familiar y de sus convencionalismos.

Por otro lado, nunca se insistirá suficientemente en la importancia fundamental de la comida familiar para la formación y la consolidación de algunas de las «técnicas corporales» más imprescindibles para una adecuada convivencia familiar y social<sup>99</sup>. La mesa familiar es un *lugar iniciático*, donde el niño aprende a tomar posición frente a los otros, sus opciones, opiniones y gustos. Como hemos señalado con anterioridad, el nutrimiento de los seres humanos no se limita al mantenimiento formal de una determinada «maquinaria corporal», sino que posee un indiscutible alcance *simbólico*. La «forma de comer» —«etiqueta», tan infamada por algunos— no es algo aleatorio, indiferente a la presencia del ser humano en su mundo, sino que es una exteriorización de aquello que es en profundidad. Constituye, *en la mesa*, una señal inequívoca de la calidad de sus referencias, de sus relaciones, de su capacidad para situarse en una relación de verdadera responsabilidad (*respuesta*) ante el otro. Todas las culturas, antiguas y modernas, orientales y occidentales, han mantenido que las «técnicas corporales», entre las cuales las «costumbres de mesa» ocupan un lugar privilegiado, eran tan importantes porque constituían el

97. Véase Muxel, *o.c.*, pp. 72-74.

98. Esta exclusión tenía, consciente o inconscientemente, un carácter religioso. En la *Regla benedictina* (caps. XXIV, XLIV), la excomunión de la mesa conventual es uno de los castigos más severos que pueden infligirse a los monjes.

99. Sobre las «técnicas corporales» véase *Escenarios de la corporeidad*, cit., pp. 192-207, donde hemos expuesto bastante extensamente no sólo la convivencia, sino también la absoluta necesidad que tiene el ser humano de estas «técnicas» para poder instalarse humanizadamente en su mundo.

indicador más preciso del *cómo* y del *qué* de la presencia del ser humano en el mundo. No eran meramente una cuestión de simple etiqueta formalista (algo que en sí mismo ya es suficientemente importante), sino que concretaban la manera como cada persona asumía su rol sobre el escenario del gran teatro del mundo.

La mesa familiar constituye la expresión más adecuada de la vida de familia en todo su polifacetismo porque fija roles, ordenaciones y objetivos, antipatías y simpatías, referencias sociales y formas de relación. Como lo hace notar Anne Muxel, la comida familiar visualiza «la familia en la expresión íntima —reservada en el círculo de sus miembros— de su negociación con un orden social exterior»<sup>100</sup>. De hecho, uno aprende a ejercer el «oficio de mujer o de hombre», a través del que los seres humanos van deviniendo actrices y actores con roles muy diversos como madre o padre, hermana y hermano, amiga o amigo, competidor o solidario<sup>101</sup>. La mesa familiar muestra resumidamente todo aquello que logra la familia en profundidad: alegrías y tristezas, proximidad y lejanía, afecciones y repulsiones, palabras y silencios, entendimientos y disensiones. Es el ámbito privilegiado donde tiene lugar la puesta en escena del cuerpo familiar con sus confrontaciones y sus simpatías.

### 6.5.2. *Solidaridad familiar*

La comida familiar debería ser el lugar idóneo para la educación, en primer lugar, en la solidaridad familiar y, en un segundo momento, en la solidaridad con todos. En realidad, el encontrarse en torno a la misma mesa puede ser un benéfico ejercicio que haga posible que el niño se ejercite en el arte de la *aproximación* al otro. En la familia burguesa, la comida acostumbraba a ser una expresión de la conformidad con las actitudes que distinguían esta clase social (la «buena familia») del proletariado y de toda la otra gente considerada como de baja categoría. Establecía ciertamente una solidaridad restringida (en el sentido de poner de relieve sobre todo el «espíritu de cuerpo») a los miembros del propio grupo, con una exclusión tajante con respecto al mundo exterior, que, con frecuencia, era considerado hostil, rudo e incluso depravado. Actualmente, en la comida, al menos en algunos círculos de nuestra sociedad, se tiende a subrayar el hecho de encontrarse bien juntos (convivialidad), a destacar el sentimiento *cordial* de pertenecer a la misma familia, de posibilitar el intercambio de pareceres y puntos de vista.

Nunca la comida juntos de los seres humanos se ha limitado a ser el momento de la mera alimentación del cuerpo, sino que el nutrimiento

100. Muxel, *o.c.*, p. 64.

101. En *Escenarios de la corporeidad*, cit., pp. 154-161, insistimos en el hecho de que la «teatralidad» era una categoría antropológica indispensable para comprender la presencia del ser humano en su mundo. Es en el seno de la familia, especialmente alrededor de la mesa familiar, donde el niño, poco a poco, va interiorizando su rol —su «papel»— de hombre o mujer.

físico ha sido considerado como la oportunidad para muchas otras cosas (desde los intercambios amorosos hasta los negocios, desde las conversaciones cordiales hasta el jolgorio, desde la formulación de reproches y amenazas hasta la formulación de buenos consejos, etc.). En el momento actual, para lograr la fortaleza real de la vida de la familia, sería necesario que la comida familiar fuera el marco idóneo para la comunicación, el intercambio de puntos de vista, el interés por el otro familiar que, a veces, resulta totalmente extraño y ajeno con respecto a todo aquello que nos interesa. Eso es tanto más necesario si se tiene en cuenta el ritmo frenético y descompasado de la vida actual, en la que el espacio y el tiempo —con los ritmos humanos que instauran o deberían instaurar— se encuentran sometidos a fuertes procesos de desestructuración simbólica. En este sentido, habría que recuperar la comida familiar como un «ámbito terapéutico» donde fuese posible encontrar y fortalecer la solidaridad familiar, a menudo tan malograda por las dinámicas disgregadoras impuestas por el consumismo compulsivo de nuestras sociedades y por los estilos de vida que, desde la televisión hasta las modas culturales, pretenden imponer.

Un aspecto de la comida que hay que tener en cuenta es que, a través del nutrimiento que proporciona, la familia organiza y coordina conscientemente y, mucho más a menudo, inconscientemente medios de supervivencia, de lucha contra el desgaste y la muerte, de afirmación del nosotros familiar contra todas las formas de la negatividad. Los tiempos de las comidas —articulados antes en torno a la jornada laboral del padre— acostumbran a regularizar, a rimar como si se tratase de un tipo de respiración los intercambios entre la vida familiar y la vida del mundo «de fuera», las idas y venidas de los miembros de la familia, etcétera.

### 6.5.3. *La pertenencia*

Ya hemos señalado que, desde antiguo, una de las características más notables de la comida —sobre todo, de la comida familiar— ha sido el hecho de que establece distinciones, delimita el «nosotros familiar» de los «otros», confiere un principio de identidad que no se debería basar en la sangre, sino en la intimidad de la convivencia, de la comunicación (comuni3n), del compartir y del «com-padecer» (*compasi3n*)<sup>102</sup>. En un momento hist3rico en el que todo lo que tenía algo que ver con la ortodoxia y la intangibilidad de la «clase social» poseía una enorme importancia, la comida burguesa busc3 la distinción y el gusto. De esta manera, se pretendía diferenciarse, ser diferente, mostrar la propia excelencia, sobre todo con respecto al proletariado, instituyendo un conjunto de ritos y de normas de urbanidad muy precisos. Se creía que así se podría delimitar el ámbito estrictamente familiar de todos los demás. Actualmente, con las excepciones que sean

102. Hay que completar esta exposici3n que aqu3 llevamos a cabo con lo que hemos dicho en el cap3tulo 3.3 dedicado a la memoria familiar y a las diversas formas que adopta.

necesarias, esta forma de estratificación social ya no es la predominante en nuestra sociedad. En el momento actual, el criterio de pertenencia —ya no limitado exclusivamente a la familia—, es frecuente que lo establezca el hecho de encontrarse bien y empáticamente en comunicación (comunidad) con «algunos» otros, compartiendo una serie de preferencias musicales, deportivas o literarias. Debido a que se proponen vivir con el mismo estilo, se convive o come con estas personas. Como ha puesto de relieve Gerhard Schulze, en la «sociedad de vivencia» que, de alguna manera, es la nuestra, la gente acostumbra a agruparse en función del *estilo de vida* y no tanto por razones familiares<sup>103</sup>. Con gran frecuencia, el hecho de compartir el mismo «estilo de vida» y no el hecho de pertenecer a la misma familia o a la misma clase social es el criterio decisivo para sentirse vinculado cordialmente con esta o aquella persona. Ahora mismo, como ya lo hemos expuesto en el primer capítulo de esta exposición, esta situación se ve agravada debido a que la determinación de los límites de la familia resulta un asunto muy complicado y, con frecuencia, bastante impreciso.

#### 6.6. CONCLUSIÓN

A pesar de todas las dificultades y cambios profundos que intervienen en el momento presente, la comida, especialmente la comida familiar, es, al mismo tiempo, heredera del pasado y creadora de futuro. Es posible que las ritualidades que en el pasado, en medio de la vida cotidiana de la familia, permitieron darle consistencia se hayan quedado obsoletas. A causa, sin embargo, de su indestructible presencia en el corazón del humano, surgirán otras configuraciones rituales que lo continuarán manteniendo con vida. En la existencia de los seres humanos, el «comer juntos» nunca ha sido, no es y no será un asunto coyuntural, que pueda reducirse a un simple aprovisionamiento de la maquinaria corporal. Como el resto de las cuestiones relacionadas con las «estructuras de acogida», la de «compartir la mesa familiar», que posee un arraigo estructural en la realidad humana, cada época histórica debe traducir y configurar a su manera, de acuerdo con los retos, las posibilidades y los talentos que le son propios. Además, aceptado el hecho de que el ser humano nunca podrá dejar de ser *capax symbolorum*, la comida —especialmente la comida familiar— siempre poseerá un «más allá» de la mera ingestión de alimentos. Siempre, el comer juntos desvelará el recuerdo y la nostalgia: aunque borrosamente, a menudo con una actitud crítica y, por qué no, desencantada, el «paraíso perdido» y los anhelos del «paraíso reencontrado» se vislumbrarán en aquellos momentos en los que una familia —lo que cada época crea entender por «familia»— se reúna alrededor de una mesa.

103. Véase G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M., Campus, 1997, pp. 93-123.

EXCURSUS  
«COCINA CARNÍVORA» Y «COCINA VEGETARIANA»

Prácticamente hasta la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1945), cada cocina concreta era específica de una determinada clase social. La «división de clases» era también una «división de cocinas». Por ello, a menudo, las diferencias entre la «haute cuisine» y la cocina del pueblo eran el reflejo de las estructuras clasistas de la sociedad. En la actualidad, sin embargo, parece que las diferencias simbólicas más bien se sitúan entre las cocinas *carnívoras*, por una parte, y las cocinas *vegetarianas*, por otra.

En este *excursus* no nos proponemos acercarnos en detalle a la larga historia del vegetarianismo en las culturas humanas<sup>104</sup>. Solamente queremos poner de relieve que a menudo, en la historia de la humanidad, por una parte, las diversas formas de nutrimiento humano han intervenido en la «visión del mundo» y en la misma concepción del hombre, y, por otra, estas coordinadas situaciones de valores han ejercido influencias muy importantes en las diversas formas de nutrimiento. Desde la mitad del primer milenio antes de Cristo, se observa, desde la India hasta Grecia, un despertar filosófico-religioso que, en muchos casos, se encuentra vinculado con una praxis vegetariana intensa, con un tipo de «culto al verdor», a la naturaleza como gran dispositivo vegetal y principio de la salud para los seres humanos. En la cultura griega, personalidades como Pitágoras, Teofrasto, Empédocles, Plotino, Porfirio y quizá incluso Platón eran de la opinión de que comer carne animal era éticamente reprochable. Pietro Camporesi ha puesto de relieve que el mundo vegetal, en Oriente y Occidente, ha tenido una posición de excelencia, ciertamente excepcional, en algunas configuraciones míticas. En efecto, el paraíso y el jardín, en el plano de la fluidez vital de las aguas, han sido imágenes que han servido para expresar la *vita beata*, la culminación del «deseo espacial», paradisíaco, del ser humano<sup>105</sup>. Hierbas, flores y árboles han tapizado el espacio del imaginario y de los delirios de los hombres de todos los tiempos y latitudes, los cuales, simbólicamente, han interpretado mediante las imágenes proporcionadas por una vegetación floreciente y exuberante la felicidad y la reconciliación finales<sup>106</sup>. El jardín perfecto, la «concreción de la nostalgia», el «más puro de los placeres humanos» (Francis Bacon) se encuentra escondido en lo más profundo de nuestro ser como un tipo de parcela del Edén perdido, como el sueño de espacios verdes, amplios y vírgenes, y de impresionantes geometrías florales, el cual nos recuerda, en medio de las contradicciones y de las fricciones del momento actual, aquella armonía y aquella paz originales, que todavía no habían sido asediadas y corrompidas por el caos y la violencia<sup>107</sup>.

104. Véase E. Bauer, «Végétarisme», en *Les notions philosophiques* II, Paris, PUF, 1990, pp. 2701-2702; U. Thurnherr, «Vegetarismus», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* XI, Basel, Schwabe, 2001, cols. 558-561.

105. Sobre la importancia mítica de las aguas, a menudo de la mano de la vegetación, véase J. Rudhardt, «Water», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XV, New York-London, Macmillan, 1987, pp. 350-358.

106. Véase Camporesi, *L'officine des sens*, cit., p. 175; cf. pp. 175-177. Véase además P. C. Chemery, «Vegetation», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XV, New York-London, Macmillan, 1987, pp. 242-248.

107. Véase Camporesi, *o.c.*, p. 178. Sobre el jardín medieval como «experiencia botánica» de la naturaleza, véase el bello estudio de F. Cardini y M. Miglio, *Nostalgia del paradiso. Il giardino*

Según Bauer, en Oriente, con algunas oscilaciones insignificantes, la influencia del vegetarianismo se ha mantenido ininterrumpidamente desde entonces, mientras que en Occidente ha habido una interrupción casi total que ha durado unos diecisiete siglos. La ausencia de incidencia de las antiguas corrientes vegetarianistas de la Antigüedad griega en el pensamiento occidental, quizá es debida al hecho de que las tradiciones monoteístas de origen semita y los antropocentrismos que generaban se mostraron muy poco favorables al vegetarianismo. Por ejemplo, de acuerdo con la narración del *Génesis* (1, 29), el hombre adámico no podía consumir carne, sino que, exclusivamente, se debía alimentar con vegetales y frutas<sup>108</sup>. Esta prohibición, sin embargo, queda suprimida en la narración relativa a Noé, al que Yahvé concede el derecho de comer carne con la excepción de la sangre de los animales<sup>109</sup>. En la tradición inaugurada por Francisco de Asís, que, en principio, era muy «naturalista» y proclamaba la proximidad de los hombres hacia los animales, no se encuentra ninguna prohibición de comer carne animal. Por otro lado, la tradición filosófica occidental —por ejemplo, Descartes, que considera que los animales son unos autómatas o máquinas creadas por Dios, o Kant, que cree que son simples instrumentos al servicio del hombre— no planteó la cuestión del vegetarianismo<sup>110</sup>.

De todos modos, tanto en la «religión oficial» como en la cultura religiosa popular de Occidente, la ingestión de carne ha sido regulada de una manera bastante estricta, aunque en la práctica las costumbres, a menudo, fuesen bastante relajadas<sup>111</sup>. Con una cierta frecuencia, se partía de que las ordenaciones alimentarias no eran una cosa meramente disciplinar, sino que, a partir de posiciones de carácter dualista —más o menos neoplatónicas— de menosprecio del cuerpo y de la materia, se creía que afectaban a la totalidad de la existencia humana. En

*medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2002. Estos dos autores ponen de relieve que las variadas formas del jardín medieval tenían como objetivo crear la ilusión de la recuperación del Edén perdido. El paraíso perdido y los Campos Elíseos son los arquetipos, los modelos por excelencia, de una construcción humana que se atreve a desafiar los límites insuperables de lo eterno, mediante el sueño paradójico de una naturaleza perfecta y, al mismo tiempo, profundamente dominada por el hombre.

108. En la primera narración de la creación, Yahvé dice al hombre y a la mujer: «Ved que os doy cuantas plantas de semilla hay sobre la faz de la tierra y todos los árboles frutales que tienen semilla para que os sirva de alimento» (Gn 1, 29).

109. Después del diluvio, Yahvé dice a Noé: «Todo lo que se mueve y tiene vida, así como la hierba verde, os servirá de alimento. Yo os lo entrego todo. Pero no comeréis la carne con su vida, es decir, con su sangre» (Gn 9, 3-4).

110. Aquí habría que plantear la cuestión del ayuno, con todas las implicaciones de tipo ético, religioso y sanitario que comporta. El ayuno es un fenómeno casi universal en las culturas orientales y occidentales. Esto indica que, en la larga historia de la humanidad, el «comer» y el «no comer», siempre se encuentran vinculados, bajo formas y modalidades diversas, con la religión. Sobre el ayuno véase, R. Rader, «Fasting», en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion* V, New York-London, Macmillan, 1987, pp. 286-290. Desde una perspectiva bíblica y cristiana, P. Desaille y H.-J. Sieben, «Jeûnes», en *Dictionnaire de Spiritualité* VIII, Paris, Beuchese, 1974, cols. 1164-1179, ofrecen una amplia información de las variadas formas que el ayuno ha adoptado en la tradición cristiana. El ayuno como autolimitación a favor del otro para acercarse al otro es, a nuestro modo de ver, uno de los retos fundamentales de las sociedades sobrealimentadas de los países occidentales. Por otro lado, no hay que olvidar que, en una gran mayoría de culturas, la cuestión del ayuno está estrechamente relacionada con el tema de la «abstención sexual» (véase Goody, *o.c.*, pp. 154-156, 185, 188, etc.).

111. No es necesario referirse aquí a la práctica del ayuno y de la abstinencia que, en la Iglesia católica, se mantiene con una cierta eficacia pública hasta los años sesenta del siglo xx.



este sentido, fueron especialmente sensibles las reglas monásticas y las ordenaciones de las órdenes religiosas, las cuales prohibían totalmente la ingestión de carne de cuadrúpedos o bien permitían un uso muy restringido (a los enfermos y a los ancianos). Resulta especialmente relevante la regulación del comer y del beber que hace la *Regula Benedictina* (caps. 39 y 40): «Todos [los monjes] se deben abstener absolutamente de comer carne de cuadrúpedos, con la excepción de los enfermos muy débiles» (cap. 39).

Ya en pleno siglo XIX, algunas personalidades como, por ejemplo, Shelley o Thoreau, para conseguir una vida armoniosa de acuerdo con las leyes del cosmos, adoptaron dietas en las que había una limitación notable de ingestión de carne. Al mismo tiempo, por razones dietéticas, acostumbraban a presentar en un mismo movimiento la prohibición (o la limitación) del consumo de carne y la del alcohol. Arthur Schopenhauer mantenía una curiosa posición. Por una parte, creía que el vegetarianismo era el nutrimento más natural y saludable para el ser humano, sin embargo, por otra, afirmaba que los hombres del Norte de Europa, a causa del rigor del clima, debían comer carne animal. En 1847 se fundó en Manchester la «Vegetarian Society», que tuvo una vida efímera. La «International Vegetarian Union» se estableció en 1889 y recibió la confirmación definitiva en 1908. Entre las postrimerías del siglo XIX y los primeros años del siglo XX, algunas personalidades y movimientos como, por ejemplo, León Tolstoi, George Bernard Shaw, Mahatma Gandhi, los «Adventistas del Séptimo Día» o algunos movimientos teosóficos también se mostraron favorables a dietas completamente vegetarianas<sup>112</sup>.

Hay, sin embargo, dos pensadores ingleses del siglo XIX que plantearon las premisas de la discusión actual en torno al vegetarianismo. Por una parte, Jeremy Bentham, que, aunque no entra en la cuestión de si los animales poseen razón y lenguaje, sí que se plantea la de su capacidad de padecimiento, la cual, de alguna manera, los asimila al mundo humano. Y, por otra, Charles Darwin, que, habiendo rechazado la tesis de la diferencia esencial entre el hombre y los mamíferos superiores, permitirá situar el debate en un plano muy diferente. A partir de los años setenta del siglo XX, una serie de pensadores (Peter Singer, Tom Regan, Stephen Clark, John Rossmore, D. A. Dombrowski, etc.) pusieron en movimiento un debate que, entre muchas otras cosas, era un síntoma bastante elocuente de la situación crítica en la que se encontraba la cultura occidental<sup>113</sup>.

A partir del siglo XIX, a pesar de las reacciones de tipo marginal (vegetarianismo) que pueden detectarse en todas partes, la cultura culinaria dominante es la burguesa, que es eminentemente carnívora<sup>114</sup>. Casi se puede decir que el aumento del consumo de carne corre en paralelo con la afirmación de la burguesía como centro económico y social de las sociedades occidentales. Curiosamente, la cultura carnívora es calificada de «feroz» cuando las clases menos favorecidas intentan reproducir el modelo culinario burgués y de «refinada», en cambio, cuando se trata del uso que hacen de la carne las clases económicamente más poderosas.

112. Véase por ejemplo, M. Gandhi, *La base natural del vegetarianismo*, Compilado por R. K. Prabhu, Buenos Aires, Central, 1976.

113. Véase P. Singer, *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, y, sobre todo, P. Singer, *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999.

114. Véase Eder, *o.c.*, p. 239. Jack Goody pone de relieve que una característica importante de las culturas culinarias de Europa y Asia es su asociación con el hombre jerárquico (Goody, *o.c.*, p. 133).

Según Klaus Eder, la cultura culinaria burguesa constituye la escenificación democrática de la comida sacrificial griega<sup>115</sup>. Esta consistía en el derramamiento de sangre y en la ingestión de carne como acto fundacional, al mismo tiempo constitutivo y simbólico, de la *polis*. Con la oposición de unas pocas tendencias marginales de tipo vegetariano que se daban en algunos círculos religiosos, en la vida religioso-social se daba la primacía a la *carne*. Primacía que, cada vez más, también se impondrá en las modernas sociedades occidentales (especialmente en las de los países anglosajones), sobre todo a causa de la presencia y la importancia crecientes de la organización burguesa de la sociedad. Es interesante notar los pasos que ha dado la cultura culinaria carnívora en el mundo occidental para convertirse en «cultura dominante». De una manera resumida son:

- 1) Progresivamente, la burguesía adopta una cultura culinaria de carácter carnívoro.
- 2) Acomodación de las costumbres culinarias del proletariado a la cultura culinaria burguesa.
- 3) Uniformización de la cultura culinaria, que encuentra en la «hamburguesa» su símbolo característico.
- 4) Entrada en el Tercer Mundo de la cultura carnívora de procedencia anglosajona<sup>116</sup>.

La democratización de la sociedad occidental corre en paralelo con la presencia cada vez más acusada de una cultura culinaria carnívora en todos los sectores de la sociedad. La base simbólica de la sociedad burguesa se realiza y se reproduce por medio de la ingestión de carne, la cual «se convierte en la clave de la cultura burguesa»<sup>117</sup>. Su cúspide es la «haute cuisine» francesa que, en muchos aspectos, se asemeja a la gran cocina china, de la que en 1276 ya informaba Marco Polo<sup>118</sup>. Las dos, a pesar de la gran distancia temporal que mantienen, apoyan la existencia, en París en el siglo XIX y en Haugzhou (o Haugchou) en el siglo XIII, de una extensa clase media y de un entorno rico en productos animales y vegetales. La cocina carnívora de la burguesía se extenderá por todas partes y, posteriormente, encontrará en la «hamburguesa» su marca de fábrica y su símbolo más popular y representativo. Desde el punto de vista de la cultura carnívora, es indudable que la hamburguesa se ha convertido en el prototipo de la buena «alimentación proteínica» y, al mismo tiempo, es la expresión más corriente de la «ideología del *fast food*»<sup>119</sup>.

Toda cultura dominante engendra una contracultura. En términos culinarios, es la cultura vegetariana. La contracultura culinaria no es la cultura de las clases más desfavorecidas, la cual es, en realidad, meramente una «cultura de la escasez». Cuando hablamos de contracultura culinaria nos referimos a una cultura que re-

115. Véase Eder, *o.c.*, p. 240. Sobre la comida sacrificial griega, véase M. Detienne, «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice», en M. Detienne y J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, Gallimard, 1979, pp. 7-35.

116. Véase Eder, *o.c.*, p. 240.

117. *Ibid.*, p. 241.

118. Véase Goody, *o.c.*, pp. 132, 141, 145.

119. Véase Eder, *o.c.*, pp. 250-251. Sobre la «ideología norteamericana», desde la perspectiva del *fast food*, véase el amplio estudio de E. Schlosser, *Fast Food*, Barcelona, Debolsillo, 2002. En esta obra se ponen al descubierto algunos aspectos sorprendentes del que, a nivel antropológico (en relación con el espacio, el tiempo y el dinero), representa la «comida rápida» en el contexto de la «American Way of Life».

acciona tanto contra el consumo de carne de las clases favorecidas como contra el «deseo» de consumir de las clases sociales más pobres y desasistidas. A partir de los años setenta del siglo XIX, la creciente industrialización fue el punto de partida inicial de la contracultura vegetariana. Comenzó a diseñarse una justificación intelectual de la cultura anticarnívora. Fueron numerosos los grupos humanos que, de una manera más o menos directa, tomaron parte en esta campaña: grupos naturistas, anarquistas, antialcohólicos, gimnásticos, excursionistas, se presentan como alternativas a la cultura burguesa carnívora. Lo «vegetal» se convirtió en el emblema de sus pretensiones y significaba la total oposición «a lo carnal».

A partir del siglo XIX, los que se adhieren a la cultura vegetariana acostumbaban a pertenecer a las clases bajas y medias de la sociedad: comerciantes, maestros, funcionarios, trabajadores manuales, artesanos. Klaus Eder escribe: «La cultura anticarnívora es un movimiento pequeño-burgués (*kleinbürgerlich*), que, como reacción contra la modernidad burguesa, busca ensayar y realizar una ‘otra’ relación con la naturaleza»<sup>120</sup>. Desde entonces, han sido muy diversos los experimentos de cariz contracultural vegetariano que se han hecho. Las numerosas reacciones contra la sociedad tecnocrática, como, por ejemplo, la huida de la ciudad al campo, el «retorno a la naturaleza», suelen ir acompañadas de un poderoso «anticarnivorismo» militante<sup>121</sup>. No es extraño que los partidarios de la cultura vegetariana, reaccionando contra el «orgullo prometeico» de la civilización tecnológica, se hayan mostrado también muy sensibles a la crisis ecológica. En el fondo, tanto mediante la huida de la civilización como a través del vegetarianismo, quieren implantar unas nuevas formas de relación con la naturaleza, incluso una relación «no económica», ya que consideran que la dinámica de la cultura dominante —carnívora— conduce directamente a la destrucción del hábitat y a la extinción de la vida sobre el planeta.

Todas las culturas humanas han distinguido con gran claridad lo que es comestible de lo que no lo es. A diferencia de otras culturas, sin embargo, la cultura occidental moderna no determina *religiosamente* aquello que se puede comer y aquello que no (tabú). Más bien la tendencia es presentar con «argumentos racionales» aquello que hay que comer<sup>122</sup>. Uno de los «riesgo fabricados» (Beck) por nuestra civilización tecnocrática es la *angustia* ante los productos elaborados a partir de la «naturaleza industrializada», especialmente, los productos alimentarios. Los movimientos de carácter naturista y vegetariano siguen, consciente o inconscientemente, el lema de Rudolf Steiner: «Tú eres aquello que comes» (*Du bist, was du isst!*). Para ellos, la distinción entre alimentos «puros» e «impuros» posee una importancia decisiva: la ingestión de alimentos puros permite lograr la armonía

120. Véase Eder, *o.c.*, p. 244.

121. Véase el estudio de D. Léger y B. Hervieu, *Des communautés pour les temps difficiles. Néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris, Le Centurion, 1983, que analiza el trasfondo ideológico, económico y religioso de los individuos que, durante los años setenta del siglo XX, pretendieron construir sus vidas a partir de una nueva «naturalidad», rechazando las peligrosas «artificiosidades» de las ciudades modernas.

122. Que, a menudo, los «argumentos racionales» que (por ejemplo en los anuncios televisivos) se ofrecen a favor de este o de aquel producto no son sino simples «construcciones mitológicas» es cosa harto conocida. Sin embargo, hay que tener presente que, ahora mismo, a pesar de las apariencias, estamos en una época profundamente crédula (P. L. Berger). Además, no debería olvidarse que los tabúes, dentro de una determinada sociedad (por lo tanto, tanto también en la nuestra), son plenamente racionales.

entre el cuerpo y el alma porque, de alguna manera, los alimentos «naturales», desde el primer momento, ya se encuentran «cosmizados»<sup>123</sup>. *Granos y plantas* están a favor de la vida. *Carne y sacrificio de animales* están a favor de la muerte: su ingestión tiene resultados mortales para el individuo. «Mientras haya mataderos, habrá campos de muerte [de batalla]» (Tolstoi). «Hay algo fundamentalmente degradante en este nutrimento [de pez] como en el de toda carne» (Thoreau).

La creencia en un cosmos sagrado se encuentra en la base del «vegetarianismo ético», el cual supone, por parte del hombre, el reencuentro de la armonía con la naturaleza<sup>124</sup>. Esta idea, como subraya Eder, es «parte de una cultura antirreligiosa en la tradición religiosa de la modernidad, la cual se nutre especialmente del judaísmo»<sup>125</sup>. El profundo anhelo de armonía con la naturaleza de la ideología vegetariana tiene como referencia, en algunos casos muy lejana, la idea de la *reconciliación* religiosa del hombre con la naturaleza. Este trasfondo ideológico puede detectarse en algunos grandes pensadores judíos modernos, como, por ejemplo, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch o Erich Fromm<sup>126</sup>. La clave del vegetarianismo ético es la representación de una «salvación» que también incluye los animales y todas las otras criaturas. Por otro lado, casi siempre la contracultura vegetariana se encuentra acompañada de una «ética de la frugalidad», la cual pretende instituir formas de nutrimento que se encuentren de acuerdo con las leyes de la naturaleza; unas leyes que respetan el equilibrio ecológico y la relación «natural» entre todos los vivientes<sup>127</sup>. En lo concerniente a esto, merece la pena mencionar un fragmento de la *Carta de Pablo a los Romanos* que, de algún modo, resume la visión profética de un futuro ecológicamente reconciliado:

Porque la creación, en anhelante espera, aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, está sometida a la frustración, no por propia voluntad, sino a causa del que la sometió, pero con una esperanza: que esta creación misma se verá liberada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Pues lo sabemos bien: la creación está hasta ahora toda ella gimiendo y sufriendo dolores de parto. Y no es esto sólo; sino que también nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos igualmente en nuestro propio interior, aguardando con ansiedad una adopción filial, la redención de nuestro cuerpo (8, 19-23).

En el momento actual, en las manifestaciones y las actitudes de los vegetarianos, muy a menudo el motivo religioso, al que acabamos de aludir, es más implícito y no tan claramente perceptible. Aquello que sí que acostumbra a ser muy explícito es el discurso del «nutrimento consciente». El nutrimento se ve elevado a medio

123. En contra de las «fibras sintéticas», esta reflexión también podría llevarse a cabo, en relación con los vestidos elaborados a partir de «fibras naturales».

124. Pueden encontrarse notables precedentes del «vegetarianismo ético» en la «ética de la armonía» de Emerson y Thoreau (véase C. Albanese, «La religion de la nature en Amérique. L'ambiguïté cosmologique et morale chez les transcendentalistes de la Nouvelle-Angleterre», en D. Hervieu-Léger [ed.], *Religion et Écologie*, Paris, Cerf, 1993, pp. 111-125).

125. Véase Eder, *o.c.*, p. 247.

126. Sobre el trasfondo naturista de algunos grandes pensadores judíos contemporáneos, véase el artículo de M. Löwy, «Messianisme et nature dans la culture juive romantique. Erich Fromm et Walter Benjamin», en Hervieu-Léger (ed.), *o.c.*, pp. 127-133.

127. Véase D. Léger, «Apocalyptiques, écologiques et 'retour' de la religion»: ASSR 53/1 (1982), pp. 49-67.

imprescindible por probar el sentido de responsabilidad del hombre con respecto a sí mismo y a la naturaleza. Como afirma Moore-Lappé, el «nutrimiento consciente» debe posibilitar «la visión del mundo mediante la comida» (*die Welt durchs Essen zu sehen*)<sup>128</sup>. Con esta expresión se quiere decir que cuando observamos nuestras costumbres culinarias, llegamos a comprender la moral práctica que hay en la base de nuestras acciones, porque llaman la atención sobre la moralidad o la inmoralidad de nuestros comportamientos.

En la moderna cultura vegetariana sobresale la campaña contra el consumo de los productos del cerdo. «Aquello de más funesto en el consumo de carne de cerdo es que sus residuos no pueden ser eliminados por el organismo de una manera normal, sino que sólo pueden eliminarse en forma de secreciones enfermizas como, por ejemplo, furúnculos, eccemas, leucorreas, etc.»<sup>129</sup>. De forma modernizada, se vuelve a repetir el argumento que Maimónides formuló contra el consumo de carne de cerdo. Hay que tener en cuenta que este argumento, en los tiempo modernos, se refuerza debido a que el cerdo deviene el símbolo (y el enemigo por combatir) de la moderna cultura culinaria anticarnívora.

Muy brevemente, queremos referirnos ahora a los «alimentos industriales»<sup>130</sup>. Éstos sólo son un aspecto del proceso de industrialización que, sobre todo a partir del siglo XIX, ha sufrido el conjunto de la naturaleza. Curiosamente, a medida que aumenta la producción industrial de alimentos, el concepto «salud» se convierte más y más en el símbolo del seguro de vida a través de una «alimentación natural». Desde los mismos inicios de la Revolución industrial puede observarse el problema del aumento de producción de «alimentos falsificados». Al mismo tiempo, se da, cada vez de una manera más refinada, con la ayuda de la investigación química, un incremento de la producción industrial de sabores (y también de olores).

128. Cit. Eder, *o.c.*, p. 248.

129. R. Schwarz, cit. Eder, *o.c.*, p. 248.

130. Véase Eder, *o.c.*, pp. 249-251.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *La familia*. Introducción de Ralph Linton, Barcelona, Península, 1970.
- AA. VV., *Histoire de la famille* I. *Mondes lointains, Mondes anciens*; II. *Les chocs des modernites*, Paris, Armand Colin, 1986.
- AA.VV., *Nuevo modelo de pareja y familia*, Madrid, Nueva Utopía, 1995.
- AA. VV., *La transmission entre les générations. Un enjeu de société: Annales 1997-1998*, Paris, Fayard, 1999.
- Ackerman, D., *Le livre des sens*, Paris, Bernard Grasset, 1991.
- Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- , «Labor, trabajo, acción», en Íd., *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.
- , «La crisis en la educación», en Íd., *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.
- , *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.
- Arens, E. (ed.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg Br., Herder, 1995.
- Ariès, P., *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1973.
- Ariès, P y Duby, G. (eds.), *Historia de la vida privada* (10 vols.), Madrid, Taurus, 1992 (reimpr.).
- Augé, M., *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Bachelard, G., *La poética del espacio*, México, FCE, 1975.
- Bahloul, J., *La maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1963)*, Paris, Métailié, 1992.
- Bárcena, F., *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Barcelona, Paidós, 1997.
- , *La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 2001.
- Bárcena, F. y Mèlich, J.-C., *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, 2000.

- , «Educación y experiencia en el aprendizaje de lo nuevo»: *Revista Española de Pedagogía* 60/223 (2002), pp. 501-520.
- Barnard, A. J., «Family and Kinship», en *The New Encyclopaedia Britannica* XIX, Chicago *et al.*, <sup>13</sup>1993, pp. 59-75.
- Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- , *Comunidad. En busca de la seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI, 2003.
- , *Ética posmoderna*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- Bauman, Z. y Tester, K., *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Beck, U., *La democracia y sus enemigos. Textos escogidos*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E., *El normal caos del amor*, Esplugues de Llobregat, El Roure, 1998.
- Beck-Gernsheim, E., *La reinención de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Béjar, H., *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza, <sup>2</sup>1990.
- , *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Madrid, Alianza, 1993.
- Bellah, R. N. *et al.*, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989.
- Benveniste, É., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* I. *Economía, parentesco, sociedad*; II. *Poder, derecho, religión*, Madrid, Taurus, 1983.
- Berenstein, I., *Familia y enfermedad mental*, Buenos Aires, Paidós, <sup>2</sup>1978.
- Berger, P. L., *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona, Herder, 1975.
- , *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herder, 1994.
- Berger, P. L., Berger, B. y Kellner, H., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander, Sal Terrae, 1979.
- Berger, P. L. y Kellner, H., «Le mariage et la construction de la réalité»: *Dialogue* 102 (1988), pp. 6-23.
- Berger, P. L. y Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu-Murguía, 1986 (7.<sup>a</sup> reimpr.).
- , *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Boada, I., «La tecnología com a sistema»: *Idees* 17 (2003), pp. 101-111.
- Bollnow, O. F., *Hombre y espacio*. Prólogo de V. d'Ors, Barcelona, Labor, 1969.
- Bolz, N., *Die Welt als Chaos und als Simulation*, München, Wilhelm Fink, 1992.
- Bosch, E., *Educació i vida quotidiana*, Vic, Eumo, 2003.
- Bourdieu, P., *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.
- , *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 126-138.
- Brown, P., *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik, 1993.
- Casper, B., *Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg Br., Karl Alber, <sup>2</sup>2002.

- Canetti, E., «La profesión de escritor», en Íd., *La conciencia de las palabras*, México, FCE, 1994.
- Certeau, M. de, *La faiblesse de croire*. Texte établi et présenté par L. Giard, Paris, Seuil, 1987.
- Certeau, M. de, Giard, L. y Mayol, P., *L'invention du quotidien* 1. *Arts de faire*; 2. *Habiter, cuisiner*, nouvelle édition, établie et présente par L. Giard, Paris, Gallimard, 1990, 1994.
- Coenen-Huther, J., *La mémoire familiale. Un travail de reconstruction du passé*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Coleman, D. A., *Ecopolitics. Building a Green Society*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1993.
- Deleuze, G., *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Derrida, J., *Dar (el) tiempo*, Barcelona, Paidós, 1995.
- , *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998.
- , *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.
- Dolto, F., *La dificultad de vivir* 1. *Familia y sentimientos*, Buenos Aires-Barcelona, Gedisa, 1982.
- Douglas, M., *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- Dubet, F. y Martuccelli, D., *Dans quelle société vivons-nous?*, Paris, Seuil, 1998.
- Duby, G., «Le mariage dans la société du Haut Moyen Âge», en *Il matrimonio nella società altomedievale* I, Spoleto, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXIV, 1977, pp. 13-39.
- Duch, L., *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990.
- , *Lenigma del temps. Assaigs sobre la inconsistència del temps present*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- , *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998 (1.ª reimpr.).
- , *Llums i ombres de la ciutat. Antropologia de la vida quotidiana* 3, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000.
- , *Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana*, Madrid, Caparrós, 2002.
- , *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*, Madrid, Trotta, 2002.
- , *La substància de l'efímer. Assaigs d'antropologia*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002.
- , *Las estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Barcelona, Herder, 2004.
- Duch, L. y Mèlich, J.-C., *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana* 2/1, Madrid, Trotta, 2005.
- Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza, 1987.
- Duque, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Durkheim, É., *Educación y sociología*, Barcelona, Península, 1975.
- Eder, K., *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.



- Eliade, M., *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Madrid, Taurus, <sup>2</sup>1974.
- Elias, N., *Sobre el tiempo*, México, FCE, 1989.
- , *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen I. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes; II. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978, 1979; traducción castellana: *El proceso de la civilización*, Madrid, FCE, 1993.
- , *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 2000.
- Etzioni, A., *La Tercera Vía hacia una buena sociedad. Propuestas desde el comunitarismo*, Madrid, Trotta, 2001.
- Faber, W., «Familie und pädagogische Kommunikation», en Íd. (ed.), *Erziehung und Kommunikation*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1976, pp. 65-80.
- Flaquer, L., *De la vida privada*. Prólogo de Salvador Giner, Barcelona, Edicions 62, 1982.
- Foucault, M., *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad 1*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- , *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2*, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- , *La inquietud de sí. Historia de la sexualidad 3*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- , «Sexualidad y poder», en Íd., *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Fuchs, E., *Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage*, Gèneve, Labor et Fides, 1979.
- Gadamer, H.-G., «Los límites del experto», en Íd., *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990.
- , *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 2001.
- , «Amistad y solidaridad», en Íd., *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002.
- Galimberti, U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, <sup>2</sup>1999.
- , *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- , *Las cosas del amor*, Barcelona, Destino, 2006.
- Gergen, K. J., *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Giddens, A., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1995.
- Goffman, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997 (3.<sup>a</sup> reimpr.).
- González García, J. M., *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*, Madrid, Visor, 1989.
- Goody, J., *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, Herder, 1986.
- , *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- , *Food and Love. A Cultural History of East and West*, London-New York, Verso, 1998.

- Harris, C. C., *Familia y sociedad industrial*, edición y prólogo de L. Flaquer, Barcelona, Península, 1986.
- Harris, M., *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, Madrid, Alianza, 1989.
- Hartmann, W., *Menschen in sprachloser Zeit. Zur Orientierung zwischen den Generationen*, Stuttgart, Kreuz, 1973.
- Harvey, D., *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, <sup>3</sup>2003.
- Henry, M., «Pour une phénoménologie de la communauté», en H. Parret (ed.), *La communauté en paroles. Communio, consensus, ruptures*, Liège, Mardaga, 1991, pp. 79-96.
- Horkheimer, M., «El porvenir del matrimonio», en Íd., *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur, 1970, pp. 133-148.
- , *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000.
- , *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.
- Innerarity, D., *Ética de la hospitalidad*, Barcelona, Península, 2001.
- Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.
- , *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Josuttis, M., *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München, Kaiser, 1991.
- Josuttis, M. y Martin, G. M. (eds.), *Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*, Stuttgart, Kreuz, 1980.
- Kardiner, A., *El individuo y la sociedad. La psicodinámica de la organización social primitiva*, México, FCE, <sup>2</sup>1968.
- Kaufmann, F.-X., *Zukunft der Familie. Stabilität, Stabilitätsrisiken und Wandel der familialen Lebensformen sowie ihre gesellschaftlichen politischen Bedingungen*, München, C. H. Beck, 1990.
- Kertzer, D. I. y Barbagli, M. (eds.), *Historia de la familia europea I. La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789); II. La vida familiar desde la Revolución francesa hasta la Primera Guerra Mundial (1789-1913)*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2002, 2003.
- Lacan, J., *La familia* [1938], Buenos Aires, Argonauta, 1978.
- Lacroix, X., «L'acte d'habiter», en AA. VV., *Loger ou Habiter?: Cahiers de l'institut Catholique de Lyon* 20 (1988), pp. 15-22.
- Larrosa, J., «El enigma de la infancia o lo que va de lo imposible a lo verdadero», en Íd., *Imágenes del otro*, Barcelona, Virus, 1997.
- Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- , *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Lotz, J. B., *Die Stufen der Liebe. Eros-Philia-Agape*, Fráncfurt a. M., Josef Knecht, 1971.
- Luckmann, Th., *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn, F. Schöningh, 1980.
- Luhmann, N., *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*, Barcelona, Península, 1985.
- , *Confianza*, Barcelona, Anthropos, 1996.

- , *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1997.
- , *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- Magris, C., *Ítaca y más allá*, Madrid, Huerga y Fierro, 1998.
- , *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- Meirieu, P., *Frankenstein educador*, Barcelona, Laertes, 1998.
- , *La opción de educar. Ética y pedagogía*, Barcelona, Octaedro, 2001.
- Mèlich, J.-C., *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós, 1996.
- , *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2001.
- , *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002.
- , «La sabiduría de lo incierto. Sobre ética y educación desde un punto de vista literario»: *Educator* (Universitat Autònoma de Barcelona) 31 (2003).
- Mèlich, J.-C. et al., *La veu de l'altre. Reflexions i experiències per educar en valors ètics*, Bellaterra (Barcelona), Institut de Ciències de l'Educació de la UAB, 2000.
- Métral, M.-O., *Le mariage. Les hésitations de l'Occident*, préface de Philippe Ariès, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.
- Michel, A., *Sociología de la familia y del matrimonio*, Barcelona, Península, 1974.
- Montanari, M., *Convivio oggi. Storia e cultura dei piaceri della tavola nell'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1992.
- Muxel, A., *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan, 1996.
- Ouaknin, M.-A., *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, Paris, Seuil, 1994.
- , *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, Paris, Payot, 1998.
- , *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Paris, Seuil, 1992; trad. cast., *Elogio de la caricia*, Madrid, Trotta, 2006.
- Panikkar, R., «El tecnocentrisme. Algunes tesis sobre tecnologia», en Íd., *La nova innocència*, Barcelona, La Llar del Llibre, 1991.
- Pastor Ramos, G., *Sociología de la familia. Enfoque institucional y grupal*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- Paz, O., *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1997.
- Platón, *El banquete*, Madrid, Gredos, 1997.
- Poirier, J. (ed.), *Histoire des moeurs I. Les coordonnées de l'homme et la culture matérielle*; II. Modes et modèles; III. Thèmes et systèmes culturels, Paris, Gallimard, 1990, 1991.
- Rabuzzi, K. A., «Family», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* V, New York-London, Macmillan, 1987, pp. 276-282.
- Ritchie, C. I. A., *Comida y civilización. De cómo los gustos alimenticios han modificado la Historia*, Madrid, Alianza, 1996 (3.<sup>a</sup> reimpr.).
- Rombach, H., *El hombre humanizado. Antropología estructural*, Barcelona, Herder, 2004.
- Rouvillois, S., *Corps et Sagesse. Philosophie de la liturgie*, Paris, Fayard, 1995.
- Ruiz-Domènec, J. E., *La ambición del amor. Historia del matrimonio en Europa*, Madrid, Aguilar, 2003.

- Schulze, G., *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M., Campus, <sup>7</sup>1997.
- Schwab, D., «Familie», en *Geschichtliche Grundbegriffe II*, Stuttgart, Klett-Cotta, <sup>4</sup>1998, pp. 253-301.
- Sennett, R., *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978.
- Simmel, G., *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1977.
- , «Sociología de la comida» [1910], en Íd., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 2001, pp. 399-410.
- Singly, F. de (ed.), *La Famille. État des savoirs*, Paris, La Découverte, 1992.
- Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano. Una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger*, Madrid, Siruela, <sup>2</sup>2001.
- , *Crítica de la razón cínica*, 2 vols., Madrid, Siruela, 2003.
- Solé, J., *L'amour en Occident à l'époque moderne*, Bruselas, Complexe, 1984.
- Spiro, M. E., «¿Es universal la familia?», en AA. VV., *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Barcelona, Anagrama, <sup>2</sup>1976, pp. 50-73.
- , «Some Reflections on Family and Religion in East Asia», en Íd., *Culture and Human Nature. Theoretical Papers*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1987, pp. 262-285.
- Steiner, G., *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Todd, E., *La troisième planète. Structures familiales et systèmes idéologiques*, Paris, Seuil, 1983.
- Todorov, T. (ed.), *Cruce de culturas y mestizaje*, Madrid, Júcar, 1988.
- Torrance, R. M., *La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia*, Madrid, Siruela, 2006.
- Turner, V. W., *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.
- Van Manen, M., *El tacto en la enseñanza*, Barcelona, Paidós, 1998.
- , *Investigación educativa y experiencia vivida. Ciencia humana para una pedagogía de la acción y la sensibilidad*, Barcelona, Idea Books, 2003.
- Van Manen, M. y Levering, B., *Los secretos de la infancia. Intimidad, privacidad e identidad*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Walzer, M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1997 (1.<sup>a</sup> reimpr.).
- Weinrich, H., *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela, 1999.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973.
- , *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.



## ÍNDICE DE NOMBRES

- Ackerman, D.: 257, 263, 274  
 Adorno, T. W.: 136, 291  
 Agustín de Hipona: 52, 57, 154, 184, 244, 254  
 Albanese, C.: 291  
 Alberti, L. B.: 34, 62  
 Andrews, A. C.: 259, 262  
 Anselmo de Canterbury: 244  
 Apuleyo: 51s.  
 Arendt, H.: 127, 204-206, 208s.  
 Ariès, P.: 40, 49, 55, 58ss., 65, 67ss., 82, 92  
 Aristófanos: 51, 230  
 Aristóteles: 48-50, 54s., 62, 64ss., 231, 265  
 Aron, J.-P.: 279  
 Augé, M.: 107s., 149  
 Auster, P.: 205  
 Aymard, M.: 70
- Bachelard, G.: 141ss., 146s., 150ss.  
 Bacon, F.: 286  
 Bahloul, J.: 101, 105, 141, 144, 147-148  
 Balandier, G.: 57, 89  
 Barbagli, M.: 34, 59-60, 63, 69s., 72, 75s.  
 Bárcena, F.: 181, 187, 205s., 208  
 Barnard, A. J.: 33, 40, 55  
 Bauer, E.: 286s.  
 Bauman, Z.: 23, 27, 61, 75, 79, 123s., 136, 176, 239  
 Beck, U.: 41, 83, 84-85, 88, 91ss., 290  
 Beck-Gernsheim, E.: 41, 74, 83ss., 86-87, 88ss., 93-94  
 Béjar, H.: 195, 201, 242  
 Bellah, R. N.: 14, 84, 99, 102-103  
 Benjamin, W.: 109, 130s., 133, 153, 157, 183, 291
- Bentham, J.: 195, 288  
 Benveniste, É.: 32s., 122  
 Berger, P. L.: 23, 39s., 81, 90-91, 133, 174, 191, 241, 290  
 Bergson, H.: 114  
 Berlin, I.: 181  
 Berman, M.: 236  
 Bettelheim, B.: 130, 133  
 Bingen, H. de: 128  
 Bloch, E.: 11, 95, 100, 104, 121, 130, 147, 155, 157, 161, 201, 204, 256, 259, 291  
 Bloom, H.: 103  
 Blumenberg, H.: 241  
 Bodin, J.: 65-66  
 Bolle, K. W.: 41  
 Bollnow, O. F.: 141, 146s., 150, 152-153  
 Bonfield, L.: 76  
 Bonhoeffer, D.: 196-197  
 Borges, J. L.: 106  
 Bosch, E.: 204-205  
 Bourdieu, P.: 29ss., 123, 143, 187, 277  
 Bowie, M.: 117  
 Breuer, S.: 16  
 Brillat-Savarin, A.: 279  
 Broch, H.: 146  
 Brown, P.: 227  
 Buber, M.: 120s., 125, 127, 129  
 Bucer, M.: 64
- Calvino, J.: 63  
 Campbell, J.: 274  
 Canetti, E.: 218  
 Casals, J.: 21  
 Casper, B.: 120  
 Cassirer, E.: 175

- Castells, M.: 68, 98  
 Castoriadis, C.: 98  
 Certeau, M. de: 14, 130, 132, 259  
 Chemery, P. C.: 286  
 Cicerón: 50  
 Coenen-Huther, J.: 42, 43, 101ss.  
 Constantino: 52, 56  
 Cooper, D.: 81  
 Coxon, P. W.: 270  
 Cuvillier, J.-P.: 53
- Deconchy, J.-P.: 136  
 Deleuze, G.: 213  
 Delumeau, J.: 60ss.  
 Derrida, J.: 100, 188, 190s., 222s., 231, 233, 255  
 Descartes, R.: 131, 202, 287  
 Detienne, M.: 289  
 Dilthey, W.: 120  
 Douglas, M.: 269, 272  
 Dubet, F.: 85-86  
 Duby, G.: 40, 48s., 54s., 58, 65, 67ss., 72, 75  
 Duque, F.: 252ss.  
 Durand, G.: 135  
 Durkheim, É.: 37, 122, 145, 217, 270, 272
- Eder, K.: 262, 268s., 273, 274s., 288, 289-290, 291s.  
 Eliade, M.: 10, 22, 30, 41, 145ss., 190, 241, 259, 286s.  
 Ende, M.: 235  
 Enrique VIII: 63  
 Epicteto: 51  
 Erasmo de Rotterdam: 62  
 Erikson, E.: 95  
 Ernout, A.: 33  
 Etzioni, A.: 121, 122-123, 124
- Fauve-Chamoux, A.: 63s.  
 Fehér, F.: 77  
 Fichte, J. G.: 73  
 Flacelière, R.: 48  
 Flaquer, L.: 92  
 Flaubert, G.: 78  
 Ford, R.: 123  
 Foucault, M.: 75, 78, 130, 139, 193, 213, 226-227, 228  
 Francisco de Asís: 287  
 Freud, S.: 21, 66, 116, 227, 254  
 Fromm, E.: 291  
 Fullat, O.: 255  
 Furstenberg, F. F.: 92s.
- Gabriel, K.: 93  
 Gadamer, H.-G.: 173, 201s., 210, 232, 252  
 Galimberti, U.: 158, 237, 247-248, 249ss., 254  
 Gandhi, M.: 288  
 García Estébanez, E.: 68, 73, 83, 86  
 Garine, I. de: 259, 260, 263ss., 268s., 273s., 277  
 Gaunt, D.: 33s.  
 Gehlen, A.: 156, 248  
 Gehrke, H.-J.: 48  
 Giard, L.: 259, 261  
 Giddens, A.: 84s., 91  
 Ginzburg, N.: 112-113, 150  
 Goethe, J. W.: 76, 152, 192  
 González García, J. M.: 23  
 Goody, J.: 33, 56s., 259, 264ss., 269ss., 287ss.  
 Gouhier, H.: 212  
 Guerraud, R.-H.: 72  
 Guichard, P.: 53  
 Gutsfeld, A.: 275s.
- Habermas, J.: 177, 252, 254  
 Halbwachs, M.: 102ss.  
 Hamann, J. G.: 181-182  
 Hanegraaff, W. J.: 25  
 Harris, M.: 259, 267ss.  
 Harvey, D.: 137, 139s., 147  
 Hassoun, J.: 108  
 Hegel, G. W. F.: 73, 222, 230  
 Heidegger, M.: 149s., 188s., 205, 223, 247, 252  
 Heller, A.: 77  
 Henry, M.: 120  
 Herder, J. G.: 181  
 Héritier-Augé, F.: 47  
 Hervieu, B.: 290  
 Hipócrates: 264  
 Hobbes, Th.: 252ss.  
 Hofmannsthal, H. von: 21  
 Horkheimer, M.: 70-71, 104, 136, 158, 178, 190, 206, 209, 212  
 Humboldt, W. von: 181, 182-183, 186  
 Husserl, E.: 189, 230
- Ingarden, R.: 17  
 Innerarity, D.: 155, 180s.  
 Izuzquiza, I.: 250
- Jabès, E.: 184  
 Janik, A.: 21  
 Jaspers, K.: 181

ÍNDICE DE NOMBRES

- Jauss, H. R.: 134  
 Jonas, H.: 37, 201, 248s., 260, 264  
 Josuttis, M.: 259, 262s.  
 Kafka, F.: 23s., 248s., 251  
 Kant, I.: 73, 76, 177s., 189, 197, 202, 231,  
 244, 252, 254, 287  
 Kardiner, A.: 47s.  
 Kearney, R.: 255  
 Kehrer, G.: 36  
 Kellner, H.: 39s., 81, 90-91  
 Kertzer, D. I.: 59-60, 63, 67, 69s., 72, 75s.  
 Kierkegaard, S.: 258  
 Klapisch-Zuber, C.: 53  
 Klee, P.: 259  
 Kleinspehen, T.: 260  
 Kraus, K.: 21  
 Kristeva, J.: 21, 131  
 Kuchenbuch, L.: 53  
 Kuhn, H.: 15  
 Kundera, M.: 24, 194, 218-219  
 Larrosa, J.: 208s.  
 Latham, J. E.: 259, 274  
 Lebrun, F.: 60  
 Ledrut, R.: 141  
 Leduc, C.: 49  
 Legendre, P.: 34  
 Léger, D.: 290s.  
 Legrand, B.: 261  
 Leibniz, G. W.: 244  
 Lemaire, J.: 39, 261  
 Le Rider, J.: 21  
 Lévinas, E.: 9, 13, 155, 188ss., 209, 212,  
 219, 221-224, 225, 229-230, 255s.  
 Levering, B.: 195ss.  
 Lévi-Strauss, C.: 35ss., 56, 264s., 267, 270-  
 271, 272, 277  
 Le Wita, B.: 101s.  
 Linton, R.: 29s., 71, 91s.  
 Lipovetsky, G.: 23  
 Llobera, J. R.: 35  
 Lodge, D.: 25, 242  
 Löwy, M.: 157, 291  
 Lübbe, H.: 164, 173s., 179, 244  
 Luckmann, Th.: 39  
 Luhmann, N.: 32, 71-72, 80, 179, 191,  
 240s., 250s.  
 Lutero, M.: 63-64, 65, 181  
 Magris, C.: 21, 210, 256  
 Maimónides: 292  
 Majencio: 52  
 Malinowski, B.: 270  
 Manen, M. van: 147, 195ss., 211, 216ss.,  
 236  
 Manrique, J.: 115  
 Marcel, G.: 193  
 Marcel, O.: 279  
 Mariás, J.: 37  
 Marquard, O.: 25, 118, 159, 162, 164, 174,  
 179, 244  
 Martuccelli, D.: 85-86  
 Marx, K.: 236, 250, 254  
 Masset, C.: 47  
 Maturana, H.: 250  
 Mead, G.: 39  
 Meillet, A.: 33  
 Meirieu, P.: 207  
 Mèlich, J.-C.: 10, 17, 29, 38, 51, 107, 110,  
 115, 137, 151, 178s., 181, 187, 189,  
 193, 197, 201, 206, 212, 220, 223, 225,  
 227, 230, 235, 256s.  
 Merleau-Ponty, M.: 39, 141, 150, 199, 258s.  
 Merton, R. K.: 29-30  
 Messelken, K.: 263, 274  
 Michel, A.: 14, 31, 37, 56, 80, 88  
 Modak, M.: 281  
 Montanari, M.: 259s., 268, 276  
 Mosès, S.: 256  
 Muxel, A.: 99, 101, 104ss., 110ss., 116ss.,  
 278ss.  
 Navarro Pérez, J.: 181  
 Nave-Hertz, J.: 76, 89  
 Nietzsche, F.: 22ss., 109, 165, 197, 238  
 Nogués, R. M.: 36  
 Noll, R.: 22  
 Nora, P.: 107  
 Nowotny, H.: 68, 138s.  
 Orwell, G.: 215  
 Ouaknin, M.-A.: 175, 209, 229s.  
 Pablo de Tarso: 34, 52, 291  
 Panikkar, R.: 247, 250s.  
 Pardo, J. L.: 194  
 Parsons, T.: 69  
 Pascal, B.: 16, 127, 184s., 212, 233  
 Pastor Ramos, G.: 31  
 Paz, O.: 224-225, 226, 229  
 Péguy, Ch.: 213  
 Perec, G.: 220  
 Perrot, M.: 40, 48, 69



- Pessoa, F.: 240, 280  
 Pfister, U.: 60  
 Pintos, M.: 73s.  
 Platón: 48-49, 51, 119, 225-226, 230, 238, 286  
 Plutarco: 51  
 Powell, A.: 113  
 Prost, A.: 75  
 Proust, M.: 105, 113
- Quispel, G.: 22
- Rabuzzi, K. A.: 30, 34  
 Radcliffe-Brown, A. R.: 270, 272  
 Rawls, J.: 31, 177  
 Riché, P.: 54  
 Ricoeur, P.: 135, 157, 159, 192, 212  
 Riedel, M.: 119s., 123  
 Rilke, R. M.: 143, 153, 192  
 Ritchie, C. I. A.: 259, 261-262, 269, 273  
 Ritter, J.: 25s., 231, 244  
 Rof Carballo, J.: 20  
 Rombach, H.: 108, 121, 143  
 Rosenberg, G.: 124  
 Rosenstock-Huessy, E.: 95  
 Rousseau, J.-J.: 69, 73, 76, 254, 278  
 Roussel, L.: 39, 87  
 Rubin, L. B.: 86  
 Rudhardt, J.: 286  
 Ruiz-Domènec, J. E.: 47, 50, 52ss., 63s., 66ss., 78, 81
- Saint-Exupéry, A. de: 150, 152  
 Sand, G.: 78  
 Sapir, E.: 182s.  
 Sarramona, J.: 252  
 Sarti, R.: 59  
 Sartre, J.-P.: 108, 189, 198-199, 230, 255  
 Scheler, M.: 15, 24, 186, 188  
 Schiller, F.: 73  
 Schipperges, H.: 127s.  
 Schlosser, E.: 289  
 Schmitt, C.: 203, 223  
 Schopenhauer, A.: 288  
 Schorske, C. E.: 21  
 Schulze, G.: 25, 83, 89ss., 164, 201, 285  
 Schütz, A.: 39, 94, 213  
 Schwab, D.: 29, 33, 54s., 65ss.  
 Segalen, M.: 53, 68s., 72  
 Séneca: 50  
 Sennett, R.: 69  
 Sergent, B.: 36
- Shakespeare, W.: 34, 66  
 Shelley, M.: 207, 288  
 Shorter, E.: 67, 76s., 80  
 Simmel, G.: 19, 83, 144, 152, 163, 195s., 259, 260-261, 262, 275, 276-277  
 Singer, P.: 288  
 Singly, F. de: 39, 72, 83, 86, 101  
 Sissa, G.: 48s.  
 Sjögren, A.: 278ss.  
 Sloterdijk, P.: 150, 175, 203, 214, 216, 246, 252-256  
 Smith, Ch.: 25  
 Smith, W. R.: 269s.  
 Sócrates: 213  
 Spinoza, B.: 187, 237  
 Stählin, G.: 190  
 Steiner, G.: 134ss., 181s., 252  
 Steiner, R.: 22, 290  
 Stone, L.: 59s., 92  
 Suess, P.: 107
- Taylor, Ch.: 70ss., 74ss., 123  
 Tertuliano: 52, 244  
 Thomas, Y.: 27, 50, 51-52  
 Thomasius, Ch.: 67  
 Thoreau, H. D.: 288, 291  
 Thurnherr, U.: 286  
 Tillich, P.: 200  
 Tilliette, X.: 212s.  
 Todd, E.: 47  
 Tolstoi, L.: 79, 288, 291  
 Tomás de Aquino: 54, 57  
 Tönnies, F.: 123s.  
 Toulmin, St.: 21, 66, 131  
 Traverso, E.: 23  
 Trigano, S.: 25  
 Turner, V. W.: 121-122, 125  
 Tyrell, H.: 94
- Valera, F.: 250  
 Valero, V.: 130  
 Valverde, J. M.: 24, 181  
 Varnhagen, R.: 127  
 Vattimo, G.: 22, 193  
 Veyne, P.: 49, 227  
 Vitoria, F. de: 260, 265  
 Vives, J. L.: 63
- Walzer, M.: 30s.  
 Watt, J. R.: 63ss.  
 Weber, M.: 16, 24s., 39, 42, 79, 90, 122, 136, 240

ÍNDICE DE NOMBRES

- Weinger, O.: 21  
Weinrich, H.: 106s., 109, 131s., 134s.  
Weisgerber, L.: 181s.  
Whorf, B. L.: 181ss.  
Wilde, O.: 79  
Williams, T.: 89  
Wils, J.-P.: 242  
Wittgenstein, L.: 177, 206, 211, 213  
Woolf, V.: 79  
Yerushalmi, Y. H.: 103  
Zauner, J.: 263, 275  
Zonabend, F.: 35s., 103



## ÍNDICE GENERAL

|   |    |
|---|----|
| <i>Contenido</i> .....  | 7  |
| <i>Introducción</i> .....   | 9  |
| 1. NOTAS PREVIAS SOBRE LA FAMILIA .....   | 29 |
| 1.1. Introducción.....  | 29 |
| 1.2. Cuestiones preliminares .....  | 32 |
| 1.2.1. Etimología.....  | 32 |
| 1.2.2. Universalidad de la familia.....   | 34 |
| 1.2.3. Origen de la familia.....  | 37 |
| 1.2.4. Modelos familiares.....  | 39 |
| 1.2.4.1. Clasificación de los modelos familiares.....                                   | 42 |
| 1.2.4.1.1. Familia de tipo «tradicional».....   | 42 |
| 1.2.4.1.2. Familia de tipo «bastión» .....  | 43 |
| 1.2.4.1.3. Familia de tipo «compañerismo».....  | 44 |
| 1.2.4.1.4. Familia de tipo «asociación».....  | 44 |
| 2. BREVE HISTORIA DE LA FAMILIA.....  | 47 |
| 2.1. Introducción.....  | 47 |
| 2.2. Grecia.....  | 48 |
| 2.3. La familia en Roma.....  | 50 |
| 2.4. La familia en la Edad Media.....   | 53 |
| 2.5. La familia a partir de 1500.....   | 59 |
| 2.5.1. Siglos XVI-XVII.....   | 59 |
| 2.5.2. Siglos XVIII-XIX.....  | 67 |
| 2.6. La familia en la actualidad.....   | 80 |
| 2.6.1. Introducción.....  | 80 |
| 2.6.2. Las secuelas del individualismo occidental.....                                  | 83 |
| 2.6.3. Los límites actuales de la familia.....  | 86 |
| 2.6.4. El impacto de la actual comprensión (vivencia) del tiempo en<br>la familia ..... | 87 |

|  |     |
|--|-----|
| 2.6.5. Familia y provisionalidad.....                      | 89  |
| 2.6.6. Los roles familiares.....                           | 93  |
| 2.6.7. Familia y pacificación.....                         | 94  |
| 3. MEMORIA Y COMUNICACIÓN FAMILIARES.....                  | 97  |
| 3.1. Introducción.....                                     | 97  |
| 3.2. El ser humano como heredero.....                      | 98  |
| 3.3. La memoria familiar.....                              | 100 |
| 3.3.1. Memoria familiar y necesidad de transmitir.....     | 105 |
| 3.3.2. La necesidad del olvido para las transmisiones..... | 106 |
| 3.3.3. La arqueología de la memoria.....                   | 109 |
| 3.3.4. El carácter referencial de la memoria familiar..... | 111 |
| 3.3.5. El carácter ritual de la memoria familiar.....      | 112 |
| 3.3.6. La memoria y el deseo de revivir.....               | 113 |
| 3.3.7. Reviviscencia y anulación del tiempo.....           | 114 |
| 3.3.8. Memoria familiar y reflexividad.....                | 116 |
| 3.3.8.1. La negociación en la memoria reflexiva.....       | 116 |
| 3.4. Conclusión.....                                       | 117 |
| 3.5. La comunidad.....                                     | 119 |
| 3.5.1. Introducción.....                                   | 119 |
| 3.5.2. Comunidad.....                                      | 119 |
| 3.5.3. Comunidad y utopía.....                             | 125 |
| 3.5.4. ¿Qué es la comunicación?.....                       | 126 |
| 3.5.5. Comunidad, comunicación y familia.....              | 128 |
| <i>Excursus.</i> Familia y narración.....                  | 130 |
| 4. EL ESPACIO Y EL TIEMPO FAMILIARES.....                  | 137 |
| 4.1. Introducción.....                                     | 137 |
| 4.2. El espacio familiar.....                              | 141 |
| 4.2.1. Introducción.....                                   | 141 |
| 4.2.2. La casa como centro del mundo.....                  | 145 |
| 4.2.3. Habitar.....  | 148 |
| 4.3. El tiempo familiar.....                               | 153 |
| 4.3.1. Introducción.....                                   | 153 |
| 4.3.2. El tiempo humano.....                               | 156 |
| 4.3.3. Tiempo familiar y educación.....                    | 158 |
| 4.3.4. Familia y tiempo festivo.....                       | 160 |
| 4.3.5. Familia y monotonía.....                            | 162 |
| 4.4. Conclusión.....                                       | 169 |
| 5. LAS DIMENSIONES ÉTICAS DE LA FAMILIA.....               | 171 |
| 5.1. Introducción.....                                     | 171 |
| 5.2. Ética y simbolismo.....                               | 172 |
| 5.2.1. Introducción.....                                   | 172 |
| 5.2.2. Ética y expresión simbólica.....                    | 173 |

ÍNDICE GENERAL

|   |     |
|---|-----|
| 5.2.3. Ética y contingencia.....                                | 178 |
| 5.2.3.1. Contingencia y «lengua materna».....                   | 181 |
| 5.3. Ética y familia.....                                       | 186 |
| 5.3.1. Introducción.....  | 186 |
| 5.3.2. El rostro.....   | 187 |
| 5.3.3. La donación.....   | 190 |
| 5.3.4. La intimidad.....  | 193 |
| 5.4. Ética y educación.....                                     | 200 |
| 5.4.1. Introducción.....  | 200 |
| 5.4.2. La autoridad.....  | 201 |
| 5.4.3. El nacimiento.....                                       | 204 |
| 5.4.4. El testigo y el experto.....                             | 210 |
| 5.4.5. La libertad.....   | 214 |
| 5.5. Ética y amor.....  | 220 |
| 5.5.1. La fecundidad.....                                       | 220 |
| 5.5.2. El erotismo.....   | 224 |
| 5.5.3. La amistad.....  | 231 |
| 5.6. Familia y valores.....                                     | 237 |
| 5.6.1. El concepto de «valor».....                              | 237 |
| 5.6.2. ¿«Crisis» o «superoferta» de valores?.....               | 239 |
| 5.6.3. La compensación.....                                     | 244 |
| <i>Excursus.</i> Tecnología, ética y educación.....             | 247 |
| 6. FAMILIA Y CONVIVIALIDAD.....                                 | 257 |
| 6.1. Introducción.....  | 257 |
| 6.2. El ser humano y los alimentos.....                         | 259 |
| 6.3. El ser humano y la cocina.....                             | 264 |
| 6.3.1. Antropología y cocina.....                               | 269 |
| 6.3.1.1. Funcionalismo antropológico.....                       | 270 |
| 6.3.1.2. Estructuralismo.....                                   | 270 |
| 6.3.1.3. Culturalismo antropológico.....                        | 272 |
| 6.4. El comer.....  | 273 |
| 6.5. La comida y la familia.....                                | 278 |
| 6.5.1. El aprendizaje de los roles.....                         | 281 |
| 6.5.2. Solidaridad familiar.....                                | 283 |
| 6.5.3. La pertenencia.....                                      | 284 |
| 6.6. Conclusión.....  | 285 |
| <i>Excursus.</i> «Cocina carnívora» y «cocina vegetariana»..... | 286 |
| <i>Bibliografía</i> .....                                       | 293 |
| <i>Índice de nombres</i> .....                                  | 301 |
| <i>Índice general</i> .....                                     | 307 |



GOBIERNO  
DE ESPAÑA

MINISTERIO  
DE CULTURA

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual







