

## CRISIS DE LA FAMILIA EUROPEA: UNA INTERPRETACION

Pedro Serna (\*)

Profesor de Filosofía del Derecho  
Universidad de La Coruña (España)

### I

Tratar de pensar el futuro que nos aguarda, o nos acecha, desde la perspectiva de la relación entre los sexos equivale, si no me engaño, a reflexionar sobre las consecuencias de lo que se ha dado en llamar crisis de la familia o, en forma aparentemente más neutral, crisis del modelo tradicional de familia. El propósito de las consideraciones que siguen consiste, por tanto, en apuntar prospectivamente algunas ideas sobre el futuro de los hombres occidentales desde la perspectiva de la familia. Mejor dicho, desde la perspectiva de la familia, si continúan invariables las tendencias que cabe observar en estos días finales del siglo XX.

Hasta cierto punto, constituye un lugar común hacer referencia a que la familia se encuentra en crisis. Sin embargo, esta aseveración, compartida por algunas de las voces más autorizadas de nuestra época<sup>1</sup>, no convence a todos. Otros piensan que la familia fue la institución más atacada por las ideologías libertarias de finales de los años 60 y 70, pero que hoy constituye un valor en alza consolidada y creciente<sup>2</sup>. La complejidad del tema es notable, y la opción por uno u otro diagnóstico depende mucho de lo que entendamos por familia. Es cierto, en efecto, que se trata de la única institución de nuestros días por la cual una gran mayoría de los europeos declara estar dispuestos a sacrificar todo, incluida su propia vida<sup>3</sup>. Ello permite concluir a algunos que el grito de los 70 "familia, os odio" sólo ha sido una consigna provisional, un paréntesis de protesta ya cerrado<sup>4</sup>. La gente señala nuevamente a la familia como el único lugar en el que uno se siente bien y tranquilo.

(\*) Profesor Titular de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad da Coruña (Galicia, España). Director de las revistas *Persona y Derecho* y *Humana iura*, del Departamento de Filosofía del Derecho e Instituto de Derechos Humanos, respectivamente, de la Universidad de Navarra (España).

<sup>1</sup> Basta, a este respecto, recordar la preocupación de S.S. Juan Pablo II en relación con nuestro tema, al que ha dedicado múltiples referencias en diversas lugares y momentos de su magisterio, y dos documentos íntegros: la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, de 22-11-81, en los primeros años de su pontificado, y la reciente *Carta a las familias*, de 2-2-94.

<sup>2</sup> Cfr. G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 159. Me serviré de la descripción panorámica trazada por este autor para tratar de extraer algunas consecuencias, modificando en parte su análisis, con el que no coincido por completo.

<sup>3</sup> Cfr. J. STOETZEL, *Les valeurs du temps présente: une enquête européenne*, París, PUF, 1983, p. 123.

<sup>4</sup> Cfr. G. LIPOVETSKY, *op. cit.*, p. 160.

A pesar de ello, no puede negarse que hay en el ambiente social otros datos cuya armonización con el que acabamos de mencionar resulta complicada, o requiere al menos una cierta tarea interpretativa. En efecto, aumentan los matrimonios, pero también los divorcios, los amores libres y los nacimientos fuera del matrimonio. Es más, ninguno de esos comportamientos parece merecer hoy un reproche social institucional. Incluso la unión "matrimonial" de parejas homosexuales pugna por equipararse jurídica y socialmente, es decir, desde el punto de vista de la ética vigente en los países occidentales, a los matrimonios tradicionales, compuestos por un cónyuge de cada sexo. Y no se observa un rechazo mayoritario en nuestro medio social. Por ejemplo, sólo un 47% de los ciudadanos de Galicia —lugar en el que vivo— manifiesta abiertamente su oposición al matrimonio entre homosexuales<sup>5</sup>. La conducta de los jóvenes de los 90 ha prescindido de modo definitivo de la "comuna", de los grupos afectiva y sexualmente libertarios que no eran poco frecuentes hace apenas veinte años. Se ha vuelto al noviazgo tradicional, más o menos prolongado, vivido incluso con vocación de estabilidad, con la meta puesta en casarse, permanecer unidos y traer hijos al mundo. Sin embargo, muy pocos son los que hoy consideran el tema del divorcio como una cuestión no definitivamente zanjada, habiendo quedado establecida en todas las legislaciones occidentales la disolubilidad del vínculo matrimonial por mutuo consenso entre los cónyuges. Este panorama muestra simplemente uno de los frentes de esa particular y confusa guerra ética que conoce la civilización occidental de fines del segundo milenio. Unos valores se alzan frente a otros, contradictorios y, a la vez, simultáneamente afirmados por la conciencia moral colectiva de los europeos<sup>6</sup>.

En mi opinión, la reivindicación que hoy se hace de la familia pretende obtener algo que ella puede proporcionar, porque así lo ha venido haciendo hasta ahora, pero no se resigna al modelo de la familia tradicional, sino que propone una configuración en la que se han introducido, como es patente a partir de los ejemplos que acabo de referir, algunas innovaciones de apreciable significación.

## II

Antes de examinar en qué consisten los aludidos cambios conviene señalar cómo han llegado a ser concebidos. A este respecto, no debe perderse de vista que hasta mediados del siglo XIX la familia aparecía siempre como una institu-

<sup>5</sup> Véase la encuesta publicada por el diario *La voz de Galicia* en su edición de 5 de junio de 1994.

<sup>6</sup> A lo largo de todo el ensayo citado, Lipovetsky insiste en la paradoja de la mentalidad actual, llamada por él posmoralismo, que pugna por deshacerse de los deberes, reivindicando la libertad y la autenticidad, y simultáneamente se aleja de los extremismos libertarios, e incluso fomenta la autoimposición de nuevas obligaciones en determinados ámbitos, como el medio ambiente, la higiene personal, el cuidado de los niños, etc. Se trata, pensamos, del episodio contemporáneo de la tiranía de los valores denunciada por Carl Schmitt, fruto de la índole decisionista y subjetiva que envuelve la idea de valor, que es, a su vez, consecuencia del origen mismo de los valores como sustitutivos positivistas del bien metafísico, separados del mundo del ser y anclados en una libertad humana ausente de condicionamientos y puntos de referencia, como puso de relieve Heidegger. Cfr. C. SCHMITT, "La tiranía de los valores", en *Revista de estudios políticos* (primera época) 115, Madrid, 1961, pp. 65-78.

ción natural —con excepción del pensamiento contractualista, que no acepta, por principio, institución natural alguna—, en virtud de ese carácter específico se la consideraba como no-susceptible de modificaciones esenciales, mucho menos discrecionalmente. Pues bien, la posibilidad de pensar esto último vino, a mi juicio, propiciada por la adopción del modelo de la sociología científica como paradigma de tratamiento de los temas sociales, e impulsada por el individualismo típico de la mentalidad moderna. A continuación intentaré justificar brevemente esta tesis.

La antropología social define la familia como una agrupación social —una comunidad, en la terminología sociológica de Tönnies— cuyos miembros se hallan unidos por lazos de parentesco<sup>7</sup>. En la familia conyugal, dichos lazos pueden reducirse a tres, que se traducen respectivamente en tres haces de relaciones: la relación conyugal, entre los esposos; las relaciones paterno-filiales, entre el matrimonio y los hijos, y las relaciones fraternales, entre los hermanos. Para la sociología clásica, la familia no es el grupo natural de padres y de hijos que la unión de sexos engendra, sino una institución social, producida por causas sociales<sup>8</sup>. Me parece que esta afirmación muestra que el acercamiento de la sociología clásica —hija primogénita del positivismo filosófico— al fenómeno familiar está teñido por una actitud que, en nombre de un tratamiento científico del tema, reduce las relaciones intrafamiliares a su pura faceta estructural, prescinde de su dimensión existencial, y llega de este modo a identificarlas como puros *roles*<sup>9</sup>. Semejante visión de las cosas tiene su origen, según acabamos de apuntar, en la mentalidad científicista de la modernidad, a partir de la cual ha nacido la ciencia sociológica. Su principal efecto, en el tema que nos ocupa, es la imagen radiográfica de una realidad viva, el cuadro simplificado y esquemático, casi abstracto, que nos ofrece una visión de la comunidad familiar muy semejante a un mecano. En semejante cuadro “científico” se oculta el amor, que constituye el verdadero principio existencial y dinámico de la familia<sup>10</sup>. Y por ello el análisis científico se arriesga, como advierte Juan Cruz, a mostrar una

<sup>7</sup> Cfr. R.L. BEALS y H. HOJER, *Introducción a la antropología*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 475; C. LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, pp. 35 ss.

<sup>8</sup> Cfr., a modo de ejemplo, las líneas generales de la investigación sobre la familia expuestas por E. Durkheim en la lección inaugural del curso de sociología dictado en 1888 en la Facultad de Letras de la Universidad de Bordeaux, titulada “Introduction à la Sociologie de la famille”, en E. DURKHEIM, *Textes*, vol. 3, *Fonctions sociales et institutions*, París, Ed. de Minuit, 1965, pp. 9-34.

<sup>9</sup> Cfr., por ejemplo, G. ROCHER, *Introducción a la sociología general*, Barcelona, Herder, 1973, pp. 43-46. A este respecto, pienso que no es casual la evolución de la sociología moderna hacia el funcionalismo. Considero funcionalista no sólo la orientación seguida por Parsons, sino también la actual versión representada por la teoría sistémica de Luhmann. No afirmo exactamente que en esta evolución exista una necesidad lógica interna a la propia ciencia sociológica, sino que el sesgo funcionalista es el más consonante con los orígenes de esta disciplina. No obstante, cabe un estudio sociológico de la familia desde bases no funcionalistas o neofuncionalistas, e incluso construido desde la crítica al funcionalismo. Al respecto, P. DONATI y P. DI NICOLA, *Lineamenti di sociologia della famiglia. Un approccio relazionale all'indagine sociologica*, Roma, NIS, 1989, especialmente pp. 113-128; y P. DONATI, *La famiglia come relazione sociale*, Milano, Angeli, 1989, *passim*.

<sup>10</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, nn. 17-21. En realidad, la vinculación de amor y familia no es exclusiva del catolicismo; antes bien, puede hacerse extensiva a una tradición occidental mucho más amplia, que en el siglo XIX reaccionó con fuerza frente a la visión juridificante propiciada por el liberalismo contractualista. Al respecto, puede verse, B. MONTANARI, “La famiglia tra ‘eticità’ e ‘natural’: Hegel e Puchta”, en F. D’AGOSTINO (COMP.), *Famiglia, Diritto e Diritto di famiglia*, Milano, Jaca Book, 1985, pp. 87-103.

anatomía de la institución familiar que puede haber “perdido su sentido vital, su fisiología, el significado que se incrusta en cada elemento que la compone”<sup>11</sup>.

La familia occidental, salvo excepciones patológicas, nace del amor, vive del amor y se ordena al amor. Juan Pablo II ha llamado la atención sobre este dato capital, olvidado no pocas veces por las aproximaciones sociológicas, a saber, que la familia está “fundada y vivificada por el amor (...). El principio interior, la fuerza permanente y la meta última de tal cometido (vivir fielmente la realidad con el empeño de formar una comunidad de personas) es el amor; así como sin amor la familia no es una comunidad de personas, así también sin el amor la familia no puede vivir, crecer y perfeccionarse como comunidad de personas”<sup>12</sup>. Si esto es así, no cabe comprender cabalmente la familia occidental sin esa referencia. Más concretamente, puede afirmarse que la esencia misma de la familia es en último extremo el amor<sup>13</sup>. Es más, si el amor constituye una familia y la vivifica, no sólo es la forma y el fin de la misma, sino que, en cierto sentido, es también su “ser”<sup>14</sup>. Del mismo modo que la vida es el ser para los vivientes, puede considerarse también como *ex parte essendi* a aquel principio que da vida a la más básica de las comunidades humanas.

El sesgo científico del análisis moderno permite un tratamiento mecánico y, por tanto, esencialmente constructivo, o constructivista, de realidades complejas como la que ahora nos ocupa. Reducida la idea de familia a una estructura compuesta por diversos elementos que guardan entre sí determinadas relaciones denominadas paternidad, filiación, fraternidad y conyugalidad; identificadas esas relaciones con el desempeño de una determinada funcionalidad o rol; se opera entonces una reducción que hace posible ejercer sobre ella un trabajo de ingeniería, introduciendo alteraciones o cambios en el esquema tradicional, modificando las características de los sujetos que soportan cada rol, e incluso la índole misma del rol, al menos hasta cierto punto. En efecto, un análisis estructural como el llevado a cabo por la sociología clásica permite describir cambios en el órgano sin que por ello quepa encontrarlos también en la función, y viceversa<sup>15</sup>. Así, por ejemplo, cabría pensar –moviéndonos siempre en un nivel estructural– un mismo tipo de familia conyugal con diferentes formas de matrimonio<sup>16</sup>. Más adelante intentaré mostrar cómo es algo muy similar a esta pretensión durkheimiana lo que se viene ensayando en nuestros días.

La posibilidad que se acaba de mencionar equivale a que la aludida intervención sobre el modelo de familia no sólo puede hacerse *de hecho*, sino también moralmente. La reducción de la realidad a sus dimensiones cuantitativas, visuales, fácticas y preferentemente estáticas constituye tal vez el paradigma de los tiempos modernos<sup>17</sup>, y extiende su influencia, más allá del ámbito estricta-

<sup>11</sup> J. CRUZ CRUZ, “Formas de amor y de familia”, en *Persona y Derecho* 10, Pamplona, 1983, p. 292.

<sup>12</sup> *Familiaris consortio*, n. 18.

<sup>13</sup> Cfr. *Familiaris consortio*, n. 17.

<sup>14</sup> Cfr. J. CRUZ CRUZ, art. cit., loc. cit. Ello no se opone, como es lógico, a que haya familias que representan una realización imperfecta, e incluso aberrante –una desviación, en terminología sociológica– del tipo que describimos.

<sup>15</sup> Cfr. E. DURKHEIM, art. cit., p. 22.

<sup>16</sup> Cfr. E. DURKHEIM, “Types de famille et formes de mariage”, en *Textes*, vol. 3, cit., pp. 106-107.

<sup>17</sup> Cfr. J. BALLESTEROS, *Posmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989, cap. I.

mente científico, a la visión que los hombres de nuestros días tienen del mundo y de las objetivaciones del espíritu humano. Desde el inicio de los tiempos modernos la idea de finalidad, de una dinámica intrínseca, desaparece de la consideración de la naturaleza, que es vista como un orden estructural puramente mecánico. Algo similar sucede con las comunidades humanas y, en general, con las instituciones, que pasan a ser consideradas pura construcción, generada por múltiples causas contingentes. Deja de tener sentido un tratamiento teleológico de la génesis de las comunidades humanas, desde la familia a la polis, como el que encontramos en los primeros capítulos de la *Política*, de Aristóteles<sup>18</sup>. Los fines quedan reclusos en el ámbito del sujeto individual, en la cárcel de las intenciones. Ahora bien, si la realidad es estructura, si no cabe pensar que posea ninguna dinámica intrínseca sino, en todo caso, un valor funcional o instrumental, si lo único capaz de introducir finalidades, de orientar la acción, es el propio hombre, éste se convierte en el único criterio legítimo de la actuación sobre el mundo. El individuo humano, considerado como subjetividad espiritual, libre y aislada, dispone ahora de un mundo neutro sobre el que ejercitar una praxis orientada exclusivamente desde sí mismo.

De esta forma, la reducción científicista de la realidad propicia la legitimación del individualismo liberal como teoría ético-jurídica. Reducida la realidad a hecho, queda privada de sentido, y reclama entonces un principio rector de la actuación sobre ella, que en la modernidad es la *Juristischeperson*<sup>19</sup>. Al igual que la naturaleza, también las realidades sociales permiten operar sobre ellas, modificándolas oportunamente para obtener de ellas los frutos que el arbitrio humano desea en cada momento, puesto que no hay más límites a la posibilidad moral de actuar que los impuestos por las posibilidades físicas y por la necesaria compatibilización del arbitrio de unos con el de otros, es decir, por el mutuo respeto a las respectivas esferas de libertad.

De todos modos, no podemos pensar que la libertad liberal se ha reivindicado, o se ha ejercido, ni se ejerce en nuestros días, con toda la contundencia que su fundamento teórico parece reclamar. En realidad, desde los mismos comienzos del moderno individualismo se vio con claridad que un mundo de puros individuos, sin más criterio de actuación que el aportado por el arbitrio de cada uno, es un mundo en el que los otros no pueden fácilmente ser vistos como un tú; antes bien, tienden a ser considerados como enemigos potenciales o, cuando menos, como extraños e indiferentes, propiciándose la correlativa autoafirmación de unos contra otros. En este punto la lucidez de Hobbes se ve superada por Rousseau, quien, tratando de interpretar el paso del estado de naturaleza al estado social pone de relieve una de las reacciones típicas de la psicología del individualismo moderno, a saber, que es el descubrimiento de la presencia de los otros lo que hace al hombre afirmar la propiedad privada y, consiguientemente, salir de la inocencia, de la piedad y de la bondad originarias<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Política* I, 1-2, 1252a-1253a, en *Obras*, trad. F. P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1986, pp. 675-681. Sobre el carácter natural-teleológico de las comunidades humanas en el aristotelismo puede verse J. CRUZ CRUZ, "Familia, trabajo y política en Aristóteles", en *Persona y Derecho* 20, Pamplona, 1989, pp. 9-60.

<sup>19</sup> Al respecto puede verse, por ejemplo, F. CARPINTERO, *Derecho y ontología jurídica*, Madrid, Actas, 1993, pp. 163-174 y, sobre todo, pp. 323-336, y, del mismo autor, "Libertad y Derecho", en *Persona y Derecho* 30, Pamplona, 1994, especialmente, pp. 47-52.

<sup>20</sup> "Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est a moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres,

Hemos buscado y conquistado la libertad a costa de negar toda vinculación, de autoconcebirnos sin referencia alguna; pero el botín de esa conquista trae también dos compañeros que suscitan menos entusiasmo. El primero es la neurosis. Como ha observado agudamente Carpintero, el reconocimiento de los deberes también tiene sus ventajas: "un deber —el que sea— nos saca de la cárcel de nuestro propio yo y nos abre a los demás. La experiencia demuestra que las personas que pueden hacer 'lo que quieran' (?) porque su egoísmo fundado en sus recursos les permite evadirse de cualquier incomodidad impuesta, suelen acabar mal, en un médico en el mejor de los casos"<sup>21</sup>. El segundo, ya apuntado, es la soledad; una soledad libre, pero soledad al fin y al cabo. El drama del hombre moderno es, entonces, el de la soledad<sup>22</sup>; y cuando la reivindicación de la libertad conduzca incluso a negar la propia esencia, ella misma habrá conducido al hombre contemporáneo a la muerte. Es el fin de la jornada del individualismo, representado por la exasperación existencialista y libertaria. Libre, dice Antoine Roquentin, el personaje de *La náusea*, "solo y libre. Pero esta libertad se parece un poco a la muerte"<sup>23</sup>. Repárese, además, en que esta soledad puede sentirse también en el seno de la propia familia, porque no es causada por el entorno, sino por la autocomprensión misma del individuo moderno, como acabo de decir.

### III

Después de este rodeo, que ha resultado más fatigoso de lo que cabía esperar, llegamos al núcleo de nuestro tema; pero ahora estamos en condiciones de comprender con mayor claridad las bases de la propuesta contemporánea y, con ello, las razones de la tesis que trataré de sustentar. El aludido fin de viaje culmina con el desencanto. Hoy se prefiere un poco menos de libertad a cambio de un poco menos de soledad, o de un poco más de seguridad. Y por eso la familia vuelve a estar de moda. Pero la familia en que hoy se aspira a vivir es el fruto de una operación constructivo-intelectual que pretende obtener de ella ciertos beneficios, sin renunciar a modificar aspectos suyos que ahora vienen considerados como incómodos o poco placenteros. Las variaciones introducidas son, a grandes rasgos, las que a continuación paso a exponer.

En el ámbito de la *relación conyugal* se apuesta por una unión estable, duradera, en la cual el amor impulsa al sacrificio y a la fidelidad. "La utopía de la vida comunitaria y de las 'parejas libres' —escribe Lipovetsky—, ha estado en boga en nombre del derecho imprescriptible de cada cual a la autonomía, al vagabundeo, a los goces sensuales plurales. Esta época ha terminado, y eso es así aunque la sexualidad fuera del matrimonio ya no esté abocada a la gemonía: ya no apostamos más que por la familia y la vida en pareja (...). El 80% de los

de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au Genre-humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur; Vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la Terre n'est à personne" J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'innégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, 1964, pp. 164 ss.

<sup>21</sup> F. CARPINTERO, "Libertad y Derecho", cit., p. 99.

<sup>22</sup> Cfr. L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, pp. 111 ss.

<sup>23</sup> J. P. SARTRE, *La náusea*, trad. A. Bernárdez, México, Epoca, 1979, p. 229.

jóvenes estima que la fidelidad es esencial. (...) De noche se vuelve a casa, de nuevo se lleva alianza, la constancia en el amor está vigente (...). En efecto, por un lado, la revalorización del 'eros' y de la libertad en el amor: estabilidad, esfuerzo por no ceder a tentaciones superficiales, el elogio a la fidelidad expresa un rechazo del *zapping* libidinal en la antípoda del individualismo frívolo generado en alta dosis por el consumo y la comunicación de masas. Pero, por otro lado, el fenómeno no debe verse como una mera legitimación de las virtudes convencionales y categóricas de la época rigorista. *La fidelidad reivindicada en nuestros días ha perdido toda dimensión de incondicionalidad; lo que se valora no es la fidelidad en sí, sino la fidelidad durante el tiempo que se ama.* No se trata de la reviviscencia de la fidelidad burguesa, cuyo objetivo era la perpetuación del orden familiar: nunca ha habido tantos divorcios, tanto reconocimiento al derecho a la separación de los esposos. Tampoco resurge la fidelidad voluntarista observada 'en virtud del absurdo' y concebida como fundamento de la persona, tal como lo analizaba Denis de Rougemont: *sólo la fidelidad que acompaña casi espontáneamente la vida amorosa. Si se disipa la atracción entre los seres, la fidelidad deja de estar investida de valor.* El plebiscito contemporáneo de la fidelidad no tiene nada que ver con una exigencia virtuosa (...). A través de la fidelidad se sacraliza la calidad de la vida y de lo relacional, allí donde la persona no es manipulada, traicionada, considerada como un juguete. La fidelidad se coloca en la actualidad del lado de la búsqueda intensiva de los *afectos*, no de la solemnidad de los juramentos: el individualismo cualitativo ha reemplazado al individualismo 'cuantitativo' del mariposeo: deseamos más la *calidad total* de las relaciones íntimas que la libertad, que ya tenemos. Y en la actualidad la excelencia relacional significa autenticidad en los afectos, respeto a la persona, compromiso completo de los seres, aunque sea por un tiempo determinado: todo, pero no siempre"<sup>24</sup>.

El afán constructivista consiste aquí en diseñar una relación conyugal donde permanecen el amor y la estabilidad, pero no el compromiso; ni la idea de *una caro*, presente en la concepción cristiana tradicional del matrimonio<sup>25</sup>, ni tampoco la de unidad, equivalente a fusión, en la que insistía Hegel al explicar la relación entre varón y mujer en el seno de la familia<sup>26</sup>. No estamos ante un amor concebido como entrega, sino ante la necesidad de crear un ámbito mínimamente estable, seguro, psicológicamente habitable en medio de la jungla de asfalto. Tras este propósito, de modo más insinuante que oculto, aparece de nuevo la mentalidad solipsista desde la que el hombre de nuestros días se piensa a sí mismo y a cuanto guarda relación con él. El individualismo no ha sido superado, sino que adopta, astuta y ambiguamente, estrategias nuevas. Dicho sea de paso, esa manera de ver las cosas favorece comprender la relación con los demás individuos del mismo modo que si de cosas se tratase: la radical soledad en la que me encuentro me conduce a contemplar a los demás como objetos que diviso en el horizonte, y me permite incluso intentar poseerlos de

<sup>24</sup> G. LIPOVETSKY, *op. cit.*, pp. 67-69. Los destacados son míos.

<sup>25</sup> Una exposición de esta idea en profundidad puede verse en J. HERVADA, "Cuestiones varias sobre el matrimonio", en *Vetera et nova*, vol. I, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, pp. 569-587. Interesa también la bibliografía teológica que ahí se cita.

<sup>26</sup> Cfr. G. F. W. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, §§ 158 y 161-163, ed. a cargo de K. H. ILTING, *Rechtsphilosophie*, vol. 2, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974, pp. 576-586.

algún modo, asociándolos a la satisfacción de mis necesidades, pero no me espolea precisamente a la apertura interior ante la presencia en ese horizonte de un semejante, de otro ser humano. Como canta Silvio Rodríguez, “¿qué se puede querer, si todo es horizonte?”.

La posesión como modelo configurador de la apertura del hombre a la realidad, que es primariamente la realidad de los otros, determina que ahora sean vistos como cosas y, por tanto, hace del principio de utilidad –válido para regir el uso de las cosas, simples medios– el principio supremo de las relaciones entre las personas. Todo ello traerá de la mano una juridificación completa de la vida social, en el sentido de que el Derecho se convierte en la forma exclusiva de las relaciones entre las personas, de modo especialísimo en momentos de crisis, invadiendo ámbitos que hasta ahora quedaban reservados para el amor, o para el deber ético, en el peor de los casos. No en vano nuestra cultura puede caracterizarse perfectamente como una cultura de los derechos<sup>27</sup>.

Todo lo anterior se ve con mayor claridad, si cabe, en el ámbito de las *relaciones de paternidad y filiación*. Por lo que se refiere a la primera, las posibilidades de construcción y la hegemonía del Derecho se incrementan todavía más y se potencian mutuamente. En efecto, también los hijos vuelven a estar de moda: ni un niño, ni cuatro o cinco. “No se trata ya de sacrificar la propia vida íntima o profesional con nacimientos multiplicados, pero tampoco es cuestión de privarse de las variadas alegrías de tener hijos”; se trata de ganar en todos los terrenos, de llevar a buen término la vida profesional al mismo tiempo que la familiar<sup>28</sup>.

El hijo pasa, entonces, a formar parte de la calidad de vida y, por ello, no es difícil reivindicar la existencia de un derecho al hijo y, más aún, a todas las técnicas que sean precisas para obtenerlo, recurriendo incluso a terceros para suplir las posibles deficiencias de los padres, que oscilan desde la incapacidad de la madre para la gestación hasta la ausencia de progenitor del otro sexo<sup>29</sup>. Además, también habrá de resultar legítimo determinar, en la medida de lo permitido por el nivel actual del desarrollo científico, algunas de las características psicofísicas del hijo: color del pelo, de los ojos, propensión a determinadas habilidades, etc. El hijo, si es concebido como parte de la calidad de vida, no puede nunca constituir un absoluto. Se trata de un bien útil, por tanto, también se podrá, en su caso, impedir su nacimiento cuando haya sido engendrado de modo imprevisto o no deseado, o el engendramiento no vaya a producir un fruto de características óptimas. Esta idea da lugar al concepto de *libertad reproductiva*, que comprende no sólo la facultad de dar a luz o no, sino también la de modalizar las características del hijo, sólo limitada por una eventual “actitud recalcitrante de la naturaleza frente a la más reciente tecnología”<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Cfr., por ejemplo, M. J. LACEY y K. HAAKONSSON (EDS.), *A culture of rights. The Bill of Rights in philosophy, politics and law - 1791 and 1991*, New York, Woodrow y Cambridge University Press, 1993. Véase también, desde la perspectiva de la Filosofía de la Historia, N. BOBBIO, “El tiempo de los derechos”, en *El tiempo de los derechos*, trad. Rafael de Asís, Madrid, Sistema, 1991, pp. 97 y ss.

<sup>28</sup> Cfr. G. LIPOVETSKY, *op. cit.*, p. 164.

<sup>29</sup> Al respecto, Y. GÓMEZ SÁNCHEZ, *El derecho a la reproducción humana*, Madrid, Marcial Pons y Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 1994.

<sup>30</sup> Cfr. J. A. ROBERTSON, *Children of choice. Freedom and the new reproductive technologies*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1994, *passim*. La cita en p. 42. Con



Debe repararse en que el niño es un ser a quien nadie niega la condición de persona, al menos una vez nacido, pero que ha sido puesto en la existencia por amor de la satisfacción del progenitor, como un derecho suyo. Se trata, pues, de un bien útil, lo cual abre el paso a las más variadas formas de paternidad y legitima las más diversas opciones en lo relativo a la procreación, adopción y educación de los niños<sup>31</sup>. De este modo, la distinción más radical que conoce el Derecho, aquella que separa las personas de las cosas, se atenúa fuertemente. Las personas podían tener propiedades, pero no ser propiedad. Ahora pueden, al menos, ser ya derecho de otro<sup>32</sup>. A mi modo de ver, esto modifica de modo sustancial el contenido del rol de los padres. La idea de paternidad se transmuta: la dimensión de amor y sacrificio permanecen, pero se vierten ahora a un hijo que ha sido engendrado discrecionalmente, a voluntad. La voluntad de los padres es, a la vez, amorosa y artística, voluntad de acogida y voluntad de juego, de poder. La lógica del individualismo se muestra aquí absolutamente implacable, exhibiendo un razonamiento en dos tiempos; en primer lugar, se enfrentan los derechos del hijo con los de los padres, que actuarían como límites de aquéllos<sup>33</sup>. A continuación se llega incluso a cuestionar que los padres tengan deberes frente a los hijos. Así, quienes desean, en el interior de esa lógica, proteger los intereses de los niños, acaban haciéndolo con base no en un deber que dimane naturalmente de la paternidad misma, sino en un deber general de toda persona de promover el "floreamiento humano", impuesto por el Estado a los padres porque son ellos quienes están más cerca de los hijos, pero susceptible en todo caso de ser atribuido a otros sujetos o al propio Estado<sup>34</sup>.

Lo dicho acerca de la paternidad tiene, obviamente, sus reflejos en la *filia-ción*. Aunque ésta podría parecer la dimensión menos afectada de las tres que componen la familia nuclear, los cambios también son notables. Es más, aquí puede verse en cierto sentido adónde conduce todo lo anterior. La introducción del Derecho en la génesis de las relaciones de paternidad es paralela, según

expresión más fuerte aun, en la reciente Conferencia sobre población y desarrollo celebrada en El Cairo, se ha insistido en la idea de derechos humanos reproductivos.

<sup>31</sup> Una panorámica en J. EEKELAAR y P. SARCEVIC, *Parenthood in modern society. Legal and social issues for the twenty-first century*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1993.

<sup>32</sup> En mi opinión, el confusionismo jurídico de nuestros días, justamente denunciado y analizado por algún autor (Cfr. R. DOMINGO, "Confusionismo jurídico, hoy", en *Persona y Derecho* 30, Pamplona, 1994, pp. 113-125) puede explicarse también como un empleo constructivista y arbitrario de categorías jurídicas, privándolas de su original referente en la realidad jurídica y, por tanto, sacándolas del contexto de ideas en el que han surgido y en el que, por eso, adquieren su más pleno sentido. Cfr. especialmente la p. 114 del trabajo que se acaba de citar.

<sup>33</sup> Así, llega a escribir Gómez Sánchez: "El argumento acerca del bienestar del hijo es indiscutible, siempre que no se utilice demagógicamente para afirmar, por ejemplo, que el bienestar del hijo se garantiza siempre en el caso de que los padres se encuentren casados entre sí y nunca en otros supuestos. Por otro lado, esta tajante afirmación olvida que, junto a los innegables derechos del hijo, se encuentran los no menos reconocidos derechos de los padres. Derechos que, en uno y otro caso, derivan de su incorporación al ordenamiento jurídico. La interpretación democrática pasa necesariamente por la ponderación de los derechos que, en cada caso, concurren". Y. GÓMEZ SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 62.

<sup>34</sup> Cfr. J. EEKELAAR, "Are parents morally obliged to care for their children?", en J. EEKELAAR y P. SARCEVIC, *op. cit.*, p. 60. Puede entonces llegar a producirse "una curiosa paradoja: el individualista, a fuerza de recabar para sí la libertad privada sin limitaciones, acaba por reconocer que quien únicamente debe cuidar de un estorbo individual es el Estado". J. CRUZ CRUZ, "Formas de amor y de familia", *cit.* p. 308.

acabamos de ver, a la consideración del hijo como derecho de los padres, es decir, como parte del patrimonio en cierto sentido. Sin embargo, es evidente que el hijo sigue siendo persona y, como tal, ha de tener también sus oportunos derechos. Es más, la sociedad en bloque reclama, tal vez como contrapartida, una protección más intensa de la infancia y de los no nacidos, empuñando de nuevo las armas del Derecho: "Por todas partes la protección, la salud, el desarrollo psicológico de los niños ocupan el primer lugar: en algunos Estados norteamericanos las madres son condenadas por la justicia por haberse drogado durante el embarazo. Los tribunales acaban de crear el crimen del 'feticidio', los niños pueden ya denunciar a su madre por malos tratos *in utero*"<sup>35</sup>. Además, la sociedad se preocupa de modo creciente de averiguar la capacidad de los padres para educar a los hijos: "El 'derecho al niño' se detiene precisamente allí donde los deberes de educación parecen no poder estar asegurados convenientemente: una gran mayoría de franceses se ha opuesto por ese motivo a que las parejas homosexuales, las parejas que han pasado ya la menopausia y los hombres solos puedan beneficiarse de las nuevas técnicas de procreación. A ojos de la mayoría, tener un hijo sólo es un derecho legítimo cuando los padres pueden educarlo en condiciones consideradas, con razón o sin ella, 'satisfactorias' "<sup>36</sup>. No obstante, falta acuerdo sobre qué debe considerarse una educación normal, como es lógico.

El hecho de que la filiación se revista de numerosos controles jurídicos pone de relieve que el niño y, en su nombre, la sociedad, desconfían potencialmente del padre-propietario. Y no es para menos. Cuando algo tan directamente vinculado al propio ser, a la propia intimidad del ser humano, como es su nacimiento, su puesta en la existencia, se ha convertido en derecho de otro, resulta muy difícil que un escalofrío de desconfianza no invada el calor de la intimidad familiar; sencillamente porque todo aquel que reivindica enfáticamente algo como derecho se transforma, a la vez, en agente potencial de un abuso de derecho. Ese enfriamiento es, pienso, el principal efecto perverso de una paternidad voluntarista, que acaba volviéndose contra los propios padres. ¿Qué podrá contestar un padre que eligió tener un hijo de ojos azules cuando éste le reproche haber sido rechazado por la chica de sus sueños por no tenerlos verdes? ¿Y cuando el hijo adolescente o adulto actúe ejercitando de modo contundente su propia autonomía, sus derechos, los mismos que sus progenitores reivindicaron en su día para tenerle a él? Si uno piensa un poco sobre esto, le será fácil comprender por qué no es del todo extraño que en la actualidad los padres de edad vivan solos, se apaguen en los "morideros" o en residencias de la tercera edad, donde acuden a buscar la muerte. Familia, sí, pero siempre que no impida el progreso económico de los hijos, el descanso veraniego, la salida de fin de semana, etc. En nuestros días, "la educación de tipo liberal-psicológico y los valores de libertad individual actúan en la reducción y aun en la destrucción del sentido de los deberes filiales: ya no se educa a los niños para que honren a sus padres, sino para que sean felices, para que se conviertan en individuos autónomos, dueños de su vida y de sus afectos. ¿Qué sentido darle a la noción del deber de obediencia filial cuando en materia de profesión, de matrimonio, de residencia, de educación de los hijos, sólo reconocemos el principio de la liber-

<sup>35</sup> G. LIPOVETSKY, *op. cit.*, p. 167.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

tad individual? En una sociedad basada en la expresión y en la afirmación de la personalidad individual, el culto inmemorial de los padres pierde irremediablemente su fuerza, cada uno se reconoce libre y vive en primer lugar para sí mismo"<sup>37</sup>.

#### IV

Llegados a este punto, debemos preguntarnos si del modelo de familia que acabo de analizar cabría esperar que satisfaga las expectativas que alimentan en nuestros días la reivindicación familiar. A mi modo de ver, dicha reivindicación es sumamente ambigua, puesto que no ha renunciado al individualismo que se sitúa en la base de la crisis. Por ello nuestros hijos, nuestros jóvenes y, probablemente, nosotros mismos, no hemos aprendido a amar, a buscar la autorrealización, la propia felicidad, a través de la entrega de sí, de la apertura al otro, que dejaría entonces de ser simplemente un otro para transformarse ante todo en un tú. Nuestra voluntad se encuentra incómoda en el amor de donación, en el sacrificio; prefiere el cálculo, el *do ut des*. Y, sin embargo, sólo el amor incondicionado puede superar la soledad, proporcionar la seguridad, la conciencia de ser querido por uno mismo, sin cláusulas de revisión, cualesquiera que sean las circunstancias. En rigor, sólo la conciencia de un ámbito de aceptación incondicionada puede ayudar al hombre a superar la psicología del lobo estepario.

*Quidquid recipitur, ad modum recipientis*. El amor que hace posible abandonar la soledad y preservar la serenidad y el arraigo existencial en un mundo que se vive a velocidad de vértigo y cada vez más se configura como un escenario de hostil competencia, no puede ser otro que un amor sin condiciones<sup>38</sup>. Pero ese amor no puede habitar en el seno de una familia cuyo "diseño" estructural se funda en una fidelidad conyugal concebida como entrega transitoria, y se despliega en una paternidad donde el hijo es tratado como una cosa, y en una filiación que crece en la desconfianza y el desapego. El único amor que cabe ahí es un eros refinado, una búsqueda del otro movida por el puro afán de satisfacer la propia necesidad. Oculta, pues, una consideración de los demás como instrumentos, y no tiene más remedio que disolverse cuando la necesidad ya ha sido satisfecha, o puede satisfacerse por otras vías, o exige contrapartidas demasiado costosas.

Por esta razón la familia "construida" que ahora vuelve a estar de moda en las sociedades occidentales no puede hacer frente de ninguna manera a las expectativas que motivan su actual reivindicación. Una familia alterada en su esencia no puede menos que sufrir alteraciones en su principio vital. Una familia construida con los moldes de la razón instrumental, calculadora, sólo puede

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>38</sup> La idea de la familia como fuente de equilibrio humano y factor de equilibrio social ha sido expuesta por F. Puy, "La familia como unidad de equilibrio humano y social", en *Persona y Derecho* 1, Pamplona, 1974, pp. 13-25. No comparto, sin embargo, sus propuestas de política familiar (pp. 24-25), ni determinados aspectos de su análisis sobre lo que llama "desequilibrio de la institución familiar" (p. 23). Ambo extremos me parecen desfasados por la evolución de las circunstancias y de las ideas sociales desde 1974 hasta hoy. Sin embargo, me sigue pareciendo válida la idea central del trabajo, que se expresa lapidariamente en el título.

albergar un amor calculado, enfermo de cálculo, que no tardará en ausentarse precisamente cuando más necesario resulte. Sobre ello hablan suficientemente la experiencia del enfermo terminal con quien no se desea seguir conviviendo, porque obliga a palpar diariamente el sufrimiento y condiciona la propia vida ordinaria; la del esposo o esposa que abandonan a su cónyuge, apelando incluso a la disolución del vínculo que les une, justo cuando surgen las dificultades, la enfermedad, o simplemente cuando se enfría la atracción mutua; y la del anciano que se muere poco a poco en un asilo, denominado eufemísticamente "residencia de la tercera edad", un lugar de abandono para personas que han dejado de ser útiles o autosuficientes. Nuestra reivindicación del hombre se vuelve inhumana, y lo hace además traicioneramente, aprovechando los momentos de especial debilidad.

Lo único que puede devolvernos al paraíso perdido que los hombres de fin de siglo andamos buscando dramáticamente es el amor incondicional, el amor que no rehúye el sacrificio, que se refuerza justo en los momentos de debilidad, en las dificultades, y que se mira a sí mismo en el horizonte de la vida y de la muerte. Un amor que no aspire a proyectarse sobre la muerte misma es necesariamente un amor autocondicionado, es decir, un amor que busca en el otro el cumplimiento de alguna aspiración o la satisfacción de una necesidad, física, material o psicológica. Ese amor incondicional se traduce naturalmente no en una unión de hecho, por muy estable que pueda ser, porque no se auto-comprende a sí mismo en el orden de los hechos, sino en el de la voluntad de futuro. Antes bien, su forma lógica es la de un compromiso de entrega y donación plena y total entre el varón y la mujer, es decir, un matrimonio<sup>39</sup>. Un matrimonio que funda una familia. Sólo una familia así fundada puede enseñar al hombre a amar de veras. Esa familia y ese modo de entender el matrimonio coinciden con la milenaria propuesta cristiana que veía en ellos el lugar natural del hombre, el mejor lugar para nacer y para morir. Y pienso que, una vez más, se revela como la más humana de las respuestas a nuestra desazón.

<sup>39</sup> Lógicamente, no entiendo por tal una legalización formal de la vida en común, sino esa forma de entrega entre varón y mujer orientada naturalmente al autoperfeccionamiento mutuo como seres humanos de naturaleza corporal y, a la vez espiritual, lo cual equivale a decir, entre otras cosas, procreadora. En este sentido, ciertas uniones que aparentemente constituyen una relación, de hecho pueden constituir un verdadero matrimonio, y, sin embargo, no serlo otras relaciones que sí están formalmente legalizadas. Al respecto, P. J. VILADRICH, *Agonía del matrimonio legal*, Pamplona, Eunsa, 1984, especialmente pp. 120-129.