

Identidad, coexistencia y familia

La búsqueda afanosa de la identidad cultural y personal se acentúa en un mundo globalizado. La tendencia a buscar formas generales en la organización de la convivencia parece amenazar las identidades singulares, propiciando el recelo hacia toda apertura a la universalidad. La coexistencia, como radical antropológico, se pierde de vista en la relación interpersonal. La familia parece ser el mejor ámbito educativo para aprender experiencialmente que el desarrollo de la propia identidad no es opuesto sino complementario a la apertura universal que reclama la globalización.

Palabras clave: identidad, coexistencia, familia, globalización, universalidad.

Identity, Coexistence and the Family

The laborious search for cultural and personal identity is accentuated in a globalised world. The tendency to look for general forms in the organisation of life together seems to be menacing singular identities, producing distrust towards all kinds of opening out to universalities. Coexistence, understood as radical anthropology, is lost in interpersonal relationships. The family seems to be the best educational ambit to learn, through experience, that the development of one's own identity is not opposed to the universal opening which is required by globalisation, but is rather complementary to it.

Keywords: identity, coexistence, family, globalisation, universality.

¿POR QUÉ LA CUESTIÓN DE la identidad –individual, nacional, cultural, religiosa– ha emergido con tanta pujanza en la actualidad? ¿Por qué se ha difundido por tantos ámbitos de la vida social, hasta el punto de ser refe-

Nd006

Francisco
Altarejos
Masota

Profesor de Filosofía de la
Educación.
Universidad de Navarra
faltarejos@unav.es

Alfredo
Rodríguez
Sedano

Profesor de Sociología de la
Educación.
Universidad de Navarra
arsedano@unav.es

qué la identidad no constituye propiamente una temática de estudio sereno, sino más bien una problemática necesitada de apremiante solución? Porque los acontecimientos se han precipitado y ha sido preciso muchas veces actuar sin tener tiempo para conocer suficientemente el asunto que se maneja; y la precipitación siempre propicia el error. Éste se vierte en la extendida confusión terminológica y las simplificaciones argumentativas cuando se habla –y también cuando se obra– respecto de la identidad; y en ella incide, como en la práctica totalidad de los eventos que han acelerado y transformado la dinámica social en la actualidad, un referente común: la globalización.

Ante todo, debe repararse en que la dimensión económica es sólo una parte –aunque una parte sustancial, ciertamente– de la globalización. Frecuentemente es la más atendida, pero sólo es una parte; y centrarse solamente en un aspecto del conjunto es un grave error, conocido y tipificado desde antaño como sutil y peligroso sofisma lógico: el de tomar la parte por el todo. En primer lugar, conviene reparar en que la globalización es un fenómeno actual, pero no por ello novedoso y original. Cuando menos, es conocida desde hace 28 siglos, y nacida en el área del Mediterráneo. Las colonias comerciales de fenicios y griegos fueron focos de expansión económica y cultural tanto para las metrópolis de Tiro y Sidón como para las polis griegas; pero también fueron núcleos de difusión para las culturas locales que asentaron costumbres y prácticas foráneas al tiempo que exportaban todo tipo de artículos, incluidas las divinidades autóctonas. La globalización es algo conocido por la humanidad desde hace mucho tiempo; lo que resulta nuevo en la actualidad es la magnitud y la intensidad pregnante de la misma. Hoy día la globalización es incluso más que un fenómeno: es una condición ineludible e insalvable de la vida económica, política, cultural y social. No puede concebirse el futuro inmediato de la humanidad fuera de la globalización. Y entonces surgen las diversas reacciones, aquejadas frecuentemente de penosa irreflexión, cuando no de fulminante visceralidad, y que siguen sin discriminar las partes. El *quid* de la cuestión no estriba en si se rechaza o se admite, aunque dichas reacciones precipitadas parecen sugerirlo. El asunto es qué aspectos o dimensiones de la globalización deben potenciarse y cuáles deben controlarse. Que la globalización entraña riesgos para los pueblos es algo sabido; tan sabido como son olvidadas las oportunidades que ofrece. Para ver dichas ocasiones de mejora se requiere mesura y ponderación, además de rigor de pensamiento y apertura personal. Son estas cualidades las que se echan de menos cuando se leen análisis y propuestas respecto al asunto de la identidad.

Además de las amenazas más aireadas de carácter económico, como el peligro de acendrar la pobreza en los países en vías de crecimiento, también se perciben riesgos de carácter cultural; y entre ellos, el más ominoso es el de la pérdida de la identidad. Las fronteras nacionales se han permeabilizado por causa de la liberalización del comercio; y esto se interpreta como una amenaza latente a los valores, a las idiosincrasias y a las costumbres pro-

pías, resguardadas hasta ahora por dichos límites geográficos y políticos. Pero no sólo estos elementos parecen estar en peligro; es el mismo modo de ser propio, o sea la propia identidad –nacional, cultural, social, religiosa, e incluso personal– la que semeja encontrarse en trance de perdición.

Y sin embargo, desde una actitud más ponderada y serena, la globalización se percibe como una vía eficiente para concretar y enraizar una íntima aspiración humana raramente satisfecha: el afán de universalidad, agudamente expresado hace siglos en el aforismo de Terencio: “soy humano y [por ello] nada me es ajeno (*humanum sum; nihil a me alienum puto*). El descubrimiento de la apertura a la universalidad, aunque tosca y confusamente, comienza a realizarse en la cuenca mediterránea hace muchos siglos. Ahí comienza la apertura radical a la realidad que emplaza a la inteligencia y a la voluntad a expandir la propia identidad, a enriquecerla en la relación con los otros para realizar el pleno crecimiento humano en la coexistencia personal. Sin embargo, no es una tarea fácil, sino ardua y costosa en el tiempo; los más de veinticinco siglos transcurridos desde entonces apenas nos han dispuesto mínimamente para hacernos cargo de la actual globalización. Todavía hoy perdura el etnocentrismo que, como forma sociocultural de la afirmación de la propia identidad, entorpece la apertura a la universalidad; aún hoy, el mayor obstáculo para la universalidad sigue siendo la consideración de los distintos como *bárbaros* (extraños, ajenos) respecto de la autoafirmación identitaria.

I. EL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Para aclarar esta cuestión es preciso que nos centremos inicialmente en los diversos modos de entender la identidad. Aparte del sentido lógico de la identidad, hay otros dos sentidos básicos que son directamente pertinentes ahora (Esquer, 2000, pp. 167-168):

a) La identidad como *valor general*. Éste es el concepto moderno de identidad, que tiene su origen en Hegel. Se realiza como *identificación*, como adscripción subjetiva a unos valores o referentes objetivos que me caracterizan. Éstos empiezan siendo meros descriptores, pero con nuestra afiliación al grupo que definen, nos acaban configurando también vinculados a dicho grupo, pero separadamente de los individuos ajenos a él. El sujeto se identifica objetivamente con el grupo y el individuo se identifica con él según el grado en que afirme y realice las características objetivas definitorias del grupo. En todo caso, la persona se diluye y evapora en elementos abstractos, postulados –eso sí– como valores excelsos para toda la humanidad, y no sólo para el grupo identificante (“si fueran como nosotros, no habría problema”).

b) La identidad como *referencia al origen*. Esta identidad se entiende como actualización de la referencia a mi origen, a la fuente de mi ser. Yo no me defino por mi afiliación a un grupo, sino por mi filiación, por mi pertenencia originaria que se expresa –significativa, aunque sólo parcialmente– en

una tradición donde se manifiestan las fuentes de mi ser –familia, patria, lengua, cultura, religión–, y que yo debo enriquecer y comunicar; pues en esto radica mi perfeccionamiento personal: no en la afirmación de mi mis-midad ni en la cerrada apología de mi grupo, sino en la intensa y cotidiana actualización de mi coexistir.

¿Cuál es el sentido de la identidad predominante en la modernidad? Sin duda, el primero: la identidad entendida como valor general, que además se postula como fundamento de mi ser. ¿Qué soy yo –se viene a decir– si prescindo de los elementos generales que me definen; si omito mi carácter de español, hispanohablante, europeo, católico, etc.? Pero esto es definir a las personas desde su pasaporte o desde su partida de nacimiento; es decir, desde lo registrado objetivamente y coincidente con una generalidad abstracta y preestablecida. Esta interpretación tiene lugar cuando –como señala L. Polo (1999, p. 14)– se entiende “la identidad como nexo del sujeto con el objeto, lo que comporta, por un lado, que el objeto es construido, y por otro, que el sujeto se reconoce en él, esto es, que se recobra en el modo de volver a tener lugar como objeto. Esta versión de la identidad sólo se explica si la pretensión de sí mismo se eleva a postulado absoluto”. Si en el pensamiento clásico el papel de principio o fundamento se otorgaba a la naturaleza originaria, la creciente conciencia de la autonomía y subjetividad en el pensamiento moderno, hace que sea el espíritu humano quien tome ese protagonismo. De este modo, el hombre es pensado en términos de fundamento. A esta maniobra moderna, por la que se suplanta la naturaleza por el espíritu humano, L. Polo la denomina *simetrización del fundamento*, la cual consiste en trasladar las categorías centrales de la metafísica antigua a la especulación antropológica moderna.

Como ya señaláramos en otra ocasión, “tal es el núcleo problemático de la noción de identidad: la disposición a aceptar que el sujeto no es su propio creador y, por tanto, que la libertad no es fundamento último de su ser ni la identidad personal es una elaboración racional por la vía de la generalización de valores. Si la identidad se entiende como referencia al origen, por lo mismo, se acepta que es recibida originariamente y que, al manifestarse como apertura radical del ser, se desarrolla en la comunicación y la coexistencia con otros. Así, la libertad –que no es fundamento, pero sí origen– se abre a los otros y justifica racionalmente dicha apertura” (Altarejos, Rodríguez y Fontrodona, 2003, p. 166).

La identidad como origen viene a significar que se ha de plenificar en las personas y en el ámbito natural en el que se manifiestan: la sociedad; pero no mediante una constitución racional o una opción voluntaria, sino mediante el despliegue de la apertura personal que demanda la coexistencia en sus diversas dimensiones. Esta apertura se lleva a cabo abriéndose a lo *universal*, y no autoinscribiéndose en lo *general*. La diferencia entre “universal” y “general”, especialmente en el presente contexto, no es de matiz, sino de esencia conceptual y extramental. “Lo general” es lo común a un género; y todo género tiene sustancia lógica, aunque no desligada de lo real concre-

to. “Lo universal”, como indica el propio término en su etimología, es la unidad que se realiza en la diversidad de la realidad (*unum in diversis*). Para la generalidad, la diversidad es un estorbo, pues siempre presenta rasgos singulares que obstruyen la consideración genérica y se separan de ella. La universalidad, en cambio, es un concepto vacío si se abstrae de la diversidad, a la cual acoge y afirma como senda de búsqueda de la unidad. Desde la aspiración a la universalidad –si ésta es realmente tal– se afirma lo singular y lo particular, pues en su diversidad se manifiestan pistas valiosas para el encuentro en lo profundamente común, en la unidad integradora que, para el género humano, es la humanidad en su radicalidad, esto es, en el ser personal. De este modo, identidad y universalidad se establecen como polos complementarios de la relación humana.

2. AFIRMACIÓN DE LA IDENTIDAD Y APERTURA A LA UNIVERSALIDAD

La primera luz en el estudio de la identidad puede provenir de aquí. El sentido moderno de la identidad, la identidad como valor general, como identificación, realmente se opone de forma excluyente a la globalización. Si “identidad” es identificarse con un grupo, con unos valores, con una individualidad, entonces el proceso generalizador de la globalización se entiende como una amenaza. Entonces identidad y universalidad se oponen excluyentemente; en cambio, si se entiende la identidad en su sentido de referencia al origen del ser, la afirmación de la propia identidad se opone ciertamente a la aspiración de universalidad, pero necesitándose mutuamente ambas, pues media entre ellas una relación de complementariedad. La identidad no es entonces nada que se construya desde la mismidad o la afiliación; es algo que se descubre en el encuentro con otras identidades que propicia el afán de universalidad.

De la consideración de la identidad originaria se extraen varias conclusiones, entre las que podemos destacar:

- Si la identidad se refiere al origen, es por tanto una *identidad recibida*. No es, por tanto, construida enteramente por el sujeto, sino que en buena parte le viene dada. Entonces ya no puede establecerse la identidad sólo y principalmente desde la autonomía del individuo.
- Este carácter de identidad recibida no debe entenderse como un *factum* estático, como un destino irrevocable, sino más bien como *punto de partida*. No se trata de anclarse en el origen, de cerrarse en la propia identidad, sino de atender al origen para, a partir de él, laborar la propia vida abriéndose al futuro.
- Si la identidad es originaria, hay una identidad personal por nacer como ser único. Parte de esa identidad la constituye la identidad familiar, cultural o nacional, que corresponde al hecho de haber nacido y crecido entre unas determinadas personas y en interacción con ellas. Pero también nos identificamos con todos los seres humanos, personas nacidas libres como nosotros. Aquí se muestra a la persona en su carácter

radical de *apertura* a los demás.

Vemos así cómo en la identidad originaria está ya el germen de la universalidad. El origen común implica apertura, y por tanto superación del individualismo, de la identidad como individualidad cerrada sobre sí misma. La identidad no es límite sino apertura a la humanidad entera. Identidad y universalidad ya no se ven como excluyentes, sino como polos complementarios de una relación. Esto es una fecunda fuente de sentido para el quehacer educativo.

Desde la comprensión de la identidad como *afiliación*, como identificación con valores generales definitorios de mi ser, la acción educativa tiene como finalidad última la afirmación y realización de dichos valores por el educando, cuya formación y aprendizaje entonces no es sino *adaptación* a esos elementos objetivos. Esto no es otra cosa que la institución de los agentes educativos como individuos, y no como personas, según la acertada distinción de M. Scheler. Tanto el educador como el educando son meras posibilidades numéricas o “individuales” del sistema de valores o características del grupo o “colectivo general” donde reside últimamente la genuina identidad: abstracta por constituirse mediante valores generales, y también completa, pues alberga la totalidad de los valores generales. Cuanto mejor se identifiquen con ella los individuos, es decir, cuanto más *se adaptan*, más plenamente realizarán su propio ser. Es el tipo de educación a la que incisivamente apuntaban hace unas décadas P. Bourdieu y C. Passeron: es *la educación como reproducción*.

3. SER PERSONAL Y COEXISTENCIA

En el origen del hombre radica su ser personal, con su irrenunciable carácter de apertura, de donación, de coexistencia. Pero coexistencia no entendida en forma de yuxtaposición, de suma de existencias, de convivencia pacífica entre diversos que además se perciben frecuentemente como opuestos. En este sentido de “coexistencia” la mejora de la relación interpersonal estriba en la tolerancia, que admite la diferencia desde la autoafirmación. Se toleran entonces las diferencias, pero siempre y cuando no afecten ni incidan en los valores genéricos que definen la propia identidad. La tolerancia misma puede ser uno de esos valores del sistema identitario que, a su vez, remite congruentemente a la coexistencia, pero sólo entendiendo ésta como yuxtaposición de existencias que a la postre no resuelve *la aceptación* del otro; pues precisamente desde la tolerancia como valor superior, pero general, no puede aceptarse al intolerante. Una cosa es admitir al otro, y otra distinta aceptarlo; pues no es lo mismo consentir en su existencia como diverso –incluso como opuesto– que acoger su existencia como complementaria de la mía propia por causa de su diversidad. Desde esta posición lo diverso es mucho más que un posible factor “enriquecedor”; es un elemento realmente conformador de la existencia y del desarrollo y configuración de la propia identidad.

Esto es una proyección acogedora de la intimidad personal, que no se trae para salvaguardarse, sino que se abre a la acogida mediante la afirmación de la existencia ajena, núcleo de la aceptación personal. La plena coexistencia personal no culmina en la tolerancia, ya que “el coexistir humano no prescinde del existir con el que co-existe [...]. Co-existir es el ser ampliado por dentro: la intimidad” (Polo, 1999, p. 92). Según esto, la persona es intimidad abierta. De aquí que la coexistencia en su sentido más profundo apunta al hecho de que, para la persona, ser plenamente es *ser-con*. La relación con otras personas no es entonces un añadido, un suplemento del ser personal; sino la índole misma de la existencia personal, que reclama a otras personas para realizarse plenamente en coexistencia con ellas. Esta perspectiva trasciende incluso la sociabilidad humana; pues la coexistencia personal no demanda la mera satisfacción de necesidades, ni tampoco se queda en la promoción del diálogo como vía de entendimiento. Sin negar a una ni a otra, las supera en la consistencia dialógica del coexistir. El mero hecho de existir, en una persona, postula la existencia de otra persona para su perfeccionamiento, que sólo se logra asistiendo al perfeccionamiento ajeno. La despersonalización de la vida tampoco es sólo un vacío o ausencia de referencias individuales en la dinámica de relación social; se pueden hacer muchas apelaciones al *yo* –como también al *tú*–, pero si tienen el cariz de resaltar lo distinto de cada individuo no serán más que un refuerzo indirecto a la identificación con lo general que acaba separando (“que quede claro: yo soy yo y tú eres tú”). Una existencia despersonalizada se realiza desde la renuncia a la propia mejora o desde la desvinculación radical de ésta a la mejora de otras personas. Toda forma de segregación atenta directamente contra la propia persona, contra el coexistir que la define originariamente, y no sólo contra la convivencia social, aunque también contra ella secundaria-mente.

La radicalidad de la aceptación en el coexistir conlleva la donación, también radicalmente; ambas son dos dimensiones inseparables y muy difícilmente discernibles de la coexistencia. Ésta no sólo puede contemplarse en la aceptación plena del otro como persona; o más bien, dicha plena aceptación sólo puede realizarse como intrínseca donación. La reciprocidad constitutiva y constituyente del coexistir no se realiza disyuntivamente, en un acto de aceptar que puede ser seguido –o no– de un acto de dar. No se trata aquí de acciones singulares que puedan conformarse voluntariamente como un aceptar o un dar, desvinculados entre sí aunque sucesivos temporalmente, pues la referencia no es un objeto, por sublime que sea, ni tampoco “un sujeto” por digno que pueda ser. Cuando el destinatario del acto de ser personal es una persona se trasciende toda referencia concreta, ya sea de actividad o pasividad, de espacialidad, e incluso de temporalidad si se entiende ésta como situación concreta y determinada por coordenadas extrapersonales. Por supuesto que la persona realiza acciones de aceptación o de donación que son específicamente particulares; pero el acto de coexistir no es el conjunto, y ni siquiera la integración de dichas acciones. El soporte de éstas

es el sujeto agente, pero cuando se contempla a éste como persona que sólo puede *ser con* otra persona se supera inmediatamente la dualidad dar-aceptar en la unidad de la aceptación-donación. No se trata simplemente de dar, sino de *darse*. El dar debe ir acompañado de un darse y de un aceptar. Esto exige hacer operativa la aceptación, sin la cual la donación carece de sentido. Con acierto señala Spaemann (2000, p. 89) que “el modo como la identidad de cada hombre reclama ser real para los demás es la aceptación. Para ser capaz de aceptar al otro, hace falta seguramente experimentar inmediatamente la identidad del otro, es decir, sentir amor y haber amado”. Y desde el amor y mediante el amor se realiza el darse, la donación personal que no resulta posible sin la íntima e indisociable aceptación del otro.

Esto se olvida a menudo en las campañas de solidaridad, muy interesantes y beneficiosas, por supuesto, pero a menudo carentes de estos aspectos de la donación. La solidaridad con demasiada frecuencia se entiende de una forma emocional. Se intenta despertar sentimientos de compasión, pero eso es limitar bastante el alcance de la respuesta. La reacción inmediata puede ser positiva en colaboración económica, pero se queda en el ámbito de los sentimientos, que es superficial y efímero. La donación más completa ha de implicar a la persona entera, quien obrando concretamente mediante la voluntad no sólo *da cosas*, sino que *se da* mediante esas cosas que da.

4. LA FAMILIA: CUNA DE LA COEXISTENCIA PERSONAL

En nuestra situación, una de las mayores dificultades –acaso la mayor– que encuentra la familia para su comprensión y valoración es la referencia constrictiva al análisis sociológico y psicológico. La limitación de sus aportaciones dimanar de las determinaciones epistemológicas de su método de conocimiento. La familia es una realidad intensamente compleja que se resiste a la división y separación del análisis. Algunos aspectos suyos pueden ser acertadamente tematizados de modo analítico; pero no cabe la pretensión de una explicación completa unitaria sino desde una síntesis que pueda acoger su complejidad. Y el punto de partida para la síntesis es la experiencia natural, sin formalizar racionalmente. En este orden, la experiencia común atestigua con plena certeza que la coexistencia de la persona, que el coexistir que la define puede realizarse en la convivencia familiar de modo *natural*, sin tener que mediar reflexiones “concienciadoras” para las acciones de quienes forman cada familia. Además de natural, la coexistencia personal es *originaria* en la familia por ser ésta, en palabras de P. J. Viladrich, “el ámbito donde se nace, se crece y se muere como persona”. Todas las características positivas sobre la identidad y la coexistencia señaladas hasta ahora, que se comprenden tras una esforzada reflexión antropológica, se revelan como las pautas ordinarias de la convivencia familiar.

En primer lugar, la identidad de cada miembro de la familia se instituye originariamente, pues nace en su seno. Además, la generación de la persona no termina en el nacimiento, sino que se prolonga en la nutrición y en

la educación de los padres hacia sus hijos. En el pensamiento de Tomás de Aquino, sin aproximarse siquiera a la noción de coexistencia, se perfila el molde antropológico de la misma cuando proclama la continuidad de sentido entre esos tres actos, pues para él, “los hijos tienen amor a los padres como a un cierto bien eminentísimo porque éstos son sus máximos benefactores, en la medida en que son la causa de su existencia, de su nutrición y de su educación”¹. En dicha continuidad de actos tan diversos se manifiesta un substrato o soporte antropológico que no puede ser otro que la coexistencia, entendida como radical o transcendental de la persona. Sólo desde el coexistir pueden unificarse en una comunidad de sentido la inevitabilidad de la procreación, la necesidad de la nutrición y la conveniencia de la educación; sólo puede entenderse su profunda unidad desde la donación-aceptación que reclama la coexistencia.

Este proceso natural, inadvertido en su hondura antropológica a fuerza de conocido inmediata y vitalmente, es la realización práctica de la íntima vinculación entre identidad y coexistencia. Desde la consideración de la identidad como valor general, obviamente, no es así; pues el recién nacido, e incluso posteriormente a lo largo de su infancia, carece de capacidad identitaria: o sea de poder para “identificarse” con nada; es absolutamente incapaz de cualquier constitución o construcción de su identidad por su total dependencia de otros (los padres). Sin embargo, estos mismos obstáculos para la identidad entendida como afiliación, son realizaciones plenas y naturales de la identidad entendida como referencia al origen, es decir, como *filiación*. La absoluta dependencia de los padres aparece como vínculo con el origen radical del ser en el nacimiento que se refuerza con la nutrición. A su vez, es signo incontestable de la coexistencia; no entendida como yuxtaposición o “coexistencia pacífica”, como acción voluntaria del individuo; sino como acto existencial o componente estructural radical del ser personal que, desde su intimidad, se abre a la más estrecha vinculación coexistencial, tanto en los padres como en los hijos. La indiscutible necesidad mutua de unos y otros –nutricional de los hijos y afectiva en los padres– no se cierra y agota en sí misma dejando paso a niveles superiores de la existencia. Esto se considera así cuando se entiende la libertad como independencia desvinculada, como máxima autonomía decisoria del sujeto. Pero cuando se contempla desde la profunda unidad del ser personal, los niveles superiores de la existencia del adulto están prefigurados en los inferiores de la infancia; éstos son germen de aquéllos, y si son superados posteriormente en el crecimiento, no por ello los niegan, sino que los desarrollan y plenifican. La coexistencia que se revela en la infancia avisa de la conveniencia de relativizar el preeminente valor de la autonomía, tal como se considera hoy frecuentemente. Más que ser

¹ Tomás de Aquino, *In VIII Ethicorum*, l. 12, n. 1715. Cfr. Millán-Puelles (1963, pp. 18 y ss.).

autónomos, importa coexistir, *ser con* los otros; más que vivir independientemente, conviene coexistir aceptadora y donalmente.

La coexistencia remite directamente a otro aspecto de la relación humana resplandeciente en el seno de la familia: la coexistencia postula la apertura a la diversidad; así lo indica el carácter único e irrepetible de cada persona. La apertura de la intimidad lo es a otras intimidades, y por ello, a otras personas máximamente diversas. Partiendo de la comunidad de la naturaleza humana se encuentran las diferencias antropológicas radicales que suscitan la diversidad como entramado de la coexistencia y la convivencia. Comenzando con la inicial diferencia de la madurez –adulto y niño– que se elonga en el desarrollo personal, ésta se diversifica e intensifica en la relación con otros miembros de la familia, primariamente con los hermanos, y secundariamente con los parientes. Las distintas personas que componen una familia son, una a una, encarnaciones concretas de la diversidad que se congregan en torno a la unidad de origen. Aquí radica la primera *apertura a la universalidad* que experimenta la persona apenas superada la lactancia; y es un conocimiento de experiencia, sin necesidad de formalizaciones abstractas ni referencias a valores generales intangibles. El paso de dicha experiencia a su conocimiento abstracto abre el camino a otros tipos de comunidades en la medida en que se alejan progresivamente de la experiencia del origen común y se orientan también por referencias generales: así es como se pasa de la familia al clan, y posteriormente a la tribu. En este proceso aparecen simultáneamente las vivencias de extrañamiento de otras personas ajenas que se generalizan desde la distinción de las cualidades o notas diversas, y que pueden acendrarse peligrosamente en formas superiores al clan o la tribu, como son la nación o el estado. Cuando, siguiendo con dicho proceso se retorna a la experiencia de la realidad inmediata, ésta se desvirtúa, y entonces el país no resulta ser un territorio abierto, sino un espacio cerrado a los extranjeros; la nación es el depósito de una cultura y una sensibilidad social concretas que tienden a clausurarse en sí mismas, filtrando recelosamente las relaciones transculturales; y el estado, en fin, sólo es el destinatario y receptor de los individuos procedentes de las unidades familiares de producción de ciudadanos, a los cuales –a las familias y a los individuos– debe servir, pero también supervisar y controlar en función de su propio beneficio: de las familias y de los individuos, por supuesto; pero también y sobre todo, en beneficio del Estado, depositario último de los valores generales que sustentan la identidad subjetiva si ésta es referencia identificadora con dichos valores.

Por contra, en el seno de la convivencia familiar, la consustancial apertura a la diversidad que entraña la coexistencia se realiza originaria y naturalmente mediante la aceptación y la donación a otras personas, distintas en su ser, pero partícipes del mismo origen. Por eso, en la educación familiar se comunica experiencialmente –al margen y sin necesidad de una enseñanza formalizada– que unidad y diversidad no sólo son posibles, sino necesarias; que la complementariedad es la vía segura no sólo para una convivencia sin

concesiones de tolerancia o de solidaridad, sino mucho más allá: de una convivencia cuya ética aglutinadora radica en la aceptación-donación de la coexistencia personal. Dicha experiencia se abre con la vivencia de la primera y radical diferencia de la persona, que estriba en la modalidad sexual. La formación de la familia lo muestra así desde su mismo origen en la *re-uni*ón de dos personas que se complementan desde la diferencia esencial de la persona: un hombre y una mujer, abiertos al advenimiento de otros hombres y otras mujeres que expandirán e intensificarán la inicial diferencia singular entre esposo y esposa en la prole, es decir, en otras personas que son los hijos.

Frete a esta visión se encuentra la sensibilidad actual donde se habla –confusa, pero tercamente– de “modelos de familia”, admitiendo irreflexivamente que caben familias donde la diferencia sexual original es un asunto irrelevante, y cifrando la institución de la familia en la mera voluntad contractual de las personas. Éste es el aspecto que aparece primero desde cierta consideración sociológica, e incluso desde la psicológica, debido a las mediaciones formales de sus respectivos métodos que, sin embargo, no impiden a ciertos sociólogos y psicólogos tomar la parte por el todo. Admitiendo que el matrimonio no exige de suyo ninguna diferencia de modalidad sexual para la formación de una familia, sino que ésta se resuelve en el ejercicio de la libertad fundamental de los individuos, resulta coherente que no quepan constricciones de ningún tipo para una asociación en común de vida que, por ciertas similitudes externas –compartir un techo, un lecho, etc.– pueden compararse a la familia. También parece lógico que, mucho menos que ningún otro, pueda admitirse el impedimento de la llamada “orientación sexual”; esto sería una negación crasa de los derechos individuales de una libertad constituyente de la propia vida, e incluso de la propia identidad; pues ésta no es algo dado originariamente y desarrollado dialógicamente o coexistencialmente, sino algo “construido” individual o socialmente. Al cabo, tanto da que la construcción o constitución de la propia identidad se realice por el individuo, por la sociedad, o por ambos; da igual el orden de precedencia de uno u otra: la identidad es asunto de contenidos objetivos, de referencias ideales y, por tanto, asunto de decisión subjetiva, de elección entre unos valores generales u otros.

El relativismo irrumpe desbordante en este planteamiento; y no tanto el relativismo ético, salvable en última instancia mediante la apelación a unas normas de conducta que, a la postre, deben sufrir el refrendo de la realidad experimentada. Se trata ahora del relativismo cultural, que no desemboca en ninguna acreditación posible entre unas u otras de las distintas formas culturales, pues dicha acreditación o refrendo sólo cabe encontrarlo en el futuro, mediante la pervivencia y la pujanza de unas, y la fragilidad o extinción de las otras. Así, por ejemplo, la cuestión de los “modelos de familia” se asocia estrechamente con la cuestión del “género” que, según afirman algunos, se diferencia netamente del sexo que es algo dado biológicamente y, por tanto, algo determinista y constrictor de la suprema libertad individual. El sexo –elemento también originario en la identidad personal– debe ser superado

desde la libertad constituyente mediante la “construcción” del género, que resulta así el elemento plenificante de la propia identidad, también “construida” desde la libertad de elección. Ser hombre o mujer era una barrera insalvable hasta ahora; pero, gracias a la pluralidad cultural –en realidad, gracias al relativismo cultural–, actualmente se han duplicado las posibilidades de elección, pues cabe constituirse no de dos, sino de cuatro modos: heterosexual masculino, heterosexual femenino, homosexual masculino y homosexual femenino. Incluso, y gracias al progreso científico, cabe la construcción de una identidad bisexual, incluso en la constitución corporal. Por supuesto, desde esta errónea y confusa perspectiva, la identidad bisexual, por mantener de algún modo todas las opciones, se presenta como la identidad más plena y lograda; cuando fuera del constructivismo identitario resulta ser la identidad más feble y vacía. Pero en el discurso constructivista, esto no es tampoco impedimento para la formación de una familia; y así el reconocimiento legal de la adopción de niños por “parejas de hecho” está abierta también para los homosexuales. Entendiendo la identidad como filiación, como referencia al origen, cabe preguntar: ¿cómo desarrollarán los niños su identidad en el seno de una agrupación que, por mucho que se la llame “familia”, no está abierta a la más elemental y radical diversidad de la diferenciación sexual? Desde la perspectiva de la identidad como afiliación o identificación no hay ningún problema; pues si se trata de construir... todas las opciones permanecen abiertas, sea cual sea el tipo de comunidad originaria. Y, sobre todo, la apertura –en verdad, indefinición– será máxima en las parejas de bisexuales.

Este proceso supone un crecimiento y desarrollo del sujeto encerrado en la angostura de su autorreferencia; clausurado opresivamente en sí mismo y cerrado a la coexistencia; ocupado isolativamente en el recibir y en la autoafirmación individual. Más que construir su identidad personal, se adopta un rol; se dibuja un personaje que no resulta transitorio, sino que deviene permanente, según lo apuntara hace años –displicente, pero agudamente– S. de Beauvoir (1976, p. 217) respecto de las lesbianas: “la lesbiana empieza por jugar a ser un hombre, enseguida el ser lesbiana se transforma en un juego y el disfraz en una librea, entonces con el pretexto de sustraerse a la opresión del macho, la mujer se hace esclava de su personaje; no ha querido encerrarse en la situación de mujer y se aprisiona en la de lesbiana”.

5. CONCLUSIÓN

La negación de la coexistencia como radical constitutivo de la persona es posible vitalmente, no sólo teórica o racionalmente; y tiene lugar mediante la recusación de la aceptación-donación originaria y transcendental del ser personal. La familia no sólo es *la célula básica de la sociedad*; ante todo, es el origen de la persona y, por ello, *fuerza de su identidad personal*. Como tal, en ella puede aprenderse fluidamente –de modo natural, aunque no por ello espontáneo– la índole de la coexistencia, que supone la afirmación simul-

tánea y pareja de la unidad y la diversidad, en cuya mutua apertura radica el desarrollo de la identidad personal. Y ésta y no otra es la forma identitaria que se precisa hoy para afrontar la globalización: una identidad constantemente recreada desde el afán de universalidad.

Ciertas apologías de la arteramente llamada “familia tradicional” por unos, e ingenuamente aceptada como tal por otros, adolecen de *pondus* antropológico, pues se quedan en la discusión de aspectos sociológicos, como la pérdida de cohesión social propiciada por otros “modelos” de familia; o de aspectos psicológicos, como la afectación al desarrollo equilibrado de la infancia. Seguramente sean argumentos verdaderos; pero resultan insuficientes en la situación actual, troquelada por el relativismo cultural y ético. Conviene ahondar en la condición humana, que nos remite enseguida al ser personal, sin quedarse en algunas de sus dimensiones, indudablemente reales pero incapaces de mostrar la entera realidad del ser humano. No vaya a ser que, por el rigor minucioso en el análisis de los aspectos, perdamos de vista la totalidad unitaria de la persona y al final descubramos que los argumentos concluyan, según el dicho italiano, en *latte di uccelli* (“leche de pájaros”). ■

Fecha de recepción del original: 11-05-2004

Fecha de recepción de la versión definitiva: 27-05-2004

BIBLIOGRAFÍA

- Altarejos, F., Rodríguez, A. y Fontrodona, J. (2003). *Retos educativos de la globalización. Hacia una sociedad solidaria*. Colección Astrolabio. Pamplona: EUNSA.
- De Beauvoir, S. (1976). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.
- Esquer, H. (2000). *El límite del pensamiento. La propuesta metodológica de Leonardo Polo*. Pamplona: EUNSA.
- Millán-Puelles, A. (1963). *La formación de la personalidad humana*. Madrid: Rialp.
- Polo, L. (1999). *Antropología Trascendental I*. Pamplona: EUNSA.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*. Pamplona: EUNSA.