

LA FAMILIA EN ARMONÍA

profesor Stefano Zamagni

II Catholic Social Days for Europe
“Christian faith and the future of Europe”
Madrid, 19 de septiembre de 2014

Premisa

La cuestión de la familia no debe circunscribirse al ámbito privado, como muchas veces se cree o se dice. Tiene que ver con el bien común, si con esta expresión se quiere hacer referencia, evidentemente, no sólo el bien de la familia misma, sino el de la comunidad humana a distintos niveles: ciudad, nación, mundo.

Por eso es necesario partir de la familia. No sólo mediante la elaboración de una nueva normativa, sino también a través de una educación adecuada, tanto **en la** familia como **para la** familia. En relación con el primer aspecto, es necesario comprender por qué la familia ya no consigue educar e incidir en la cultura. En relación con el segundo aspecto, es necesario preguntarse por qué la cultura ejerce una acción (anti) educativa en sentido completamente opuesto a la lógica de la familia.

Muchas veces se usa la expresión “emergencia educativa” para aludir a una situación particularmente crítica, que diferenciaría a las nuevas generaciones de las anteriores.

Una primera observación al respecto. Con frecuencia olvidamos que los jóvenes son el espejo de los adultos, y que el “problema juvenil” es el reflejo en los ojos y en la personalidad de los hijos de las contradicciones, errores y dramas de los padres y madres. A veces enfatizamos sus problemas para exorcizar las laceraciones que nosotros, los adultos, llevamos dentro. Si hoy existe una emergencia educativa, nos afecta sobre todo a nosotros, los educadores, pues nos cuesta proponer un mensaje y un testimonio creíbles.

Un segundo equívoco que hay que desenmascarar es el del catastrofismo. Nuestro mundo no es el peor de los posibles. Los aspectos problemáticos son el reverso de unas conquistas a las que nadie estaría dispuesto a renunciar para volver atrás.

Esto puede aplicarse a muchos aspectos del mundo contemporáneo, pero es particularmente evidente en el caso de la familia. Nadie quiere resolver su crisis de hoy volviendo al modelo de hace cien años. A veces lo evocamos con nostalgia, pero olvidamos que, en ese modelo, el poder del marido sobre la mujer y del padre sobre los hijos era, en la mayor parte de los casos, prácticamente absoluto, y que había formas de violencia extrema que se ocultaban bajo una máscara de respetabilidad.

Aquella familia era ciertamente más sólida. Pero eso se debía a que estaba sostenida por un contexto social en el que todos estaban obligados a respetar ciertas reglas, so pena de caer en la deshonra, el descrédito o la miseria (sobre todo las mujeres). Hoy la fragilidad de la familia nace de una mayor libertad y del papel fundamental que han asumido los sentimientos y las decisiones de los individuos. El reto consiste en superar la actual crisis de la familia no mediante un imposible (e indeseable) regreso al pasado, sino sobre todo por la madurez de las conciencias y los estilos relacionales.

La familia y la cuestión del género

Cuando la diferencia de géneros se convierte en ocasión de enriquecimiento recíproco y no en justificación de la discriminación, la familia está en armonía y por consiguiente es un lugar de felicidad. La mujer que desea convertirse en madre y a la vez conservar su trabajo ciertamente está interesada en las políticas del trabajo *family-friendly*, pero también quiere que el marido sepa (no basta solamente la intención) compartir las alegrías y los trabajos de la vida familiar y, especialmente, de la educación de los hijos, los cuales – no hay que olvidarlo – necesitan en igual medida del carisma materno y paterno para su desarrollo humano.

Pensemos en lo que está ocurriendo en nuestras sociedades a consecuencia de la creciente marginación de la figura del padre en la educación de los hijos. Antes que nada necesitamos una especie de “revolución cultural” para dar solución a los problemas de la familia de hoy. Como escribió Benedicto XVI en su discurso al Congreso del Pontificio Consejo de los Laicos de febrero de 2008, con ocasión del XXI aniversario de la *Mulieris Dignitatem*, es necesario y urgente “profundizar las verdades antropológicas del hombre y de la mujer, la igualdad en dignidad y la unidad de los dos, la diversidad arraigada y profunda entre lo masculino y lo femenino, y su vocación a la reciprocidad y a la complementariedad, a la colaboración y a la comunión”. Diversidad, reciprocidad y complementariedad son las palabras clave que hay que subrayar.

Esto comporta, concretamente, pasar del *gender mainstreaming* – noción recogida en el Tratado de Amsterdam de 1997, según el cual se deben poner en marcha medidas encaminadas a la igualdad de oportunidades entre los géneros – al *family mainstreaming*, según el cual hay que prestar atención a las relaciones intrafamiliares cuando se quiere intervenir en la reorganización de la institución. Un tema específico concierne a la *vexata questio* de las “nuevas familias” o “nuevas uniones” (familias postmodernas). En torno a esta cuestión, el debate mediático y sobre todo cultural es desproporcionadamente amplio en comparación con la consistencia real del fenómeno. Sabemos bien que eso es debido a que el tema de las nuevas formas familiares está doblemente relacionado con la actualísima teoría (¿ideología?) del género, que desaprueba el dogma heterosexual. En torno al feminismo *transgender* – que llega después del feminismo de la igualdad y después del feminismo de la diferencia (feminismo identitario) – y a su impacto sobre la idea de familia, el debate está hoy más encendido que nunca.

Como es sabido, la tesis central de la teoría *gender* es la ausencia de un vínculo biunívoco entre la sexualidad biológica y la identidad sexual. ¿Cuál es el fundamento de una tesis como esta? Hay dos respuestas principales. Por un lado, la del post-marxismo y el feminismo radical, que dice que las diferencias entre el hombre y la mujer son un constructo social que, como tal, puede ser desmantelado porque genera explotación. Por otro lado, la del feminismo *transgender*, para la cual el género de un individuo es aquel con el que se identifica o, mejor dicho, aquel con el que decide identificarse. A partir de la conferencia mundial de la ONU sobre la mujer de 1995, en Pekín, el concepto de identidad de género entró en todos los documentos oficiales de las Naciones Unidas en materia de lucha contra la discriminación de género.

La agenda *gender* está acarreado graves consecuencias para las familias. Una de ellas afecta a la creciente pluralización de formas familiares, hasta el punto de que hoy la coexistencia de distintos tipos de familia está reconocida en los documentos oficiales de organismos como las Naciones Unidas, la Comunidad Europea y los ordenamientos jurídicos de muchos países. Este fenómeno plantea un problema que no puede ser superficialmente soslayado por considerarlo erróneamente irrelevante. El problema es cómo llegar a fijar un criterio para distinguir el modelo de familia dominante hasta hace unas décadas – pareja heterosexual con hijos propios – de otras formas de convivencia y agregación social. Observemos que esta tarea es ineludible tanto para quienes consideran que la familia regular sigue constituyendo la referencia esencial para el orden social y por consiguiente es merecedora de un estatuto jurídico especial y una atención especial en el plano de las políticas sociales, como para quienes, en el lado opuesto, son de la idea de que los tiempos ya han madurado lo suficiente como para intentar el “asalto al cielo”: superar todo tipo de dicotomía y todo tipo de distinción en el ámbito familiar.

Aquellos que se reconocen en esta última posición, suelen remitirse a la influyente declaración de John Rawls (1994), según la cual “una concepción política de la justicia no exige ninguna forma particular de familia (monogámica, heterosexual u otras), puesto que la familia está organizada para cumplir efectivamente sus deberes básicos y no persigue otros valores políticos”. Los deberes a los que hace referencia el gran filósofo americano son proveer con equidad a las relaciones de amor y confianza y proteger a los hijos de abusos, dándoles la educación necesaria.

El mensaje está claro. Puesto que el valor central que sostiene la esfera pública es el de la justicia como equidad (*justice as fairness*), siempre que el agregado social al que solemos llamar familia cumpla con los citados deberes, la decisión de la forma concreta queda en manos de la libre determinación de los individuos, puesto que, al no tener relevancia pública, la elección del tipo de familia pertenece a la esfera privada de los individuos. Claramente, para defender una tesis como esta, siempre es necesario disponer de un criterio en base al cual establecer si es cierto o no que entre las distintas formas familiares existen diferencias relevantes por lo que se refiere a la esfera pública. En otras palabras: ¿estamos seguros de que no existe diferencia sustancial entre una forma y otra de familia con respecto a los deberes de la educación de los hijos y de la formación equitativa de las relaciones de amor y confianza?

Qué es familia.

Hay un conjunto de razones de naturaleza político-cultural que explican la dificultad de encontrar un consenso en torno a la definición de la familia. Como D'Agostino (2008) ha puesto de manifiesto, hay dos modelos arquetípicos de familia que, en la literatura reciente, representan a todo el universo familiar. Por un lado está el modelo que ve la primacía de la familia como ente colectivo por encima de sus miembros y que pone la diferencia sexual como constitutiva del matrimonio. Por otro lado está el modelo que establece la primacía de cada componente por encima de la familia y que considera superada la lógica sexista. Con cierta imprecisión, se habla de familia tradicional en el primer modelo, que sería de tipo comunitarista, y de familia moderna en el segundo modelo, de tipo individualista. A pesar de las notables diferencias, ambos modelos acusan la misma aporía: su reduccionismo. Si un modelo privilegia la dimensión institucional a costa de la personal, el otro exalta el componente utilitarista, los intereses individuales de los cónyuges y de los hijos, pero no ve el bien de la comunidad familiar considerada en sí misma. Es cierto que la dimensión institucional de la familia es un valor que hay que tutelar, porque asegura la duración y la estabilidad de la misma; pero no es menos cierto que la petición a la familia de protección por parte del individuo es también un valor a tutelar.

La dicotomía entre familia patriarcal y familia burguesa-individualista ha acabado perpetuando políticas familiares que, por un lado, no son adecuadas a su finalidad y, por otro lado, son contradictorias entre sí. Por poner un solo ejemplo, aunque relevante, pensemos en el régimen fiscal, hoy más que nunca objeto de debate. ¿Por qué debería considerarse la situación familiar en el impuesto sobre la renta si la familia es un patriarcado o si es un mero centro de intereses individuales? En el primer caso, debería ser el "patriarca" quien pagara las consecuencias de su elección de vida; en el segundo caso, deberían ser las relaciones de tipo contractual entre los miembros de la familia las que regularan los respectivos intereses. Si se reduce a un mero centro de tutela de intereses – ya sea del "cabeza de familia" ya sea de cada componente –, la familia pierde su baricentro. Ayer, se perdía el baricentro debido a la insostenible lógica patriarcal; hoy, por proteger a alguno de sus componentes (sea padre o hijo) prescindiendo de la familia y a veces contra ella.

Por eso, si alguien quiere relanzar el tema de las políticas familiares – la primera de ellas es la armonización entre familia y trabajo – debe prepararse para ir más allá de la paralizadora dicotomía entre los dos modelos ideal-típicos, ambos aporéticos. Es necesario mostrar que la dimensión institucional y la personal pueden ir de la mano. Pero para intentar una operación como esta es necesario coger el toro por los cuernos. Es decir, es necesario resolverlo en base a los elementos constitutivos de lo que se conoce como genoma de la familia. ¿Qué entendemos por familia? ¿Qué elementos definen su estructura originaria? Estamos convencidos de que gran parte de las disputas e incomprensiones que se presentan cada vez que se acomete el diseño de un nuevo sistema de bienestar en materia familiar derivan, en última instancia, de que aún no hemos llegado a una definición sustantiva y no meramente formal (jurídica) de familia.

La consecuencia de esta laguna es que, en la práctica, siempre acaba prevaleciendo una posición, por así decir, fuertemente pragmática: según el problema concreto que haya que afrontar – tutela de los menores, de los ancianos dependientes, de las mujeres, de los varones... - se recurre a la definición que mejor encaja cada vez: registral, jurídica, religiosa, psicosociológica, etc. En otras palabras: todas las formas de convivencia que los individuos deciden adoptar serían familias, *families of choice*, como se llaman en la literatura anglosajona. Charles Taylor (2009) ha mostrado con brillantez que la transformación que se ha producido progresivamente, a partir de la segunda guerra mundial, del principio de igual dignidad de todos los seres humanos en el derecho a ver reconocida su propia especificidad, o sea su propia diferencia, se manifieste como se manifieste, ha llevado – tal vez de forma inconsciente – a aceptar que las uniones de hecho, de uno u otro tipo, se sitúan en el mismo plano que la verdadera familia. Pero ¿qué es esta última?

El genoma de la familia

Cuatro elementos constitutivos caracterizan, según el criterio de P. Donati (2001, 2008, 2012) el genoma de la familia, es decir la estructura latente que hace que emerja la relación social específica que es la relación familiar en sentido propio. Se trata del *don*, la *reciprocidad*, la *capacidad de generar* y la *sexualidad* entendida como amor conyugal. La familia es, pues, una comunidad de vida en la que se combinan estos cuatro elementos siguiendo lo que se conoce como “orden en cruz”.

La complementariedad varón-mujer que subyace en la sexualidad no es un proceso psíquico que se da en el interior de la persona, sino una relación real que se desarrolla entre dos personas de distinto sexo. Como se puede leer en la “Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y el mundo”, escrita en 2004 por el entonces cardenal Ratzinger (y aprobada por el Papa):

“La criatura humana, en su unidad de alma y cuerpo, está, desde el principio, cualificada por la relación con el otro. Esta relación se presenta siempre a la vez como buena y alterada. Es buena por su bondad originaria, declarada por Dios desde el primer momento de la creación; es también alterada por la desarmonía entre Dios y la humanidad, surgida con el pecado. (...) A lo largo de todo el Antiguo Testamento se configura una historia de salvación, que pone simultáneamente en juego la participación de lo masculino y lo femenino. Los términos esposo y esposa, o también alianza, con los que se caracteriza la dinámica de la salvación, aun teniendo una evidente dimensión metafórica, representan aquí mucho más que simples metáforas. Este vocabulario nupcial toca la naturaleza misma de la relación que Dios establece con su pueblo”.

El fundamento de la relación nupcial se encuentra en el reconocimiento de que tanto el componente masculino como el femenino están incompletos, lo que hace necesario realizar acciones concretas e intervenciones bien calibradas para permitir que el principio de complementariedad exprese todo su potencial. En otras palabras, no es suficiente afirmar la complementariedad para verla realizada con los hechos. Cuando falta una estrategia de acción bien precisa, la relación real puede transformarse en una espiral destructiva, algo que casi siempre ocurre cuando el varón hace saltar en la mujer los aspectos negativos de su ser incompleta y viceversa.

Si se gestiona responsablemente, la diferencia de género se convierte en diferenciación complementaria y no en una ajenidad recíproca definida en el plano inclinado que conduce al conflicto. Por eso hemos hablado de un “orden en cruz”. Esto es particularmente necesario en el caso de las familias con hijos, los cuales sólo pueden recibir una acogida plenamente humanizadora si se encuentran tanto con la relación materna como con la paterna. No olvidemos que la familia, a través de la pareja que la forma, es el lugar no sólo de la capacidad biológica de engendrar la vida, sino también la que se ocupa de la tutela de la vida humana que se expresa en forma de civilización. Así pues, la familia existe de forma completa cuando está estructurada en torno a la complementariedad varón-mujer y, conjuntamente, en torno a la complementariedad de las generaciones.

Anunciar la familia como comunidad de vida centrada en el don, la reciprocidad, la capacidad de engendrar y la sexualidad implica superar tanto el modelo burgués-individualista como el patriarcal. D’Agostino pone oportunamente de relieve que, mientras que la ilustración burguesa no logra dejar espacio a la lógica del don, dado que este postula el amor agápico (el amor-*philia* no es suficientemente robusto para sostener el principio del don como gratuidad), el modelo patriarcal no reconoce la incumbencia propia del amor conyugal, porque lo somete a valores considerados superiores como el de la solidaridad de la familia y la dependencia generacional. ¿A dónde conduce en la práctica la caracterización del genoma de la familia tal y como se ha expresado anteriormente? A ver en la familia una acción común. Como sugiere Viola (2006), tres son los elementos que identifican la acción común. El primero es que no puede realizarse sin que todos aquellos que toman parte sean conscientes de lo que hacen. El mero acuerdo o la existencia de varios sujetos no es suficiente. El segundo elemento es que cada participante en la acción común conserva su titularidad y por tanto es responsable de lo que hace. Este elemento es el que diferencia la acción común de la acción colectiva. En esta última el individuo con su identidad desaparece y con él desaparece también la responsabilidad personal por lo que hace. El tercer elemento es la unificación de los esfuerzos por parte de los participantes en la acción común para la consecución de un mismo objetivo. La interacción de varios sujetos dentro de un contexto determinado no es todavía acción común, si persiguen objetivos divergentes. La familia, en tanto en cuanto posea estos tres elementos, será propiamente una acción común.

Sin embargo, en la práctica se dan distintos tipos de acción común – y por consiguiente distintos tipos de familia – en relación a su objeto. Esto puede referirse sólo a los medios o también a los fines de la acción misma. En el primer caso, la familia se reduce a poco más que

una especie de sociedad de ayuda mutua y la forma que asume en ella la intersubjetividad es típicamente la del contrato. Como sabemos, en el contrato las partes deben concurrir a su completa realización, pero cada parte persigue fines distintos, muchas veces contrapuestos. (Pensemos, por ejemplo, en el contrato de trabajo). En cambio cuando la comunidad abarca también los fines, la familia es un bien humano común. Observemos que la situación en la que un grupo de personas acepta que cada uno persiga su propio fin es diferente a la situación en la que se comparte un mismo fin común.

¿Qué consecuencias, económica y socialmente relevantes, se derivan de esta distinción, que después se refleja en el diseño de las políticas familiares? Cuando lo “común” de la acción sólo afecta a los medios, el problema a resolver es básicamente el de la *coordinación* de los actos de un determinado número de sujetos. Como veremos en el próximo capítulo, de ello se ocupan las políticas de conciliación entre la familia y el trabajo. Por otro lado, cuando lo “común” de la acción se extiende también a los fines, el problema a resolver, mucho más delicado, es cómo realizar la *cooperación*; esto es lo que constituye el *propium* de las políticas de armonización. Dicho con otras palabras, un problema de coordinación nace de la interdependencia estratégica de varios sujetos; en cambio un problema de cooperación nace de su interdependencia axiológica. En la cooperación, la intersubjetividad es un valor porque el ser-con lleva inscrita una bondad propia; en cambio, en la coordinación, la intersubjetividad es una circunstancia, a veces incluso molesta. Mientras que en la coordinación no hay necesidad de comunicación discursiva entre los individuos involucrados, porque a cada uno de ellos le basta saber prever lo que los otros harán para realizar su propio proyecto, en la cooperación los miembros deben entrar en diálogo recíproco, intercambiando “información moral”, con el fin de ajustar su aportación a la acción común.

¿Cómo resolver positivamente un problema de cooperación, para vivir la experiencia del bien humano común que habita en la comunidad familiar? Hay tres condiciones. En primer lugar, cada participante en la acción común – es decir cada miembro de la familia – debe asumir como relevantes y merecedoras de respeto las intenciones de los demás, sabiendo que ellos harán lo mismo. Es lo que el filósofo inglés Bratman llama la condición de *mutual responsiveness*: no basta con que los miembros de la familia tengan la intención de realizar la misma acción, es necesario que quieran realizarla juntos. En segundo lugar, cada uno debe comprometerse en una actividad conjunta, sabiendo que también los demás tratan de hacer lo mismo. Es la *commitment to the joint activity* según la cual todos se comprometen, aún sabiendo que es imposible determinar exactamente la contribución de cada uno al resultado final. En tercer lugar está el *commitment to mutual support*: cada uno debe comprometerse a ayudar a los demás durante el desarrollo de la actividad en cuestión y no al final de la misma, como ocurre en el paternalismo más o menos extremo. La ayuda va dirigida a mejorar el talento del necesitado, no a establecer jerarquías meritocráticas.

El cumplimiento de estas condiciones presupone la aceptación de un presupuesto previo, por consenso entre los miembros de la familia: que la función de mando, que siempre es necesaria para que converjan las diferentes voluntades, sea desempeñada por la persona que muestre ser capaz de autoridad y no por aquella que invoque el primado por vía jerárquica. Aquel que

tiene autoridad (del latín “augeo”) es el que es capaz de ayudar a los otros a crecer, teniendo el carisma para ello. En la base de la concepción patriarcal de la familia, sigue habiendo una idea mal entendida de autoridad, según la cual la función de mando debería ser confiada, *ratio naturae*, al marido. Se trata de una posición carente de todo fundamento, además de causa de innumerables conflictos.

La pregunta surge espontáneamente: ¿Cómo es posible que la sociedad contemporánea, que cada vez tiende más a “individualizar a los individuos” – como dice Baumann – logre conservar la identidad de la familia, conjurando el peligro de la alteración de su genoma? En un contexto como el actual, profundamente marcado por fenómenos como la globalización y la tercera revolución industrial, ¿es posible pensar (y esperar) que, mediante la puesta en marcha de políticas familiares adecuadas se logre afirmar la ciudadanía familiar, la ciudadanía que la Unión Europea todavía no reconoce, aun habiendo reconocido desde hace tiempo la ciudadanía de la empresa? La tesis que defiende es que solamente una familia fuerte interiormente –es decir, capaz de mantener unidos en armonía los cuatro elementos de los que hemos hablado anteriormente – es capaz de ejercer un cierto poder de contratación con respecto tanto a la empresa como al estado. Tal vez debido a este temor, la cultura dominante favorece la tendencia a la escisión entre hombre y mujer en nombre del mito de la *singleness*. El objetivo está claro: debilitar a la familia significa dominarla y someterla a intereses de parte. Como quiere el funcionalismo, la familia es pensada como una esfera delegada de la sociedad para desempeñar ciertas funciones, las cuales, aun estando de por sí dotadas de sentido – pensemos en las políticas contra la pobreza y contra la exclusión social; en las políticas para la infancia, la natalidad, los ancianos no autosuficientes; en las políticas de género – bien poco contribuyen a regenerar su genoma.

Las políticas de armonización entre familia y trabajo.

Una primera consecuencia práctica es superar la concepción de la familia solamente como una de las partidas de gasto de la contabilidad pública para considerarla también como un recurso estratégico para el desarrollo humano integral. Hay que comprender que la familia, antes de ser sujeto de consumo, es sujeto de producción. Hoy contamos con abundante evidencia empírica que indica cómo la familia es el mayor generador de capital humano, de capital social y de capital relacional. ¡Algo muy distinto a un mero lugar de afectos!

El efecto principal de este modo erróneo de concebir la familia es que seguimos avanzando en políticas sectoriales por edad (niños, jóvenes, ancianos dependientes, etc.), en lugar de pasar a políticas del transcurso de la vida que tengan como fin un sistema *integrado* para la promoción del bienestar familiar. La familia no es una suma de segmentos independientes entre sí, sino un producto de los mismos: si uno de ellos sufre, toda la familia se resiente. Nos lo recuerda Juan Pablo II cuando escribe: “Es necesario sobre todo pasar de considerar a la familia como un sector a verla como el criterio de medida de toda la acción política, porque todas las dimensiones de la vida humana y social e correlacionan con el bien de las familias.” (*Mensaje al Presidente de la CEI en el 20º aniversario de la “Familiaris Consortio”, 15 de octubre de 2001*).

El “Primer Informe sobre las políticas familiares” de la OCDE (París, 27 de abril de 2011) denuncia con fuerza la situación de muchos países por la forma en que se abandona a su destino a las mujeres que tratan con esfuerzo de armonizar los tiempos de la vida familiar con los tiempos de la vida laboral. El peligro está – como muestra el Informe – en que los jóvenes que hoy tienen entre veinte y treinta años tendrán grandes dificultades cuando decidan engendrar hijos, después de haber sido “obligados” a posponer este deseo a causa de un mercado de trabajo que no es amigo de la familia.

En el nº 67 de la *Gaudium et Spes* (1964) leemos: “El conjunto del proceso de la producción debe, pues, ajustarse a las necesidades de la persona y a la manera de vida de cada uno”. Equivale a decir que el proceso productivo debe ser organizado de forma que permita el desarrollo humano y, en particular, la armonización de los tiempos dedicados al trabajo y a la vida familiar. Hoy esto es técnica y económicamente posible, a condición de que tanto la empresa como la familia cambien su *modus agendi*: la primera, en el sentido de superar el obsoleto modelo de organización taylorista; la segunda, en el sentido de superar el modelo de gestión familiar basada en rígidos roles especializados, en base al devastador principio de la “ventaja comparativa” entre hombre y mujer.

Sabemos que uno de los temas más relevantes de hoy es la compleja relación entre la vida familiar y la vida laboral. En el debate público contemporáneo este tema se recoge con la expresión *work-life balance*, es decir equilibrio, conciliación, entre familia y trabajo. Se trata de una expresión infeliz que denota cierta orientación cultural que el mundo católico no puede compartir. El término conciliación postula la existencia de un conflicto o, mejor dicho, de un *trade-off* al menos potencial, entre estos dos fundamentales ámbitos de la vida, cada uno de ellos dotado de una especificidad y de un sentido propios. Por el contrario, considero que no existen razones de principio para hablar de dos polos entre los que sea necesario establecer prácticas conciliadoras, porque si bien es cierto que el tiempo del trabajo es también tiempo de vida, es igualmente cierto que la vida familiar incluye una actividad de trabajo concreta, aunque no pase por el mercado.

Por eso, en lugar el término conciliación es preferible usar el de *armonización responsable*. En el griego antiguo, la armonía era la cámara que se interponía entre dos cuerpos metálicos para que, al rozarse, no se produjeran fricción y por consiguiente chispas peligrosas. Así pues, la idea de armonía es la de *concordia discors*. Entonces, es bueno atribuir a las políticas de armonización entre familia y trabajo (de mercado) un doble fin: Por un lado, superar la extendida feminización de la cuestión de la conciliación, en favor de un enfoque de reciprocidad entre la familia y el trabajo. Por otro lado, provocar una revisión radical de la forma de organización del trabajo en la empresa actual. En otras palabras, no es admisible la posición de aquellos que consideran que los múltiples instrumentos de conciliación que hasta ahora se han propuesto - y algunos de ellos se han llevado a la práctica (permisos de maternidad, trabajo a tiempo parcial, guarderías, banco de horas, flexibilidad horaria, programas de acogida al regreso a la empresa, mentoring, etc.) - deban estar pensados para que las mujeres con familia puedan adaptarse mejor a las exigencias del ciclo laboral, con el doble fin de aumentar la tasa de participación femenina en el mercado de trabajo – tasa que,

como es sabido, es especialmente baja en nuestro país – y aumentar la renta familiar. Porque si se persiguen estos fines, que de por sí son legítimos y deseables, de forma que empeoren la calidad de las relaciones intra-familiares e inter-familiares, el resultado neto, a la larga, sólo puede ser negativo.

En una reciente y dura investigación de la OCDE se lee que las “políticas de reconciliación incluyen todas aquellas medidas que amplían tanto los recursos familiares (renta disponible y servicios para el cuidado de los hijos) como el apego de los padres al mercado de trabajo” (sic!). En realidad, la palabra clave que resume la filosofía de las políticas europeas en esta materia es *adaptabilidad* a unas supuestas y férreas leyes del mercado, como ya decían Robert Malthus y otros especialistas del siglo XIX. La familia debería adaptarse a las necesidades del mercado y no también al revés. La mujer, sobre todo, debería adaptarse a las necesidades de la empresa mediante la implícita aceptación del *trade-off* entre posibilidad de conciliación y renuncia a avanzar en la carrera. Es necesario posicionarse con decisión contra esta verdadera ideología del eficientismo como principio superior a cualquier otro valor. Se trata de una ideología inicialmente persuasiva, porque está impregnada de un cierto buenismo compasivo con respecto a la condición femenina actual, pero su resultado final ciertamente sería la extinción o en todo caso la descalificación de la familia como eje portante de la sociedad. Entonces, no debemos maravillarnos si en el diseño de las políticas familiares se favorece a los núcleos DINKS (*Double Income No Kids*), es decir aquellos que tienen dos ingresos y ningún hijo.

Las políticas de armonización deben declinarse a nivel de pareja, porque la familia no es un asunto sólo femenino. Esto comporta concretamente pasar del *gender mainstreaming* – noción recogida en el Tratado de Amsterdam de 1997, según la cual se deben poner en marcha medidas encaminadas a alcanzar la igualdad de oportunidades entre los géneros – al *family mainstreaming*, según el cual también debe prestarse atención a las relaciones intra-familiares cuando se desee acometer la reorganización del proceso laboral.

En lugar de una conclusión

En dos publicaciones de hace unos años, que tuvieron gran resonancia en el debate público en ambientes anglosajones – una de David Popenoe y otra de Judith Stacey – se defendía una tesis fuerte, que seguía la siguiente estrategia argumentativa. En primer lugar, se intentaba documentar que en todas las sociedades modernas la familia está en declive en cinco sentidos específicos: está menos orientada que antes hacia objetivos de naturaleza colectiva; prácticamente ha dejado de desempeñar funciones tradicionales como la procreación, el control de la sexualidad y la socialización de los jóvenes; ha perdido poder con respecto a otras instituciones como el estado, la escuela o la iglesia; se ha convertido en inestable; y mantiene vínculos cada vez más débiles con cada individuo. De ahí se pasaba a concluir que la familia moderna (matrimonio estable, marido que trabaja para el mercado y mujer que trabaja para la casa) va dejando el sitio a un conjunto de organizaciones domésticas diferenciadas, muchas veces precarias, que caracterizan a la familia postmoderna: madres solteras; familias ampliadas; parejas convivientes; parejas homosexuales. (¡Un investigador norteamericano ha

señalado la presencia en los Estados Unidos de hoy de 54 tipos de familias!). Así pues, la familia postmoderna sería la adecuada para responder a las exigencias tanto de la economía postmoderna como del postfeminismo. “La familia no existirá siempre – escribe Stacey – y no deberíamos desear que así fuera. Por el contrario, creo que todos aquellos que se sienten demócratas (...) deberían tratar de acelerar el declive de esta institución. La familia aleja y devalúa una amplia gama de posibles vínculos” (sic). (J. Stacey, *Brave New Families*, New York, Basil Books, 1990).

Por suerte, la realidad se ha encargado de desvelar la falta de plausibilidad teórica y de fundamento práctico de semejante tesis. Claramente, los dos autores han confundido el final de un acto con el final de la representación y han aplaudido demasiado pronto. No es que las estadísticas no muestren los signos preocupantes de la actual crisis de la familia, como hemos documentado abundantemente; pero las estadísticas por sí mismas nada dicen en apoyo de la tesis antedicha. Sería un *non sequitur* lógico concluir que la familia está destinada a desaparecer. En primer lugar, porque la familia siempre ha estado en crisis. Puesto que es un ser vivo, la familia se transforma, evoluciona. Y cada transformación siempre conlleva una crisis, que en griego significa paso, transición. Pero eso no implica ni que se acabe ni que esté desahuciada, como el párrafo anterior claramente indica. A finales del siglo pasado, era frecuente recurrir a la metáfora del “traje de Arlequín” para transmitir la idea de que no existe la familia: lo que existen son las familias y cada uno debería ser libre de elegir el tipo de familia que le resulta más adecuado. (Otros empleaban la metáfora atribuida a F. Mauriac de las familias como “nido de víboras”). Pero también en el pasado había muchos modelos de familia. No se puede afirmar que las familias monoparentales sean una invención de los tiempos presentes. En cambio, sí que es cierto que al comienzo de este nuevo milenio hay muchas señales de un renovado interés por la cuestión de la familia. Basta no ponerse anteojos ideológicos para darse cuenta de ello.

Hay una segunda consideración que deseo subrayar. Entre los numerosos grupos organizados de interés que existen en Italia, el menos influyente es ciertamente el de las familias. En nuestro territorio hay 24 millones de familias. Las razones, tanto culturales como socio-políticas, que nos permiten entender por qué las familias italianas no logran ser percibidas como una fuerza capaz de ejercer el poder como influencia (el poder como potencia es cosa bien distinta), son conocidas. El Foro de las Asociaciones Familiares, que este año celebra su vigésimo aniversario, es una loable y relevante excepción a este respecto (El Foro agrupa a 50 asociaciones de nivel nacional y a otras 400 asociaciones de nivel local, articuladas en 20 foros regionales, y representa a más de 3 millones de familias). El hecho es que el italiano medio está mucho más interesado en reclamar derechos y ayudas como ciudadano que como familia, como padre y madre. Sería oportuno encontrar las raíces profundas de este rasgo típico del carácter de los italianos, si de verdad tuviéramos interés en corregir la situación actual. De ello me ocuparé en otro momento. Ahora me limito únicamente a sugerir que a este rasgo le es de aplicación la “paradoja de Bossuet”: “los hombres tienden a deplorar y a criticar en general aquello que consienten o aceptan en particular”.

Antes de terminar, me gustaría comentar brevemente la capacidad de engendrar de la familia. Su interpretación sólo como generación de nuevas vidas es reductiva. Es sabido que la Iglesia Católica siempre ha considerado indisoluble el matrimonio incluso en el caso de que los cónyuges no puedan tener hijos. Por contra, siempre se han engendrado vidas fuera del matrimonio. El significado profundo de la capacidad de engendrar dentro de la familia tiene que ver con el acompañamiento, la constancia, la paciencia y la práctica reiterada de la relacionalidad que la familia es capaz de realizar. De otro modo no se entendería por qué la estabilidad de la familia (que el catolicismo eleva a indisolubilidad) ha tenido siempre un valor especial. La creación de vida nueva no es nunca un acto limitado a una sola unidad de tiempo, sino que tiene una duración larga y complicada para producir frutos maduros. Para hacer realidad esta capacidad de engendrar y enseñársela a las nuevas generaciones, hace falta una familia que continúe en el tiempo. Aunque en la familia no haya hijos, su capacidad de engendrar se ejerce en el progreso de los esposos con la constante ayuda recíproca hacia una personalidad más plena y madura. La pérdida de este concepto de la capacidad de engendrar está en la raíz de los matrimonios diferidos también por parte de aquellos que tienen el deseo de casarse: no piensan que *a través* del matrimonio podrán perfeccionar las capacidades individuales de los esposos, así como sus recursos económicos. Entonces viven erróneamente el matrimonio como un punto de llegada y no como un punto de partida hacia nuevas y más ambiciosas metas.

En cuanto *seminarium civitatis* – Cicerón prefería la expresión *seminarium rei publicae* – la familia no puede olvidar que su misión es también hacer que el estado sea más *civitas* (y menos *polis*). Y puesto que la *civitas* genera la *civilitas*, se puede comprender por qué, hoy más que nunca, hay una necesidad desesperada de la familia. Pero ésta debe esforzarse más en cultivar lo que el antropólogo indio Arijun Appadurai ha llamado capacidad de aspirar (*capability to aspire*). Esta es la capacidad que llama en causa la participación de las personas en la construcción de las representaciones sociales y simbólicas que dan forma al futuro, a los proyectos de vida. Un célebre relato de Chatwin nos desvela cómo se puede cultivar esta capacidad. Un blanco esclavista logra convencer a sus portadores negros para acelerar el paso a cambio de dinero. A pesar de la aceptación inicial de la oferta, los portadores se detienen muy cerca de la meta y no quieren seguir adelante. Cuando se les pide que expliquen su irracional comportamiento, responden: “Es para darles tiempo a nuestras almas para que puedan alcanzarnos”. Es exactamente así: de vez en cuando necesitamos detenernos para permitir que nuestras almas nos alcancen.