

ESTUDIOS

FAMILIA, DERECHO Y CONFLICTO SOCIAL: PERSPECTIVAS DESDE LAS CIENCIAS HUMANAS

REMIGIO BENEYTO BERENGUER
MARÍA ROSA GARCÍA VILARDELL
COORDINADORES

ENRIQUE ANRUBIA APARICI
REMIGIO BENEYTO BERENGUER
MARÍA DOLORES CANO HURTADO
FRANCISCO DOBLAS GONZÁLEZ DE ALEDO
JAVIER GARCÍA GONZÁLEZ
MARÍA ROSA GARCÍA VILARDELL
HÉCTOR GHIRETTI

BEATRIZ HERMIDA BELLOT
ALFONSO MARTÍNEZ-CARBONELL LÓPEZ
JOSÉ MARÍA MIRA DE ORDUÑA GIL
ROSA PASCUAL SERRATS
MARTA PÉREZ GABALDÓN
SANTIAGO CELESTINO PÉREZ JIMÉNEZ
 PILAR VALOR MONCHO

© Remigio Beneyto Berenguer y, María Rosa García Vilardell (Coords.) 2025
© ARANZADI LA LEY, S.A.U.

ARANZADI LA LEY, S.A.U.

C/ Collado Mediano, 9
28231 Las Rozas (Madrid)

www.aranzadilaley.es

Atención al cliente: <https://areacliente.aranzadilaley.es/publicaciones>

Primera edición: Noviembre 2025

Depósito Legal: M-24556-2025

ISBN versión impresa: 978-84-1085-489-5

ISBN versión electrónica: 978-84-1085-490-1

Diseño, Preimpresión e Impresión: ARANZADI LA LEY, S.A.U.

Printed in Spain

© ARANZADI LA LEY, S.A.U. Todos los derechos reservados. A los efectos del art. 32 del Real Decreto Legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba la Ley de Propiedad Intelectual, ARANZADI LA LEY, S.A.U., se opone expresamente a cualquier utilización del contenido de esta publicación sin su expresa autorización, lo cual incluye especialmente cualquier reproducción, modificación, registro, copia, explotación, distribución, comunicación, transmisión, envío, reutilización, publicación, tratamiento o cualquier otra utilización total o parcial en cualquier modo, medio o formato de esta publicación.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la Ley. Díjase a **Cedro** (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

El editor y los autores no asumirán ningún tipo de responsabilidad que pueda derivarse frente a terceros como consecuencia de la utilización total o parcial de cualquier modo y en cualquier medio o formato de esta publicación (reproducción, modificación, registro, copia, explotación, distribución, comunicación pública, transformación, publicación, reutilización, etc.) que no haya sido expresa y previamente autorizada.

El editor y los autores no aceptarán responsabilidades por las posibles consecuencias ocasionadas a las personas naturales o jurídicas que actúen o dejen de actuar como resultado de alguna información contenida en esta publicación.

ARANZADI LA LEY no será responsable de las opiniones vertidas por los autores de los contenidos, así como en foros, chats, u cualesquiera otras herramientas de participación. Igualmente, ARANZADI LA LEY se exime de las posibles vulneraciones de derechos de propiedad intelectual y que sean imputables a dichos autores.

ARANZADI LA LEY queda eximida de cualquier responsabilidad por los daños y perjuicios de toda naturaleza que puedan deberse a la falta de veracidad, exactitud, exhaustividad y/o actualidad de los contenidos transmitidos, difundidos, almacenados, puestos a disposición o recibidos, obtenidos o a los que se haya accedido a través de sus PRODUCTOS. Ni tampoco por los Contenidos prestados u ofertados por terceras personas o entidades.

ARANZADI LA LEY se reserva el derecho de eliminación de aquellos contenidos que resulten inváles, inexactos y contrarios a la ley, la moral, el orden público y las buenas costumbres.

Nota de la Editorial: El texto de las resoluciones judiciales contenido en las publicaciones y productos de **ARANZADI LA LEY, S.A.U.**, es suministrado por el Centro de Documentación Judicial del Consejo General del Poder Judicial (Cendoj), excepto aquellas que puntualmente nos han sido proporcionadas por parte de los gabinetes de comunicación de los órganos judiciales colegiados. El Cendoj es el único organismo legalmente facultado para la recopilación de dichas resoluciones. El tratamiento de los datos de carácter personal contenidos en dichas resoluciones es realizado directamente por el citado organismo, desde julio de 2003, con sus propios criterios en cumplimiento de la normativa vigente sobre el particular, siendo por tanto de su exclusiva responsabilidad cualquier error o incidencia en esta materia.

Índice general

	<i>Página</i>
INTRODUCCIÓN	21

FAMILIA

CAPÍTULO I

FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y FILOSÓFICOS DE LA FAMILIA COMO INSTITUCIÓN

IDEA DE LIBERTAD: LO FAMILIAR COMO INDIVIDUACIÓN	
ENRIQUE ANRUBIA	29
I. La sexualidad antecedida	30
II. Genética bíblica: dos que se hacen uno	32
III. Querer, libertad y amar	34
IV. La estructura donativa de la libertad	36
V. El agradecimiento como efecto y causa de la relación familiar	37
Bibliografía	39

EL ARCO TENSADO DEL PENSAR. LA FAMILIA COMO PRIMER CONCEPTO CONTRARIO ASIMÉTRICO EN LA TRADICIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

HÉCTOR GHIRETTI	41
I. La familia como sociabilidad alternativa	41

	<u>Página</u>
II. Familia y <i>polis</i> en república	44
II.I. <i>El régimen de vida de los trabajadores</i>	45
II.II. <i>El régimen de vida de los guardianes</i>	46
II.III. <i>Familia y educación en el cambio de régimen político</i>	48
III. Familia y <i>polis</i> en política	49
III.I. <i>La familia como ἄτομοv de la ciudad</i>	49
III.II. <i>El problema del mejor régimen</i>	51
IV. Conclusión	52

CAPÍTULO II

FAMILIA, CONFLICTO JURÍDICO Y TRANSFORMACIÓN NORMATIVA

ANÁLISIS DEL CONTRATO DE GESTACIÓN SUBROGADA. SITUACIÓN ACTUAL Y CAMBIO DE PARADIGMA TRAS LA INSTRUCCIÓN DGSJFP DE 28 DE ABRIL DE 2025. ¿PUEDE SER LEGAL ESTE CONTRATO EN ESPAÑA?

BEATRIZ HERMIDA BELLOT	57
I. Introducción	58
II. Concepto de gestación subrogada	59
III. Aproximación a la situación jurídica de la gestación por sustitución en España	61
IV. El contrato de gestación subrogada celebrada en el extranjero	63
IV.I. <i>Concepto</i>	63
IV.I.I. Caracteres del contrato	64
IV.I.II. Naturaleza	67
IV.I.III. Constitución	67
IV.I.III.I. Elementos personales	67
IV.I.III.II. Elementos reales	69
IV.I.III.III. Elementos formales	70

ÍNDICE GENERAL

	<u>Página</u>
IV.IV. Contenido	70
IV.IV.I. Obligaciones de la madre gestante ..	70
IV.IV.II. Obligaciones del marido de la ges- tante	72
IV.IV.III. Obligaciones de los padres comi- tentes	72
IV.I.V. Valoración acerca de la eficacia del contrato en nuestro Derecho	74
IV.I.V.I. Introducción	74
IV.I.V.II. Consentimiento	74
IV.I.V.III. Objeto	75
IV.I.V.IV. Causa	79
V. Conclusiones	80
Bibliografía	82

EL DERECHO DEL MENOR A SER ESCUCHADO EN LOS PRO- CEDIMIENTOS DE FAMILIA: ANÁLISIS CRÍTICO DE SU APLI- CACIÓN

MARÍA DOLORES CANO HURTADO	85
I. Introducción	86
II. Marco normativo del derecho del menor de edad a ser escu- chado	87
II.I. Marco normativo del derecho del menor de edad a ser escuchado en el ámbito internacional	87
II.II. Marco normativo del derecho del menor de edad a ser escuchado en el ámbito nacional	91
III. El derecho del menor a ser escuchado en los procesos de fami- lia	98
III.I. Sobre el carácter preceptivo o no de la audiencia del menor ..	98
III.II. Sujetos intervinientes en la audiencia del menor	102
III.III. Lugar, momento y modo en el que practicar la audiencia del menor	108
III.IV. La confidencialidad de la audiencia del menor: la STC de 9 de mayo de 2019 y sus consecuencias	112

	<u>Página</u>
<i>III.V. La denegación o exclusión de la audiencia del menor en la práctica jurisprudencial: criterios y consecuencias</i>	114
<i>III.VI. La valoración judicial de la opinión del menor</i>	118
IV. Conclusiones	122
Bibliografía	124
 LA TORTUOSA EVOLUCIÓN DE LOS DELITOS CONTRA LOS DERECHOS Y DEBERES FAMILIARES	
JAVIER GARCÍA GONZÁLEZ	129
I. La cuestionable necesidad de estos delitos	130
II. La violencia económica como delito contra las relaciones familiares	138
III. Tutela penal de los derechos y deberes familiares	140
<i>III.I. Quebrantamiento de los deberes de custodia</i>	140
<i>III.II. Inducción al abandono del domicilio familiar</i>	144
<i>III.III. Incumplir los deberes legales de asistencia</i>	147
<i>III.IV. Impago de prestaciones</i>	151
<i>III.IV.I. Incumplimiento parcial del pago</i>	152
<i>III.IV.II. Imposibilidad real del pago</i>	153
<i>III.IV.III. Cuota hipotecaria y legitimación para reclamar</i>	154
<i>III.IV.IV. Responsabilidad civil derivada del delito</i>	155
<i>III.V. Abandono del menor o persona necesitada de atención y vulnerable</i>	156
IV. Consideraciones finales	160
Bibliografía	162
 LA DECLARACIÓN DE LA VÍCTIMA MENOR DE EDAD COMO PRUEBA PRECONSTITUIDA EN EL PROCESO PENAL. SU TRATAMIENTO NORMATIVO Y JURISPRUDENCIAL	
ROSA PASCUAL SERRATS	165
I. Introducción	166
II. Breves consideraciones sobre la prueba preconstituida	168

	<u>Página</u>
III. El valor probatorio de la declaración del menor en la fase de instrucción	171
III.I. Con anterioridad a la Ley 4/2015, del Estatuto de la Víctima ..	171
III.II. Tras la Ley 4/2015, del Estatuto de la Víctima	180
III.III. Con posterioridad a la Ley Orgánica 8/2021, de protección integral a la infancia y a la adolescencia frente a la violencia	185
IV. Conclusiones	196

CAPÍTULO III
FAMILIA, EDUCACIÓN Y TRANSMISIÓN
DE RESPONSABILIDADES

SOBRE LA RESPONSABILIDAD DE LOS PADRES EN LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS	
JOSÉ MARÍA MIRA DE ORDUÑA	201
I. Presupuestos	201
I.I. Existencia de la verdad y la propia naturaleza de las cosas ..	201
I.II. La familia, eje central de la vida personal	205
I.III. La comunidad como mejor realización de la sociedad	208
I.IV. El Estado y su marco de actuación	210
II. La generación y educación de la prole	212
II.I. Generar prole, visión personal sobre lo individual	212
II.II. Educar la prole	213
III. Aspectos de la educación	214
IV. Responsabilidades socioeducativas de los padres	219

DECONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE LA FAMILIA EN ESPAÑA: VISIÓN Y PROPUESTA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

ALFONSO MARTÍNEZ-CARBONELL LÓPEZ	225
I. Introducción	225

	<u>Página</u>
II. Estado de la cuestión	227
III. LA situación de la familia hoy en España	229
III.I. Baja tasa de nupcialidad	229
III.II. Aumento del número de rupturas familiares	231
III.III. Baja natalidad	232
III.IV. Envejecimiento de la población	233
III.V. Evolución de los hogares	233
IV. El contexto de la relación Estado y Conferencia Episcopal sobre la regulación de la familia y el matrimonio	234
V. Consideraciones de la Conferencia Episcopal sobre la legislación española sobre matrimonio y familia	237
V.I. Análisis de la situación. El punto de partida	237
V.II. Las causas de la decadencia	240
V.III. La Iglesia ante los retos de la familia	243
V.IV. La dimensión social de la Familia y el papel del Estado	245
V.V. Una cuestión jurídica de fondo. La diferencia entre Derecho y Moral	247
VI. La tarea de reconstrucción de la familia	250
VII. Conclusión	251
Bibliografía	254

SOCIEDAD Y ESTADO

CAPÍTULO IV

REPRESENTACIONES CULTURALES, IDEOLOGÍA Y PODER SOCIAL

EL CINE Y EL TEATRO, REFLEJO SOCIAL Y ARMA POLÍTICA: BERTOLT BRECHT Y SUS HEREDEROS	
SANTIAGO CELESTINO PÉREZ JIMÉNEZ	261
I. Una calle asfaltada que termina en un bosque: Kuhle Wampe	262

ÍNDICE GENERAL

	<i>Página</i>
I.I. <i>Padre autoritario y Estado totalitario</i>	263
II. Un teatro épico para despertar conciencias	264
III. Piscator, Eisenstein, Brecht y Godard, pioneros y herederos ..	266
III.I. <i>Antihéroes, fragmentación y gestus</i>	266
IV. ¿Todo va bien? El cine político y social de Godard a Costa-Gavras	269
IV.I. <i>Sociedad enferma, ¿fumigar la escuela y la universidad?</i>	271
V. Dos o tres cosas que yo sé de ella, godard y la nouvelle vague ..	272
V.I. <i>Literatura, cine y teatro, como materia prima</i>	272
V.II. <i>Poéticas del cambio, un giro hacia lo subjetivo</i>	276
V.III. <i>Soledad y publicidad: cosificación del ser humano</i>	278
V.IV. <i>El ADN de la Nouvelle Vague</i>	279
VI. Conclusión	281
Bibliografía	281
Filmografía	282
OLIGARQUÍA Y GOBIERNO MUNICIPAL. EL RACIONAL DE LA CIUDAD DE VALENCIA DURANTE EL REINADO DE CARLOS I	
PILAR VALOR MONCHO	283
I. Organización político-administrativa de la Valencia foral moderna	284
II. El intervencionismo regio en la ciudad de Valencia	287
III. Origen y evolución del cargo de racional	288
IV. La ciudad intenta recuperar el control del cargo de racional ..	290
V. Perfil de los racionales durante el reinado de Carlos I	310

CAPÍTULO V

LIBERTAD Y VALORES EN EL MARCO DEL ESTADO
CONSTITUCIONAL**ESPAÑA, ¿UNA RARA AVIS? CORRUPCIÓN Y DIGITALIZACIÓN ADMINISTRATIVA EN PERSPECTIVA COMPARADA**

MARTA PÉREZ GABALDÓN	315
I. Introducción	315
II. Sobre la relación entre la percepción de la corrupción y el grado de digitalización en la Administración Pública	316
II.I. Corrupción: breve referencia al concepto y a su medición	316
II.II. Digitalización de la Administración Pública: concepto y medición	321
II.III. La relación entre corrupción y la digitalización administrativa en la doctrina	323
III. España en su contexto: análisis de la relación entre la percepción de la corrupción y la digitalización administrativa	325
IV. ¿Qué sucede con España? La digitalización, la corrupción política y sus efectos	329
V. Conclusiones	332
Bibliografía	333

**LA SENTENCIA DEL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL N.º 132/2024,
DE 4 DE NOVIEMBRE: LA QUIEBRA DE LA JURISPRUDENCIA
DEL TRIBUNAL EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS SOBRE
LA NEUTRALIDAD DE LOS ESTADOS FIRMANTES, EN RELA-
CIÓN CON LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LIBERTAD
RELIGIOSA Y DE ASOCIACIÓN RECONOCIDOS EN LA CEDH**

FRANCISCO JOSÉ DOBLAS Y GONZÁLEZ DE ALEDO	339
I. Hechos	340
I.I. Introducción	340

ÍNDICE GENERAL

	<i>Página</i>
I.II. <i>El origen, la naturaleza jurídica, personalidad y régimen jurídico estatutario de la Cofradía</i>	345
I.III. <i>Los «Estatutos» de la Cofradía</i>	346
I.IV. <i>La única solicitud de admisión en la Cofradía: «de» o «por» una sola mujer</i>	347
I.V. <i>Presentación de la demanda inicial, por la recurrente, estando en marcha un proceso interno para estudiar la admisión de las mujeres</i>	347
I.VI. <i>Los tres fines exclusivamente religiosos previstos en los Estatutos de la Cofradía: promoción del culto, formación de sus miembros y asistencia social y caritativa. La conservación del patrimonio como medio para cumplir con sus fines</i>	349
I.VII. <i>La pertenencia de la Cofradía a otra «asociación religiosa», la «Junta de Hermandades y Cofradías de La Laguna», que aglutina y coordina a las veintiséis hermandades y cofradías existentes en el mismo municipio. «Tertium comparationis» de esta situación con la del resto de asociaciones religiosas en España. Ausencia de posición de dominio alguno sobre las restantes cofradías o preeminencia social</i>	351
I.VIII. <i>La naturaleza de las asociaciones civiles frente al «carisma» de la Cofradía y de las hermandades y cofradías como «asociaciones religiosas»</i>	353
II. Vulneraciones alegadas —del Convenio Europeo de Derechos Humanos y de la jurisprudencia del Tribunal homónimo—, y fundamentos jurídicos	354
II.I. <i>Violación de los derechos de libertad religiosa y de libertad de asociación, planteados en cada una de las fases del proceso judicial, y finalmente ante el Tribunal Constitucional. Artículos 9 y 11 CEDH</i>	354
II.II. <i>Violación de los derechos de libertad religiosa y de libertad de asociación: La Sentencia del Tribunal Constitucional no da valor a la personalidad jurídica canónica y civil de la Cofradía, y a la competencia objetiva de los tribunales canónicos para resolver la cuestión litigiosa</i>	356

II.III. <i>Violación de los derechos de libertad religiosa y de libertad de asociación: La Sentencia del Tribunal Constitucional no da valor a los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede, como Tratados Internacionales, vulnerando el principio de jerarquía normativa. Violación de los artículos 9 y 11 CEDH</i>	357
II.IV. <i>Violación de los derechos de libertad religiosa y de libertad de asociación, atribuyéndose a la Cofradía, en la Sentencia del Tribunal Constitucional, una «posición de dominio o privilegiada», para ceder ante el derecho de igualdad y no discriminación por razón de sexo. Artículos 9 y 11 del CEDH, violados</i>	359
II.V. <i>Breve referencia a la jurisprudencia del TEDH vulnerada, en relación con los artículos 9 y 11 CEDH, violados</i>	362
Bibliografía	364

LA ENCRUCIJADA PENAL DEL REZO: LIBERTADES PÚBLICAS Y DERECHO PENAL EN TORNO AL DELITO DE ACOSO EN CLÍNICAS DE IVE

M. ^a ROSA GARCÍA VILARDELL	365
I. Introducción	366
II. Presupuestos de partida	367
II. I. <i>El llamado «delito por rezar»</i>	367
II.II. <i>La Sentencia del Tribunal Constitucional núm. 75/2024, de 8 de mayo</i>	368
III. Su reproche desde la perspectiva penal: breve aproximación ..	370
IV. La restricción de los derechos fundamentales del sistema democrático	374
IV.I. <i>La libertad de expresión</i>	374
IV.II. <i>El derecho de reunión</i>	376
IV.III. <i>Los rezos en la vía pública: ejercicio de la libertad de expresión a través del derecho de reunión</i>	377
V. Conclusiones	382
Bibliografía	384

ÍNDICE GENERAL

	<i>Página</i>
VIVENCIA VIRTUOSA DE LA UNIVERSIDAD	
DR. D. REMIGIO BENEYTO BERENGUER	387
I. Introducción	387
II. Visión de la Universidad	388
III. El profesor universitario	393
IV. El alumno universitario	398
V. Reflexiones sobre la vivencia virtuosa de la Universidad	401
Bibliografía	411

Idea de libertad: lo familiar como individuación

ENRIQUE ANRUBIA

*Prof. titular de Antropología filosófica
Universidad CEU Cardenal Herrera*

Resumen:

El texto examina la relación entre sexualidad, libertad e identidad desde una crítica filosófica al psicoanálisis clásico y su relación con lo familiar. A partir de los mitos de Adán y Eva y de Ulises y Penélope, plantea que la identidad sexual no surge de una elección autónoma, sino de una donación originaria, simbolizada en el ombligo como signo de filiación. La libertad, entonces, no se autoconstituye, sino que nace del reconocimiento de lo recibido. El arte revela esta estructura donativa, y el agradecimiento aparece como acto fundante que convierte el don en libertad compartida. Se propone así una antropología del don, donde identidad y libertad emergen de la reciprocidad.

Abstract:

This paper inquires the relationship between sexuality, freedom, and identity through a philosophical critique of classical psychoanalysis and its connection to the family. Drawing on the myths of Adam and Eve and of Odysseus and Penelope, it argues that sexual identity does not arise from an autonomous choice, but from an original donation, symbolized by the navel as a sign of filiation. Freedom, then, is not self-constituted, but is born from the recognition of what has been received. Art reveals this donative structure, and gratitude appears as a foundational act that transforms the gift into shared freedom. Thus, the text proposes an anthropology of gift, in which identity and freedom emerge through reciprocity.

SUMARIO: I. LA SEXUALIDAD ANTECEDIDA. II. GENÉTICA BÍBLICA: DOS QUE SE HACEN UNO. III. QUERER, LIBERTAD Y AMAR. IV. LA ESTRUCTURA DONATIVA DE LA LIBERTAD. V. EL AGRADECIMIENTO COMO EFECTO Y CAUSA DE LA RELACIÓN FAMILIAR. BIBLIOGRAFÍA.

I. LA SEXUALIDAD ANTECEDIDA

No es exclusiva de Freud la afirmación de que en la sexualidad reside nuestra identidad (FREUD, 2006, 2007). Homero cuenta, en una de las metáforas más certeras y bellas de la literatura, que incluso cuando Ulises ha dejado caer el manto mágico que ocultaba su identidad, y viendo y reconociendo físicamente a su marido, Penélope le pregunta por el secreto de alcoba que solo ella y su marido conocen. El secreto es que una de las patas del lecho donde yacen es un olivo que hunde sus raíces en el suelo de la habitación, su casa y su reino, convirtiendo su sexualidad en identidad, a su casa en familia, y a la tierra en hogar. Lo que sí es más exclusivo de Freud es entender que la sexualidad ha de entenderse como un tipo de libertad que ha de ser liberada de ataduras previas para poder declararse formalmente libre. La libertad sería siempre una liberación de lo previo y lo anterior.

También cuenta Erich Fromm, con una matriz más freudiana de lo que aparenta, que en el «no» de Adán y Eva se inauguraba la forma primerísima de la libertad humana bajo la fórmula de una liberación de cualquier interferencia añadida que la menoscabase. El mandato previo de no comer de un árbol era visto como una imposición solo equivalente en poder a la desobediencia de esa misma orden o, si un caso, a la asunción libre de tomarla como un consejo, pero nunca como una obligación, desactivando así su carácter previo y de autoridad. Ser libre, explica Fromm siguiendo a Lutero, es poder «liberarse de» lo impuesto ajenamente a la propia decisión. Ser libre es poder decir «no» a todo lo que nos precede (FROMM, 2004).

Lo que sucede con esta idea es que si proclamamos la libertad —asociada luego a la sexualidad— como origen primerísimo y como posibilidad de la negación de lo dado (lo anterior a mi decisión), también resulta argumentativamente lícito preguntar por cuál es el origen de esa misma libertad.

De todas las acciones libres que podemos hacer resulta que las dos que más nos definen son aquellas cuya decisión por parte del propio sujeto se

antojan imposibles e inalcanzables a su libertad: nacer y morir. Se puede ser más preciso y describirlas en lo que de su «ser» son, a saber, «ser nacido» y «ser mortal». Es difícil tomar la libertad como el origen fundacional y primero de nuestra identidad, cuando ésta se nos da de un modo que uno mismo no ha decidido. Nadie decide su nacimiento ni su mortalidad. Así que, si tomamos la libertad como la fundación de nuestra identidad, podemos decir aquello que de ella dijo Kierkegaard: «llega tarde».

Tarde llega porque antes de nosotros ya hay algo y alguien que no somos nosotros, y que sin ello nuestra libertad es imposible. Lo anterior es lo dado sin nuestro consentimiento, pero lejos de ser el obstáculo a nuestra libertad parece ser que es lo que la posibilita. Si alguien no nos da nacimiento no seremos, y mucho menos seremos libres.

Y ese, entre otros, es el error de Freud. El padre de la psicología acierta al entender que nuestro deseo y nuestras decisiones se asumen como desear lo que se nos muestra como deseable. Comemos con gusto lo que hemos visto comer con gusto. Así hacen los niños con la comida de adultos y con muchas otras cosas. Pero acto seguido, dice Freud, se nos prohíbe y se nos reprime en nuestras decisiones, generando la neurosis inconsciente y constante de que toda la realidad, especialmente en la sexualidad, está puesta para impedir nuestra libérrima decisión. Ese deseo es la decisión sobre el uso de nuestra genitalidad, así que la sexualidad es, primera y principalmente, eso: el uso libérrimo de la genitalidad, incluso en su negación.

Pero si, como es obvio, la libertad es una donación de otro, donde el nacimiento comparece como un don no decidido por uno, entonces el problema de Freud y todas las escuelas posteriores, es que han errado sobre cuál es el primer lugar, la primera posición, de nuestra sexualidad. Dicho de otra forma: basta decir que, si con algo cohabitamos en nuestro presente, y que nos permite ser humanos, es precisamente con nuestro pasado. Y el primer pasado con el que nos encontramos es la copresencialidad de nuestros padres y familiares que son siempre como lo previo a nuestro nacimiento y que nos acompañan en nuestra vida permitiéndola. Es imposible una vida sin varias generaciones juntas. Sin eso, nuestra libertad es imposible. ¿Cuál es entonces la primera posición de nuestra sexualidad? Simple: el lugar corporal donde el pasado, o lo anterior a nuestra libertad, se hace uno para donarla. Así, dos haciéndose uno es el lugar fundacional e histórico de nuestra primera vinculación sexual, pero no es, con el permiso de Freud y toda su tribu, la genitalidad, sino el ombligo.

El ombligo es el sello de que nuestra existencia es la sexualidad de otros, así que nuestra primera forma de sexualidad se da en algo *anterior a nosotros, pero por nosotros*. Igual que la libertad no puede crearse a sí misma precisamente para poder ser libres, también cabe subrayar que nuestra primera experiencia sexual no es nuestra, y sin embargo se nos queda sellada corporalmente de un modo indeleble y mucho más existencial que la propia genitalidad. La familia no es lo que nos reprime, es lo que nos permite existir. Poco nos vemos el ombligo con el asombro sexual de todo lo que significa. Es la primera posición porque dos se pusieron ahí para yo poder ser libre.

Para comprendernos, conviene mirar más allá del Edipo y atender a Ulises y Penélope. Cuando el héroe revela su identidad evocando el secreto de su lecho, el gesto no es solo complicidad conyugal, porque resulta que, a Telémaco, su hijo, ya se le había mostrado mucho antes y sin velos. Así la sexualidad recuerda que el hijo es fruto inabarcable incluso para la libertad de quienes lo concibieron. Y es que la libertad en la sexualidad excede a los padres en la libertad del hijo, pero también excede al hijo mismo en tanto que no se la ha concedido a sí mismo. Dicho de otra forma, el ombligo nos posiciona en el mundo porque no todos los seres humanos son padres, pero todos, sin exclusión, comparten la matriz sexual de la filiación: el ombligo. Ha habido más sexo en el ombligo de uno que en cualquier imaginación de un psicólogo vienés. Freud solo tenía que haber mirado unos centímetros más arriba.

II. GENÉTICA BÍBLICA: DOS QUE SE HACEN UNO

La idea de una libertad que se libera de su antecedente adquiere como hipótesis natural la independencia como soledad. Ser libre es no estar en relación con alguien y, por lo tanto, declarar la soledad como la forma prototípica de la libertad. Sin embargo, si se atiende al relato bíblico del Génesis que usa Fromm, esa misma contrariedad está presente en dicho relato. El Dios de los judeocristianos, tras crear los árboles de un paraíso, intuye que la soledad puede embeber una cierta contrariedad. Así, advierte que la creación no está del todo acabada porque ve en el hombre una soledad que, aunque no la siente, se hace visible: «no es bueno que el hombre esté solo». Ese es el momento en el que Yahwéh da entonces carta de presentación a todos los animales, pero de entre ellos, ninguno daba alejamiento a la soledad del ser humano, es decir, aquella soledad que solo se evapora si hay un igual tan libre como el que la posee.

Cuando Adán y Eva se encuentran frente a frente, hacen suyo y al mismo tiempo el reconocimiento mutuo de sus huesos y su carne en el cuerpo del otro, tanto como se saben acompañados. Uno y a la vez es el mismo acto: la unidad y la compañía. Frente al individuo moderno, ser uno en ese texto no es ser un sujeto autónomo, liberado del otro y solitario sino «no estar solo». Pero en el mismo encuentro de la compañía, Adán adquiere una conciencia extraña de la posibilidad del abandono de las personas. «Por eso, [porque somos uno], deja el hombre a su padre y a su madre».

Es como si Adán y Eva protagonizaran la extraña paradoja de querer dejar a sus padres sin presumiblemente haberlos tenido. Sin embargo, la hermenéutica del texto permite decir que quizás el deseo que se les presupone ha de ser respecto de sí mismos como padres, y su referencia no tanto a sus ancestros cuanto a sus descendientes. Es a ellos, precisamente porque están en compañía, y porque presumiblemente son los únicos padres posibles, a quienes el texto se puede referir y quienes han de ser abandonados. Y es a sus hijos y no a otros, a quienes Adán les está anunciando que ha de llegar un momento en sus vidas que han de dejarlos. Así, para Adán, abandonar al otro no es dejarlo en soledad, sino dejarlo en la compañía que le corresponde, casi del mismo modo que Adán inaugura en el mandato a sus hijos la forma humana de dejar a un ser humano: dejándolos partir.

Pero es más revelador aún entender que la paradoja del abandono de los padres tiene como sentido y culminación no el abandono en sí mismo sino la búsqueda y encuentro de una compañía propia que dé sentido a la totalidad del texto: porque somos uno con alguien abandonamos a nuestros padres.

«Sé tan feliz como tu madre y yo lo somos», bien podría haber dicho Adán en el texto. solo así se explica el nexo de unión de alguien a quien no le pertenece estar solo y, al mismo tiempo, es capaz de abandonar a quienes le han hecho precisamente eso: uno mismo.

Si bien la crisis de la soledad radica en los lugares basales de la compañía, y ese lugar, al menos como primera sede, es la familia, no hay familia sin comunidad. Es más que probable que la crisis de la familia en Occidente sea antes uno de los efectos de una crisis cultural más amplia que una causa en sí misma. Y, por eso, la descripción del problema de la soledad bajo el uso exclusivo y la problematización de la primera persona del singular (yo-tú) es no hacer justicia a la totalidad del problema.

Adán no tiene la vivencia del abandono sino el de la plenitud del encuentro. Por eso, la acción de dejar, en el sentido genético, no es quedarse solo, sino armar la plenitud en la nueva y esperada compañía que tiene el rostro del «nosotros». Si así es, abandonar o dejar no es tanto cercenar cuando permitir, convirtiendo el abandono en agorero de la libertad dada antes que, en el control autónomo de un individualismo, es decir, no dejamos a los demás porque ya somos autónomos, sino porque hemos encontrado la posibilidad de ahuyentar la soledad en la única vivencia real posible de nuestra libertad: aquella que se da en la compañía profunda de la libertad de otro.

Ahora bien, para que esa unión se dé en su plenitud, cabe plantear qué relación hay entre la libertad y la mutua donación, es decir, la relación entre el querer libre y el querer a alguien. Es lo que en sentido tan metafórico como literal se puede llamar «hacer el amor»

III. QUERER, LIBERTAD Y AMAR

Nadie pone en duda que para querer a alguien hay que amarlo libremente. cuando asoma un atisbo de obligación hay una desvirtuación falsoa en el querer. Querer a alguien es quererle porque se quiere quererlo. Claro que amar a una persona contrae obligaciones, pero si la obligación está en el origen mismo de ese amor, será muchas cosas, y algunas buenas y sensatas, pero no es lo que entendemos por amor. Solo el amor basta para ser su propia justificación y ni siquiera lo justificamos delante de nosotros mismos. Una madre no justifica por qué quiere a su hija, la quiere; como no lo hace un esposo con su mujer, o no lo hace ni el mismo Dios con nosotros.

Querer es algo que solo uno puede hacer porque está en el origen mismo de nuestra libertad: quiero porque quiero. Podemos hacer muchas otras cosas por otros, en su nombre o en su ayuda, pero no podemos querer por los demás. O se quiere o no se quiere, y no es aplazable. En ese espacio es donde cohabitan la libertad con el amor, la sinonimia de «querer» y «amar», el «sí» del «sí, quiero» con el «te» del «te quiero». Y aún con todo, es mucho más interesante intentar entender qué diantres hace uno cuando lo que hace es, como se ha dicho, querer a alguien.

Le gustaba a un viejo profesor explicar el amor con una canción de «El violinista en el tejado»: Principios de siglo XX, el nuevo amor romántico está de moda. Tevyé, el lechero del pueblo, le pregunta a Golde, su mujer, si le quiere. Ella se queda extrañada: «¿Que si te quiero?, ¿de qué hablas?»

Llevan 25 años casados, y Golde le responde: «Durante 25 años he hecho la comida, ordeñado la vaca, lavado tus ropas, dado a luz a nuestras hijas, tu cama es la mía, ¿de qué estás hablando? ¿te ha dado una indigestión o qué?».

Para Golde decir «te quiero» es más cosa de tórtolos enamorados que de certezas de la vida. Decir «te quiero» es solo eso: decirlo. La mentalidad actual más torpe quizás no entenderá el valor de su respuesta, pero eso no es competencia nuestra.

Wittgenstein, uno de los mejores filósofos del siglo XX, lo explicaba muy bien. Si alguien nos preguntase qué es jugar al fútbol, o qué es coser o estudiar, simplemente señalaríamos a un sujeto que estuviese realizando esa acción y diríamos: «Mira, está jugando al fútbol», o «está estudiando» o «leyendo», incluso podríamos decir, señalando al Pensador de Rodin, y decir: «Ese está pensando».

Si lo que nos ocupase fuese intentar entender qué diantres hace uno cuando lo que hace es querer a alguien, lo paradójico sería que no podríamos señalar una acción; es decir, no podríamos decirle a nuestro interlocutor «mira, ese está amando», o, desde luego, no podríamos decirlo como decimos «ese está leyendo». Así que amar o querer no es una acción que podemos predicar ni entender como todas las demás. Esa es la extrañeza de Golde y que a mi viejo profesor le encantaba señalar. Tevyé, que también es nuevo en eso del «amar moderno», le está preguntando a Golde si ella ve que hace una acción como «amar» del mismo modo que realiza acciones como cocinar, ordeñar, dar a luz... Y Golde solo sabe juiciosamente responder con esas acciones.

La paradoja está servida: porque si amar es lo más libre y lo más originario de nuestra libertad, y si nadie puede hacerlo por nosotros mismos, y si resulta que es tan nuestro que no tiene justificación, y si además sólo mi querer da lugar a lo que quiero, ¿cómo es posible que no exista una acción que la identifique? Nadie puede decir «mira, ese está amando».

Amar no es un decir, ni andar, ni cocinar, sino el origen primerísimo de cómo y por qué cocinamos, andamos o besamos o cualquier acción que se nos ocurra. El amor es la causa de esas acciones que son el fruto irremplazable de lo que hacemos por el simple y fascinante hecho de quererlo. ¿Es amar cocinarle a alguien una comida? Y la respuesta es clara: no. Pero es que si nos quedásemos ahí no llegaríamos a ver la profundidad de nuestra libertad y nuestro querer: que amar no es una acción sino el origen inau-

gural de todo lo que hacemos y podemos ser por y para otro. Se cocina con amor, se besa con amor, se anda con amor.

Es cierto —ahora sí— aquello que se dice: que el amor se hace y que hacer el amor es lo más propio de él, pero no porque sea una acción específica, sino porque es la fuente de todo lo que podemos y queremos hacer desde nosotros hacia y para quienes amamos. Por eso dice más de quiénes somos y hay más de nosotros mismos en «El Beso» de Rodin que en «El Pensador», porque el amor es algo más propio del hacer que del pensar, el decir o el sentir. Porque al andar se hace camino, pero al amar se hace vida, y porque decir «te quiero» está bien, pero hacer el amor está mucho mejor.

IV. LA ESTRUCTURA DONATIVA DE LA LIBERTAD

Decía el filósofo Fernando Inciarte que el arte es un tipo de condensación de la vida. El pensador español se refería a que aquello que condensa posee de forma nuclear la esencia de algo (INCIARTE, 2004). Condensar y esencia comparten, de hecho, la misma raíz. Así visto, el arte saca a la luz lo esencial de la vida. Es como si los seres humanos no tuviésemos suficiente con vivir la vida, sino que además necesitáramos representárnosla de nuevo una y otra vez, aunque de forma elemental pero compendiosa. Si alguien nos preguntara a los humanos «¿qué es dolor?» bien podríamos señalar El grito de Munch y decir: «Ahí tienes lo esencial». Ciertamente, como le sucede a toda condensación, lo artístico no muestra toda la realidad que se da en la vida. Por eso, el arte, antes que presentar, la re-presenta, y sus productos son, en ese sentido, «representaciones». El arte nunca podría sustituir la vida, porque nunca la alcanza de lleno. Nadie puede vivir en un poema, morir de verdad en una película o enamorarse de un lienzo.

No obstante, el arte tiene el peligro de que, en su representación, y justamente por serlo, falsee la vida. Lo que condensa la esencia puede pervertirla: por escasa, por censura, por ideología. Toda representación es, en parte, una pérdida de la realidad o, al menos, el riesgo de esa merma. La más evidente en nuestros días es la «representación política», que también posee las características propias de lo teatral.

¿Pero es que acaso el arte no es sino la vida presentándose a sí misma como su representación más natural o propia? Sacar lo esencial (muerte y nacimiento) y traerlo al estrado todos los años. En español decimos que una persona teatrera es alguien exagerado en sus gestos, pero aquí, lo tea-

tral es justo lo contrario: lo parco y concreto por esencial y necesario; nada le sobra.

A nadie se le escapa que vivimos una época en que lo teatral y la representación están en crisis. En la política, en el arte, pero también en la amistad, en el amor de los esposos, etc. Es como si todo gesto humano que implicase un tipo de presentación y una escenificación pública, o ante un público, gozase automáticamente por parte del espectador de una sospecha innata: la de pensar si nos está engañando. Y así pasa: en el arte, en la política, el amor de los esposos, en la amistad.

Sin embargo, existe una segunda connotación sobre el arte. Si el arte es la vida enseñándose a sí misma dentro de la vida misma, todo arte es también un exceso de esa vida. Si fuéramos solo parcitos y sobrios, no nos haría falta escenificar el dolor, el amor o una guerra. Nos bastaría con vivirlo. Es como si el arte agarrara a la vida en su corazón y ofreciera, en el centro de quienes la viven, a la vida misma su vivir. Esto de dar «vida a la vida» es siempre signo de una abundancia. Una sociedad con poco arte está tan en crisis como una sociedad de espectadores desconfiados por si les están engañando en lo que les están presentando o en quienes les representan.

Si toda representación es un exceso que proviene de una abundancia, se puede también decir que la pobreza no es tanto tener poco cuanto un tipo de no tener. La pobreza sería aquí no tanto como quien no tiene nada, sino quien no tiene nada que ofrecer a los demás ni a la vida, quien no presenta nada. La crisis que vivimos no proviene de una sospecha, sino de la escasez que tenemos para ofrecer algo valioso a los demás.

Ese dar que hace rico a quien lo ejecuta necesita de su correspondencia en el recibir. Si dar es dar porque se quiere, recibir ha de adquirir la misma gratuitud de la donación. Es así como se encuentra la condensación basal de la libertad en su dar y en su recibir: dar gratis lo que gratis se ha recibido es la forma elemental de la libertad y por tanto de la relación familiar. Pero esa gratuitud requiere de una acción real en el mundo.

V. EL AGRADECIMIENTO COMO EFECTO Y CAUSA DE LA RELACIÓN FAMILIAR

Cuando alguien nos ayuda sin obligación alguna, intuimos que algo nos está regalando. En esa acción confluye lo gratuito como acción y la respuesta que le corresponde: dar las gracias. Sin embargo, pareciera que

agradecer no tuviera efecto, ni implicara consecuencia alguna más allá del sentimiento de agradecimiento que muestran esas palabras ante quien libre y gratuitamente nos ha dado algo que no poseía la obligación de sernos ofrecido. Es como si en el agradecimiento estuviese excluido *per se* cualquier interés. Lo gratuito y lo desinteresado concurrirían y, por efecto de ello, dar las gracias ante lo que gratuitamente se nos da fuese simplemente eso, dar las gracias. De hecho, la no obligación de agradecer también es prescriptiva. Nadie está obligado a agradecer.

Sin embargo, y sin faltar a la razón y a lo que continuamente hacemos agradeciendo, ese sentido se falsea no tanto porque lo que muestra es falso, sino porque no muestra toda la verdad de lo que se está mostrando. No es falso por falsedad, sino falso por falta de verdad.

Resultaría paradójico que los actos donde nuestra libertad se muestra más libre no tuvieran, ni en el mundo ni en nosotros, efecto alguno. Es por eso por lo que agradecer es de esas acciones de las que se dice que cuestan poco de hacer y que con lo poco que se hace siempre se queda bien haciéndola y muy mal si se omite. Así decimos porque se asume que agradecer consiste en meras palabras que no comportan acción ni comprometen efectos posteriores. Se dice poco y se hace nada cuando decimos «gracias» porque posee un carácter protocolario y automático. La casi total falta de implicación del sujeto en el agradecimiento permitiría que uno las dijera a quien no tiene relación más allá de la cotidiana: un camarero, en la gasolinera, e incluso a un funcionario de hacienda. Tan escasa es su notoriedad, y tanta su cotidianidad, que casi se podría decir que es un acto valorado pero inútil, con poco efecto más allá de la cortesía cívica.

Pero si se atiende a la acción de dar libremente algo a alguien que lo agradece, se puede intuir que quien agradece también está diciendo no había obligación alguna. Dar gratuitamente es siempre dar en exceso lo que se da. Así, agradece quien es consciente de ese exceso y quien se sabe receptor de esa gratitud. Esa conciencia de la libertad solo es posible afirmarla con rotundidad si se asume una hipótesis: que agradecer es dar a los otros lo que uno gratuitamente ha recibido de los demás.

Así, agradecer no solo no es un acto que no hace nada, sino que lo hace todo. Solo sabe agradecer quien es partícipe de la generosidad libre que ha recibido primero en lo gratis y en el gracias. Por eso, agradecer es tanto saber recibir cuanto saber dar. Dar las gracias es dar de lo nuestro como a nosotros se nos dio. Sin ese dar lo que nos dieron, agradecer es pura corte-

sía: lo que solo se queda en la corte. Por eso, porque es de lo que nosotros tenemos, dar las gracias cuesta poco, pero lo es todo.

También por eso los cristianos dicen que las gracias o la gracia es un dar fruto de un don (SCHWARZ, 2004). Pareciera como que solo decir las gracias no hiciera justicia a lo que generosamente se nos ha entregado. Pero si se atendiese al acto mismo de generosidad, y se intentase darle cumplimiento verdadero, y si se supiese que nada devuelve una deuda que no era tal por ser efecto de una acción libre, y si finalmente se le quisiera dar carácter definitivo a las gracias y a la gracia concedida, cabe decir que dar las gracias, agradecer, es precisamente continuar dando la gracia que gratuitamente se nos ha dado. Si paz se nos ha dado, gratis queremos dar paz. Si compañía se nos ha concedido, compañía queremos ser para los demás. Y la razón será la misma por la que se nos dio, gracias y gratuitamente. Porque solo se puede dar las gracias propiamente y con toda intensidad ante las deudas impagables que no exigen obligación alguna. De esas deudas las tienen los hijos con sus padres, los discípulos con sus maestros, los esposos entre sí o los pacientes con sus médicos. La gratitud solo es pasiva o inoperante cuando es parcial o cortesía, porque cuando nace de la relación entre gracia y gratuidad, produce el efecto de su causa: lo gratis y lo libre. Agradecer mueve la libertad queriendo dar lo que a uno gratis y por gracia se le ha otorgado, pues quien tiene mucho que agradecer tiene mucho para dar.

BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, S., 2006: *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, S., 2007: *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FROMM, E., 2004: *El miedo a la libertad*. Barcelona, Paidós.
- INCIARTE, F., 2004: *Imágenes, palabras, signos: sobre arte y filosofía*. Pamplona, EUNSA.
- SCHWARZ, B., 2004: *Del agradecimiento*. Madrid, Encuentro.

El arco tensado del pensar. La familia como primer *concepto contrario asimétrico* en la tradición de la filosofía política

HÉCTOR GHIRETTI

INCIHUSA/CONICET

Universidad Nacional de Cuyo

SUMARIO: I. LA FAMILIA COMO SOCIABILIDAD ALTERNATIVA.
II. FAMILIA Y POLIS EN REPÚBLICA. II.I. *El régimen de vida de los trabajadores.* II.II. *El régimen de vida de los guardianes.* II.III. *Familia y educación en el cambio de régimen político.* III. FAMILIA Y POLIS EN POLÍTICA. III.I. *La familia como ἀτομούς de la ciudad.* III.II. *El problema del mejor régimen.* IV. CONCLUSIÓN.

I. LA FAMILIA COMO SOCIABILIDAD ALTERNATIVA

Son bien conocidas las condiciones culturales, sociales, espaciales, políticas y económicas que permitieron la aparición de la filosofía política en la Grecia clásica. Aspectos tales como un territorio accidentado con un mar navegable sembrado de archipiélagos en el centro, la fragmentación y diversidad políticas en forma de ciudades-estado, la experiencia de la fundación de colonias en toda la cuenca mediterránea, la especialización económica, las relaciones comerciales que estimularon la reflexión derivada de las perspectivas comparadas y la independencia psicológica, son factores que explican el despertar filosófico de los griegos.

La reflexión griega sobre la naturaleza humana y su índole relacional se refiere principalmente a un tipo específico: la sociabilidad propia de la *polis*. El pensamiento social emerge en Grecia como propiamente *político*. Julián Marías ha advertido acertadamente sobre las causas del pensar político griego: la pregunta por el contexto social en el que se vive, la inquietud

por encontrar la mejor forma posible de organización y gobierno, la conciencia de su crisis y declinación de la *polis*¹.

Nos interesa en este caso preguntarnos por los marcos mentales que permiten a los pensadores griegos constituir a la *polis* como objeto de estudio, analizar su estructura y prescribir su fin propio. Nuestra hipótesis es que la investigación filosófica sobre la política emerge a partir de la contraposición, complementariedad y tensión con otro tipo de sociabilidad, de la cual los primeros pensadores de la política tenían experiencia directa: la sociabilidad *familiar*. Por ese motivo apelamos a la categoría de *conceptos contrarios asimétricos*, propuesta por Reinhart Koselleck².

Para el citado autor, la configuración de la identidad política o bedece a una dialéctica específica en la que el propio grupo se define en contraposición con la identidad contraria, generando una asimetría semántica y moral entre el «nosotros» (puesto que define el grupo propio con precisión y le asigna una superioridad moral) y el «ellos» (puesto que engloba en ella todas las identidades adversarias o potencialmente hostiles y les atribuye una inferioridad moral). Se trata de una categorización de índole política que pervive, cambiando sus significados, y eventualmente puede constituirse en categoría analítica.

La pregunta sería si es posible retrotraer todo concepto político a un conflicto inicial, fundante, o si la delimitación del campo teórico de la política tiene otras causas. Es sabido que en el campo de la política los conceptos teoréticos se desarrollan a partir de los conceptos de uso, propios de la autointerpretación³. ¿La constitución *conceptual* de la política se da necesariamente en un contexto de confrontación? La respuesta ensayada por Marías —la filosofía política clásica como un pensamiento originado en la crisis de la *polis*, como impugnación a la política de la época, explícita en Platón, apenas disimulada en Aristóteles— podría ir en esta línea. Pero no nos interesa explorar esta línea.

A partir de la génesis polémica de los grandes conceptos políticos⁴ cabe preguntarse si no tienen un origen común en una contraposición origina-

-
1. MARÍAS, J., «Introducción», en ARISTÓTELES, *Política* (edición y traducción de Julián Marías y María Araujo), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1989, pp. XVII-XIX.
 2. KOSELLECK, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona 1993, p. 205.
 3. VOEGELIN, E., *Nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid 1968, pp. 47-48.
 4. MEHRING, R., «Epílogo: Koselleck y Schmitt en torno a la teoría política de los conceptos», en KOSELLECK, R., *Sentido y repetición en la historia*, Hydra, Buenos Aires 2013, p. 167.

ria, pero de orden teórico, no político: es decir, la posibilidad de constituir el concepto de *política*, su delimitación, su espacio, su potencialidad y sus fines, desde el concepto contrario asimétrico de familia. Y decimos que es asimétrico porque la familia como concepto aparece, en los autores que hemos seleccionado, como *negación* en el contexto de la *polis* o como *entidad imperfecta y subordinada* a la misma.

La explicación analítica, genética y teleológica de la ciudad requiere como contraparte una entidad que comparte la naturaleza social de la ciudad, pero que es lo suficientemente diferente o diversa como para contraponerla. La constitución de una teoría de la ciudad demanda un concepto contrario asimétrico. La filosofía política es un arco cuya cuerda es tensada desde los dos extremos, permitiendo proyectar la flecha.

La constitución de la política como teoría asimismo obedece a otros conceptos propuestos por Koselleck para comprender la constitución de la narración histórica: el binomio *espacio de experiencia y horizonte de expectativa*. El autor explica que se trata de dos conceptos de índole antropológica cuya interacción tiene por resultado la génesis del tiempo histórico. La historia como narración del pasado humano socialmente relevante es imposible de explicar o de imaginar sin el marco interactivo de este par conceptual⁵.

Pues bien: sostenemos que este par conceptual no es solamente constitutivo del tiempo histórico sino de toda conceptualización de la realidad humana, también en el plano filosófico, sociológico, económico, político o educativo. Es precisamente la tensión entre experiencia y expectativa la que configura y condiciona la certeza de las verdades relativas a las cosas humanas⁶. La experiencia expresa lo que se sabe, lo que tiene de cierto tal o cual realidad humana. Pero esa realidad es dinámica, sometida al tiempo y a la acción humana. La expectativa expresa la perfección posible de esa realidad. También su posible degradación.

Nuestra hipótesis es que al menos hasta la emergencia del pensamiento moderno, la familia como unidad social y de intelección se constituyó como concepto político contrario asimétrico de la filosofía política, otorgándole un término de referencia que le permitía poner en perspectiva la vida de la *polis* a efectos de la definición de su especificidad y distinción.

-
5. KOSELLECK, R., *Futuro Pasado*, op. cit., pp. 333-357.
 6. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094b (edición y traducción de Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1999).

Asimismo, la experiencia disponible para pensar la política incluía tanto a la *polis* como a la familia, lo que resultaba determinante para definir las expectativas correspondientes. Existía una vinculación estrecha entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa.

Nuestra indagación se centrará en las obras de índole política más importantes de Platón y Aristóteles: *República* y *Política*, respectivamente. Se analizarán las formas en las que la familia como unidad social aparece y se manifiesta como concepto contrario asimétrico de la política, definiendo en consecuencia, a partir de las experiencias de esa sociabilidad, un horizonte de expectativa en la que se sitúa el saber político⁷.

Como primera aproximación, resulta necesario precisar qué cabe entender por familia (*oikía*). Es Aristóteles quien ofrece un mayor despliegue teórico-conceptual al respecto. De modo sucinto —puesto que posteriormente será necesario detenerse puntualmente en las tesis del Estagirita—, puede definirse como la unidad de sociabilidad humana en la que se satisfacen las necesidades básicas, tanto materiales como intelectuales y afectivas. Los fines que le son propios, además del mencionado, son la procreación y la crianza, comprendiendo dentro de esta a la educación. Las relaciones humanas que la componen son tres: conyugal, paterno/materno filial y heril. El fundamento material de la familia es la propiedad, tanto de la tierra como del ganado, la vivienda, las vestimentas, las herramientas, los enseres y los esclavos⁸. La condición de vida de la familia es la *convivencia*, es decir, la vida compartida en un mismo espacio.

II. FAMILIA Y POLIS EN REPÚBLICA

La primera aproximación teórica del posicionamiento y función de la *oikía* en *República* apunta a los modos en los cuales comparece a lo largo de la obra. Hemos identificado tres formas diversas de su presencia en el diálogo. En primer lugar, como contorno social de los guardianes en el contexto de la ciudad ideal. Es casi una ausencia, al merecer escasa atención del autor en lo que respecta a su régimen específico de vida. En segundo lugar, como funciones sociales, en el contexto del régimen de vida de los guardianes. Las funciones familiares se mantienen, pero desvinculadas del grupo familiar. En tercer lugar, en la teoría del cambio de regímenes

7. Este texto se enmarca en un plan de investigación en el que se analizará la presencia de los conceptos contrarios asimétricos en los textos canónicos de la filosofía política.

8. ARISTÓTELES, *Política*, 1254b-1260b.

políticos, en el que las relaciones conyugales y paternofiliales tienen un protagonismo decisivo.

II.I. EL RÉGIMEN DE VIDA DE LOS TRABAJADORES

Con gran frecuencia, el programa platónico de investigación política ha sido malinterpretado, cuando no deliberadamente tergiversado, al punto de ser exhibido como una aproximación teórica que anticipa, en sus líneas fundamentales, los regímenes totalitarios del s. XX. Reconstruyamos brevemente sus rasgos específicos: Platón aborda el problema de la *polis* desde su propia concepción filosófica. El único modo de tener conocimiento cierto de la *polis* es investigar cómo es la ciudad ideal en el mundo de las ideas, algo que solo puede ser alcanzado a través de la razón dialéctica.

La indagación de Platón se despliega centralmente en la conformación, las funciones específicas, la educación y el régimen de vida de la clase denominada de los guardianes (*φύλακες*), en la inteligencia de que el problema teórico principal que presenta la ciudad ideal es precisamente determinar las características de quienes la gobiernan.

Existen indicaciones generales sobre la ciudad, tal como su idea de la justicia como armonía social y especialización en base a las inclinaciones naturales y la especialización en función de las habilidades de cada uno de sus integrantes⁹, pero las referencias a los trabajadores, el pueblo llano, son escasísimas.

La hermandad original que existe entre los habitantes de una ciudad se compadece con una diferente fuerza de cada uno de ellos, en la que la proporción de los metales de la aleación difiere: por lo general, los labradores (*γεωργοί*) y artesanos (*δημιουργοί*) han sido forjados en bronce y hierro, los metales de menor valor¹⁰. Un poco más adelante, proclama la templanza o moderación como la virtud que deben practicar todos los integrantes de la ciudad en su conjunto, sin distinción social, afirmando que se trata de un hábito que se aproxima a la armonía que debe reinar en ella¹¹. La idea de que era la templanza la virtud que debía imperar entre los trabajadores los sitúa en el plano de la vida sensible.

9. PLATÓN, *República*, I, 370 (edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1997).

10. *Ídem*, II, 415a.

11. *Ídem*, II, 432a.

Fuera de estas escuetas referencias, no se encuentran en la obra más detalles sobre la vida de los trabajadores. Es de suponer que los productores de riquezas llevan una vida en familia y poseen propiedades tal como lo hacían entonces, lo que para Platón es una forma de vida imperfecta, indigna de los guardianes. La ausencia de cualquier referencia a su forma de vida permite asumir que el filósofo no prescribía ningún régimen de vida distinto al que llevaban.

II.II. EL RÉGIMEN DE VIDA DE LOS GUARDIANES

El casi completo descuido que Platón deja ver respecto del régimen de vida de los trabajadores contrasta con las detalladas consideraciones respecto de los guardianes, que ocupan la mayor parte de *República*. En el libro II empieza a delinear el programa de preparación para los guardianes. En el libro siguiente explica la necesidad de generar y relatar mitos formativos a los jóvenes, sobre todo en lo referente a la muerte y el Hades y las cuestiones propias de la teogonía¹², la forma específica de las representaciones dramáticas¹³, el tipo de melodías aptas para los jóvenes guardianes en formación¹⁴, la importancia de la gimnástica, la vida austera y el cuidado de la salud¹⁵, la necesidad de crear un mito sobre sus orígenes¹⁶, la exigencia de habitar en viviendas comunes, la prescindencia de toda propiedad privada y privacidad¹⁷, el imperativo de que la educación no se modifique ni altere¹⁸, la condición de las mujeres¹⁹, los criterios de apareamiento²⁰, el régimen de crianza de lactantes y niños²¹. La supresión de las relaciones de parentesco y de propiedad entre los guardianes suprime la causa de los conflictos y las peleas²², además de relevarlos de toda preocupación doméstica o mate-

12. *Ídem*, III, 386-387.

13. *Ídem*, III, 393-394.

14. *Ídem*, III, 400.

15. *Ídem*, III, 403-405.

16. *Ídem*, III, 414-415.

17. *Ídem*, II, 416-417.

18. *Ídem*, II, 424b.

19. *Ídem*, II, 451e-452.

20. *Ídem*, II, 457d-460.

21. *Ídem*, II, 461.

22. *Ídem*, II, 464 b-d.

rial²³. Platón precisa la preparación que deberán recibir los niños para la guerra y el modo en que combatirán los guardianes²⁴, el gobierno de la ciudad ideal a cargo de los filósofos²⁵, los ciclos educativos destinados a los guardianes²⁶.

Se advierte en *República* una fuerte tensión opuesta a la institución familiar. Puede decirse que el pensamiento político platónico se concibe en franca oposición a la *oikía*. Para Platón, las relaciones familiares y el régimen de propiedad privada —que en la cosmovisión antigua está estrechamente relacionada a la familia— son dos de las causas principales de la degradación de la ciudad. Pero la posición de Platón *no* es negar cualquier entidad a la familia en el contexto de los guardianes, sino conservar sus funciones, si bien desarticuladas de la comunidad familiar y optimizadas en el contexto de la ciudad ideal.

Se conserva la función conyugal, pero se elimina su pervivencia como unión entre hombre y mujer, sustituyéndola por uniones temporarias con el objeto de la procreación. Se conserva la función procreativa, pero se suprimen las relaciones paternofiliales. Se conserva el régimen de convivencia, pero desligado de la consanguinidad y la privacidad. Se mantiene la disposición de bienes suficientes para una vida satisfactoria, pero bajo un régimen de propiedad común. Y lo más importante: se conservan funciones de crianza y educación, pero organizada e impartida por una autoridad gubernamental, o como dijéramos en términos contemporáneos, *estatal*.

En *República* todas las funciones familiares subsisten —mal se podría renunciar a ellas; esto parece claro en todas y cada una: tampoco puede confiar en la procreación de los trabajadores, por más que Platón encuentre entre ellos aleaciones de metales preciosos, porque la conformación de la clase de los guardianes no puede dejarse librada al azar, como podrá verse en el apartado posterior— pero la comunidad que las articula desaparece, puesto que esa articulación está viciada de su condición *animal*, fruto de la tradición y de la costumbre, de la necesidad, de una existencia contraria al *logos*, que promueve y reproduce los regímenes políticos viciosos. Las funciones de la familia se mantienen pero perfeccionadas en su ejecución en el plano de la ciudad ideal.

23. *Ídem*, II, 465c.

24. *Ídem*, II, 466d-e, 467, 468.

25. *Ídem*, II, 473-476; II, 502.

26. *Ídem*, III, 522-539.

II.III. FAMILIA Y EDUCACIÓN EN EL CAMBIO DE RÉGIMEN POLÍTICO

Platón inicia sus tesis sobre la *anacrosis* a partir de la corrupción del régimen aristocrático, que es el propio de la ciudad ideal. Sostiene que a cada régimen corresponde un tipo de hombre²⁷. Pero cada hombre experimenta cambios en su formación y su carácter moral a través de su entorno familiar. Es la disidencia entre los guardianes, propia de todo régimen temporal, la que precipita el cambio. La *timocracia* como régimen inferior emerge por desaciertos en los momentos de fecundidad y esterilidad, lo que da lugar a una descendencia corrompida, una mezcla de razas que favorece la discordia. El régimen timocrático es el de los guerreros y los amantes de los honores, que desprecia las riquezas en la juventud, pero las aprecia en la vejez²⁸.

La transición de la timocracia a la oligarquía está dada por el incremento de las riquezas y la incidencia de la propiedad privada en el gobierno de la ciudad²⁹. También sucede que el hijo ve a su padre cubierto de honores pero humillado y despojado por los ricos y se esfuerza por obtener él mismo una fortuna y evitar la ignominia. La oligarquía supone el abandono de los hábitos de austерidad y templanza³⁰.

Los hijos de la oligarquía son lujuriosos y perezosos, pero sobre todo débiles, por lo que terminarán perdiendo la puja contra los pobres, obligados a la vida austera y a la moderación, precipitando así el advenimiento de la democracia. La democracia es el régimen en el que cada uno vive como quiere e impresa el desgobierno, hasta que la indisciplina termina por infiltrarse en las *oikai*³¹. El hijo se iguala al padre, el extranjero al ciudadano, los jóvenes a los ancianos y los esclavos a los libres y hasta las bestias a los hombres³².

La licencia propia de la democracia abre paso al régimen tiránico, porque «todo exceso en el obrar suele dar un gran cambio en su contrario». El mecanismo es similar al tránsito de la oligarquía a la democracia: un linaje de hombres holgazanes y pródigos³³.

27. *Ídem*, III, 543 c-d.

28. *Ídem*, III, 545-550.

29. *Ídem*, III, 551-555.

30. *Ídem*, III, 556.

31. *Ídem*, III, 562.

32. *Ídem*, III, 563.

33. *Ídem*, III, 564.

III. FAMILIA Y POLIS EN POLÍTICA

El método seguido por Platón para desarrollar la teoría de la ciudad tiende a reforzar todo lo posible el argumento de la unidad, rasgo característico de la perfección. De ese modo, desaparecen las articulaciones sociales que la componen en el mundo de las apariencias, pero sus funciones son trasladadas a la ciudad ideal. Es precisamente lo que señala Aristóteles al inicio del libro II. Por el contrario, «la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, y al hacerse más una, se convertirá de ciudad en casa y de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa»³⁴. Este argumento, llevado a la práctica, conduce a la destrucción de la ciudad. La familia adquiere otra modalidad de concepto contrario asimétrico: es integrada como forma social constitutiva de la ciudad.

III.I. LA FAMILIA COMO *áτομον* DE LA CIUDAD

La condición de la familia como concepto contrario asimétrico en Aristóteles aparece de forma directa al principio de libro I, como una aclaración fundamental de la que se deriva lo que ha de seguir: no tienen razón quienes piensan que ser gobernante de una ciudad equivale a ser administrador de su casa o amo de esclavos (dos formas complementarias de imperio doméstico)³⁵. Agrega que no es un problema de cantidad de integrantes de la comunidad ni de tamaño del dominio. La diferencia es cualitativa y en consecuencia, jerárquica. Dicha calidad comparece en confrontación con el gobierno doméstico. Son comunidades con fines diferentes y complementarios.

Para arribar al plano del conocimiento político, Aristóteles sigue un procedimiento de composición que parte de partículas elementales, muestra por vía de agregación las comunidades superiores y finalmente encuentra la ciudad como forma de totalidad social. Aristóteles inicia su explicación no con el individuo concreto, sino con una relación entre «los que no pueden existir el uno sin el otro», mencionando la unión conyugal y las relaciones de mando y obediencia propias de amo y esclavo³⁶.

En realidad, es una forma diversa de concebir la individualidad, que está constituida por una unión necesaria. Esa individualidad no está cons-

34. ARISTÓTELES, *Política*, 1261a.

35. *Ídem*, 1252a.

36. *Ídem*, 1252a.

ESTUDIOS

Familia, derecho y conflicto social: perspectivas desde las ciencias humanas es una obra colectiva que reúne a catorce profesores de la Universidad CEU Cardenal Herrera en un esfuerzo interdisciplinar por abordar algunos de los grandes desafíos contemporáneos.

Desde la filosofía, el derecho, la historia y las ciencias sociales, los autores analizan cuestiones tan diversas como la gestación subrogada, los delitos contra la familia, el derecho del menor a ser escuchado, la educación en el hogar, la corrupción administrativa, el papel del arte y de la universidad como agente de transformación o los límites constitucionales del derecho penal en el ejercicio de las libertades públicas.

La estructura en cinco capítulos permite una aproximación ordenada a los fundamentos teóricos de la familia, su regulación jurídica, su función educativa, su representación cultural y a los desafíos axiológicos en el marco del Estado constitucional.

Este volumen ofrece una contribución relevante al diálogo académico, promoviendo una lectura crítica de los conflictos sociales desde el rigor metodológico y el compromiso con el pensamiento universitario.

ISBN: 978-84-1085-489-5



ER-0280/2005

