

# EL VALOR DE LA FAMILIA EN LA SOCIEDAD DE LOS CUIDADOS

Fernando Vidal Fernández

Lección Inaugural del  
Curso Académico 2016-2017

ISBN: 978-84-8468-652-1



9 788484 686521



Fernando Vidal Fernández

# **EL VALOR DE LA FAMILIA EN LA SOCIEDAD DE LOS CUIDADOS**

Lección inaugural del curso académico 2016–2017  
de la Universidad Pontificia Comillas

Pronunciada el 7 de septiembre de 2016



2016

© Universidad Pontificia Comillas

ISBN: 978-84-8468-652-1

Deposito Legal: M-28880-2016

Edita: Secretaría General

Imprime: R.B. Servicios Editoriales, S.L.

# ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
1. EL ESPÍRITU INAUGURAL .....	5
2. LA ALEGRÍA DEL AMOR EN EL DISCERNIMIENTO PÚBLICO .....	6
3. LA FAMILIA NOS SIGUE HACIENDO HUMANOS .....	9
4. DEL MONO ASESINO AL HOMBRE FAMILIAR .....	12
5. UN CAMBIO REVOLUCIONARIO: LA SOCIOLOGÍA DE NAZARET .....	16
6. LA FAMILIA, EN LA ENCRUCIJADA .....	24
7. FAMILIAS ACTIVAS .....	35
8. FAMILIAS EN EXCLUSIÓN .....	38
9. LA SOCIEDAD DE LOS CUIDADOS .....	40
BIBLIOGRAFÍA CITADA .....	53



# EL VALOR DE LA FAMILIA EN LA SOCIEDAD DE LOS CUIDADOS

*Prof. Fernando Vidal<sup>1</sup>*

## 1. EL ESPÍRITU INAUGURAL

Una lección inaugural es el primer paso que la Universidad da cada nuevo curso y con ella su saber busca andar al paso del curso que sigue el mundo. Una lección inaugural busca el pensar que siempre está inaugurando y abriendo posibilidades. Cultiva la palabra que permanece abierta, en estado inaugural, buscando no repetirse, poseer o encerrar su final. Toda lección debía gozar de esa condición inaugural que nos anima a que cada una de nuestras acciones en el aprender e investigar sean aventura y esperanza; esperanza en que pensando a fondo entre profesores, estudiantes, instituciones colaboradoras y el conjunto de la comunidad universitaria podemos encender las luces que el mundo necesita. Y tales son los retos del mundo que todos vamos a tener que esforzarnos en ser incluso mucho mejores de lo que pensábamos.

La gran historia del mundo (Christian, 2005) vive una aceleración de sus tiempos y decisiones y es por ello que cada vez es menos predecible la envergadura de los desafíos con que vamos a terminar el curso. Es tal

---

<sup>1</sup> Fernando Vidal es doctor en Sociología, Director del Instituto Universitario de la Familia de la Universidad Pontificia Comillas, profesor de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales y Research Professor del Boston College (Massachusetts). Correo electrónico: fvidal@comillas.edu

la intensidad de la época que incluso resulta difícil fijar cuáles son esos retos con los que siquiera estamos comenzando. De lo que estamos seguros es que, sea cual sea la naturaleza y alcance de los problemas y oportunidades, la familia estará en el centro y base de sus soluciones. Y eso es así porque la familia es parte de la condición y posibilidad humana y siempre está hondamente implicada en el fundamento de toda gran respuesta de época. La familia no es algo del pasado sino que es del siempre. Ojalá tengamos la visión que nos permita hablar no sólo de lo que sucedió ayer sino de lo que es perenne y el mañana trae y necesita. Ignacio de Loyola nos aconseja siempre pedir al comenzar algo lo que necesitamos. Pido que ojalá podamos pronunciar al comienzo de cada clase no sólo el eterno retorno del «Como decíamos ayer» sino comenzar esperanzados cada lección diciendo «Como diremos mañana». Y como decíamos ayer y como diremos mañana, la familia es crucial y, conforme nuestro mundo se convierte en una progresiva sociedad de riesgo, necesitamos compartir transversalmente un nuevo consenso de que la familia es incluso más fundamental. Es necesario llevar el espíritu inaugural de este momento a la deliberación pública sobre familia. No encerrar las palabras ni sentenciar las frases; no condenar el valor de las ideas por su origen sino ser capaces de esperar de los otros lo mejor; que nuestro pensar público sobre familia permanezca abierto y atento a la voz de la necesidad y experiencia concreta de la gente real.

## **2. LA ALEGRÍA DEL AMOR EN EL DISCERNIMIENTO PÚBLICO**

Ese nuevo consenso sobre el valor de la familia tiene uno de sus principales impulsores en el nuevo paradigma pastoral que ha iluminado la Iglesia. El Trienio de la Familia que ha impulsado a la Iglesia en los años 2014-2016 ha constatado que «un renovado deseo de familia»<sup>2</sup> recorre todo el planeta y eso, lejos de temores catastrofistas, lleva —en palabras de los allí congregados— a «entrever una nueva primavera para la familia»<sup>3</sup>. Fiel al discernimiento sinodal —en el que mediante las consultas ha podido participar de forma más activa la comunidad católica de todo el planeta— Su Santidad el papa Francisco ha confirmado dicha mirada

---

<sup>2</sup> Sínodo de los Obispos (2014) *Instrumentum laboris*. Premisa.

<sup>3</sup> Sínodo de los Obispos (2014) *Instrumentum laboris*. Premisa.

esperanzada en su Exhortación Apostólica *La Alegría del Amor*, publicada, como todos celebramos, este mismo año 2016.

El papa Francisco constata que la familia está *cargada con una incalculable fuerza de humanización*<sup>4</sup>. Y esto es así principalmente porque hombres y mujeres, en nuestra más profunda realidad, «somos creados para amar», dice Francisco<sup>5</sup>. «Hemos sido creados para dar amor, para hacer de él la fuente de cuanto realizamos y lo más perdurable de nuestras vidas», nos recordaba Benedicto XVI<sup>6</sup>. Por eso la familia es lo que Francisco llama «el adobe» para construir persona, comunidad y sociedad<sup>7</sup>. La familia es una escuela inigualable de humanidad<sup>8</sup> y, sigue Francisco, «cuanto más profundas son sus raíces, es más posible salir e ir lejos en la vida, sin extraviarse ni sentirse extranjeros en cualquier territorio.»<sup>9</sup> Eso explica que la familia sea una constante en cada lugar habitado del planeta y que en todos los tiempos las personas busquen ser y crear familia. Incluso en los tiempos más individualistas, persiste ese inextinguible deseo de —en palabras de Francisco— *entretejer la propia historia familiarmente con otros*<sup>10</sup>. La Humanidad y cada humano quieren ser familia: «El deseo

---

<sup>4</sup> «Es incalculable la fuerza, la carga de humanidad que hay en una familia: la ayuda mutua, la educación de los hijos, las relaciones que maduran a medida que crecen las personas, las alegrías y las dificultades compartidas...» Francisco (2014, 14 de septiembre) *Homilía en el rito del matrimonio en la Basílica Vaticana*.

<sup>5</sup> «Somos creados para amar» Francisco (2014, 2 de abril) *Audiencia general: Sobre el sacramento del matrimonio...*

<sup>6</sup> Benedicto XVI (2010, 18 de septiembre) *Homilía en la Catedral de la Ciudad de Westminster*.

<sup>7</sup> «Las familias son el primer lugar en que nos formamos como personas y, al mismo tiempo, son los «adobes» para la construcción de la sociedad.» Francisco (2014, 14 de septiembre) *Homilía en el rito del matrimonio en la Basílica Vaticana*.

<sup>8</sup> «La familia continúa siendo escuela inigualable de humanidad, contribución indispensable a una sociedad justa y solidaria.» Francisco (2014, 4 de octubre) *Discurso durante el Encuentro para la Familia*.

<sup>9</sup> Francisco (2014, 4 de octubre) *Discurso durante el Encuentro para la Familia*.

<sup>10</sup> «Es significativo cómo —incluso en la cultura individualista que desnaturaliza y hace efímeros los vínculos— en cada nacido de mujer permanece vivo una necesidad esencial de estabilidad, de una puerta abierta, de alguien con quien entretejer y compartir la historia de la vida, una historia a la cual pertenecer.» Francisco (2014, 4 de octubre) *Discurso durante el Encuentro para la Familia*.

fundamental de formar la red amorosa, sólida e intergeneracional de la familia se mantiene constante, más allá de los límites culturales y religiosos y de los cambios sociales»<sup>11</sup>, afirmó el Sínodo de 2015.

Es la propia humanidad en su conjunto y la humanidad de cada persona la que pide ser familia. Como afirmaron los Padres Sinodales, en *las expectativas más profundas de la humanidad*, la Iglesia debe avivar la apertura y reflexión vital por *las grandes preguntas* —lo que el papa Francisco llama «las búsquedas más hondas de los corazones»<sup>12</sup>—. En consonancia con el camino que ha seguido la Iglesia las últimas décadas, este *paradigma del cuidado y discernimiento* se asienta sobre el principio conciliar de la familia como custodia de toda dignidad humana; la familia a la que san Juan Pablo II iluminó como *corazón, futuro y escuela de la Civilización del Amor y la Cultura de la Vida*.

*La Alegría del Amor* impulsa a pensar y sentir con mayor universalidad, hondura y compasión. Y nos impulsa a que el pensar colectivo como pueblos también sea más profundo, capaz de un discernimiento público que reconozca el máximo valor que la familia tiene para la civilización. Nos llama a construir un nuevo consenso público sobre familia que supere prejuicios, frivolidades y doctrinalismos y parta de la experiencia más honda arraigados en el corazón y ser de cada persona. La familia cumple un papel fundamental pues es la relación humana más profunda, íntima e imprescindible para lo humano. Es preciso, por tanto, crear un tejido de encuentro y reflexión sobre familia y humanización desde las distintas cosmovisiones, sabidurías, tradiciones y religiones, así como desde las distintas ciencias, en sincero y abierto diálogo con la propuesta cristiana, con el fin de hacer avanzar a nuestra civilización hacia el horizonte de lo que el cardenal Walter Kasper llama la *Cultura del Corazón*.

Para ello es urgente un pensamiento de inspiración cristiana capaz de desarrollar ese encuentro, diálogo y consenso alrededor de la familia como bien común universal. Forma parte de una necesaria renovación mucho más amplia a la que ya nos llamó Benedicto XVI en su *Mensaje por la Paz*, del 1 de enero de 2013 cuando advirtió que *el mundo* «necesita del soporte de un pensamiento nuevo, de una nueva síntesis cultural» *para*

---

<sup>11</sup> Sínodo de los Obispos, 2015: 4.

<sup>12</sup> Francisco (2013, 29 de junio) *Carta encíclica Lumen Fidei*. Punto 265.

*armonizar las múltiples tendencias con vistas al bien común.* A esa misión nos llamaba a los investigadores, creadores e intelectuales cristianos, en colaboración con el resto del mundo de la ciencia y la cultura. Unos meses después el papa Francisco reiteró ese mismo reto y llamaba a *regenerar la creatividad y genialidad del pensamiento cristiano*<sup>13</sup>. Estas llamadas pontificias a profundizar el pensamiento y elevar el vuelo de la creatividad son especialmente necesarias en el ámbito de familia en el que Comillas desde hace años se ha comprometido como prioridad. La familia es muy posiblemente el ámbito más lastrado por historicismos, fundamentalismos, relativismos, construccionismos artificiosos e ideas que arriesgan o hieren el derecho a la vida. Necesitamos un pensamiento capaz de hacer aparecer a la familia ante todos con mayor sencillez, claridad y contundencia como la institución más originaria, universal e imprescindible de la humanidad y a la vez como la dinámica que puede elevar nuestra civilización por encima de muchos de los graves problemas que la acucian.

### **3. LA FAMILIA NOS SIGUE HACIENDO HUMANOS**

Pensar la familia es una de las mejores vías para conocer la condición humana. De hecho, la investigación sobre su papel en los orígenes ha permitido un giro paradigmático en la paleoantropología. El estudio científico de la evolución de los primates y el hombre ha puesto de manifiesto el papel crucial que la familia jugó en la hominización. Los resultados de las investigaciones han impulsado cambios sustanciales en dos niveles.

En un primer nivel, se ha variado la historia evolutiva de la familia. Las ciencias sociales decimonónicas —plasmadas especialmente en el evolucionismo social de Herbert Spencer (1898) y la teoría de estadios de Auguste Comte (1852)— establecieron un patrón de cambio en las formas

---

<sup>13</sup> «La Iglesia ha vivido tiempos de genialidad (...) pero también vive tiempos de decadencia del pensamiento. (...) ¿Cuándo deja de ser válida una expresión del pensamiento? Cuando el pensamiento pierde de vista lo humano, cuando le da miedo el hombre o cuando se deja engañar sobre sí mismo. (...) El pensamiento de la Iglesia debe recuperar genialidad y entender cada vez mejor la manera como el hombre se comprende hoy, para desarrollar y profundizar sus propias enseñanzas.» Francisco (2013, 27 de septiembre) Entrevista por Antonio Spadaro.

familiares y de relación sexual que marcó profundamente hasta las visiones postmodernas surgidas en los años sesenta. Ese canon evolucionista situaba la institución mayoritaria de familia como un producto que no se correspondía con el estado de naturaleza del ser humano.

Se hizo lugar común que originariamente el hombre vivía en estado de promiscuidad mediante dinámicas de fusión-fisión similares a la sociología de los chimpancés (Symington, 1988). No existían familias sino relaciones puntuales en régimen de permanente competencia y una protección tribal de la crianza. Sólo decenas de miles de años después se habrían ido fijando paulatinamente relaciones estables debidas a la transmisión de pequeños patrimonios y la intensificación del control social. La aparición del matrimonio y la familia estaría ligada a necesidades sancionadoras por parte de grupos sociales cada vez más amplios que tenían que encuadrar aquella libertad originaria. La sedentarización cerealista 12.000 años antes de nuestra era y la constitución de asentamientos complejos —a cuya pertenencia y protección se accedería a través de la filiación—, supusieron otro punto crítico para que la familia fuese una herramienta política de primera magnitud. La familia, por tanto, era presentada como la historia de un instrumento de control y poder social, muy ajena a cualquier consideración sobre el amor, que se consideraba un producto típicamente moderno.

La obra que cristalizaría esa teoría socioevolucionista de la familia sería la del antropólogo estadounidense Lewis Morgan, quien en sus *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* de 1871 estableció tres estadios —Salvajismo, Barbarie y Civilización— a través de los cuales las familias irían siendo conformadas hasta su configuración actual. La familia salvaje en todo el planeta sería un estadio ideal de promiscuidad primitiva, acceso a la procreación en permanente competencia, carencia de pareja preferente, procreación sin tabús de fraternidad ni filiación y crianza tribal de las nuevas generaciones. El estadio de barbarie iría creando núcleos más estables creados espontáneamente por las dinámicas de poder. Finalmente, el estado de civilización habría estandarizado una forma específica de familia como institución universal y le da un papel funcional al resto del sistema social. Ese fuerte idealismo —negativo o positivo dependiendo de la doctrina— sobre el estadio inicial de la humanidad no era sólo una descripción sociológica sino una conceptualización antropológica sobre la naturaleza del hombre, fuera ésta un permanente instinto a dominar o un estado de libertad a restaurar.

Morgan fue crucial en el pensamiento social por su gran influencia sobre Charles Darwin, Karl Marx, Friedrich Engels y Sigmund Freud. La propia sociología fundacional de Emile Durkheim sostenía la naturaleza promiscua originaria del ser humano. Especialmente importante fue la difusión a través del marxismo. Marx y Engels accedieron tanto a la obra *Sistemas...* de Morgan como a su obra magna de 1877, *La sociedad primitiva*. Estas fuentes fueron fundamentales para la formación de su evolucionismo materialista de la historia de la humanidad. Marx comenzó a preparar un libro sobre la teoría morganiana de estadios que no continuó pero ese texto fue la base sobre la que Engels escribió su libro de 1884 cuyo título completo es, precisamente, *El origen de la familia, la propiedad y el Estado a la luz de las investigaciones de Lewis H. Morgan*. Esas tres grandes corrientes del pensamiento del siglo XX —evolucionista, psicoanalítica y marxiana— prolongaron esa idea etnocéntrica de un origen salvaje en el que la familia no existía y la progresiva estructuración familiar causada por el poder y no por la condición natural ni por las lógicas del amor. Dicho pensamiento culminaría en la corriente anarquista del psicoanálisis liderada por Otto Gross —quien apelaba a una *Edad de Oro* originaria sin instituciones ni jerarquías— o Wilhelm Reich, autor de *La revolución sexual*, libro de época que acuñó dicho término. No obstante, el título original del libro publicado en 1936 por Reich era bien distinto: «Sexualidad en la guerra cultural. Por la reestructuración socialista de los humanos». Según el programa anarcofreudiano —y gran parte del postmoderno—, el autenticación del hombre a su condición natural implicaba deconstruir las instituciones primarias para retornar a ese estado tribal sin familias ni parejas preferentes.

En cambio las investigaciones han ido mostrando en el último quinto del siglo XX que la aparición del ser humano está vinculada a la monogamización. Seminalmente, los antropólogos Charles Hockett y Robert Ascher idearon en 1964 una inspiradora y poco conocida teoría sobre el origen de la conciencia basada en la alteridad que aporta la conyugalización (Hockett & Ascher, 1964; Morin, 1973). Ésta deriva de los cambios en las conductas sexuales provocadas por los cambios anatómicos pelvianos asociado al erguimiento. Los cambios físicos en las relaciones sexuales conllevarían —en idea de sendos antropólogos— un reconocimiento frontal y facial que cambiaría no sólo el aspecto físico de las personas sino las relaciones entre ellos. La nueva sociología que generó la facialización propició el reconocimiento de la singularidad, el enamoramiento y la constitución de vínculos permanentes.

Posteriormente los estudios han ido no sólo estableciendo una correlación entre monogamia y hominización sino que la constitución de familias y hogares ha aparecido como el factor crucial para el origen de los humanos. Efectivamente, distintas investigaciones han ido mostrando el papel que tuvo el establecimiento de relaciones familiares en la aparición del hombre. Algunos autores sostienen que la evolución que condujo al hombre fue posible por un revolucionario modo de relación entre madres e hijos (Hrdy, 2000 y 2009). Otros implican a las abuelas (O'Connell, Hawkes & Blurton, 1999) y otros a los parientes lejanos de manera que la llamada *aloparentalidad* —el cuidado de los hijos por parte de parientes cercanos y lejanos u otros asociados como tales— sería clave no sólo para las opciones de supervivencia de las crías sino que sería origen de una nueva sociología humana —un nuevo patrón de relación social y modelo de sociedad a partir de la experiencia revolucionada de hogar—. Hay fuentes que hacen énfasis en la creación de esa condición social de hogar como la condición crucial para el salto evolutivo. En todos ellos la constitución de unidades familiares estructuradas por cónyuges monógamos es presentada como la condición que permitió la aparición de cultura, de la particular sociología cooperativa humana y de la conciencia y del amor como singularidad (Arsuaga y Martínez, 1998; Arsuaga, 2012). Lejos, por tanto, de aquel esquema trifásico del salvajismo a la civilización, la familia y la conyugalidad son estructuras no sólo originarias sino constitutivas de la condición humana y el amor no es una extravagancia romance sino la principal nota que creó lo humano. Como sostienen Bogin y Wolanski (1996), la familia fue el medio para la formación del hombre.

Pero la investigación no sólo ha llevado a esa conclusión sino que ha supuesto una revisión más a fondo de la antropología que ha subyacido en buena parte de las Ciencias Sociales del siglo XX.

#### **4. DEL MONO ASESINO AL HOMBRE FAMILIAR**

El año 2015 fue importante para completar el giro que ha dado el estudio de la evolución humana. Por un lado, el neuroantropólogo John Allen —profesor de la Universidad de California del Sur— publicó su libro «Hogar: cómo el hábitat nos hizo humanos», donde establece cómo el hogar creó una innovadora matriz de socialidad y eso constituyó nuevos

modos de vinculación que hicieron posible la aparición de las dimensiones de alteridad, amor y conciencia. Por otra parte, el mismo año ha salido de las prensas el libro «Cómo la compasión nos hizo humanos», escrito por la arqueóloga Penny Spikins (2015), de la Universidad de York.

La segunda etapa de la paleoantropología que se inició a mitad de la década de los años veinte fue abierta por Raymond Dart —junto con Luis Leakey y Robert Broom, los tres padres de la paleoantropología— y transcurrió durante la mayor parte del siglo XX (la primera se había iniciado entre 1856 con la identificación del Hombre de Neandertal por Johann Fuhlrott y 1859 con la publicación del *Origen de las especies* de Charles Darwin). Dart describió en 1925 del conocido como Niño de Taung, descubierto en una cueva cercana a la cantera sudafricana de Buxton —lugares declarados Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO—. Datado con tres millones de años de existencia, el Niño de Taung fue clasificado como Australopite y ha sido un eslabón sustancial en nuestra comprensión del origen de lo humano. Pero en el estudio alrededor de estos fósiles tuvo un lugar predominante el hallazgo de huesos en los que vieron formas de armas. A su vez, se diagnosticaron fracturas craneales en los restos analizados debidas a agresiones con objetos contundentes. Tales evidencias sostuvieron una hipótesis: el hombre había evolucionado destruyendo a sus competidores y antecesores. La historia del hombre emergía de una naturaleza violenta por la cual prevaleció sobre todas las especies de su género. Tal hipótesis gozaba de una fuerte afinidad electiva en la iracunda época de Entreguerras, era coherente con las teorías trifásicas del origen salvaje del hombre y caló profundamente en la mentalidad popular.

La historia del hombre era la de una progresiva civilización racionalizadora que lograba reprimir sus instintos destructivos residentes en las pasiones, la condición carnal y los intereses individuales. Eso alimentaba dualismos que no sólo dividían la evolución de lo humano sino la propia estructura constitutiva del hombre entre emoción y razón, cuerpo y espíritu o individuo y sociedad.

Expresión emblemática de ese pasado criminal del *Homo Sapiens* fue el momento de la película *2001: Odisea del espacio*, estrenada por Stanley Kubrick en 1968. En ella, los homínidos dan el salto evolutivo por una nueva inteligencia que le permite usar la quijada de un tapir como arma asesina para matar y someter a una tribu enemiga. En esos fotogramas el director hace sonar los compases de *Así habló Zaratrusta*, el poema sin-

fónico con que Strauss musicalizó las palabras de Friedrich Nietzsche sobre la primacía del Superhombre. La odisea de ese nuevo Ulises que suponía el protagonista, Bowman, no le lleva a regresar a ningún hogar ni amor originario sino que le lleva a renacer como ser divinizado. Tres años después, en 1971, Stanley Kubrick llevaría a la gran pantalla la novela *La naranja mecánica*, del escritor católico Anthony Burgess. En ella se mostraría la tragedia de una civilización apretada entre el instinto violento del hombre y el condicionamiento represivo de la sociedad. Típico del clima destructivo de la depresión de los años setenta, la civilización se sumía entre el poder del nihilismo y el nihilismo del poder.

La paleontología inició un camino diferente cuando en 1981 el científico C.K. Brain reexaminó las evidencias de armas y agresiones con las que Dart había alimentado la tesis que Spikins (2015) ha llamado del *Mono asesino*. El nuevo estudio sacó a la luz una sorprendente conclusión: las fracturas craneales no habían sido causada por golpes intencionados y las afiladas puntas de las presuntas armas no eran tales sino que eran resultado del particular modo de mordedura de las hienas. ¿El hombre evolucionó por su agresividad y primacía violenta?

Verano de 1984. Richard Leakey da a conocer al mundo al Niño de Turkana desenterrado en Kenia, fósil de un posible *Homo erectus* de un millón y medio de años de antigüedad (Leakey, 1994). Uno de los rasgos interesantes es que dicho individuo sufría una discapacidad y sólo con ayuda del resto de los suyos pudo haber llegado a la edad en que falleció. Desde entonces numerosos casos han ido mostrando fenómenos similares como ha tenido oportunidad de revelar en nuestro país el equipo científico de Atapuerca en la comunidad de hombres de Heidelberg. Otros estudios han ido dando a conocer que las únicas esculturas paleolíticas que tienen rostros de personas reales corresponden a individuos con discapacidades que eran especialmente cuidados por todo el grupo u ocupaban un papel singular por su forma de saber y expresarse.

La época ha cambiado y hace más plausibles otro tipo de teorías que ponen en el centro las relaciones sociales. Nuestra época de informacionalismo y redes sociales parece favorecer el papel otorgado a lo relacional en el origen del hombre. La secuencia de investigaciones ha ido dando un papel progresivamente relevante a la familia en el origen de lo humano.

En 1992 Leslie Aiello demuestra que el sexo humano posee una singularidad que desde el albor de las especies *Homo* expresó y celebró un

nuevo tipo de relación humana, no sujeta de forma determinista a la procreación ni a funciones de organización y estabilidad social (Aliello, 1992; Aiello & Dunbar, 1993; Aliello & Antón, 2012). Los estudios anatómicos y antropológicos sobre el parto y el ciclo de vida demostraron que, como escribió Diamond también en 1992, el nuevo patrón de sexo, reproducción y crianza son «rasgos tan esenciales para la supervivencia... como el hecho de poseer una gran caja ósea» (90). Los estudios paleoantropológicos sobre familia entraban en una nueva fase que llevaron a que Leslie Aiello y Robin Dunbar sostuvieran en 1993 que la expansión cerebral estuvo asociada no a cambios anatómicos ni ambientales sino a un aumento de la complejidad social e intersubjetividad profunda en el seno de la familia.

Como respuesta a esas nuevas pistas de investigación, se formuló la teoría del *Grandmothering* —lo que desde el Instituto Universitario de la Familia hemos llamado hace años *Abuelidad*—. Efectivamente, desde 1997 J.F. O’Connell y Kristen Hawkes lideraron desde la Universidad de Utah una interesante hipótesis: el salto en la demanda de crecimiento cerebral procedió de la constitución de una comunidad de crianza cualitativamente diferente. En ella, el papel de los mayores —especialmente las abuelas— conformó una matriz de cuidado y pedagogía. Nacida como vidrio fundido, cada nueva generación comenzó a recibir todo su saber no de impregnaciones físicas o determinaciones genéticas sino íntegramente recodificado en expresión emocional y cultural. Toda la sociología homínida se reconfiguró desde el principio de familiaridad y, como sostienen Eric Wolf o David Christian (2005), el parentesco constituido en hogar familiar se convirtió en el principio organizador básico de la sociabilidad y sociedad humana. Ese énfasis en el papel de los abuelos es de un gran alcance pues pone el foco sobre lo relacional, la cooperación y la familiaridad y evita el reduccionismo a los funcionalismos de las parejas reproductoras. Además establecía la familia como principio organizador multigeneracional: la familia generación tras generación era —y posiblemente aún es— la estructura ósea de la historia. La característica *hipersociabilidad* humana de la que ya hablaban Richerson y Boyd en 1998 no procedía de la cantidad de vínculos sino de una nueva cualidad asociada a las familias no como sumatorio de relaciones sino como comunión social (Schaik & Burkart, 2011; Schaik, Isler & Bukart, 2012).

En ese mismo año 1998, Robin Dunbar articulaba su famosa *Hipótesis del Cerebro Social*: el cerebro humano fue resultado de un revolucionario

modo de vinculación social (Dunbar, 1993, 2002, 2007 y 2009). Los estudios del Instituto Max Planck, liderado por Michael Tomasello, han girado las investigaciones desde 2003 hacia la crucialidad de la cooperación y la compasión en el proceso de la hominización (Tomasello & Rakoczy, 2003; Tomasello, 2009; Tomasello et al, 2012). En torno a estos nuevos planteamientos, se han recorrido distintas líneas. Destaca el papel otorgado a la maternidad y a la crianza cooperativa en los estudios de Sarah Hrdy a partir de 2000. Pero creemos que tiene que haber un planteamiento por un lado más sistémico y por otro que sea capaz de profundizar en la cualidad única de cada tipo de vinculación familiar. Esos diferentes vínculos no pueden ser homologados y cada uno de ellos plantea una fenomenología que desplegó y sigue creando nuevas profundidades intersubjetivas en las experiencias de alteridad, singularidad y comunión. En especial estimamos que se necesita recobrar la investigación sobre conyugalidad y el papel de la fraternidad —ambas son relaciones familiares intrageneracionales—, la familia como cuerpo social y repensar el tabú del incesto como familiarización de las relaciones intergrupales.

Retomando la idea de Robin Dunbar sobre el *Cerebro Social*, podríamos sostener que la palanca que expandió y fraguó la constitución de la singularidad humana fue la familia como cuerpo único y como urdimbre de vinculaciones incomparables e irreductibles (fraternidad, maternidad, paternidad, abuelidad, relaciones avunculares de los tíos, filiación, conyugalidad, etc.). Es lo que llamaríamos la *Hipótesis del Cerebro Familiar*. Una idea como ésta es la que hace unos pocos meses, en 2016, llevó al profesor Stephen T. Asma a titular un artículo «Las familias nos hicieron humanos», donde podemos leer: «La evolución de la cultura humana puede ser explicada no por el tamaño de nuestros cerebros sino por la calidad de nuestras relaciones familiares».

## **5. UN CAMBIO REVOLUCIONARIO: LA SOCIOLOGÍA DE NAZARET**

En conclusión, las nuevas investigaciones paleoantropológicas sobre la evolución humana sostienen que tanto la monogamia como la comunidad familiar son instituciones originarias y que fueron cruciales para la constitución del ser humano. Pero además, lejos del hombre competitivo y violento de aquel presunto estadio salvaje, nos hallamos con que hasta el inicio de los asentamientos agrarios en el Medio Oriente (Irenäus & Salter,

1997; Harari, 2011) las sociedades prehistóricas se caracterizaron por la relevancia de la cooperación, la compasión, la paz, la fraternidad y otros rasgos asociados a la peculiar sociología humana generada por la familiaridad. Ya sabemos que la historia de lo que fuimos no cierra lo que haremos pero sí nos abre a lo que somos (Spikins, 2015).

Los más graves problemas y las más esperanzadas oportunidades de nuestro tiempo tienen su clave en la antropología que subyace. Por eso nuestro modo intelectual como universidad nos lleva constantemente a remitir a las raíces y el pensamiento de profundidad. Sabemos que la tarea de cambiar esas categorías de fondo es una de las más difíciles pero también sabemos que es tarea nuestra como universidad.

La revolucionaria sociología surgida de la familiarización está íntimamente imbricada con todo el complejo fenómeno que es el ser humano. El carácter breve de una lección inaugural nos limita a destacar sólo tres cuestiones de gran ascendencia para nuestras preocupaciones del hoy.

#### a) *Confianza*

En primer lugar, la familiarización llevó a una primera experiencia relacionada con la conciencia de lo infinito y la ausencia absoluta (Deacon, 1997 y 2012). La solidaridad de cuidados entre generaciones y de los más pobres en cada sociedad llevó a una experiencia básica de entrega de la propia vida a los otros. El amor siempre llevaba *a más y a lo esencialmente infinito* (Scheler, 1933). Era un modo de entrega desconocida hasta el momento entre los seres vivos y que llevaba, más allá de la propia vida, lo que nuestro maestro Miguel García-Baró —a quien tanto debemos—, en su reciente *Meditación de un abuelo sobre el amor y la familia*, denomina una «tercera vida» a partir de las dos vidas que se unen conyugalmente (García-Baró, 2016). La experiencia mostraba que ese novedoso ser hombre consistía en la entrega sin límites a los parientes y a considerar a todo hombre como una suerte de familiar de una raíz común del pasado o de una nueva rama del futuro. Se producía una estructura paradójica que llevó a la quizás era la experiencia más íntima de lo infinito: cuanto más entregaba compasivamente el hombre de sí mismo, más era y tenía; cuanto más daba, más infinito era y más único y singular se descubría (Tattersall, 2000).

Esa experiencia paradójica entre don y plenitud (totalidad, infinitud, eternidad...) sólo podía ser resuelta por una nueva estructura: la confianza (Pedro Laín Entralgo en 1999 hablaba de la estructura *creencial*). Sólo la confianza social y personal en los frutos de la desposesión podían llevar a que alguien se entregara a todos<sup>14</sup>. La confianza era la base de lo que Marcel Mauss (1924) llamó la *economía del don* pero esa misma experiencia paradójica entre don y eternidad tuvo consecuencias para el modo en que el ser humano conocía las cosas. Conocer las cosas —cuyos significados se multiplicaban como consecuencia de la expansión cerebral y la actividad onírica e imaginativa— suponía entregarse a ellas (uno sólo conoce dejando que eso cognoscible «entre» a través de los sentidos y el pensamiento en el propio cuerpo y a su vez entrando en la cosa por esos sentidos y el pensamiento: conocer es primariamente «a-coger»), conectarse emocional e implicativamente con ellas (Ellis, 1910; Spadafora & Hunt, 1990; Tedlock, 1991; Barret & McNamara, 2007; Pagel, 2014). El ser humano no era una inteligencia idealizada —flotante y desconectada como un dato sin sujeto, objetivado— sino que conocía encarnadamente con todo su cuerpo (Michel Henry, 2000), entregándose al interior de cada cosa. Las dinámicas de alteridad mostraban lo imposible que era la posesión de las cosas y sus significados —que en todo caso se liberaban de dicha posesión cada noche en el sueño, en cada momento en que el sujeto se abandonaba a la imaginación y, en el fondo, la relación afectiva no se sujetaba a la lógica de la dominación del otro sino que los sentimientos eran libres, cultivables pero no determinables—. Conocer no era un ejercicio de posesión sino de hospitalidad cuya profundidad de misterio nos ayudó Emmanuel Lévinas a comprender (Lévinas, 1961, 1982, 1991). Se conocía con las cosas y con los otros y era una interacción de fiabilidad, de confiabilidad o «con-fesión». Con la confianza el saber tenía forma de bien y el bien era un modo de saber. Esa primera paradoja originaria de la familiaridad consistente en la chocante relación entre «hacer entrega» y «ser plenamente» era resuelta por la dimensión de la confianza o la fe compartida, —la experiencia de verdad y mentira—. La sociología humana sostenía sus vínculos

---

<sup>14</sup> El planteamiento de las dinámicas de posesión/desposesión o interés/don en términos paradójicos y no como estructuras dualistas finales permitiría superar los estructuralismos marxistas (propiedad/no propiedad) y utilitaristas (interés y totalitarismo, no interés-altruismo ya que el altruismo sería en el utilitarismo un idealismo que conlleva al totalitarismo).

no por el cálculo posesivo de intereses sino por la confianza —un adherente frágil y fluido que integraba afecto y saber—<sup>15</sup> (Sztompka, 1999). Y además, por su carácter *implicativo* y encarnatorio —el órgano de conocimiento era todo el cuerpo y la propia vida de cada sujeto— siempre era conocimiento de y para alguien. La confianza no creaba un mero *conocimiento subjetivo* sino un *conocimiento con sujeto* (Humphrey, 2007).

La confianza no se constituyó en la estructura final del ser humano —una sociedad que oscilaría entre confianza e interés como es el caso del planteamiento estructuralista de Emile Durkheim entre Solidaridad y Anomía— sino que abrió una segunda paradoja. La primera paradoja don-plenitud o don-infinito no era superada por una estructura resolutoria sino por una segunda paradoja. Eso señala al ser humano como un ser paradójico o como un ser imposible o como una absoluta novedad no reducible a lo anteriormente existente pues una paradoja sólo se resuelve cambiando los términos sistémicos precedentes.

## b) Esperanza

La segunda paradoja procedió de una temporalmente segunda experiencia de esa nueva sociología familiar. Ese ser capaz de concebir lo pleno y lo infinito también chocaba con la experiencia de la nada, la pérdida, la muerte, la pobreza y la desolación (Deacon, 1997 y 2012). Se entregaba plenamente a seres que morían y su propia entrega que le llevaba a serlo todo —somos lo que damos— culminaba con su propia muerte.

Además, los vínculos de confianza fueron creando progresivamente una intersubjetividad más profunda y haciendo sentir al ser humano un abanico de sentimientos más complejos, sofisticados y complejos (Donald, 1991). La sociología familiar generó una interioridad subjetiva e intersubjetiva —una interioridad grupal— hasta límites desconocidos en la naturaleza (Revonsuo, 2009 y 2010).

---

<sup>15</sup> Gran parte del tránsito de naturaleza a cultura que sostuvo Claude Lévi-Strauss (1964) como estructura fundamental (e irresoluble, por tanto sujeto a un continuo bucle trágico) de lo humano está contenido en esa primera paradoja —no es una estructura trágica e irresoluble sino una paradoja que sólo se soluciona abriéndose a una nueva estructura—.

La confianza fue decantando en la interioridad humana una dualidad del sentir que dividía el corazón entre la alegría y el dolor. Lo hacía de un modo complejo pues había dolores que expresaban el tipo de entrega que conllevaba a mayor plenitud. Por ejemplo la separación de los hijos para formar su propio hogar o grupo o la gran experiencia de lo que Claude Lévi-Strauss (1949) consideró la primera institución humana: el tabú del incesto. Dicho tabú era la regla exogámica: la sociedad humana se constituyó como una familia que continuamente se negaba a la endogamia y la autoposesión y se abría a la entrega de sus propios hijos a otros grupos y a la acogida de los hijos de otros grupos como si fueran sus propios hijos a los que habrían de donarse ellos mismos y todo su saber y patrimonio. La sociología de la familiaridad humana se estableció como una familiarización de todas las relaciones humanas. Esa fue la primera institución: la de la familiarización entre todos los grupos y seres humanos y se lograba con la donación de la propia familia a la sociedad de familias. Todos partían de un tronco común y el tabú del incesto llamaba a constituir una alianza de filiación y fraternidad entre todos. Esa entrega dolorosa no creaba un sentimiento de desolación sino que la confianza alimentaba un nuevo estado: la esperanza. La experiencia de desolación o tristeza que contrastaba con la alegría no tenía la última palabra. La confianza no era un mero modo de conocimiento sino que al implicar al sujeto y las relaciones de un modo afectivo creaba una paradoja entre alegría y tristeza —o, en términos ignacianos, entre consolación y desolación—. La confianza llevaba inmediatamente a esperar y la esperanza resolvía las experiencias de tristeza en consoladoras, las experiencias de muerte y nada en esperas de sentido y plenitud.

Las expectativas asociadas a cada acto no constituían meras experiencias personales sino compartidas por la familia y transmitidas intergeneracionalmente. La propia muerte se constituía en legado y quizás en lo que Henry Nouwen (1994) llamaba «el don mayor», tal como quedó reflejado en que los enterramientos fueran la primera manifestación de significación y expresión colectiva. Los enterramientos fueron la institucionalización de la esperanza.

Las expectativas asociadas a cada hecho y compartidas con otros y la primera generación fueron lo que formaron el fenómeno de la institución. El acto de entrega de los propios hijos para la familiarización de las relaciones con otros grupos fue conformándose como una práctica de confianza y esperanza compartida no sólo dentro de cada familia sino con

otras familias y esa universalización fue la que la constituyó como institución. La confianza era la condición de la conciencia y la esperanza la condición de la institución. Una institución es, por tanto, una esperanza compartida. Por supuesto a lo largo de la historia se han formado instituciones sobre falsas esperanzas y la desconfianza y cuando ha sido así entonces la paradoja entre consolación y desolación no se resuelve. Sólo haciendo uso de un poder que pone la esperanza en sí mismo se puede tratar de ignorar la necesaria y paradójica elección personal entre el buen sentir (belleza) y el sentirse mal (fealdad). Las expectativas no se ponen en la entrega o confianza sino que se trata de resolver el problema de la consolación/desolación o belleza/fealdad (las categorías de la estética o el sentir) deshaciendo la primera paradoja por el dominio de uno de los sujetos. Aunque pueda crear percepción de belleza y verdad, éste siempre produce una amplia y honda desolación. La solución del poder niega la propia naturaleza de lo institucional pues una institución siempre es expectativa, está hecha de espera. Cuando no hay espera sino determinación represiva entonces no hay institución sino sólo poder. El poder predeterminador de los comportamientos precisamente no necesitan instituciones sino sólo voluntad de sujetos: instituciones perversas en las que no hay espera ni confianza. La institución parte de que la humanidad consiste en un saber transmitido por la confianza. Es decir, que los humanos necesitaron el fenómeno institucional para poder compartir confianzas asociadas a expectativas que creaban consenso o un buen sentir común. Las instituciones comparten las esperanzas consensuadas.

La esperanza resolvía la paradoja entre belleza y fealdad —alegría/belleza o consolación/desolación— y se valía de la institución como medio de compartir consensos. Hay sistemas de pensamiento que han hecho de esta dualidad la estructura crucial de la humanidad: la relación entre consenso y disenso o entre belleza y fealdad.

La politología ha heredado gran parte de esos paradigmas haciendo de la dualidad poder/confianza su gran dilema estructuralista. En Max Weber se plantea haciendo de la legitimidad la gran cuestión humana: el poder legítimo o investido de confianza. Pero en realidad los debates intelectuales modernos sobre la confianza en el ser humano de corte hobbesiano o rousseaiano no se basan en último término en la bondad originaria sino en la estructura poder/institución (se basa en el control de la posibilidad del mal, en la realidad de la libertad).

### c) Amor

En realidad la esperanza no es una estructura final sino que constituye una puerta que abre a una tercera experiencia paradójica. Por un lado el sujeto experimenta que las instituciones le cuidan, enseñan, capacitan, protegen e integran socialmente. El sujeto experimenta la comunión como algo distintivamente humano y a lo que está llamado a entregarse para plenamente ser. Pero por otro lado también experimenta la libertad individual y, con ello, la paradoja del bien y el mal. La sociedad humana apareció como un hecho de confianza —se confía en la transmisión cultural del todo por parte de unos sujetos a otros (debido a la *altricialidad* de las nuevas generaciones por la cual los hijos nacen absolutamente dependientes y dicha condición se prolonga más que en ningún otro caso de la naturaleza)— y se instituyen esperanzas para ser compartidas intergeneracionalmente y con todo el resto de grupos humanos. Confianza e institución son dos elementos fundantes de la sociedad humana pero falta una tercera y última pieza —que además es la culminante— para la constitución del hecho humano. Y resulta de esa paradoja aparente irresoluble entre comunión y libertad —que conlleva el discernimiento entre bien y mal—.

La curiosidad humana, la dimensión de aventura, el genio individual, un tipo de relación que no fusionaba a sujetos sino que potenciaba su individuación y singularidad parecían parte esencial de las infinitas posibilidades de ese novedoso fenómeno humano. Lo humano tampoco era una red de vínculos binarios entre sujetos sino que existía una experiencia de cuerpo y nosotros. Hay una experiencia del tercero que es una alteridad entre el nosotros y el otro; una alteridad que tiene como sujeto al grupo o comunión respecto a otro.

Cuando esta dualidad no se cree resoluble —no es paradójica sino trágica— entonces se han creado estructuralismos como los construccionistas en donde se afirma que todo es construido por la subjetividad individual o la subjetividad del poder colectivo. Ese estructuralismo construccionista se basa en la bisagra naturaleza/construcción o sociedad/individuo y es quizás el que con mayor fuerza se ha expandido en la cultura actual. Los debates entre relativismo y fundamentalismo parten de ese estructuralismo (el relativismo es el poder de la subjetividad individual y el fundamentalismo es el poder de la subjetividad colectiva).

Curiosamente, esa paradoja comunión/libertad no remite a un elemento externo sino que el propio ser humano va a cerrar una especie de círculo ya que la experiencia que supera la paradoja es la de la propia familia, en un elemento que quedará constituido como el centro: el amor. El amor resuelve la paradoja libertad/comunión: cuanto mayor es la libertad más profunda es la comunión y cuanto mayor es la comunión más libre se hace la persona. La sociología de confianza, la implicación y encarnación concreta y subjetivada, la profundización de la interioridad, los sentimientos de alegría y tristeza (o belleza y fealdad) y la espera, pusieron las condiciones para que la categoría del amor culminara la novedad humana. El amor se descubrió en un largo discernimiento y búsqueda como el fenómeno que constituía la mayor novedad y cualidad de lo humano y no sólo de lo humano sino de toda la naturaleza, el universo y la realidad. El amor es la única teoría del todo.

El amor, a su vez, devolvía al ser a la experiencia de confianza y transforma las tres paradojas —don o plenitud, alegría o dolor y comunión o libertad— en una trinidad humanizadora, integradora y culminadora de confianza, esperanza y amor —o verdad, belleza y bien—. Las Ciencias Sociales basadas en dialécticas o estructuralismos duales y reductores —en último término, trágicos— podrían profundizar si colocaran en su centro este triángulo de paradojas que crecen plenificándose siguiendo la espiral del amor que crea confianza, esperanza y de nuevo alimenta el amor. Sostenemos el carácter paradójico de la posibilidad de lo humano, una dinámica humana que no es dual sino que siempre es triangular incluyendo un nosotros y el otro y también sostenemos que en el centro de todas las Ciencias Sociales está la categoría del amor.

Es muy revelador que la sociología humanizadora que comenzó en un nuevo modo de ser familia acabe culminando aprendiendo de la experiencia más íntima y potente de la familia, el amor. La realidad que fue origen, la familia, aparece como culminación que llevaba y lleva lo humano a su más excelso alcance: el amor.

Recientemente, en la exhortación *La alegría del amor*, el papa Francisco apelaba a lo que Pablo VI había llamado la «Sociología de Nazaret» como clave para reconstruir el mundo como familia humana. Efectivamente, el domingo 5 de enero de 1964 Pablo VI visitó la Iglesia de la Anunciación en Nazaret, en el curso de su peregrinación a Tierra Santa. En su mensaje, pidió: «Enseñe Nazaret lo que es la familia, su comunión

de amor, su sencilla y austera belleza, su carácter sagrado e inviolable; enseñe lo dulce e insustituible que es su pedagogía; enseñe lo fundamental e insuperable de su sociología»<sup>16</sup>.

Las Ciencias Sociales positivas que se están expandiendo al final de la experiencia del siglo XX buscan más profundos paradigmas sobre los que constituir un saber mucho más fiel a la condición y experiencia humana real, íntima y cotidiana. Se contemplan desarrollos en esa dirección no sólo en la paleoantropología sino también en la economía social y de los bienes comunes o la psicología positiva impulsada por Martin Seligman en los años noventa (1990, 2012). En mucha menor medida en la Sociología o la Politología.

La llamada *Sociología de Nazaret* remite a una experiencia inspiradora de alcances trascendentes. Como en el caso de Hermann Cohen con su estudio de la Alianza con Noé y sus descendientes, los noéjidas, en su magna obra *La religión de la razón desde las fuentes del Judaísmo* (1919), nos puede ayudar a pensar con mayor alcance. Y, sin duda, centrándonos en la familia, es difícil hallar un referente de mayor calado sobre ésta en la historia de la Humanidad que la historia de familias que constituye la Biblia desde el Edén a Nazaret. La *Sociología de Nazaret* tiene profundas y variadas implicaciones que una lección inaugural no da tiempo a exponer pero nos atrevemos a haber destacado esa tríada formada por la confianza, la esperanza y el amor. Ambas nos llevan a unas Ciencias Sociales que miren de modo diferente —tan novedoso como todo el potencial que tuvo la cualidad humana al aparecer en el universo— la entrega o solidaridad, la institucionalización y el valor del bien y el mal, además de las categorías de comunión y persona. En todas ellas la familia es una experiencia fundante y culminante.

## **6. LA FAMILIA, EN LA ENCRUCIJADA**

### *a) La familia al comienzo de la Modernidad*

¿Puede esa Sociología de Nazaret ayudar al necesario nuevo consenso sobre la familia? Nuestro tiempo se encuentra en una encrucijada. La Mo-

---

<sup>16</sup> Pablo VI (5 de enero de 1964) *Peregrinación a Tierra Santa*. Iglesia de la Anunciación de Nazaret. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.

Modernidad comenzó tras el derrumbe del orden medieval un itinerario de universalización del saber, las instituciones y la sociedad humana. En realidad, aunque se ha dicho que la esencia de la Modernidad era la racionalización, la autonomía, el individualismo, la libertad, la ciencia o incluso la secularización, el eje que recorre y mueve la Modernidad es la universalización entendida también como integración, unificación, comunicación, mundialización, incluir o comunión. Trata de integrar todas las potencias del hombre e integrar todos los saberes en una razón común, de unir todos los pueblos, de crear comunión fraterna o de incluir a todas las personas en un único mundo. La Modernidad es respuesta a la extrema división provocada por la peste que llevó a que tres generaciones perecieran y a que la desconfianza se estableciera entre vecinos, pueblos, feudos y países. Hasta los ámbitos más íntimos como la familia fueron divididos por la desconfianza de que el aliento del hermano, el padre o el hijo transmitieran el pérfido contagio. Las crisis desatadas antes (la peste prendió tan devastadoramente por culpa del debilitamiento socioeconómico ocasionado en la grave crisis financiera comenzada en Florencia) y después de la peste extremaron las injusticias, el desorden y la miseria moral. La primera generación que se pudo liberar de la peste no tenía experiencia directa de cómo había sido la vida medieval antes de que los Cuatro Jinetes cabalgaran destruyendo su mundo conocido. Había sido una experiencia occidental pero la crisis no era sólo europea sino que varios de los centros del mundo habían sufrido alrededor del siglo XIV crisis sistémicas por diversas razones. Eso llevó a que Occidente reconfigurado encontrara en cada continente los contextos de cambio favorables a su introducción y fuera más probable que se estableciera una dinámica más mundial y unificada.

Paulatinamente la reconstrucción y renacimiento de la civilización occidental se dio cuenta de que el mayor problema no era el desorden y que el proyecto histórico no podía ser el ajuste a un orden social, natural y divino que parecía haberse roto sin esperanzas de que encajara con el nuevo mundo que se abría. El mayor problema era la gravísima división —hasta familiar— y la unión con las culturas y pueblos separados. El Renacimiento mediterráneo trae un nuevo sentir —estética— que une Antigüedad y Cristiandad y piensa en mundos posibles —utópicos— que reúnan a la humanidad. El Renacimiento hanseático —en ese Mediterráneo gemelo del Norte que se extendía de Dublín a Tallin— aportó otro tipo de unificación: un nuevo modo de unión libre y tolerante entre individuos y una nueva concepción de la persona pensada desde la mística de las comunidades de

Utrech, la *Devotio Moderna*, que tanto influiría en el erasmismo, la Reforma y el carisma ignaciano. A medio plazo la Devoción Moderna generó un nuevo paradigma de la psicología, las capacidades, libertades y los derechos de las personas que tendría efectos directos sobre la institución familiar.

La familia se encontró con demandas internas que reclamaban una nueva institucionalización de la libertad, igualdad y dignidad de cada miembro. Los cambios se entrañaron en las dos dimensiones principales de la familia: las relaciones intersexuales e intergeneracionales, es decir la liberación de la mujer y las relaciones paterno-filiales. Ambos se dirigían a la superación del paradigma patriarcal de familia.

Desde muy temprano encontramos en la Modernidad la reivindicación de un estatuto de igualdad para la mujer. La religiosa francesa sor Marie Guyart reclamaba en sus escritos de 1654 el sufragio femenino dentro de la Iglesia católica y en la sociedad política, basándose precisamente en una reivindicación del derecho natural tal como se daba en sus observaciones personales acerca de la posición de las mujeres en las familias de los pueblos nativos norteamericanos. La lentitud en la difusión de las ideas y la intensa cultura patriarcal harían de esas ideas una conquista muy larga y costosa. A comienzos del Siglo de las Luces y el Vapor, la teóloga y activista feminista inglesa Damaris Cudworth defendió pioneramente los derechos educativos y eclesiales de las mujeres en su obra de 1705 «Pensamientos ocasionales en referencia a la vida virtuosa o cristiana». Pero fue en la región escandinava —Finlandia y, muy especialmente, Suecia— donde el feminismo durante el siglo XVIII tuvo mayor despliegue por el reconocimiento del sufragio femenino en la conocida como Edad de la Libertad (1718-1772).

El momento cumbre del primer feminismo moderno se encuentra al final de la revolución francesa cuando la escritora y politóloga Olympe de Gouges —pseudónimo de Marie Gouze— publica en 1791 su *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1791), obra amarga en la que paródica e irónicamente critica las insuficiencias revolucionarias en la causa del progreso de las mujeres a la vez que establece un exigente horizonte de autonomía y libertades para todas las mujeres del mundo —muy especialmente aquellas víctimas de la esclavitud—. Al año siguiente, en 1792, la también escritora y filósofa lockeniana Mary Wollstonecraft —madre de Mary Shelley, tras cuyo parto en 1797 falleció por septicemia— publicaba su *Vindicación de los derechos de la mujer* en la que

establece que la mujer no es inferior por naturaleza al varón. El aguillotamiento de Olympe en noviembre de 1793 —condenada en los tribunales revolucionarios por sedición— mostró el colapso del proyecto revolucionario y el advenimiento de una época restauracionista en la que tardaría casi 50 años en volver a formarse el tejido político feminista aunque, eso sí, para alcanzar conquistas irreversibles.

El sufragismo contemporáneo se forma desde el interior del movimiento abolicionista, especialmente cuando la neoyorquina Elizabeth Stanton, la cuáquera bostoniana Martha Coffin y la ministra cuáquera de Nantucket (Massachusetts) Lucretia Mott lideraron la *Declaración de Sentimientos y Resoluciones de 1848*, código de derechos feministas firmado en la primera convención sobre los derechos de la mujer que fue organizada por mujeres. Había comenzado un camino que culminaría con el sufragio universal y un mucho más integral movimiento feminista tras la II Guerra Mundial.

#### b) La familia restauracionista

El primer proyecto moderno, de clave primero barroca y luego ilustrada, desató distintos procesos de libertad y equidad que afectaron sustancialmente a la familia como factor político. Los conflictos intergeneracionales asociados al periodo revolucionario pusieron una cuestión en el centro del pensamiento: las libertades habían debilitado la familia hasta el punto de que no fue capaz masivamente de lograr la obediencia de la nueva generación a los principios del orden social establecido. La Modernidad había ido liberando a las generaciones jóvenes del patriarcalismo. En el siglo XIX los jóvenes revolucionarios y románticos se constituirán como categoría filosófica y tras la II Guerra Mundial aparecerían no sólo como clase política sino como sujeto histórico —aquel colectivo en quien residen las mayores capacidades para el cambio social—. Parece que a final del siglo XX los jóvenes ya no eran un colectivo de cambio sino un horizonte cultural de destino que a todos integra pues la mayoría social quiere parecer joven para siempre. Eso lleva a que las nuevas generaciones jóvenes —cada vez más cortas e internamente divididas en tribus urbanas contradictorias— se vean obligadas a ser cada vez más rupturistas y expresivamente patéticas.

Las revoluciones contemplaron el colapso del primer proyecto Moderno barroco-ilustrado y se inició un segundo proyecto moderno que bus-

caba combinar principios modernos de universalidad con principios premodernos preocupados por el orden social. El Restauracionismo parece comenzar en torno al año 1804, fecha de la coronación de Napoleón como emperador y también de la muerte de Kant.

La clave del Restauracionismo era la contención. Contención de las lógicas revolucionarias y de los movimientos reformistas. Contención de las aspiraciones de soberanía popular y derechos civiles. Contención del librepensamiento, de la movilidad social, de la socialización del patrimonio nacional —convertido en bienes públicos— y de la disgregación social. De ahí la preocupación y emergencia de la idea francesa de Solidaridad desde parte del pensamiento católico. Pero también el origen de la idea de Socialismo en el comunalismo católico también en Francia. Por eso se crea una moral de la contención. Ese contencionismo se manifiesta en la exuberante creación de reglas de urbanismo destinadas a regenerar el orden y las distinciones o separaciones no sólo entre estamentos o clases sino en la propia sociabilidad que la movilidad urbana iba haciendo más plural, intensa e igualitarista. Los códigos protocolarios victorianos establecen una sociabilidad y cultura emocional pública de intensa contención y distanciamiento —lo cual convivía con un discreto comportamiento liberal en los ámbitos privados de algunos sectores como bien reflejaba la colección de artísticos desnudos masculinos que cultivaba la propia reina Victoria (Gay, 1984; Mason, 1994)—. Las políticas de la contención impactaron de forma determinante en la vida familiar y especialmente en la cultura sexual del Restauracionismo —también conocido como Segunda Modernidad—, lo cual se veía como la pieza básica para conformar la cultura política. El pensador social francés Joseph-Marie conde de Maistre, fue el más destacado pensador restauracionista que vinculó directamente la obediencia a la autoridad paterna en el seno de la familia con la posibilidad de aprender y acatar la obediencia a la autoridad del Rey y la jerarquía de autoridades del sistema institucional. Las políticas del deseo eran fundamentales para la educación del deseo colectivo entre las crecientes masas urbanas de modo que no se produjeran movimientos violentos —como los revolucionarios— ni tampoco emancipatorios. Un profundo pesimismo sobre la naturaleza humana deicida alimentaba el pensamiento restauracionista sobre la familia en el Conde de Maistre, forjado en su dramática experiencia como contrarrevolucionario.

El canon restauracionista de familia —cuyo modelo más sofisticado era la familia victoriana— defendía (a) la monogamia vitalicia, (b) la institucio-

nalización conyugal y familiar sancionada por el poder legislativo del Estado, (c) la autoridad de las generaciones mayores, (d) la familia como comunidad económica y educativa con responsabilidades públicas, (e) la especialización de la mujer en los papeles de cuidados domésticos y formativos cotidianos, (e) la aspiración a un amor conyugal contenido en su expresión pero (f) desvinculado de la actividad sexual en otras relaciones que en ningún caso debían amenazar el estatuto de la esposa e hijos legítimos. Ese modelo no era sólo como la forma más perfecta de familia sino como la que se correspondía con la naturaleza humana y la funcionalmente óptima para el orden social —crucial para su transmisión y mantenimiento—.

La reinstitucionalización de la familia sobre el principio de contención y funcionalidad al orden establecido haría de aquélla un campo de batalla cultural, política y hasta económica. Las teorías evolucionistas eran usadas en parte para defender la superioridad civilizatoria de la familia restauracionista, pero también para socavar su legitimidad pues el derecho natural de familia no se correspondía con aquel tiempo «salvaje» originario de fusión-fisión. Todos los movimientos de cambio percibían que la familia patriarcal que restaura la modernidad decimonónica tenía un papel crucial y su institucionalización era la pieza maestra de una sociedad que, frente al desorden revolucionario o siquiera reformista, buscaba la consagración y conservación del sistema. Diversas corrientes presionaban cambios disruptivos en el orden restauracionista del siglo XIX y gran parte del epicentro tenía su centro en la familia. El romanticismo que hacía emerger el sujeto reprimido en la nación y en las culturas también buscaba su radical afirmación en el resto de las instituciones y con especial fuerza en las relaciones amorosas y en las relaciones intergeneracionales en las que contra la voluntad de los padres los jóvenes expresan su propia voluntad —incluso de morir—. El marxismo inició en la década de 1880 una línea doctrinal en la que la familia era una institución burguesa al servicio del capitalismo.

De forma similar, la principal crítica del anarcopsicoanálisis coincide curiosamente con las tesis restauracionistas: la familia es una institución reproductora no sólo de las generaciones sino del sistema social y el modelo patriarcal había funcionado como una correa de transmisión del orden establecido. ¿Qué lógica rompió la familia durante el nazismo?, se preguntaría Reich. Por el contrario, la familia transmitió los principios totalitarios y eso porque los principios institucionalizadores de la familia son parte del aparato del sistema social autoritario.

Los estudios dominantes sobre la familia no hacían sino reforzar —aunque desde doctrinas distintas— su carácter funcional. El estudio de la evolución de las formas familiares las mostraba como variables dependientes del entorno principalmente en sus rasgos económicos. En la sociedad agraria la familia creaba familias extensas que eran la unidad económica de la sociedad y agrupaban todas las funciones sociales. Talcott Parsons sostuvo cómo la industrialización cambió la forma de la familia ya que no era la unidad de producción. La familia había perdido sus funciones económicas y principalmente su utilidad era la de producir la personalidad de las nuevas generaciones e incardinar emocionalmente a los trabajadores en un hogar que les dé estabilidad a lo largo de la vida. La familia ve limitada sus competencias y otras funciones educativas, productivas, culturales o incluso religiosas son asumidas por otras instituciones especializadas. Lo que compartían restauracionismo, marxismo, anarcopsicoanálisis y funcionalismo era ese diagnóstico de la familia como una institución dependiente y al servicio del resto del sistema. En los desarrollos posteriores, a la familia se le seguiría pidiendo que siguiera cumpliendo sus funciones principales y el problema liberal o socialdemócrata parecía estar en las familias disfuncionales. La idea de familia disfuncional concentró las preocupaciones dentro de esa visión utilitarista de la familia: las rupturas conyugales, las infidelidades sexuales o los problemas de convivencia eran principalmente una causa pública por la distorsión en el cumplimiento que la familia tenía que hacer para la sociedad. De ahí que se propagara la doctrina del divorcio como atentado contra la sociedad.

La familia parecía ser no una institución sino una máquina social programada. La familia formaba parte del maquinismo moderno. La segunda modernidad restauracionista no sólo respondía a las revoluciones sino que tuvo que pensar el problema del orden en sociedades en crecimiento exponencial de su población. El siglo XIX vio emerger enormes instituciones que conformaban grandes máquinas como los mercados, las burocracias, las fábricas, las metrópolis, los medios de comunicación, los ejércitos o los espectáculos de masas. Aunque con una escala mucho menor, la familia entraba dentro de esa consideración maquinial.

Sólo corrientes minoritarias sostenían visiones alternativas. La doctrina pluralista anglosajona propugnaba una visión liberal que pivotaba sobre la creatividad social de los hogares. Por otra parte, el Personalismo proponía una idea no funcional de familia basada en la experiencia concreta de la gente común, lo cual hubiera permitido una narrativa alternativa que re-

conociera en la familia una potencia creativa primaria. La sociedad debería ser vista como el resultado de una cultura de familia y no al revés. Pero la discusión pública mayoritaria discurría con un sustrato común, fuera conservador o postfamiliar: una mirada de familia funcionalista.

### *c) La familia postmoderna*

El proyecto de la segunda modernidad restauracionista se hundió con las ruinas de la Segunda Guerra Mundial (bajo los cascos de cuatro caballos apocalípticos: la crisis del 29, el Gulag soviético, el Holocausto y las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki). Si la peste del siglo XIV había hecho acabar el Medievo, ¿no haría esta sima moral de la Humanidad acabar con la Modernidad? De hecho, desde 1949, año en que se acuña el término Postmodernidad, comienza un movimiento múltiple que converge en un diagnóstico: el desastre de las Guerras Mundiales no fue un accidente sino consecuencia de la sociedad moderna y, por tanto, hay que dar un salto civilizatorio a un tipo de sociedad distinta, no moderna, postmoderna.

Aunque son muy plurales y dispersos los movimientos, podemos diferenciar dos ciclos en el postmodernismo y un abanico con un origen común. El programa postmoderno trata de regenerar la civilización liberándola de todo el maquinismo moderno que había oprimido y pervertido al hombre. El proceso de autentificación consistía en una liberación de historicismos y de todo aquello que impedía la expresión de lo esencial. Hay un retorno adanista al estado natural con una mentalidad optimista sobre la naturaleza humana. No se trataba sólo de cambiar las instituciones sino que los propios principios de institucionalización y tradición están bajo sospecha y se busca otro modo de hacer sociedad que no requiera prescripciones. No se trataba sólo de antitradicionalismo sino de la superación de la propia estructura sociocultural de tradición que hizo posible la hominización. El intenso antiautoritarismo postmoderno acaba implicando no sólo una aguda suspicacia contra la autoridad sino una negación de que sea necesaria para la sociedad humana. Los excesos institucionalistas modernos impidieron un discernimiento que valorara lo que formaba parte de la propia estructura humana y lo que pervertía dicha naturaleza.

El postmodernismo buscaba refundar la Humanidad y para ello comienza en la propia antropología. Es el propio sujeto humano al que hay que liberar y comenzó por la mujer. El movimiento feminista se alza con

un programa con un alcance que iba mucho más allá del sufragismo. El patriarcalismo no sólo afectaba a las familias sino que la propia cultura estaba estructurada desde un patriarcalismo fálico que no sólo dominaba, alienaba y explotaba a las mujeres sino impedía el desarrollo del ser humano y pervertía sus mentalidades. El proyecto feminista no sólo buscaba la liberación de la mujer sino la feminización del mundo para establecer una socialidad más horizontal, relacional, cuidadora, de escala humana, pacífica, creativa y generadora, expresiva, etc. La refundación antropológica no sólo hace emerger una nueva mujer sino que todos los sujetos que habían sido reprimidos por el maquinismo moderno eran reconceptualizados: jóvenes, niños, homosexuales, pobres, indígenas, minorías raciales y étnicas, etc. encontraban no sólo un nuevo estatuto político y un nuevo papel cultural sino que contribuían a una nueva antropología. Esa nueva antropología reacciona contra el exceso racionalista y reconoce múltiples modos epistemológicos entre los cuales el papel de las emociones cobra mucho mayor papel. También destaca la suspicacia contra los grandes relatos y cosmovisiones, las cuales son vistas como parte del maquinismo moderno y se opta por una aproximación más ecléctica, personalizada, de pequeña escala y fragmentaria.

No sólo los sujetos eran redefinidos sino que todas las instituciones eran reconfiguradas radicalmente según principios libertarios. Dicho idealismo libertario hacía suyo el principio del estadio primario salvaje sin instituciones, familias ni ningún tipo de organización con las que la modernidad había cubierto las comunidades y sociedades originarias. Igual que los imperios modernos habían impuesto etnocéntrica y violentamente las instituciones occidentales a los pueblos del mundo, esas mismas instituciones también habían sido impuestas a los propios hombres y mujeres de Occidente. Todas las instituciones son repensadas desde principios liberacionistas y se trataba de crear nuevas formas sociales acordes a la naturaleza del ser humano. Así, las organizaciones económicas son repensadas como cooperativas, las ciudadanías son repensadas desde el cosmopolitismo sin fronteras, las iglesias autentifican sus eclesiologías y liturgias y se despliega toda una actividad de recreación que por supuesto afecta a la familia. En realidad la familia es reestructurada desde el primer momento pues las liberaciones de sujetos suceden principalmente en su seno: mujeres, niños, jóvenes, homosexuales o mayores.

El postmodernismo tuvo todas las características de una revolución pues recreó la antropología, varió la sociabilidad básica y estableció un

nuevo marco global. Dicho marco global fue redefinido desde los principios ecologistas en lo que constituyó una de las principales contribuciones postmodernas. Al alterar la propia sociabilidad, la familia se recrea en su interior. La sociabilidad se libera de los corsés victorianos de contención y se hace más informal, acorta las distancias, sospecha de las formas de respeto y niega la legitimidad de la autoridad. Esto varía sustancialmente las relaciones intergeneracionales y especialmente las paternofiliales. Pero en realidad lo modificó todo. Además las relaciones se desfuncionalizan y la sociabilidad sin más se convierte en celebración y fin en sí mismo. El postmodernismo le da mucha mayor prioridad a las emociones, a la expresividad no utilitaria y a la legitimidad de los deseos. Esto transforma en profundidad las relaciones sexuales y también la conyugalidad. La monogamia y las relaciones exclusivas también son cuestionadas como un producto del sobreinstitucionalismo moderno. Nunca la familia había sido tan profundamente transformada desde que 12.000 años antes los grupos recolectores se habían reducido a asentamientos permanentes.

El imaginario hippy se convirtió en uno de los más expresivos productos del primer ciclo postmoderno. Pero varios de esos movimientos —pacifismo, feminismo, ecologismo, antirracismo, lucha contra la pobreza, LGBT, etc.— tuvieron un recorrido durante décadas transformando en profundidad la sociedad y las familias.

El problema es que la urgencia de los cambios, un fuerte experimentalismo y la reacción del establishment provocaron problemas de insostenibilidad. Muy especialmente el antinstitucionalismo era una negación autodestructiva que comprometía la misma posibilidad de existencia de un nuevo proyecto más allá de la modernidad. Los años sesenta fueron años llenos de violencias que podemos ver bien reflejadas en los movimientos armados terroristas o guerrilleros, las cadenas de golpes de Estado —como la Operación Cóndor en Latinoamérica— o la serie de magnicidios que acabaron con las vidas de los Kennedy, Martin Luther King, Malcolm X o cientos de otros activistas cuyos nombres aún falta que formen parte más significativa de la historia. Tomemos conciencia de que incluso en la actualidad un centenar de activistas medioambientales son asesinados cada año en el mundo. La generación del cambio sufrió una severa frustración.

#### *d) La familia deconstruida*

El segundo ciclo del postmodernismo se tornó mucho más amargo y destructivo. El anti-institucionalismo se convirtió en constructivismo, un subproducto del pragmatismo que pone todo conocimiento en función de la consonancia y utilidad cognitiva que pueda tener para el ejercicio práctico de los intereses de cualquier persona o agrupación. El constructivismo no discutía sobre la conveniencia de una u otra institución ni sobre la posibilidad de una vida liberada de instituciones, sino que hizo una afirmación de mucho mayor calado: todo hecho humano es cultural y cualquier hecho cultural es un artefacto, la realidad no se puede alcanzar sin mediación de cultura y por tanto toda la realidad es artefactual o, mejor dicho, artificio. La realidad pasó de una realidad mediada a un estatus de simulación cuyo contenido y forma sólo dependía de la voluntad de cada sujeto individual o colectivo. La autentificación de las instituciones se convierte en decodificación y flotación de las mismas, lo cual produjo serios problemas de legitimidad. Sin posibilidad epistemológica de referirse a una realidad desvanecida, las nuevas fuentes de la legitimidad se vuelven autorreferenciales, dependientes del consenso, la plausibilidad y el procedimentalismo. El propio sistema social se volvió autopoiético: no sólo la sociedad humana se encerró en un artefacto autoconstruido, autoregulado y autorreferido sino que el conjunto del universo a nuestro alcance se encierra en esa autorreferencialidad. Como si fuese una novela de ciencia-ficción de Philip K. Dick, la humanidad se hace satélite del mundo, sólo unida al mismo por la conciencia subjetiva.

Este segundo ciclo afectó profundamente a la familia por dos razones. Primero, porque cualquier tipo de contenido institucional o expectativa asociada a lo familiar y cualquiera de sus vínculos quedaba en suspenso sin ningún tipo de legitimidad ni referencia a la naturaleza. La expansión del pragmatismo radical —y en el fondo de carácter utilitario— llegaba a su máximo exponente convirtiéndose en la lógica cultural dominante. Pero en segundo lugar, las bases familiares sobre las cuales se originó la evolución humana eran desprogramadas. Las opciones eran dos: una aplicación radical del constructivismo o el mantenimiento de un doble discurso que en la realidad práctica mantuviera la lógica cotidiana del sentido común aun cuando como discusión pública sostuviera la doctrina de la autorreferencialidad.

En su expresión más extrema, este segundo ciclo dio lugar al movimiento punk. Éste sostenía que las instituciones sólo cambiarían si se las

sometía a una fuerte violentación mediante la provocación pública, el experimentalismo radical y su sometimiento a los instintos más bajos del ser humano. El movimiento punk ofreció los más duros episodios de oposición a las estructuras político-culturales más resistentes al cambio y conformó un nuevo libertarismo que incluía la violencia entre sus recursos. El constructivismo más radical se reforzó en el movimiento punk y sometió a la familia, las relaciones sexuales y las relaciones paternofiliales a un violento experimentalismo sin límite.

Los años setenta condujeron más que a una crisis, a un profundo colapso en los distintos ámbitos económico, político, cultural, social, religioso y del propio sistema internacional de bloques. El postmodernismo había fracasado en su principal intento de superar la Modernidad y comenzaba un periodo de remodelación aunque sobre bases diferentes a las anteriormente conocidas. Nuevas estructuras fueron apareciendo durante los años ochenta, algunas de ellas consecuencia de las corrientes del postmodernismo. Un nuevo modo de desarrollo informacional sustituyó al agotado industrialismo, el mundo entró en otra fase de globalización más profunda y se abrió una revolución tecnológica de gran calado. La familia aparecía como una estructura cotidiana inscrita en el sentido común de la gente, pero sometida a un intenso debate público.

La cultura familiar llegaba al final del siglo XX en medio de una gran encrucijada. La intensa sobreinstitucionalización funcional al orden social establecido había provocado una reacción antiinstitucionalista que restaba soportes a la familia. Por otra parte, los procesos de liberación habían establecido nuevas relaciones más equitativas y creativas entre los miembros de distinto género y edad en el seno de la familia. Además la familia había comenzado a concebirse como una comunidad contracultural desfuncionalizada.

## **7. FAMILIAS ACTIVAS**

La nueva fase de Modernidad que vivimos, denominada modernidad Informacional o *i-Mod*, ha contemplado tendencias contradictorias en materia de familia, a la vez que la aparición de la necesidad progresiva de un consenso al respecto. La transición del postmodernismo a la nueva fase de Modernidad contempló un proceso de reinstitucionalización con componentes restauracionistas. Un fuerte cambio generacional hizo surgir po-

siciones conservadoras y en general se extendió una mentalidad pragmática. No obstante, emergieron en buena parte del mundo nuevos actores como la estadounidense Mayoría Moral —formada por denominaciones cristianas evangélicas— o el fortalecimiento del fundamentalismo islámico en más de medio mundo.

El debate se despliega en distintas direcciones muy debatidas por la opinión pública como las políticas bioéticas, las nuevas formas de institucionalización de la conyugalidad, el reconocimiento de la diversidad de formas familiares o el acceso de los homosexuales al matrimonio. Junto a esa agenda de discusiones aparecen nuevas preocupaciones y oportunidades. Entre ellas está la nueva masculinidad postpatriarcal, las capacidades de acompañamiento entre familiares o la apertura de los hogares familiares a acoger a otras personas que no son parientes. Pero es sobre todo el nuevo contexto de remodelación el que establece nuevas prioridades. Como hemos explicado ampliamente en nuestro libro *El Reloj de la Familia* (2015), las seis características de la modernidad informacional marcan su propia agenda de posibilidades a las familias.

- 1) La red móvil global establece una movilidad integral que desafía a las familias a una profundización de las raíces de identidad y vinculación para continuar articulando la dinámica de comunión y libertad. Toda revolución lo es si altera la sociabilidad básica y este tiempo está creando nuevos alcances para la sociabilidad que se extienden globalmente gracias a las redes. Todo el planeta accede de forma más penetrante y global en cada hogar a través de la información y el consumo y, a su vez, la familia tiene redes cualitativamente mucho más amplias que la convierten en un actor de mayor potencia y proyección. Es decir, que lo que haga cada familia puede ser más compartido y tiene mayor trascendencia como experiencia replicable y escalable. Además, la familia trasciende sus ámbitos típicamente vecinales y locales y forma parte de cooperaciones con otras familias localizadas en los más diversos lugares.
- 2) La flexibilidad de las relaciones afecta de modo muy especial a las familias. Por un lado incorpora una flexibilidad interna que proporciona a las familias versatilidad y adaptabilidad a muy distintos contextos. Pero una característica de las nuevas estructuras de la modernidad informacional es su ambivalencia. Efectivamente, cuando esa flexibilización es implementada perversamente se traduce

en desresponsabilización, desvinculación, utilitarismo individualista y exclusión social.

- 3) La modernidad es más reflexiva y eso significa que las instituciones contienen menos expectativas explícitas para activarlas. Los sujetos deben dedicar esfuerzos en buscar los contenidos, encontrar sus significados y valor y elegir los itinerarios de acción. La familia se encuentra con nuevos retos para orientar la comunidad que comparten y desafíos educativos que requieren formar personas con mayor autonomía y capacidades para el discernimiento. La necesidad de reflexividad convive con otro modo de autoridad que a su vez también necesita reflexión por parte de quien puede ejercerla. Dado que también es otra estructura ambigua, si se carece de suficiente reflexión el peligro es que se caiga en la anomía y si la reflexión es autorreferencial la familia tiene dificultades para acompañar a sus miembros.
- 4) El informacionalismo implica que las familias deben poner mayor atención a la escucha y la comunicación, tiene que aprender formas mejores de deliberar juntos y tiene que ser más capaz de expresarse y hacer las cosas de modos creativos. El discernimiento se ha convertido en una capacidad y actitud que las familias deben incorporar a su forma de convivir y estar en la vida.
- 5) La quinta estructura de esta fase de modernidad es la participación. En su conjunto la época requiere una activación de todas las familias. Las oportunidades y riesgos necesitan en un caso u otro de familias activas para aprovecharlas o para evitarlos. La participación se maximiza dentro de la familia pero a la vez la familia ha de crear oportunidades y modos para ello. Las que no lo hagan pueden verse arrastradas por una hiperactividad exterior que apenas les deje momentos para convivir. Esta dimensión participativa también supone que las familias han de ser agentes activos en la sociedad y que las organizaciones en que tiene intereses —educación, salud, ocio, comunicación, etc.— deben adecuarse para que sea accesible participar como familias.
- 6) Finalmente, en sexto lugar, vivimos en una sociedad de riesgo. Eso implica que lo que hace cada actor es mucho más crucial para él mismo y para los demás. Y pone de manifiesto la determinante importancia de la activación grupal y del discernimiento personal y grupal en la familia.

## 8. FAMILIAS EN EXCLUSIÓN

En un mundo más global y abstracto, la familia ha pasado a ser todavía más determinante para la vida de las personas. Esto es especialmente cierto en las amplias capas sociales que sufren exclusión social. La exclusión social es la violación institucionalizada de la alteridad: la negación del otro, su apartamiento, enmascaramiento, su explotación como si fuese un número, su dominación como si careciese de palabra, su alienación como si no tuviese nombre o incluso su desaparición mediante el deterioro prematuro de su salud o el final violento de su vida.

En *Pan y rosas* (2009), expusimos que la exclusión social es una estructura propia de nuestro tiempo que va en la dirección contraria del eje unificador de la Modernidad, que estaba formado por la integración, la universalidad y la inclusión y, sin embargo, es un fenómeno propio de nuestro tiempo. Es una implementación negativa de una modernidad en la que la integración y prosperidad de unos se hace contra o sin los otros. La exclusión social es una espiral perversa que integra progresivamente las dinámicas de alienación, dominación, explotación y desaparición de las personas y sus comunidades. Esa integración de todas las fuerzas de empobrecimiento en una dinámica cada vez más intensa y compacta lleva a que su capacidad destructora sea mayor y afecte a las estructuras más profundas de la persona y su comunidad. La persona no sólo ve depauperadas sus condiciones materiales de vida o fragilizados sus derechos sino que se dañan vitalmente su mundo de vínculos, su capacidad para dar sentido y su proyecto vital. La exclusión social no deja resquicio para el desarrollo humano sino que es una fuerza opositora a la unidad que debería buscar la modernidad y de una fuerza destructora tan potente como la que la modernidad usa para buscar el bien.

La exclusión social no está limitada a una clase o estatus determinado sino que penetra en la vida de las mayorías sociales creando biografías de riesgo que hacen más vulnerables las vidas de cada vez más personas. Y eso lo hace a través del empobrecimiento de las dimensiones de sentido y vinculación básicas de las personas. La familia es la matriz fundamental de la vida de las personas y es a través de su debilitamiento como la exclusión opera principalmente en nuestro mundo.

La exclusión social es una desresponsabilización respecto a los demás, lo cual sucede con mayor intensidad en el seno de la familia. Los procesos

de abandono, separación o utilitarismo entre familiares forma parte del deshilachamiento de las instituciones (Packer, 2013) que hace más débil el mundo que defiende a las personas. Las hace más móviles y disponibles para las dinámicas de consumo, dominación y alienación. En último término es la familia y el interés por su bienestar lo que da una última cobertura al sujeto y ha sido la familia lo que los procesos de exclusión deben romper para extender su dominio hasta los máximos niveles.

La exclusión social ha creado nuevos fenómenos desconocidos hasta nuestro tiempo pero sin duda lo más inaudito ha sido la fuerza con que la división social se ha dirigido contra la familia. Los propios procesos de violencia estructural que sufren las personas se introyectan dentro de la familia. Las violencias de exclusión crean una carga destructiva que quien la sufre no transforma en lucha transformadora sino que inconscientemente la dirige contra sí mismo. La exclusión no sólo ejerce presión sobre la persona sino que logra implicar a la persona en su propia destrucción mediante la conversión de esa violencia sentida por el sujeto no en oposición sino canalizada hacia procesos de autolesión de sí mismo y de su entorno. Así, la exclusión social provoca depresión, malestar, desconfianza, indiferencia, ataraxia, vaciamiento o procesos compulsivos de consumo, dependencias adictivas o agresividad. La fuerza que recibe contra sí mismo parece reinyectarla en su propio mundo y deteriora no sólo su entorno físico sino el interior de su familia mediante violencia intradoméstica, abandono del hogar y un proceso de empobrecimiento de las relaciones más íntimas. Se daña la confianza, se debilita la esperanza y finalmente la exclusión social logra penetrar contra el centro de vinculación y valor del sujeto al violentar su tejido de amar.

La exclusión social empobrece el capital social y cultural de la persona. El capital social es el conjunto de vinculaciones, pertenencias y confianzas que crean movilidad y desarrollo en la persona y la comunidad. El capital cultural es el conjunto de sentido, reflexividad y modos de expresión que promueve a las personas y comunidades. En ambos casos, la familia es la gran fábrica de capital social y cultural.

La familia crea el capital social más valioso, aquel con relaciones más singulares e imprescindibles, con mayor profundidad, más permanente y en el que el sujeto puede crear y sostener su proyecto vital. También la familia es el lugar donde se forja el capital cultural más valioso. No sólo porque sea el taller donde se forma lo esencial del sujeto sino porque la familia

es la mayor fuente de sentido para la vida cotidiana de las personas. La mayoría de la humanidad vive por y para sus familias; el amor por sus padres, su pareja, sus hijos y todos los suyos es el principal objetivo de su vida. La familia es el principal capital de los excluidos. El capital familiar es la matriz de capitales —social, cultural, educativo, económico, etc.— que dependen de la fortaleza del hogar y la comunidad de parientes. La exclusión social culmina cuando logra que el individuo debilite, rompa o pervierta sus vínculos familiares porque entonces se le ha privado de la principal y última defensa tras la que resistía. Por eso la lucha por la justicia comienza en la defensa y fortalecimiento de las familias.

La familia es en la experiencia real de quienes sufren exclusión el último baluarte que les queda, aquellos que nunca le van a abandonar y que en circunstancias extremas continuarán dando su vida por protegerle. Cuando los servicios sociales no lleguen, donde el deterioro urbano descosa las costuras del tejido comunitario y donde la explotación laboral agote las fuerzas de la persona, su familia será la única y última que continuará dándole su soporte. Privar a los excluidos sociales de referencias fuertes y sólidas de familia es uno de los mayores daños que se les ha podido causar. Lo que para la burguesía acomodada es experimento, provocación o divertimento, en las capas más débiles de la sociedad se convierte en una cuestión de supervivencia. Cuando las experiencias vitales o condiciones sociales arrojan a las personas a una situación de despojamiento y, por tanto, carece de los recursos que solían sostener su vida, la última agarradera que queda es la familia. Es decir, que cuando no hay nada, comienza a haber sólo familia. Por eso, cuando hasta la familia falla, se sufre una desposesión tan absoluta, que exige una reconstrucción vital de la persona.

La familia requiere ser cuidada pero lo que queremos poner hoy de manifiesto es que siendo importante la sociedad para cuidar la familia, aún más importante es la familia para cuidar de la sociedad.

## **9. LA SOCIEDAD DE LOS CUIDADOS**

La modernidad informacional ha recorrido ya casi tres décadas en las que ha expandido su globalización, la movilización de la mayor parte del planeta y la creación de una nueva infraestructura mundial de relación y creación. Los avances han sido numerosos en los campos de la tecnología

y la ciencia, en el desarrollo de amplias clases medias en los países del Sur o en la creación de tejido social gracias a la cultura digital. Junto con ello ha extendido también procesos mundiales y profundos de exclusión social que principalmente operan debilitando las estructuras íntimas y primarias de las personas con el fin de ser más fácilmente manipulables y que se ejerzan menores resistencias. Tanto los fundamentalismos culminados en el terrorismo de cuño islámico o racista, la gran estafa mundial que ha supuesto la crisis económica y la expulsión de millones de personas de sus hogares y países se han convertido en las expresiones más cruentas de lo peor de este modelo de modernización.

La pregunta es si el modelo de gobernanza y bienestar creado tras la II Guerra Mundial es el necesario para poder desarrollar las oportunidades y superar los riesgos. Ya justo desde el comienzo del siglo XXI un dinámico sector de la ciudadanía global comenzó alrededor del Foro Social Mundial reunido en la universidad jesuita de Portoalegre su movilización contra un tipo de globalización que socializaba los riesgos y privatizaba sus beneficios. Efectivamente, los procesos de abstracción y mundialización, la aceleración del cambio y la complejidad de nuestros sistemas parecen haber sustraído a las personas gran capacidad de control no sólo sobre el mundo sino sobre su entorno más inmediato.

El Estado de bienestar parece mostrar agotamiento para siquiera provisionar los medios para las políticas sociales básicas. El Estado es insuficiente para afrontar los desafíos globales e íntimos que entraña esta fase de modernidad. Por otro lado también es insuficiente para aprovechar sus oportunidades ya que requieren la activación, emprendimiento y creatividad de las personas, familias y la sociedad civil. El bienestar material y la educación formal parecen insuficientes para gestionar los riesgos y posibilidades de nuestra época sino que se necesita activar de modo más profundo e integral a todos los agentes comenzando por cada persona desde su primera etapa formativa.

El otro modelo que la modernidad informacional parece haber promovido es una compleja red de áreas metropolitanas o regiones lideradas por grupos de ciudades —un proceso que Alain Minc (1993) predijo a final del siglo XX como *refeudalización*— reconfiguradas como Smart Cities. La escala de desarrollo parece haber descendido de los Estados a las regiones lideradas por metrópolis o grupos de ciudades. A su vez el planeta es reconfigurado como metrópolis global a la que van emigrando simbó-

licamente millones de personas mediante su conexión digital. Las posibilidades de desarrollo que traen dichas dinámicas son prometedoras pero no pocas voces critican la pérdida de escala humana y cómo la abstracción, la complejidad y la virtualización de la vida hacen que se descuiden y pongan en riesgo los aspectos esenciales de la vida cotidiana de las personas. Precisamente esos aspectos que sufren mayor riesgo de descuido están urdidos en la trama y ciclo vital de las familias.

En la modernidad informacional las familias no son una reminiscencia del pasado agrario o un lugar nostálgico y obsoleto de refugio de las personas en un mundo global y digital. Por el contrario, las familias son imprescindibles para generar los sujetos y las dinámicas de desarrollo. Tres factores son cruciales para crear espirales positivas de modernidad informacional: la formación de personas dotadas de las disposiciones claves para desarrollar nuestra época (emprendimiento, innovación, cooperación, tolerancia, creatividad, etc.), una cultura colectiva de confianza y la creación de iniciativas por parte de una sociedad civil densa y competente. En gran parte esos tres factores dependen de las familias. Sin duda es así en el caso de la formación de las personas ya que dichas disposiciones no son resultado de una instrucción formal sino del proyecto y entorno formativo de cada familia. Pero también hay que reconocer que las iniciativas de la sociedad civil suelen ser esfuerzos de familias y que, en tercer lugar, el principal test para la confianza reside en el cuidado que la sociedad presta a las generaciones mayores y las oportunidades que brinda a las nuevas.

Quizás esas son algunas de las razones por las que muy recientemente está emergiendo un nuevo modelo de sistema que ha sido denominado *Ciudad de los Cuidados* y que podríamos elevar a la categoría de *Sociedad de los Cuidados*. Efectivamente, en fecha tan cercana como 2013, la Asociación Mundial de Grandes Metrópolis impulsó ese incipiente modelo en su sesión anual celebrada ese año en la ciudad sudafricana de Johannesburg —con presencia de 78 metrópolis del mundo—. A partir de esa reunión se ha constituido una red internacional denominada *Metro-polis Caring Cities Initiative*, liderada precisamente por Johannesburg.

Aunque el concepto está en pleno proceso de aparición, encontramos trazos que ya nos permitirían esbozar una formulación. La perspectiva de los cuidados largamente cultivada desde la ética ha alcanzado un consenso alrededor suyo que hace converger a diferentes ideologías. La inspiración

remite a la tradición del feminismo y sin duda es formulado desde los principios de la sostenibilidad<sup>17</sup>. En el modelo está influyendo de modo determinante los nuevos planteamientos de economía colaborativa —favorecidos por la mezcla de cultura digital y mutualismo—, el desarrollo de bienes públicos desde lógicas wikinómicas de creación multitudinaria —tal como fueron estudiadas por Tapcott y Williams en su libro *Wikinomics*<sup>18</sup> de 2006— y la doctrina de los Bienes Comunes desarrollada en los años noventa por la politóloga y Premio Nobel de Economía Elinor Ostrom<sup>19</sup>.

Algunos rasgos son respuestas a las preocupaciones que ha creado la globalización de la modernidad informacional y otros tratan de hacer participar con mayor intensidad las dimensiones familiares y comunitarias en la creación de sociedad<sup>20</sup>. Especialmente se busca defender a la ciudadanía frente a la creciente tecnocracia que parece legitimar muy cuestionables acciones públicas y esconde a sus decisores y beneficiarios reales. La Ciudad de los Cuidados no es tecnófoba ni contradice la idea de smart-city, pero sí integra y supera el modelo incorporando las perspectivas de la custodia de la dignidad humana, la gobernanza democrática y el servicio a lo que Benedicto XVI llamaba el *Desarrollo Humano Integral*. El planteamiento parte de una severa crítica pero se genera desde bases netamente positivas, constructivas y reconciliadoras.

El alcalde de Johannesburgo, Parks Tau —destacado político del Congreso Nacional Africano— relaciona la idea de Ciudad de los Cuidados con el Ubuntu. Ubuntu es un código moral tradicional sudafricano referido a la interdependencia y cuidado mutuo entre personas para el beneficio del conjunto de la sociedad. El arzobispo anglicano y Premio Nobel de la Paz, Desmond Tutu, en su libro de 1999 titulado *No hay futuro sin perdón*<sup>21</sup>, define

---

<sup>17</sup> Zayd Ebrahim (2015) *Report on the Metropolis Caring Cities Initiative Working Group*. [www.joburg.org.za](http://www.joburg.org.za)

<sup>18</sup> Don Tapscott & Anthony D. Williams (2006) *Wikinomics: La nueva economía de las multitudes inteligentes*. Barcelona: Paidós.

<sup>19</sup> Elinor Ostrom (1990) *El gobierno de los bienes comunes*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

<sup>20</sup> La idea de *Caring Cities* bebe de otras formulaciones como las *Ecocities*, *Sharing Cities*, *Friedly Cities* o la idea de *Diversity* de Imanol Zubero.

<sup>21</sup> Desmond Tutu (1999) *No Future Without Forgiveness*. New York: Image Books (Doubleday).

Ubuntu como apertura, disponibilidad y respaldo a los demás buscando su bien y desarrollo, con la convicción de que eso mejora al conjunto de la sociedad. Parks, cuya ciudad lidera la red de *Caring Cities*, destaca la necesidad de establecer un nuevo contrato social entre sociedad y ciudadanos ya que la gran crisis del 2008 rompió el contrato anterior y los desafíos de la globalización plantean un nuevo contexto. Dicho nuevo «contrato de los cuidados» o *Caring Contract* tendría para Park cinco capítulos<sup>22</sup>:

- a) Políticas centradas en las capacidades de los sujetos y sus familias más que en sus problemas y en sustituirlas para no crear creando subestima ni dependencia. Se trata de hacer posible que los sujetos desarrollen y ejerciten dichas capacidades emprendiendo iniciativas apoyadas por las instituciones para satisfacer las necesidades. Cuidar las capacidades de las personas implica apoyar a las familias en su formación y empoderar especialmente a las mujeres —y también a las personas mayores o a aquellos con discapacidades— para que puedan crear libremente valor en todos los ámbitos de la sociedad.
- b) En segundo lugar, la Sociedad de los Cuidados busca asegurar un enfoque holístico que haga posible el Desarrollo Humano Integral. Sin desarrollo social y cultural, el desarrollo económico y tecnológico es insostenible y deteriora las condiciones de vida. La familia —con todos sus vínculos y todas las dimensiones de su ciclo vital— aparece como parte irrenunciable de cualquier modelo de desarrollo sostenible. Zayd Ebrahim<sup>23</sup> —coordinador y líder de la *Metropolis Caring Cities Initiative*— ha sido capaz de pensar cómo aplicar la lógica de los cuidados a todas las áreas de la vida pública, sean éstas la seguridad, la cultura o la economía, o las comunicaciones, la educación, los servicios básicos o el medioambiente. La integralidad se relaciona estrechamente con la configuración de las ciudades como lo que llaman «Círculos de Sostenibilidad» y que no sólo introduce el programa medioambiental en el corazón de las políticas sino que toma conciencia de todos aquellos factores que como las familias son imprescindibles para la sostenibilidad de cada vida humana y la de la sociedad que compartimos.

---

<sup>22</sup> Indlela Growth Strategies (2013) *Report from the 2013 Metropolis Annual Meeting*. [www.joburg.org.za](http://www.joburg.org.za)

<sup>23</sup> Zayd Ebrahim (2014) *Metropolis Initiative Caring Cities*. [www.joburg.org.za](http://www.joburg.org.za)

- c) En tercer lugar, tiene una de sus bases más importantes en un nuevo marco de creación de valor público. Éste ya no tiene al Estado y la Administración como agente principal sino que reconoce que lo público se crea por parte de un amplio abanico de agentes de la sociedad. Resalta especialmente la familia y la comunidad vecinal. El Caring Contract promueve el reconocimiento de todo el mapa de iniciativas creadoras y busca el establecimiento preferente de Parteneriados Público-Privados (PPP) en régimen de concertaciones o co-gestión. La Sociedad de los Cuidados reconoce la pluralidad de creadores de bienes públicos y pone las instituciones en apoyo del emprendimiento comunitario, el soporte de la vida familiar, la responsabilización activa del conjunto de la ciudadanía y la generación de iniciativas de mutualismo y reciprocidad.
- d) En cuarto lugar, reordena los espacios evitando su abandono y las segregaciones. Se busca la reapropiación de los espacios por parte del conjunto de la ciudadanía, la rehabilitación y seguridad de los lugares y, en general, una revalorización de la dimensión del espacio y la presencia física en un mundo más virtualizado. La ciudad recupera calles, plazas y parques en cuyo cuidado se implica la propia vecindad. Pero a la vez se evita crear espacios segregados por la exclusividad de las urbanizaciones o por la peligrosidad de los suburbios. La directora de la Oficina de Planificación y Desarrollo de la ciudad de Johannesburgo —Yondela Silimela— explica la creación de lo que denominan «corredores de libertad» para unificar la ciudad y que sea patrimonio de todos. Otros fenómenos como los huertos urbanos, la dignificación artística de espacios de alta contaminación visual o la autogestión de barrios forman parte del mismo fenómeno. La humanización, accesibilidad y movilidad por toda la ciudad son parte de una ciudad en la que se quiere cuidar que no haya divisiones y los lugares sean habitables. La Sociedad de los Cuidados aprovecha las oportunidades de los procesos de globalización pero también comprende que la vida cotidiana de los ciudadanos es local y el barrio es una unidad espacial en la que más se juega la sostenibilidad. El sistema de los Cuidados es no tanto una sociedad de metrópolis como una sociedad de barrios y familias y moviliza lo que podríamos denominar la política de las presencias generando encuentro y una convivencia creativa. El uso libre, plural y solidario de los espacios es el centro de lo que se conoce como «derecho a la ciudad».

- e) El quinto capítulo del Contrato que propone Parks Tau afecta a la gobernanza, que debe tener mucha mayor conciencia de las necesidades y preocupaciones de los habitantes mediante un régimen de permanente consulta, se compromete con la transparencia y la plena accesibilidad de la información, la gestión participativa y una mucho más sofisticada deliberación pública.

Otros pioneros de la Ciudad de los Cuidados han insistido en rasgos también importantes. El español Antonio Balmón —sociólogo, miembro del Partido Socialista de Cataluña, vicepresidente del Área Metropolitana de Barcelona y alcalde del municipio de Cornellá— resalta en el modelo social de los cuidados dos cuestiones más:

- f) La promoción de la resiliencia social y económica para hacer al tejido social y familiar mucho más resistente a las crisis y adversidades. La Sociedad de los Cuidados pone medios para desarrollar sujetos sólidos y fuertes con un alto capital social y cultural.
- g) Además pone en el centro de la propuesta la calidad de vida, procurada de forma integral. No se trata sólo de dar recursos sino de percibir cuál es la experiencia y satisfacción de las personas respecto a los mismos y al proceso que los ha proporcionado. Esa experiencia es tan importante para la calidad de vida como el recurso en sí mismo y debe ser cuidada. Ese principio de calidad de vida y experiencia de los recursos comprende que los bienes que recibe la persona incorporan el proceso como ha sido creado y administrado. La proximidad, la implicación y cuidado del entorno de la persona, el ajuste a las necesidades, la superación del asistencialismo y no crear dependencias son algunas de las cuestiones en juego.

Otro componente que caracteriza el ethos de la Sociedad de los Cuidados es la compasión. Raj Kumar —político al frente de la ciudad de Hyderabad, en el Sureste de la India— sostiene que cuando las sociedades ponen no sólo la inclusión social sino la compasión como valor principal, el desarrollo es más próspero, la confianza social e institucional se multiplica y se es capaz de reconocer muchas más fuentes de enriquecimiento del conjunto de la sociedad. El profesor Edgar Pieterse —urbanista de la Universidad de Ciudad del Cabo y autor junto con Susan Parnell del libro *La revolución urbana de África* (2014)— cree que la mirada compasiva es la columna vertebral de este modelo y que gran parte de su labor consiste en la restauración humanizadora —restaura-

ción de la humanidad— capaz no sólo de hacer justicia sino de revalorizar millones de fuentes de riqueza personales, familiares y comunitarias que la exclusión o el desprecio impiden manifestarse y ponerse al servicio del desarrollo conjunto. En esa restauración, la reconciliación social cumple un papel especialmente importante. La Sociedad de los Cuidados es reconciliadora y pone los medios para suturar aquellas divisiones en nuevos escenarios de reconocimiento, convivencia pacífica y cooperación. Es un régimen social con una perspectiva centrada en las personas, sus familias y comunidades y permanentemente está aprendiendo de cómo éstas resuelven problemas y crean valor desde sus contextos ordinarios. Por eso, sugiere Pieterse, la *Caring City* es siempre una *Learning City*, una ciudad que aprende.

Una preocupación importante de esta perspectiva es la integración de las personas en la creación de riqueza colectiva, la constitución de una extensa «clase creativa» (Florida, 2002). De hecho, las nuevas fuentes de financiación del modelo no sólo proceden de la buena administración que evita las pérdidas de la corrupción, la ineficiencia o el gasto suntuoso sino que viene de la activación del emprendimiento personal, familiar y comunitario y la coproducción de nuevos bienes y servicios en régimen de mutualismo o autogestión vecinal. Para ello es preciso invertir la tendencia a la desafección de la sociedad que individuos y organizaciones han intensificado en las últimas décadas llevados por la frustración y el escepticismo. Efectivamente, por un lado la estatalización, por otro lado la globalización y finalmente la estafa financiera del 2008 han provocado la generación de corrientes social-liberales de economía colaborativa, pero a la vez ha desconectado a amplios sectores del proyecto colectivo que lideran las instituciones y ha sembrado una fuerte desconfianza en el conjunto del sistema.

El problema del engagement no afecta solamente a la ciudadanía respecto al sistema sino al mundo empresarial, profesional y se extiende como una «ideología de la desconexión» en un gran abanico de pertenencias. El logro del compromiso de las personas requiere ese nuevo contrato en el que ya no sólo se proveen bienes y activan lógicas redistributivas sino que hay un compromiso público mucho más sofisticado y comprobado con las biografías, los proyectos vitales y la felicidad de las personas. Sunil Dubey —urbanista en la Universidad de Sidney— indica que la principal dinámica de la Sociedad de los Cuidados es la creación masiva de

«lugares de reencuentro y compromiso» de escala humana que crean valor general.

El psicólogo Javier Barbero —formado en la Universidad Pontificia Comillas, donde también ha sido profesor y actualmente concejal del Ayuntamiento de Madrid al cargo del Área de Gobierno de Salud y Seguridad— ha sistematizado parte del modelo en el otoño de 2015, en su programa estratégico «Madrid, ciudad de los cuidados»<sup>24</sup>. Para él, el nuevo modelo consiste en «poner en el centro la sostenibilidad de la vida» reconociendo como creadores de bienes y servicios públicos de primera magnitud al hogar, la familia y la comunidad vecinal. Se otorga máximo valor a «la economía de los cuidados que se suele gestionar en el hogar» pero también se es consciente de que dicha lógica debe multiplicarse en muchas más iniciativas que partan de la sociedad vecinal, civil y profesional. El modelo atiende a lo concreto, a la «materialidad de la vida cotidiana» para regenerar el bienestar no sólo material sino emocional y vital de las personas cuya escala y dignidad requiere un nuevo enfoque.

Factor clave es el reconocimiento y la generación de espacios de cuidado en régimen de colaboración y concertación con las iniciativas de las comunidades. Eso produce lo que denomina «riqueza relacional», reactiva el barrio como unidad de sostenibilidad y ayuda a superar el Estado asistencialista en favor de una nueva revinculación de los sujetos y sus familias como creadores y gestores de los propios bienes que la sociedad necesita —especialmente atentos y serviciales con los más vulnerables—. Pero además no se trata sólo de observar un nuevo régimen de producción de bienes sino sobre todo de «cuidar los propios procesos de creación y gobernanza», atentos a la pluralidad y participación.

La sociedad de los cuidados hace converger principios cristianodemócratas, principios autogestionarios y un programa social-liberal renovado en un modelo integrador y reconciliador. Como el mismo Javier Barbero reconoce, no sólo consiste en actividades sino que requiere actitudes. Efectivamente, la Sociedad de los Cuidados no es sólo una reorientación de las políticas y de la cooperación con las familias y tejido civil sino que re-

---

<sup>24</sup> Javier Barbero (2015) Madrid, ciudad de los cuidados. *Diario de Sesiones del Ayuntamiento de Madrid*, sesión extraordinaria del 14 de octubre de 2015. Madrid: Ayuntamiento de Madrid.

quiere una determinada cultura política, de los bienes públicos, una profunda ética de la dignidad humana y un claro horizonte el desarrollo humano integral.

En resumen, la Sociedad de los Cuidados es una evolución del Estado de Bienestar que busca hacer posible y sostenible un modelo global que realice un desarrollo económico y tecnológico fortalecido por la escala humana, las comunidades vitales y la plena participación e inclusión social. En conclusión, los principios del incipiente *Contrato de los Cuidados* los sintetizaríamos en el siguiente decálogo.

1. Dignidad de la persona, calidad de vida y desarrollo humano integral, con especial atención a la plena inclusión y equidad solidaria y la participación de los más vulnerables.
2. Sostenibilidad de la vida humana por la garantía de sus Derechos Humanos, satisfacción de necesidades y la custodia de los bienes básicos entre los cuales destaca el medioambiente.
3. Garantizar una sociedad de escala humana por la reconexión del individuo a sus fuentes primarias y un enfoque centrado en la personalización que cultiva las dimensiones culturales y vitales del sentido, la emoción, la experiencia, el proyecto biográfico y la felicidad. Esto supone garantizar la amigabilidad de las tecnologías, las ciudades, comunicaciones, Administraciones, etc. El modelo busca dar mayor soporte a las personas, familias y comunidades para la educación de disposiciones prosociales y proactivas y para el desarrollo de las personas a lo largo de toda su vida.
4. Enfoque centrado en las familias y comunidades creativas vecinales y virtuales. Reconocimiento de las comunidades de cuidado, especialmente los hogares y familias, y activación de la subsidiariedad, economía colaborativa de bienes comunes y servicios públicos en régimen de partenariado, mutualismo o concertación. La Sociedad de los Cuidados busca superar el actual estadio de capitalismo mediante un papel mucho mayor de la economía social, la autoproducción comunitaria y la wkinomía en el modo de producción.
5. Un modelo cultural pluralista que reconoce las múltiples fuentes de conocimiento, el papel de las tradiciones y las inteligencias múltiples, a la vez que profundiza en la cultura digital para lograr movilidad integral y alta reflexividad personal y colectiva.

6. Todo el modelo está inspirado y construido por una Politología Positiva que convierte en valor público aspectos como el enfoque de capacidades, gratitud, compromiso, confianza, proximidad, ternura, gratuidad, reciprocidad, perdón, resiliencia, compasión, restauración, reconciliación, cierto sentido de lo que el profesor Gonzalo Hervás —una autoridad mundial en Psicología Positiva, formado en Comillas— llama «elevación» —que combina inspiración para trascender y búsqueda de progreso y lo mayor— o lo que denominamos «la ética de la celebración».
7. Una sociedad de tiempos y espacios ordenados para la escala de la vida de las personas. Racionalización de tiempos más parsimoniosos que permiten la deliberación pública y la conciliación de trabajo, familia y vida. Junto con ello, una política de presencias que logre la seguridad, humanización y socialización de los espacios para el encuentro y la creatividad colectiva.
8. Gobernanza mediante modos avanzados de proximidad de los procesos, innovación metodológica basada en la creación de valor, discernimiento público y evaluación transparente. Una cultura pública de pluralismo, tolerancia, diversidad y *mixculturalidad* —creación de cultura común entre las comunidades primarias en un proceso de reconocimiento mutuo y recreación mezclando lo mejor de cada uno sin anular lo que cada uno es: crear entre identidades que no se anulan sino se refuerzan—, lo cual implica también una laicidad inclusiva o positiva.
9. El modelo no es una reacción de retorno nostálgico sino que es profundamente innovadora. Los componentes de cultura digital no sólo son intensos sino que son los que permiten dar escalabilidad global a la perspectiva de los cuidados y la colaboración. La *movilidad integral* (Vidal, 2016) que resulta de las *competencias digitales* se incorporan como nuevas vías para construir lo que Bilton denomina «comunidades de enclave» (Bilton, 2010).
10. Cultivo de una sociabilidad fraterna basada en la cultura del encuentro, el reconocimiento del otro, la interdependencia, la colaboración en el mutuo desarrollo y la creatividad en favor de otros tanto en los ámbitos locales como en las redes digitales.

El papel de las familias en esa Sociedad de los Cuidados es obviamente central. Y no solamente como comunidad vital y fuente primaria de los

sujetos sino como provisor de bienes y servicios intra e interfamiliares<sup>25</sup>. Es la pieza clave de toda la sociedad civil y la inspiración del paradigma de cuidado. La convergencia de distintas ideologías en el nuevo modelo y su capacidad integradora hacen posible un corredor para alcanzar un nuevo consenso sobre la familia.

Dicho consenso sin duda incorpora elementos de diversidad y flexibilidad pero reconoce a las familias como sujeto crucial y creativo de la vida pública del que se requiere compromiso y participación junto con otras familias. El modelo combina libre individualidad y creación comunitaria y protege de forma decidida aquellas condiciones necesarias para la sostenibilidad de las familias. No es extraño que el papa Francisco dijera en La alegría del amor que lo que más necesitan hoy las familias es una «espiritualidad del cuidado».

Un puerto de consenso lo puede constituir la ONU, que desde 1994, Año Internacional de las Familias, celebra cada 15 de abril una reflexión sobre la misma. Ese primer año lo consagró a la familia como el corazón de la sociedad y desde entonces los sucesivos mensajes han ido constituyendo un programa mundial sobre familia que podemos resumir en cuatro P:

- Mejorar las **políticas** de protección de las familias.
- Promoción del vínculo, compromiso y la cooperación (**partnership** o **partenariado**) en las parejas y familias, superando sus crisis e inequidades.
- Promover la **parentalidad** positiva y solidaridad intergeneracional.
- Activación la **participación** social transformadora de las familias.

Este **Consenso 4P de la ONU sobre Familia —Protección, Partenariado, Parentalidad y Participación—**, ofrece una base sobre la que reconstruir la cultura familiar. Desde nuestro trabajo como Instituto Universitario de Familia, en ese Consenso 4P se integra a la perfección el modelo que la profesora Salomé Adroher de Comillas ha desarrollado primero intelectual y luego en la práctica en las políticas sobre infancia del

---

<sup>25</sup> La familia es tan troncal en la vida social que hablar de políticas de familia es abarcar casi todo el conjunto de políticas: desde la fiscalidad a hogares hasta la educación, pasando por lo sociosanitario, la política de vivienda, la seguridad o el empleo (por ejemplo, en este ámbito destaca la conciliación laboral). La familia no sólo es destinatario sino lugar donde suceden muchas de estas políticas y la familia es agente crucial para que dichas políticas se articulen.

Gobierno de España: el **Modelo 3P de Protección, Prestación y Participación**, tal como lo sistematizó en el libro que dirigimos juntos con el título *Infancia en España* (Adroher & Vidal, 2009).

Sin duda se abren nuevas necesidades y oportunidades para una nueva generación de políticas de familia (Vidal, 2015b) pero sobre todo la sostenibilidad de nuestras sociedades hace imprescindible asentar una cultura pública de familia que sea más acorde con la experiencia real y diaria de la inmensa mayoría de la gente y permita ese horizonte de la Sociedad de los Cuidados.

En ella, la familia no es una transmisión funcional de un orden social establecido desde altas instituciones de poder sino que la familia aparece como cuna primaria de socialidad, comunidad participativa y creativa, taller de creación de los bienes más valiosos y una permanente encarnación de lo más excelso del ser humano. La familia no está sólo circunscrita a los ámbitos íntimos, privados y microlocales sino que es una matriz inspiradora para el modelo político, económico y global. Hubo un tiempo en que una revolución de la humanidad se puso bajo el signo no sólo de la libertad y la igualdad sino de la fraternidad. ¿Qué ocurriría si no sólo se proyectara la categoría familiar de fraternidad a la sociedad sino el conjunto de categorías y dimensiones de la familia como la comunión intergeneracional, el compromiso parental, la incondicionalidad y gratuidad, el *auxilia et consilia* entre los parientes, la reciprocidad o es el propio caso del cuidado? Sin duda la familia no es algo sólo a proteger sino que constituye la principal fuente de valor en la Sociedad de los Cuidados y en cualquier modelo que haga sostenible la vida.

Y eso procede no de la utilización doctrinal o funcional de la familia sino que está encarnado en la propia naturaleza humana y en el papel que la familia tuvo para hacer posible el origen de lo propiamente humano. La familia es un siempre en la humanidad; no hay pasado, presente ni futuro sin la familia y sin la humanidad sentida como familia.

Ojalá logremos poner nuestra pasión y pensamiento más profundo y creativo a favor de una nueva cultura de familia. Para ello no tenemos que mirar lejos sino a nuestra propia experiencia de familia y a algo tan cercano como las familias que se comprometen con la formación y el desarrollo de sus hijos y confían su formación a la Universidad Pontificia Comillas. Hoy, esta lección les tiene a ellos como participantes de excepción. Ojalá logremos que Comillas por su línea de investigación prioritaria

en familia contribuya a ese nuevo consenso de familia que aporte todo su valor para hacer un mundo más libre, equitativo y fraternal. En ello renueva su compromiso día a día el Instituto Universitario de la Familia que es de todos y para todos.

Muchas gracias por su acogida de estas palabras que no terminan aquí sino que quisieran conservar ese compromiso abierto, en búsqueda y esperanzado que goza una lección inaugural. La Sociología de Nazaret hace posible la Sociedad de los Cuidados y la vida humana, especialmente allí donde está más amenazada. Como decíamos ayer. Como diremos mañana.

## **BIBLIOGRAFÍA CITADA**

- ADROHER, S. & VIDAL, F. (Dir.) (2009) *Infancia en España: nuevos desafíos sociales, nuevas respuestas jurídicas*. Madrid. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.
- AIELLO, L. C. & ANTÓN, S. C. (2012) Human Biology and the Origins of *Homo*. *Current Anthropology* (December 2012), vol. 53, n° 6, pp. 269-277.
- AIELLO, L. C. & DUNBAR, R. I. M. (1993) Neocortex size, group size, and the evolution of language. *Current Anthropology* (April 1993), vol. 34, n° 2, pp. 184-193.
- AIELLO, L. C. (1981) *Discovering the Origins of Mankind*. London: Trewin Copplestone Books.
- (1992) Allometry and the analysis of size and shape in human evolution. *Journal of Human Evolution* (February 1992), vol. 22, n° 2, pp. 127-147.
- ALLEN, J. S. (2015) *Home: How Habitat made Us Human*. New York: The Perseus Books Group.
- ARSUAGA, J. L. & MARTÍNEZ, I. (1998) *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*. Madrid: Editorial Temas de hoy.
- ARSUAGA, J. L. (2012) *El primer viaje de nuestra vida*. Barcelona: Ediciones Temas de Hoy, Planeta.
- ASCHER, R. & HOCKETT, C. F. The Human Revolution. *Current Anthropology*, June 1964. Vol. 5 (3), pp. 135-147.
- ASMA, S. T. (2016) *Families made us human*. London: Aeon.

- BARBERO, J. (2015) Madrid, ciudad de los cuidados. *Diario de Sesiones del Ayuntamiento de Madrid*, sesión extraordinaria del 14 de octubre de 2015. Madrid: Ayuntamiento de Madrid.
- BARRET, D. L. & MCNAMARA, P. (2007) *The new science of dreaming. Vol. 3: Cultural and theoretical perspectives*. Westport (Connecticut): Praeger.
- BENEDICTO XVI (2010, 18 de septiembre) *Homilía en la Catedral de la Ciudad de Westminster. Viaje apostólico al Reino Unido*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- BILTON, N. (2010) *Vivo en el futuro... y esto es lo que veo*. Barcelona: Gestión 2000 (Ed. 2011).
- BOGIN, B. A. & WOLANSKI, N. (1996) *The Family as an Environment for Human Development*. New Delhi: Kamla-Raj Publishers.
- BRAIN, C. K. (1981) *The hunters or the hunted? An introduction to African Cave Taphonomy*. Chicago: University of Chicago Press.
- BURNHAM, T. C. & JOHNSON, D. D. P. (2005) The Biological and Evolutionary Logic of Human Cooperation. *Analyse & Kritik* (2005), vol. 27, pp. 113-135.
- CASSIRER, E. (1923, 1925 & 1929) *Filosofía de las formas simbólicas*. Vols. I, II y III. México D.F.: Fondo de Cultura Económica (Ed. 1998 & 2000).
- CHRISTIAN, D. (2004) *Mapas del tiempo. Introducción a la Gran Historia*. Barcelona: Crítica (Ed. 2010).
- COHEN, H. (1919) *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Anthropos: Barcelona (Ed. 2004).
- COMTE, A. (1852) *Catecismo positivista o exposición resumida de la Religión universal*. Cochabamba (Bolivia): Editora Nacional (Ed. 1982).
- CUDWORTH, D. (1705) *Occasional Thoughts in Reference to a Vertuous or Christian Life*. Lenox (Massachusetts): Hard Press (Ed. 2006).
- DEACON, T. W. (1997) *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and the Brain*. New York: W.W. Norton & Company.
- DEACON, T. W. (2012) *Incomplete nature: How Mind Emerged from Matter*. New York: W.W.
- DIAMOND, J. M. (1992) *The Third Chimpanzee: The Evolution and Future on the Human Animal*. New York: HarperPerennial. (2008) *El tercer chimpancé: origen y futuro del animal humano*. Barcelona: DeBolsillo, Planeta.

- DONALD, M. W. (1991) *The Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- DUNBAR, R. (2009) The social brain hypothesis and its implications for social evolution. *Annals of Human Biology* (September-October 2009), vol. 36, n° 5, pp. 562-572.
- (1993) Coevolution of neocortical size, group size and language in humans. *Behavioral and Brain Sciences* (December 1993), vol. 16, n° 4, pp. 681-694.
- (2002) *The Social Brain Hypothesis*. En Cacioppo, John T. et al. (Ed.) (2002) *Foundations in Social Neuroscience*. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press: pp. 69-86.
- (2003) The Social Brain: Mind, Language, and Society in Evolutionary Perspective. *Annual Review of Anthropology*, vol. 32, pp. 163-181.
- (2007) Evolution in the Social Brain. *Science* (September 2007), vol. 137, n° 5843, pp. 1344-1347.
- EBRAHIM, Z. (2014) *Metropolis Initiative Caring Cities*. [www.joburg.org.za](http://www.joburg.org.za)
- (2015) *Report on the Metropolis Caring Cities Initiative Working Group*. [www.joburg.org.za](http://www.joburg.org.za)
- ELIAS, S. (Ed.) (2012) *Origins of Human Innovation and Creativity*. Amsterdam: Elsevier.
- ELLIS, H. (1910) The Logic of Dreams. *The North America Review* (September 1910), vol. 192, n° 658, pp. 379-386.
- ENGELS, F. (1884) *El origen de la familia, la propiedad y el Estado a la luz de las investigaciones de Lewis H. Morgan*. Madrid: Alianza Editorial (Ed. 2013).
- ERDÖ, P. (2014, 13 de octubre) *Relatio post disceptationem*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- FLORIDA, R. (2002) *La clase creativa. La transformación de la cultura del trabajo y el ocio en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- FRANCISCO (2013, 27 de septiembre) Entrevista por Antonio Spadaro. *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, Año XLV, n° 39 (2.333), viernes 27 de septiembre de 2013.
- (2013, 29 de junio) *Carta encíclica Lumen Fidei*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- (2014, 14 de septiembre) *Homilía en el rito del matrimonio en la Basílica Vaticana*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.

- (2014, 2 de abril) *Audiencia general: Sobre el sacramento del matrimonio...* Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- (2014, 4 de octubre) *Discurso durante el Encuentro para la Familia.* Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- GARCÍA-BARÓ, M. (2016) *Meditación de un abuelo sobre el amor y la familia.* En Antúnez, J. (2016) *Somos familia.* Burgos: Monte Carmelo: pp. 167-186.
- GARDNER, H. E. (1983) *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences.* New York: Basic Books. (1987) *Estructuras de la mente: la teoría de las inteligencias múltiples.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GAY, P. (1984) *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud.* Oxford: Oxford University Press.
- HARARI, Y. N. (2011) *De animales a dioses.* Barcelona: Debate, Penguin Random house (Ed. 2014).
- HENRICH, N. & HENRICH, J. (2007) *Why humans cooperate. A cultural and evolutionary explanation.* Oxford: Oxford University Press.
- HENRY, M. (2000) *Encarnación. Una filosofía de la carne.* Salamanca: Ediciones Sígueme (Ed. 2001).
- HOCKETT, C. F. (1973) *Man's Place in Nature.* New York: McGraw-Hill.
- (1987) *Refurbishing our Foundations.* Amsterdam: John Benjamins.
- HOCKETT, C. F. & ASCHER, R. (1964) *The Human Revolution.* En Cohen, Y. A. (Ed.) (1974) *Human Adaptation. The Biosocial Background.* New Brunswick (New Jersey): Aldine Transaction: pp. 315-332.
- HRDY, S. B. (2000) *Mother Nature: Maternal Instincts and how They Shape the Human Species.* New York: Ballantine Books.
- (2009) *Mothers and others. The Evolutionary Origins of Mutual Understanding.* Cambridge (Massachusetts): Belknap Press (Harvard University Press).
- HUMPHREY, N. (2007) *The society of selves. Philosophical Transactions of the Royal Society,* 362: pp. 745-754.
- INDELA GROWTH STRATEGIES (2013) *Report from the 2013 Metropolis Annual Meeting.* [www.joburg.org.za](http://www.joburg.org.za)
- LAÍN ENTRALGO, P. (1999) *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida.* Oviedo (España): Ediciones Nobel.
- LEAKEY, R. (1994) *The Origin of Humankind.* New York: Basic Books.

- LÉVINAS, E. (1961): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.
- (1982): *Ética e infinito*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2000.
- (1991): *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos, Valencia, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1949) *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós (Ed. 1981).
- (1964). *Les mythologiques 1: Le cru et le cuit*. París: Plon. (1990). *Mitológicas 1: Lo crudo y lo cocido*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- MASON, M. (1994) *The Making of Victorian Sexual Attitudes*. Oxford: Oxford University Press.
- MAUSS, M. (1924) *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Ediciones Katz (Ed. 2010).
- MINC, A. (1993) *La nueva Edad Media*. Barcelona: Temas de Hoy (Ed. 1994).
- MORGAN, L. (1871) *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Lincoln (Nebraska): University of Nebraska Press (Ed. 1997).
- (1877) *La sociedad primitiva*. Madrid: Endymion (Ed. 1987).
- MORIN, E. (1973) *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairós (ed.1974).
- MORINO, L. (2009) Monogamy in Mammals: Expanding the Perspective on Hylobatid Mating Systems.
- NOUWEN, H. (1994) *Our Greatest Gift: A Meditation on Dying and Caring*. San Francisco: HarperOne. (2005). *Nuestro mayor don: una meditación sobre morir bien y cuidar bien*. Madrid: PPC.
- O'CONNELL, J. F.; HAWKES, K. & BLURTON JONES, N. G. (1999) Grandmothering and the evolution of *Homo erectus*. *Journal of Human Evolution* (May 1999), vol. 36, n° 5, pp. 461-485.
- OSTROM, E. (1990) *El gobierno de los bienes comunes*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- PABLO VI (5 de enero de 1964) *Peregrinación a Tierra Santa*. Iglesia de la Anunciación de Nazaret. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- PACKER, G. (2013) *El desmoronamiento*. Treinta años de declive americano. Barcelona: debate (Ed. 2015).
- PAGEL, J. F. (2014) *Dream Science. Exploring the forms of consciousness*. Amsterdam: Elsevier.

- POTTS, R. (1987) *Reconstructions of Early Hominid Socioecology*. En KINZEY, W. G. (Ed.) (1987) *The Evolution of Human Behavior: Primate Models*. Albany (New York): State University of New York Press.
- RAHNER, K. y OVERHAGE, P. (1963) *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre*. Madrid: Ediciones Cristiandad (1973).
- REICH, W. (1936) *Die Sexualität im Kulturkampf. Zur sozialistischen Umstrukturierung des Menschen*. Published in English as *The Sexual Revolution. Toward a Self-Regulating Character Structure*. New York: Farrar, Straus & Giroux (Ed. 1986).
- RÉVÈSZ, G. (1950) *Origine et pre-histoire du langage*. Paris: Payot.
- RÉVÈSZ, G. (Ed.) (1954) *Thinking and speaking: A symposium*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- REVONSUO, A. (2009) *Inner Presence: Consciousness as a Biological Phenomenon*. Cambridge (Massachusetts): MIT Press.
- (2010) *Consciousness: The Science of Subjectivity*. Hove (UK): Psychology Press.
- RICHERSON, P. J. & BOYD, R. (1998) *The Evolution of Human Ultra-sociality*. En Eibl-Eibesfeldt, I. & Salter, F. K. (Eds.) (1997) *Indoctrinability, Ideology, and Warfare: Evolutionary Perspectives*. New York: Berghahn Books: pp. 71-95.
- ROSENBERG, K. R. & TREVATHAN, W. (2002) Birth, obstetrics and human evolution. *BJOG: an International Journal of Obstetrics and Gynaecology* (November 2002), vol. 109, pp. 1199-1206.
- ROSENBERG, K. R. (1992) The Evolution of Modern Human Childbirth. *Yearbook of Physical Anthropology* 35: pp. 89-124.
- RUSSON, A. E. & BEGUN, D. R. (Eds.) (2004) *The Evolution of Thought. Evolutionary Origins of Great Ape Intelligence*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- SCHAIK, C. P. van & BURKART, J. M. (2011) Social learning and evolution: the cultural intelligence hypothesis. *Philosophical Transactions of the Royal Society B* (2011), vol. 366, pp. 1008-1016.
- SCHAIK, C. P. van; ISLER, K. & BURKART, J. M. (2012) Explaining brain size variation: from social to cultural brain. *Trends in Cognitive Sciences* (May 2012), vol. 16, n° 5, pp. 277-284.
- SCHELER, M. (1933) *Ordo Amoris*. Madrid: Caparrós Editores (Ed. 1996).
- SELIGMAN, M. (1990) *Aprenda optimismo*. Barcelona: Ediciones B (Ed.

- 2011).
- (2012) *Florecer: la nueva psicología positiva y la búsqueda del bienestar*. México D.F.: Editorial Océano (Ed. 2015).
- SÍNODO DE LOS OBISPOS (2014) *Instrumentum laboris de la III Asamblea General Extraordinaria: Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- (2015, 24 de octubre) *La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo. Relación final del Sínodo de los Obispos al Santo Padre Francisco*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- SPADAFORA, A. & HUNT, H. (1990) The multiplicity of dreams: Cognitive-affective correlates of lucid, archetypal, and nightmare dreaming. *Perceptual and Motor Skills*, n° 71, pp. 627-644.
- SPENCER, H. (1898) *The Principles of Sociology. Vol. III. Industrial Institutions*. New York: D. Appleton & Co. (2016) *Instituciones industriales*. Madrid: Comares.
- SPIKINS, P. (2015) *How Compassion Made Us Human: The Evolutionary Origins of Tenderness, Trust and Morality*. Barnsley (South Yorkshire, UK): Pen & Sword Books.
- STANTON, E. (1848) *A Declaration of Sentiments and Resolutions*. Amer Roots (Ed. 2015).
- STEARNS, S. (1992) *The evolution of life histories*. Oxford: Oxford University Press.
- SYMINGTON, M. McFarland (1988) Fission-Fusion Social Organization in *Ateles* and *Pan*. *International Journal of Primatology* (1990), vol. 11, n° 1, pp. 47-61.
- SZTOMPKA, P. (1999) *Trust: A Sociological Theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- TAPSCOTT, D. & WILLIAMS, A. D. (2006) *Wikinomics: La nueva economía de las multitudes inteligentes*. Barcelona: Paidós.
- TATTERSALL, I. (2000) *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*. Oxford: Oxford University Press.
- TEDLOCK, B. (1991) The new anthropology of dreaming. *Dreaming*, vol. 1, n° 2, pp. 161-178.
- TOMASELLO, M. & RAKOCZY, H. (2003) What Makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality. *Mind*

- & *Language* (April 2003), vol. 18, n° 2, pp. 121-147.
- TOMASELLO, M. (2008) *Origin of Human Communication*. Cambridge (Massachusetts): Bradford Book, The MIT Press.
- (2009) *Why we cooperate*. Cambridge (Massachusetts): Boston Review Book, The MIT Press.
- TOMASELLO, M. et al., (2012) Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation. *Current Anthropology* (December 2012), vol. 53, n° 6, pp. 673-692.
- VIDAL, F. (2009) *Pan y rosas. Fundamentos de exclusión social y empoderamiento*. Madrid: Fundación FOESSA.
- (2015) *El Reloj de la familia*. Bilbao: Mensajero (Ed. 2016).
- (2015b) Agenda de innovaciones en micropolíticas familiares. *Iglesia Viva*, n° 262 (Abril-Junio 2015), pp. 51-78.
- WOOLSTONECRAFT, M. (1792) *A Vindication of the Rights of Woman*. London: Wisehouse Classics (Ed. 2016).

