



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

***La cuestión acerca del origen:  
El olvido del ser y la necesidad de la anamnesis  
en la actual paternidad humana***

---

**Prof. Dr. Aquilino Polaino-Lorente**

Catedrático de Psicopatología de la Universidad Complutense. (Madrid - España)

### **Introducción**

Hay hechos obvios, en que acaso por su propia evidencia, apenas si se reflexiona sobre ellos, como sería de desear. Uno de estos, qué duda cabe, es la cuestión acerca del origen. Es un hecho evidente que nadie se ha hecho a sí mismo, que ninguna persona es el origen de ella misma, que cualquier persona, que toda persona procede de otras personas. Esta cuestión acerca de la procedencia y el origen del ser humano está radicada sustantivamente en el matrimonio –especialmente en la maternidad y la paternidad–, que constituye la “oukia” natural y fontal de la que procede el ser de los hijos.

A pesar de su obviedad o precisamente por ella, resulta lógico que desde la orilla misma de esta cuestión del origen se sienta interpelada cada persona. De hecho, resulta imposible contestar, en la práctica, a la pregunta más elemental acerca de uno mismo –¿quién soy yo?–, sin que simultáneamente comparezcan otras personas (los padres), como los seres preexistentes de los que se procede, que constituyen, además la elemental del acto fundacional de la persona que cada uno es.

Nada de particular tiene que esta cuestión acerca del origen atraviese de forma ininterrumpida, al modo de un eje vertebrador de la propia existencia, el devenir y el proyecto biográfico de cada persona. Por eso, la pregunta acerca de uno mismo, la pregunta acerca del propio yo remite siempre a la pregunta acerca de los padres, de la procedencia en el origen.

La vinculación entre el ser del hijo y el ser de los padres, con independencia de que aquél se olvide o no de éstos, es tan natural y obligada que no parece que sea renunciable. Es ésta, pues, una vinculación radical por estar en la base y el inicio del ser que cada persona es.

Hay numerosos indicios, empíricamente verificables, de esta vinculación radical y, a la vez radicada en el propio ser. En cierto modo, resulta impensable, que desde el hondón de la intimidad humana pueda hablarse con total independencia acerca de los padres o que se descontextualice el propio ser, desvinculándolo de su origen, y se omita ese sentido de procedencia y pertenencia respecto de ellos.

La psicología y la psiquiatría han confirmado este hecho, a través de las mil y una manifestaciones y consecuencias en que, más tarde, cuando adulto el hijo se desvela.

No obstante, la pregunta acerca del origen queda casi siempre insatisfecha por las respuestas que a ellas se dan en este primer e inmediato análisis. Cualquiera que

fuere la respuesta que de forma inmediata se dé a ella (la vinculación entre el ser personal y el de los padres), emerge un cierto prurito e insatisfacción que conduce enseguida a formular nuevas cuestiones y a realizar más indagaciones. Esto es lo que motiva por ejemplo la investigación, no siempre fácil, del árbol genealógico del que procede cada persona. Se diría que el anhelo de saber acerca de sí se torna persistente en su búsqueda, a través del encadenamiento de unas a otras generaciones, de las que se procede.

Esto desvela que la cuestión acerca de sí –lo que sin duda alguna, más interesa a cada quien–, no se limita a la mera corporalidad sino que yendo mas allá de ella, se postula de forma inquisidora respecto de la forma del propio ser y acerca del alma de la persona.

Asistimos, pues, a un encaminamiento que partiendo de la corporalidad la trasciende y se cuestiona acerca de la quintaesencia de lo humano. Tal cuestionamiento sigue un itinerario que partiendo del propio ser se eleva a la búsqueda del Ser, un encaminamiento que propiamente podría denominarse onto-teológico.

Por eso, a pesar de su manifiesta obviedad parece conveniente que nos ocupemos, con la profundidad que exige el caso, de una cierta reflexión acerca de la cuestión del origen. En las líneas que siguen se atenderá a algunas reflexiones de tipo antropológico acerca de esta cuestión fundamental.

El término origen, procede del sustantivo *origo*, y éste del verbo latino *orior*, que significa nacer, aparecer, levantarse. Desde una perspectiva filosófica, pueden distinguirse dos acepciones diferentes en este término: como principio real y como fundamento o causa. Hay diferencias entre ambas acepciones aunque, obviamente, estén entre sí relacionadas.

Como *principio real*, el término origen indica aquello de lo que algo procede de cualquier forma, el simple comienzo de algo o alguien, la inceptión de un acontecimiento o suceso. Los significados de esta acepción se inscriben más bien en el ámbito de la cronología y de la pasividad. En el orden real, el término origen es principio real de los efectos que produce; en el orden lógico, el término origen es sólo principio lógico, premisa de las conclusiones de las que algo se infiere. En el ámbito de la *paternidad humana*, el término origen está más cerca del orden real que del orden lógico, aunque el significado denotado por él sea mucho más restringido que el de principio.

Como fundamento o causa, el término origen designa el principio real del cual algo o alguien procede con una relativa dependencia en el ser. Los conceptos de “dependencia” y “dependencia en el ser”, exigen una aclaración previa. El término origen enfatiza más la “procedencia” que la “dependencia”, respecto de lo originado. En este sentido, el término origen, denota algo activo y ontológico, el fundamento o causa de un comienzo. Esto es especialmente significativo en lo que se refiere a la paternidad divina y a la paternidad humana.

En el primer caso, el Padre es origen del Hijo, pero no causa del Hijo. En la paternidad humana, los padres son el origen del hijo y en cierto modo causa de él, sin que se agoten en ellos mismos la pluralidad de las causas que pudieran distinguirse a

propósito de la generación del hijo. En la paternidad humana, el término origen no se refiere a todas las causas que se concitan en el origen del hijo, sino sólo a las causas material y eficiente, pero no a la final ni a la formal. De aquí que, en el caso de la paternidad humana, los padres constituyan el principio real e ineludible del que procede el hijo, pero como no son ni su causa formal ni final, no ha lugar para que se establezca, de suyo, la dependencia (causal) del hijo, respecto de sus padres.

Es cierto que los hijos dependen en muchas cosas de sus progenitores, especialmente durante las primeras etapas de la vida. Este es el caso, por ejemplo, de su dependencia en lo que atañe a la alimentación, cuidados, prácticas de crianza, salud, crecimiento y desarrollo, afectividad, etc. Pero a medida que el hijo crece y va emergiendo en él la autonomía necesaria para valerse por sí mismo –lo que comporta mayores grados de libertad–, ni siquiera en los aspectos a que antes se ha aludido puede sostenerse que el hijo continúe siendo dependiente de sus padres.

El hecho de que los padres no sean la causa final y formal de sus hijos, pone de manifiesto la sana y natural independencia de éstos respecto de aquellos. Precisamente, cuando por las razones que fuere, se mantiene un fuerte grado de dependencia entre hijos y padres –lo que acontece cuando no se educa a los hijos en la libertad–, entonces se les hace un flaco servicio, se tergiversa su naturaleza, se distorsiona el desarrollo de su personalidad hasta un extremo enfermizo y, en definitiva, no se respeta el ser que cada uno es. Muchos trastornos psicopatológicos en el adulto, que hoy se engloban en el lenguaje coloquial bajo el término de “inmadurez de la personalidad” –y que a pesar de no estar bien definidos tiene su equivalencia con algunos de los diagnósticos tipificados como “trastornos de la personalidad”; confrontar el DSM-IV (1995)–, están relativamente condicionados en su inicio por una dependencia patológica de los hijos respecto de los padres (confrontar Vargas y Polaino-Lorente, 1996).

Obsérvese la relevancia psicológica y psiquiátrica de considerar esta cuestión etiológica acerca del origen de la persona. A las personas les va en ello su misma libertad. De aquí, que la dependencia de los hijos respecto de los padres debiera manifestarse siempre como una dependencia menor, relativa y transitoria. De hecho, nadie puede vivir su vida al dictado o por encargo de lo que otras personas decidan por él. Cada persona ha de alcanzar su propio destino y para ello precisa de la libertad, que, en modo alguno es delegable y/o renunciable. Pues, como decía Agustín de Hipona, “Dios que te ha hecho sin ti, no te salvará sin ti”.

### **Una amnesia muy particular: el olvido del ser**

Nada tan cierto como el olvido del ser en la vida cotidiana de los hombres. Y, sin embargo, nada tan obvio como el ser, aunque nada como él, tan misterioso. Es este un hecho tozudo, cuya verificación resulta demasiado fácil. Hasta cierto punto, es “comprensible” este olvido del ser, toda vez que la andadura humana se ha tornado azacaná y desfondada en el activismo del mero “hacer”. Ni siquiera la relación del hombre con las cosas –una vez que se ha prescindido en ellas del ser que les es propio–,

constituye una condición más o menos favorable a la emergencia de la pregunta acerca del ser. Parece lógico que sea así, una vez que de las cosas apenas si interesa conocer su esencia; lo que tan sólo interesa es conocerlas para dominarlas. Es precisamente este tipo de conocimiento, subordinado al dominio y a la utilidad, lo que impide el conocimiento de su ser, que queda siempre relegado y sumergido en la indiferencia que alimenta su olvido.

Nada de particular tiene que la persona, extraviada como está en su relación con las cosas mismas y familiarizada en exceso sólo con este tipo de relaciones –tal y como antes se ha apuntado–, se haya olvidado también de su propio ser. En la actualidad, la principal amnesia de la persona es el olvido de la “casa del ser”, que es el propio hombre. Y eso a pesar de la nostalgia subyacente –una nostalgia inoperante, a pesar de lo que tiene de vuelta a su primera inocencia–, que palpita casi siempre en las cuestiones penúltimas del modo de pensar humano contemporáneo.

Gran parte de este olvido tal vez podría justificarse mejor si apeláramos a lo que ha sucedido en la historia del pensamiento filosófico en los dos últimos siglos. También el discurso filosófico ha sido parasitado por la cercanía demasiado circunstancial, deviniendo en un pensamiento circunstanciado y subordinado a las circunstancias. El excesivo ropaje que le adorna –que acaso le dé también el calor, la frescura y la atracción de lo inmediato–, ha hecho que se dificulte el encuentro del pensamiento filosófico con el ser. Tal encuentro exige algo tan sencillo como desnudarse de todo parásito, estar a la intemperie, de manera que quien se esfuerce en su conocimiento, estando disponible, pueda abrirse al ser y dejarse cuestionar por todo lo que es, puesto que la interpelación que desde el ser se hace a la persona, se hace precisamente desde el ser que la cosa tiene, le hace ser y ser lo que es.

Sólo desde la atalaya que deja ser en libertad al ser, puede la persona exponerse a lo que más le atañe: a la alteridad, a la alteridad del ente, al existente y, en consecuencia, al Ser que lo funda y que se expone libérrimamente a nuestra propia respuesta. En esta perspectiva de “dejar ser” al ser, parece disponer de mayor penetración y alcance explicativo la consideración de la consistencia del ser, respecto de su origen, que su manifestación fenomenológica a la propia conciencia, por muy útil y eficaz que esta última sea, dada su proximidad e inmediatez circunstanciales.

Enfatizar sólo esta última conlleva el olvido de aquella, lo que comporta un cierto desamor por el ser y el “beneficio” de una relativa utilidad. Si se ha olvidado el ser, es porque no se ha ido al encuentro del ser en su totalidad, sino las más de las veces sólo “sub specie” de algún interés particular que le limita y restringe, al tiempo que impide su desvelamiento. En una situación como esta, resulta difícil que el ser, como acto del ente, se desvele a la persona. El olvido del ser y, lo que es más importante, del Ser por esencia, pone de manifiesto la previa abolición de la actitud de apertura y admiración ante el ser que es, precisamente, lo que posibilita su desvelamiento.

Una vez que se ha extinguido cualquier pregunta por el ser, por el origen del ente, por el origen del ser del ente, resulta explicable el silencio y la incomparecencia de cualquier pregunta acerca del Ser que Es, del Ser que funda ese fundamento fundado, que es el hombre. He aquí la amnesia particular que anida en el hombre contemporáneo.

Tal amnesia, una vez que esta se ha producido, es probable que aboque al nihilismo. Esta amnesia condiciona la ignorancia del ser participado y su remite al Ser por esencia, origen real del ente. La esforzada y bienintencionada propuesta heideggeriana indagando el origen del ente en la nada, no ha logrado, al parecer, dar una apropiada respuesta a esta cuestión acerca del origen.

El olvido de este necesario fundamento ha impactado muy gravemente en la paternidad humana. Si la persona está amnésica respecto de su origen, es porque desconoce la participación gratuita del ser, el hecho de que el Ser dona el ser (como acto, en propiedad constitutiva y privada) al ente. El olvido del ser –como señala Cardona (1997)–, a quién hasta aquí hemos seguido, supone también el olvido de la opción intelectual por la que aquél se olvidó, la extinción del recuerdo del propio origen así como del sentido, dirección y destino de la propia vida.

Un olvido éste que, en su radicalidad, ha olvidado hasta la primera e inmediata consecuencia de aquel olvido inicial: el remordimiento. Es lógico que el hombre amnésico de nuestro tiempo no haga pié en su propia existencia y perciba amenazada su identidad personal. En tales circunstancias, se comprende que se haya quedado sin fundamento en el que poder asentar su paternidad. El olvido del ser que conlleva esta particular amnesia, ha conducido al hombre contemporáneo, entre otras cosas, a la renuncia a la paternidad.

Hoy es urgente recuperar esa facultad que es la memoria. “La memoria –escribe Giussani, 1996– es la continuidad de la experiencia de algo presente, la continuidad de la experiencia de una persona presente, de una presencia que no tiene ya las cualidades y la inmediatez de cuando uno agarra la nariz de otro y tira de ella (...) La memoria es la conciencia de una Presencia”.

### **Lo que manifiesta la vinculación padres-hijos: el “apego”**

El concepto de apego infantil tiene una larga historia y un breve pasado. Antes que el padre del psicoanálisis, otros autores insistieron en la importancia del vínculo afectivo madre-hijo. No obstante, hay que concluir que hasta Freud (1938) tal concepto no comienza a alcanzar la relevancia que más tarde tendrá. De aquí que el concepto de apego tenga una deuda contraída con el psicoanálisis que, insoslayablemente, está en su protohistoria. Después de su eclosión, fue asumido en el contexto clínico por autores más o menos vinculados al psicoanálisis (Bender y Yarnell, 1941; Bowlby, 1940; y Spitz, 1945), generalizándose su uso entre los estudiosos.

Más tarde, el estudio de estas relaciones fue abordado desde una nueva óptica, esta vez acaso más rigurosa, por cuanto se empleó una metodología experimental a cuyo través se controlaron mejor ciertas variables (Lorenz, 1957; Harlow, 1958). En ella, la etología y la investigación animal experimental se incorporarán a la investigación de este proceso.

La reformulación del modelo tradicional acerca del apego no se haría esperar de manos de Yarrow (1963), Schaffer (1966), Ainsworth (1967b) y, más recientemente,

del mismo Bowlby (1989) y de otros muchos (Crittenden, 1990; Lyons-Ruth y col., 1990; Levine, 1991; Schneider, 1991; Van den Boom, 1994; Vargas y Polaino-Lorente, 1996).

El modelo tradicional no supo explicar las condiciones que hacían posible el que el niño se apegase a su madre. El punto de vista que parecía más plausible, según Freud, era que el niño se apegaba a la madre por el mero hecho de ser alimentado por ella. Esta teoría de la "pulsión secundaria" jamás pudo apoyarse en datos empíricos.

Por contra, las nuevas teorías que atribuyen una mayor importancia al ambiente y a la situación familiar que el niño vive como fuente de seguridad tienen un mayor alcance explicativo del apego. Es frente al ambiente familiar donde el niño experimenta la extrañeza que genera en él una relativa ambivalencia, provocándole un cierto impulso a huir, escapar o evitar tal situación (lo contrario del apego).

En la actualidad, la mayoría de los investigadores no admiten que el niño se apegue a su madre, como consecuencia de que ésta sea únicamente la fuente de sus gratificaciones fisiológicas (alimentación, higiene, etc.).

A lo que parece, el alimento desempeña sólo un papel marginal en el apego, que se manifiesta de forma más intensa durante el segundo y tercer años de la vida, justamente cuando el niño mayor necesidad tiene de protección.

Acaso por eso, hoy se prefiere hablar de "apego", "confianza" y "autoconfianza", en lugar de "dependencia" e "independencia". Estos últimos términos, describen mejor lo que acontece en ciertas relaciones conyugales tributarias de psicoterapia de la pareja, pero resultan muy imprecisos para calificar las interacciones entre el niño y su madre.

En realidad, es muy difícil que un niño llegue a confiar en sí mismo si antes no ha experimentado la confianza en sus padres. Y es que la confianza en otros y en sí mismo forman parte del sentimiento de confianza básico, siendo aquellos dos ingredientes imprescindibles de un mismo proceso.

De una parte, la autoconfianza, como la confianza en otro, no sigue la ley del "todo o nada", sino que admite una cierta gradualidad, lo que permite intervenir para acrecerla u optimizarla. Por contra, en el modelo tradicional la "dependencia" e "independencia" configuraron etiquetados opuestos y excluyentes entre sí, susceptibles de hipotecar –tras su tipificación– un modo de personalidad, clínicamente estereotipado. En cualquier caso, la discusión sigue abierta y habrá que volver sobre ello.

De otra, el concepto de "dependencia" o de "personalidad dependiente", tal y como nos ha llegado a través de la tradición psicoterapéutica y clínica, está nimbado hoy de un halo negativo y descalificador, cosa que en absoluto acontece respecto de los nuevos términos introducidos que los sustituyeron.

Por último, la teoría del apego ha dado un mentis rotundo al concepto psicoanalítico de "objeto interiorizado" –término muy difícil de definir operativamente y/o verificar en el contexto empírico–, por el de "modelos prácticos del mundo y de sí mismo", que cada niño "construye", en virtud de cuál sea la interacción que haya tenido con sus padres. Es precisamente esta experiencia la que condicionará en el futuro sus expectativas y planes de acción, es decir, sus proyectos.

El modo en que el niño autoconstruye el modelo de sí mismo, a partir de las interacciones con sus padres, es de vital importancia para su futuro. El modelo práctico que de sí mismo tiene el niño será tanto más seguro, vigoroso, estable y confiando cuanto mejor apegado haya estado a sus padres, cuanto más accesibles y dignos de confianza los haya experimentado, cuanto más disponibles, estimulantes y reforzadores hayan sido sus conductas.

Por contra, el modelo práctico que de sí mismo tiene el niño será tanto más inseguro, débil, inestable y desconfiando en función de que perciba y/o atribuya a la interacción con sus padres más rasgos de hostilidad, desconfianza, rechazo o dudosa accesibilidad.

No se olvide que de estos modelos prácticos que el niño autoconstruye va a depender, en alguna forma, el modo en que más tarde supone serán los modos en que los otros respondan a su comportamiento, dependiendo de ello su valía personal, su estilo emocional, en una palabra, su autoconcepto y autoestima.

De acuerdo con lo anterior, podría definirse el apego como la vinculación afectivo-cognitiva, que de una forma estable y consistente se establece entre un niño y sus padres, como consecuencia de las interacciones sostenidas con ellos.

Dicha vinculación depende de los dos elementos que se concitan irrenunciablemente en esa relación: el niño y los padres. La vinculación padres-hijo depende del repertorio de conductas innatas del niño (temperamento) y de cuáles sean sus conductas de apego (llanto, risa, succión, etc.), pero también y principalmente de la sensibilidad y conductas de sus padres.

En consecuencia con ello, el apego describe la necesidad básica que experimenta todo niño de buscar, establecer y mantener cierto grado de contacto físico y cercanía con las figuras vinculares, a cuyo través moldea y configura las experiencias vivenciales de seguridad, confianza, emocionabilidad y estima, referidas tanto a sí mismo como a los otros y al mundo.

Aunque algunos autores (Castillo y cols., 1990) sostienen que el apego es estable, consistente e irreversible, no obstante, parece prudente admitir —contra todo determinismo— la posibilidad de que éste cambie a lo largo de la vida.

Entre otras cosas, porque por muy estable, consistente e irreversible que aparezca “prima facie”, el apego está también naturalmente abierto al cambio a lo largo de la diversas etapas evolutivas y de los mil y un aconteceres con que se entreteje la trayectoria biográfica de la persona. Esto en modo alguno empece para que se considere su natural relevancia para el desarrollo de la entera personalidad infantil, relevancia que la posibilidad de que el apego cambie, en modo alguno infraestima o aminora.

No deja de ser curioso que todavía hoy se hable del apego infantil en clave sólo materna, como si el padre estuviera “naturalmente” condenado a no establecer ningún tipo de vinculación con los hijos. Desde hace dos décadas este sesgo y agravio comparativo ha comenzado a corregirse, justamente cuando se ha avalorado la naturaleza de las primeras relaciones padre-hijo y el impacto que el padre desempeña en el desarrollo del niño (Palkowitz, 1984; Parke, Power, Tinsley y Hymel, 1981; Vargas y Polaino-Lorente, 1996).



El olvido del padre en el estudio de la interacción con el hijo, en la temprana infancia, no tiene por ello justificación posible. En cierto modo, este olvido fue causado por un error atribucional consistente en priorizar exclusivamente la función de la madre en la crianza de los hijos; error que muy probablemente se produjo en colaboración con una cierta aquiescencia de los padres "delegadores", por cuanto que socialmente estaba bien visto que los padres delegaran estas funciones en las madres.

Sobre este sesgo atribucional y ganancial se montó la convicción cultural —una creencia, todavía hoy infundamentada— de que la influencia paterna era relevante sólo a partir de los primeros seis o siete años de vida. Pero, como infaustamente ha demostrado en fecha reciente la proliferación de las familias monoparentales (en las que el único padre es el varón), tal convicción no dispone de ningún apoyo natural. Es sólo la consecuencia del reparto arbitrario y un tanto artificial de los roles paterno y materno, tal y como éstos han sido moldeados en la cultura occidental.

En realidad, estos sesgos arrancan desde muy lejos. Para la teoría freudiana el padre sólo juega un importante papel en el desarrollo del niño a partir de la segunda infancia. Dicha teoría resalta la relación padre-hijo, desempeñando el primero un papel moderador de la relación madre-hijo, en lugar de constituirse por derecho propio en un núcleo alternativo más del apego y, por tanto, irrenunciable.

El padre facilita el proceso de separación-individuación del niño con su madre (Mahler y Gosliner, 1955; Berman y Sperling, 1990), fomentando su autonomía, competencia y fortaleza.

El padre, por tanto, es una figura alternativa de apego, especialmente cuando la relación con la madre es problemática (Mahler, Pine y Berman, 1975; Berman y Sperling, 1990). Esa relación problemática y distante con la madre conduce a una relación niño/a-padre más gratificante y positiva (Bloom-Feshbach y Bloom-Feschbach, 1987; Berman y Sperling, 1990).

Hoy sabemos que el apego materno es independiente del paterno, puesto que este último no tiene efecto alguno sobre la búsqueda de proximidad y contacto con la madre. Por otra parte, este estilo de apego continúa y se prolonga hasta la adolescencia tardía (Berman y Sperling, 1990).

Bowlby, por ejemplo, considera que el padre es secundario y desempeña un papel auxiliar con respecto a la madre. Estas dudosas convicciones se han disipado en la actualidad, como resultado de dos hechos fundamentales. De un lado, por la incorporación de la mujer al mundo del trabajo. De otra, porque en la década de los setenta se han publicado numerosas investigaciones en las que se destaca que la relación de apego padre-hijo es independiente del apego madre-hijo (Grossmann, Grossmann, Kuber y Wartner, 1981; Volling y Belsky, 1992). Tal independencia debe su existencia, al parecer, a las diferencias cualitativas existentes en las interacciones paternas y maternas respecto de los hijos (Lamb, 1981b; Berman y Sperling, 1990; Yárnoz Yaben, 1993).

Por otra parte, recientes estudios destacan el importante papel que el padre desempeña en el desarrollo evolutivo de los hijos (Belsky, Gilstrap y Rovine, 1984; Bridges, Connell y Belsky, 1988; Lamb, 1981a; 1986; Lerner y Galambos, 1986;

Lewis y Gregory, 1987; Parke, Power, Tinsley y Hymel, 1981; Polaino-Lorente, 1993; Russell y Russell, 1987; Lecorgne y Laosa, 1976; Lynn, 1974; Lamb, Chase-Lansdale y Owen, 1979).

El apego padre-hijo contribuye en gran medida al desarrollo del niño, especialmente en lo que se refiere al desarrollo del funcionamiento social y de la competencia exploratoria (Belsky, Garduque, y Hrcir, 1984b; Lamb, Hwang, Frodi, 1982; Main y Weston, 1981; Volling y Belsky, 1992).

Como afirman Parke, Power, Tinsley y Hymel (1981), "el padre desempeña una importante e insoslayable función en los comienzos de la infancia. Las pautas de la primera interacción entre el padre y el hijo tienen un impacto identificable en el desarrollo cognitivo y social del niño". En efecto, la relación padre-hijo ejerce una notable influencia sobre las posteriores relaciones sociales del niño fuera de su ámbito familiar (Bridges, Connell y Belsky, 1988; Mercer y Ferketich, 1990), el rendimiento escolar infantil y la competencia cognitiva (Blanchard y Biller, 1971; Lamb, 1986).

En diversas investigaciones se ha comprobado que los niños, cuyos padres están frecuentemente ausentes, tienen menos simpatías y gozan de relaciones menos satisfactorias con sus compañeros (Stolz, 1954; Lynn y Sawrey, 1959; Polaino-Lorente, 1993), al tiempo que presentan un menor desarrollo cognitivo (Pedersen, Rubinstein y Yarrow, 1979), respecto de los niños que gozan de la presencia regular y estable del padre.

La ausencia del padre es aquí definida en función de su permanente ausencia del hogar, debido a fallecimiento, divorcio o abandono de la familia. Sin embargo, no son éstas las únicas ni todas las causas de tal ausencia. Padres que incluso continúan siendo miembros presenciales en sus familias se muestran frecuentemente distantes e inasequibles a sus hijos, a causa de su dedicación laboral, viajes, ausencia de interés o cansancio.

En definitiva, que no se puede concebir la educación de un niño sin la colaboración activa de ambos progenitores, ya que los dos están llamados a desempeñar el mismo protagonismo —aunque modalizado de forma diferente, según su sexo— en la educación de aquél.

El matrimonio cabe representarlo mejor como una elipse que como una circunferencia. Y ello porque la familia no es monárquica, sino bicéfala. En una circunferencia sólo existe un centro al que son referidos todos los contenidos que en ella se engloban. Por contra, en la elipse disponemos de dos centros a los que son referidos no sólo todos sus contenidos, sino incluso la misma formalidad de la elipse en función, por ejemplo, de la distancia que haya entre los focos. Algo similar acontece en la familia. En función de cómo sean las relaciones entre el padre y la madre, así serán las relaciones de apego entre ellos y sus hijos. Es preciso que se den recíprocamente entre sí los cónyuges, de manera que luego puedan darse de una forma parecida a sus hijos. Esta metáfora de la elipse es un buen modo de explicar la necesidad de que padre y madre se den a los hijos, puesto que estos tienen necesidad de ambos y ninguno de ellos es renunciabile.

No deja de ser curioso que, por el momento, apenas se haya atendido como de-

biera a las implicaciones que las relaciones padre-hijo tienen respecto del desarrollo moral y la formación ética de este último. Si los hijos se sienten afirmados en su valer (Polaino-Lorente, 1992), es lógico que la inseguridad y la experiencia de su debilidad cesen también. Entre otras cosas, porque para un niño –al menos, durante los primeros años de su vida–, las personas más relevantes e incluso investidas de una relativa “omnipotencia” son, sin duda alguna, los padres.

Si los padres aprueban el comportamiento de sus hijos, mediante esa aprobación que hacen de su conducta, forzosamente han de aprobar también el valor de su ser. En cierto modo, la seguridad y autoconfianza que el niño puede alcanzar respecto de sí mismo están fundadas en la seguridad y confianza que procede de sus padres. Cuando esto sucede, es comprensible que el niño actúe como si dijera: “Mi padre confía en mí; ninguna debilidad mía me puede detener; mi padre no se equivoca; lo intentaré otra vez, yo no puedo defraudar a mi padre”.

Esta autoconfianza básica, tan necesaria en el niño, es algo que aunque le haya sido prestado por su padre, el hijo necesita. Poco importa que le haya sido prestada o no, el hecho es que gracias a ella el niño se atreve a acometer actividades, tareas, funciones, que sin ella jamás se atrevería. Una vez, que gracias a ese atrevimiento, el hijo las realiza, la autoconfianza inicial de que partía no es ya una autoconfianza virtual, sino real: la autoconfianza que resulta como consecuencia de haber realizado bien una tarea determinada y, además, de saberlo.

Aún así, el hijo continúa precisando del reconocimiento y aprobación del padre que ha de juzgar las acciones por él realizadas. La manifestación por parte del padre de la bondad de lo que el niño ha realizado es al mismo tiempo que un juicio confirmatorio de su valía personal, la manifestación y expresión del afecto paterno.

El niño experimenta, entonces, que es querido por su padre, simultáneamente que sus acciones son calificadas por éste como buenas. Esta condición constituye un asentamiento sólido y bien fundado en el que el comportamiento ético puede arraigar.

De hecho, la conducta ética no se limita a un mero cumplimiento de la normativa vigente, sino que hunde sus raíces en el núcleo afectivo, en el querer que sostiene y fundamenta tales normas. Las normas se asumen e interiorizan –una vez que se conocen–, no por ellas mismas, sino por el amor al autor en que aquellas están fundadas. De aquí que, como dice Giussani (1996), “la fuente de la moral es querer a alguien, no cumplir leyes” (pág. 207).

### **Una aproximación fenomenológica al apego padres-hijos**

De acuerdo con los numerosos autores citados en el epígrafe anterior, hemos de convenir que la vinculación padres-hijos, el apego, las relaciones interpersonales que entre ellos se suscitan son especialmente relevantes para el crecimiento y desarrollo del nuevo ser.

Ahora bien, ¿qué clase de ser es el ser de esta especial relación que acontece entre padres e hijos? ¿es sólo un mero accidente, como corresponde a cualquier rela-

ción? La relación, por ejemplo, entre mis padres, de la que yo procedo, ¿es acaso un mero accidente?, ¿incluso aunque en ella esté el origen y el acto fundacional de mi ser?

De otro lado, ha de atenderse a las relaciones que, posteriormente, una vez nacido el hijo, se entretajan entre padres e hijos, a las que en concreto se les designa hoy con el término de apego. Parece ser cierto que ninguna persona llegaría a ser quien es, en ausencia de esa vinculación radical significada, en primer lugar, por los padres y, más tarde, por las demás personas. Esto significa que para llegar a ser quienes somos —es decir, para el posterior desarrollo y el despliegue de la naturaleza esencial que es la persona—, se precisa de esta relación. Por consiguiente, tal relación se presenta a nuestra consideración como algo irrenunciable ante el hecho de tratar de dar razón del ser de la persona.

La relación, por ejemplo, entre mis padres y yo, que contribuyó a poner en marcha y moldear mi capacidad cognitiva, mi afectividad, mi fe, mis deseos de conocer la verdad, el sentido de mi vida, mi capacidad de donación, es decir, todo lo que de más valioso y personalizante hay en mi ser, ¿ha de considerarse realmente como un mero accidente?

El autor de estas líneas, no dispone, por el momento, de una respuesta bien fundamentada a la cuestión aquí planteada, por lo que se limita a presentarla aquí y seguir estudiándola y discutiéndola con otros investigadores, a fin de poder responderla en un futuro, de forma más acertada.

¿Puede una persona querer, si nunca se ha experimentado como alguien querido? ¿cuál es el primer recuerdo que conservamos cada uno, acerca de esa necesaria experiencia de sentirse querido? ¿no influirá esto en el estilo emocional que, posteriormente, nos caracterizará individualmente, durante toda nuestra trayectoria biográfica? ¿puede afirmarse algo parecido respecto de, por ejemplo, el modo seguro o inseguro en que nos conducimos en la vida, los usos y costumbres que manifestamos en nuestras relaciones personales, el modo personal en que se llevan a cabo ciertas inquietudes intelectuales, etc.?

Convendría reflexionar un poco acerca de las últimas cuestiones suscitadas. Baste recordar en este contexto que la persona se nos manifiesta como un ser ex-céntrico, como un "centro descentrado". Por eso, precisamente, cada persona es más ella misma, alcanza mejor su destino y realiza más felicitariamente su existencia, en la medida que vive su vida como una donación, sirviendo a los demás.

Los otros no son, como postuló Sartre, un infierno. Los otros son la gloria. Y eso a pesar de que cada persona, preciso es reconocerlo, forzosamente haya de sufrir —a veces, de forma muy intensa y dolorosa—, como consecuencia de las relaciones interpersonales, del servicio a los demás, de esos hilos, tan sutiles como necesarios, con los que se entreteje su vida.

De hecho, cuanto más centrados estamos en los demás, menos conflictos generamos a nuestro alrededor, mejor nos autocentramos, más maduros somos, menos problemas nos sobrevienen. No parece sino que el olvido de sí contribuya mejor a la autorrealización de sí.

Por contra, cuando una persona “se instala” en sí misma –cuando se ensimisma y pone su centro, la “casa del ser”, en sí misma–, entonces, es cuando su existencia se problematiza y deviene frustrada. Mi experiencia clínica como psiquiatra –después de haber ejercido y ejercer esta especialidad durante más de treinta años–, avala las anteriores afirmaciones, en cuya exposición sistemática no puedo entrar ahora, por razones obvias.

Admitamos, por un momento, que esto es así, que el centro de cada persona está fuera de ella y que, por consiguiente, para alcanzar la estabilidad, madurez y crecimiento personales, es necesario que salga de sí misma y se relacione con los demás. De admitirse lo anterior, ha de inferirse la necesidad irrenunciable de la relación para llegar a ser quien se es, puesto que como tal relación es el procedimiento –la “correa de transmisión”– que articula a la persona con su centro y al yo con su circunstancia, a la vez que hace posible el desarrollo de sí misma hasta su más alta estatura.

Pero esa relación no debiera contemplarse desde la perspectiva que está implícita en el modelo del “homo necessitudinis”, del hombre necesitante (Polaino-Lorente, 1981 y 1982). La relación a la que aquí se hace referencia es sinónima de apertura, encuentro y donación. Dicho de otra forma, si la persona no se abriese a los demás –cosa que no puede acontecer si no se dona–, tampoco podría crecer ni llegar a ser quien es. En el contexto de este razonamiento, ¿es el apego, la relación padre-hijos un accidente? En verdad, no lo parece.

La relación se nos manifiesta como algo directamente ligado a la misma naturaleza de la persona. La misma “ex-centricidad” de la persona, a la que antes se aludió, exige de esa relación. Por ello, estaría más puesto en razón concluir que el apego está vinculado a la naturaleza constitutiva de la persona y que, por tanto, el vínculo padres-hijos debiera entenderse, en lo sucesivo, como una relación autoconstitutiva del hijo y no como una mera relación accidental entre éste y sus padres.

Como tal relación, se nos manifiesta al mismo tiempo como algo parcialmente extrínseco e intrínseco al ser de la persona. Como algo parcialmente extrínseco a la persona, por lo que tiene de apertura a los otros y el impacto que sobre ella se ejerce desde la otra persona; como algo en parte intrínseco, por lo que significa respecto del devenir del desarrollo y despliegue del hijo como persona.

Desde otra perspectiva, el ser único, singular e irreplicable que es cada hijo, se nos aparece como lo más nuevo, el “novum” por antonomasia. Esta novedad originaria se prolonga y enriquece con la novedad que le sobreviene al hijo, a través de las muy diversas relaciones que desde el comienzo establece, primero, con sus padres, y después con los otros.

La dinámica de estas relaciones optimiza y potencia la novedad de su ser a lo largo de su despliegue evolutivo. Una novedad, así entendida, ni puede ser controlada ni puede ser programada, sino que se configura como la realidad de un ser, no restringido en su apertura ni en el juego dialógico de esas relaciones, lo que pone de manifiesto el don de la libertad de que está dotado.

En otras palabras, las relaciones interpersonales hacen posible la innovación adicional del propio ser personal, a través de algo muy particular: el concurso de la li-

bertad personal, emergente y diversificadora. Es ésta una diversidad "in fieri", por cuanto que el hijo no sólo se autoconfigura a través de las relaciones interpersonales que establezca, sino también con las acciones humanas, de la índole que sean, que dan contenido y significado a su comportamiento y, a su través, a la persona que es.

Es cierto que a través de la acción humana la persona transforma el mundo. Pero no es menos cierto que el agente que así se comporta queda autotransformado a través de lo hecho por él. También la acción humana se nos manifiesta como un factor autotransformante y modificador del propio ser personal. Por eso, no es tanto que una persona "buena" realice buenas acciones, como que las buenas acciones realizadas por una persona —cualquiera que fuere su situación de partida—, son las que hacen que sea buena.

A lo que parece, lo hecho por el agente, la acción humana, reobra y genera consecuencias configuradoras en quien las hace y lleva a efecto. Esta perspectiva antropológica no sólo reafirma al hombre en su libertad, sino que le abre a un horizonte más elevado y amplio: el de la posibilidad de su cambio personal, el de la confianza en otros, el que constituye la condición necesaria, aunque no suficiente, que hace posible la emergencia de la esperanza.

En este contexto del apego infantil, conviene poner especialmente de manifiesto la nota distintiva de la reciprocidad. En ningún modo debiera entenderse el apego como una relación unidireccional que partiendo y centrándose en el padre alcanza su destino en el hijo. Lo propio del apego no es sólo eso, sino que como tal relación es siempre bidireccional, es decir, la relación padre-hijo, afecta y modifica también al padre, en función de cómo el hijo se comporte.

Tal reciprocidad se pone de manifiesto en que gracias a esa relación, por ejemplo, el progenitor acoge y realiza en sí mismo lo que es propio de la paternidad. Sin esa relación el hijo no sería hijo pero tampoco el padre sería tal padre. De aquí que, gracias a esa relación el padre pueda afirmar con toda justicia lo que sigue: "Mi hijo ("tú") me afecta a mi ("yo"), como yo (padre) le afecto a él (hijo)".

Las cogniciones y afectos del hijo afectan al padre, que de forma natural se siente alcanzado por ellas. Todavía más: en cierto modo, el padre se conoce a sí mismo también en las manifestaciones que de él se desvelan en el comportamiento del hijo, en el encuentro que acontece entre ellos. El "yo" del padre llega a ser quien es en el "tú" que es el hijo. De modo similar, aunque también diferente, el hijo llega a ser "yo" en el "tú" que es el padre. En el "tú" que dice el hijo, simultánea e implícitamente el hijo dice también "yo".

Se diría que el inicio del descubrimiento del "yo", se pone en evidencia, se desvela en el encuentro con un "tú". De hecho, el niño al decir "padre" ("tú"), está afirmando y diciendo implícitamente "hijo" ("yo"). La necesidad inicial que tiene el hijo de decir "padre" (un alguien que es "no-yo") conlleva la toma de conciencia de su propio yo (un alguien que no es "tú"). Este camino seguido por el "yo" que se alumbraba en el encuentro con el "tú" está vertebrado y modalizado —en esta primera relación originaria y protohistórica— como hijo y como padre. Por eso, podría afirmarse también que el hijo llega a ser "yo" cuando dice papá ("tú").

Esta relación es tan radical y vinculante que deviene en algo siempre actual. La actualidad de tal relación no es fugitiva ni pasajera sino perdurable y actualizante, algo que está muy lejos de la mera cesación y el detenerse de la temporalidad. El ser humano se patentiza como un ser relacional, en que mediante la donación /aceptación del yo/tú, deviene en un ser dialógico.

Decir "padre" no es sino afirmar al otro, al mismo tiempo que a sí mismo, con una palabra básica y fundante, que se pronuncia con todo el ser. Porque no estaría en razón decir "tú" y no afirmar al ser que resulta alcanzado por esta palabra: el otro en su valor. Decir "padre" o "hijo" significa, en este contexto, afirmar el ser humano que es el otro: un ser único, incondicional, no manejable, inmediatamente presente, tangible pero no experimentable y, desde luego, insustituible.

En la experiencia del apego, se evidencia que la persona es un ser abierto (no clausurado), compuesto (extenso y con partes), versátil (sometido al cambio) y, sin embargo, idéntico a sí mismo (unicidad); que la persona es un fin en sí misma y no un medio para nadie, ni tan siquiera para sí propio; que la persona es siempre original, aunque su origen no le pertenezca; que la persona es un ser para la eternidad, con anhelo de infinito y sed de absoluto.

El apego padre-hijo demuestra el empobrecimiento personal de aquellos padres que, sin que haya una causa justa, grave y proporcionada, optan en su matrimonio por no tener hijos. Sin hijos ninguna persona, por muy casada que esté, puede realizar en sí la paternidad, ni ella misma realizarse como padre o como madre. La "cultura de muerte", en que hoy están asentados ciertos segmentos de nuestra la sociedad, hace inviable la autorrealización de los progenitores como padres. Es cierto que pueden invocarse muchas "razones" para tratar de justificar este hecho. Pero más allá de aquellas, el hecho es que no hay nada que dé cuenta y razón de porqué hoy las personas renuncian con tanta facilidad a autorrealizarse como padres y madres.

Desde un punto de vista experiencial y vital, en el ámbito fenomenológico del matrimonio y la familia, lo que acontece es otra cosa muy diferente. Es como si cada cónyuge que no llega a autorrealizarse en la paternidad o maternidad, asentara su decisión en un principio de exclusión que afirmara lo que sigue: "donde podrías estar tú (mi hijo), no puedo estar yo (tu padre o madre); donde estoy yo no puedes estar tú".

En el caso de los cónyuges que deciden abortar, esta formulación es más radical, excluyente y grave: "Quítate tú (mi hijo), para ponerme yo (un padre real que, respecto de él, jamás llegará a serlo)".

Por contra, los cónyuges que deciden tener hijos, ponen un especial énfasis en un tipo de formulación muy diversa a la anterior: "Allí donde estoy yo (tu padre), siempre habrá un espacio para ti (mi hijo)". El yo, en este último caso, se libera del solipsismo ególatra y funda la emergencia de un "tú" tan cercano, interpelador y comprometido que, inevitablemente, da paso a la experiencia adensada del "nosotros".

Cuanto mayor sea la realidad del "nosotros" así fundada, tanto menores posibilidades habrá de experimentar la soledad; cuanto más crezca aquélla tanto más se autorrealizarán los padres en tanto que padres; cuanto más intensa sea su configuración,

mayores serán las posibilidades de independencia de padres e hijos y la eclosión en ambos de la libertad personal.

Hasta aquí nos ha conducido la descripción fenomenológica del hecho tozudo que es el apego. Esta relación básica y fundante de toda posibilidad de vida personal, tiene su origen, sin duda alguna, en la donación gratuita. No podía ser de otra forma, de admitirse la hipótesis de que toda persona tiene su propio centro fuera de sí. Sin duda alguna, el centro de los padres son precisamente los hijos. De aquí también, la mayor madurez de las personas que han optado por generar una familia que aquellas otras que casadas, optaron por lo contrario. Otra situación muy distinta es la de aquellas personas que renunciaron al matrimonio, por ejemplo, por razones apostólicas. En este último caso, tal renuncia supone una donación excelente, cuya generosidad se abre paso a la fecundidad de la paternidad espiritual, a cuyo través aquellas realizan la paternidad en sí mismas y se autorrealizan en ella.

Mucha razón tenía Kierkegaard al afirmar que “la puerta de la felicidad se abre siempre hacia fuera”. A lo que habría que añadir, parodiando las anteriores palabras, que, además, “la puerta de la felicidad casi siempre está cerrada con llave. Y esa puerta sólo se abre con la llave de la donación, de la que los padres no disponen porque la llave sólo la tienen los hijos. Es preciso que éstos nazcan y les regalen la llave con la que los padres poder abrir la puerta de su felicidad personal”.

### **La ausencia de una presencia y la presencia de una ausencia**

Como hemos observado en el apartado anterior el apego, la vinculación padres-hijos no es una mera relación entre personas sino lo que por estar en el origen mismo de cada persona y en su iniciada apertura al mundo, deviene en algo autoconstitutivo de su propio ser.

Entre las necesidades básicas que es preciso satisfacer en cada niño desde el inicio de su andadura por este mundo se encuentra el sentimiento básico de seguridad. El niño necesita de la seguridad de la que él —un ser desvalido— no dispone. Esa seguridad básica queda satisfecha en la interacción con sus padres a través de las expresiones faciales de aquellos, la mirada y el contacto ocular, la sonrisa, el contacto físico, etc. En otras circunstancias, es el niño el que pone en marcha la satisfacción de esa necesidad básica de seguridad mediante el contacto ocular que busca la aprobación de lo que va a hacer, la conducta de asirse-agarrarse, la conducta de aproximación y búsqueda de “la base de seguridad” que es su madre, etc. (Vargas y Polaino-Lorente, 1996).

Cuando esta necesidad básica de seguridad no es satisfecha por uno de los padres acontece lo que De Martino (1975) denominó con el término “crisis de la presencia”. Lo más frecuente es que el niño experimente inseguridad ante lo desconocido. En ese caso suele buscar casi siempre a la madre o si está relativamente cerca de ella busca su contacto ocular para a través de los gestos de aprobación y serenidad que su madre le muestra fortalecer su seguridad y tratar de enfrentarse a aquello que



iba a realizar. En el caso de que no encuentre a su madre, lo más probable es que se ponga a llorar. El llanto en las primeras etapas de la vida no es sinónimo de tristeza, sino que es una conducta innata y no aprendida a cuyo través el niño manifiesta, solicita y actúa de muy diversos modos.

En el caso del ejemplo anterior, el llanto expresa la necesidad que el niño experimenta de encontrar la seguridad que le ofrece su madre. El llanto es aquí sinónimo de llamada de atención, búsqueda, reclamo. Si la madre acude ante la llamada de su hijo, el niño recuperará la seguridad perdida y dejará de llorar. Por contra, si la madre no comparece rápidamente, si se demora su presencia, el llanto continuará de forma progresivamente más patética e intensa.

En este último caso, el llanto traduce la permanencia de una inseguridad que ahora se experimenta como frustración. Si la situación continúa sin que la madre comparezca, la inseguridad se radicalizará y surgirá en el niño la experiencia del abandono. Si la situación, al fin, se perpetúa, el llanto manifestará la percepción del niño acerca de su propia insatisfacción.

En este breve recorrido ha variado el significado del llanto infantil: desde el deseo de satisfacer una necesidad básica (su propia seguridad) a la manifestación de la percepción de su propia insatisfacción. Entre una y otra se sitúa el llanto como mera petición de la presencia de la madre. En cambio, al final de este breve recorrido el niño llora la unidad perdida con su madre, la inseguridad básica que experimenta, la eclosión de la ansiedad inicial.

El llanto lo que pone de relieve es que el niño llora la ausencia de una presencia (la de su madre), a cuyo través se le proporcionaba la seguridad de la que tanta necesidad tenía en ese momento.

Ahora bien, la ausencia de la presencia de la madre no es experimentada por el niño sólo como una mera ausencia, sino como algo más. Sin la presencia de la madre la propia presencia del niño (su presencialidad) se experimenta como algo amenazante. El niño llora porque experimenta la disolución de su personal presencia en el contexto de la pérdida significada de una presencia mayor (la presencia de la madre, que es relacional y misteriosa) en la que hunde sus raíces la seguridad de su propia subjetividad.

No es que el niño piense y razone, según un proceso lógico, del modo como sigue: "tengo necesidad de seguridad, me siento extraviado, luego lloro para que mi madre se haga presente". No, el niño no conoce su propio deseo, sino que comienza a llorar para así acertar a encontrar "de facto" una solución al problema que le aqueja.

Si al inicio el llanto era la señal de su necesidad de seguridad, más tarde el llanto traduce la insatisfacción de esta necesidad; si después el llanto expresa la percepción de su propia insatisfacción, luego el llanto traduce la experiencia de la disolución de su propio yo, condicionada por la ausencia de la madre.

La ausencia de la presencia de la madre no es, entonces, la mera expresión de un deseo insatisfecho, sino mucho más. Es la manifestación del sufrimiento que acompaña a la pérdida de la persona que en ese momento le era tan necesaria. La pérdida transitoria de ese ser personal constituye para el niño mucho más que la pérdida de

una persona para el adulto como, por ejemplo, la que se produce cuando se pierde un amigo o cuando dos jóvenes enamorados rompen su relación.

En el caso del niño, con la pérdida de la madre lo que se experimenta también es la ausencia de un marco de referencias cognitivas en cuyo ámbito la propia presencia del niño alcanzaba su significado y tenía sentido. Por eso, junto a la pérdida temporal de la madre, el niño experimenta la abolición de su sentimiento de seguridad, es decir, emerge en él una inseguridad radical tal que podría casi calificarse de ontológica.

En estas circunstancias, es comprensible que el niño experimente su yo tan amenazado que casi parece le va a acontecer la disolución de su propia identidad, la pérdida radical de sí mismo, una amenaza existencial vivida sin ninguna posibilidad de escapar de ella.

En el ejemplo que se acaba de poner de la ausencia de una presencia, la historia suele acabar bien. En primer lugar, porque la ausencia de la madre es muy infrecuente, de escasa duración y siempre provisional, cerrándose su trayectoria casi siempre con el encuentro de la madre y el hijo. Sin embargo, si la ausencia de esa presencia se repitiese muchas veces o se prolongase indebidamente en el tiempo, las consecuencias para el niño serían mucho más funestas.

Si la historia se repite, lo que en el niño acontece es que la ausencia (provisional) de su madre puede transformarse en la presencia de una ausencia (la de su madre). En este último caso, la situación es mucho más grave, puesto que el niño acaba por ser un rehén de tal ausencia, de una ausencia que continuamente tiene presente, lo que le condena forzosamente a experimentar de forma estable una atroz inseguridad, penetrada de abandono, de privación y falta de firmeza en todo cuanto le acontece.

Hay muchas evidencias empíricas a favor de lo que se acaba de afirmar. Este es el caso, por ejemplo, de las depresiones anaclíticas infantiles descritas por Spitz (1945 y 1959) en el caso del hospitalismo o, en el ámbito de la psicología experimental animal, los resultados obtenidos por Harlow (1961) en las crías de monos privadas de la madre.

La ausencia del padre es, ante todo, la ausencia de una presencia necesaria, cuyas consecuencias condicionan en muchos casos la aparición de numerosos trastornos psicopatológicos. De ello se ha ocupado el autor de estas líneas de forma pormenorizada en otros trabajos anteriores (confrontar, a este respecto, Polaino Lorente, 1993 y 1999).

Es lógico que sea así, puesto que la ausencia de interacción y de vinculación entre padre e hijo, genera numerosos déficits en el ámbito del desarrollo emocional, cognitivo y social del hijo. A través de las relaciones paterno-filiales, el comportamiento paterno provee al hijo del marco normativo necesario que permite a éste percatare de la realidad y superar su instalación provisional en la mera deseabilidad instintiva.

La normatividad que el padre proporciona al hijo a través de su comportamiento e interacción es, sin duda alguna, el vehículo de que se sirve al hijo para socializarse, aceptar y asumir las normas por las que se regula la convivencia humana, a las que, obviamente, habrá de adaptarse en el futuro.

Por contra, la ausencia del padre y de su presencia en la familia deja al hijo desamparado, indefenso y anormativo, es decir, prisionero de su mero desear instintivo e instantáneo. Esta posición es en modo alguno real, puesto que el ámbito social está entreverado de usos, costumbres y normas a las que hay que atenerse, puesto que en ello le va a la persona su misma supervivencia.

Ahora bien, sería un error atribuir a este modelo de paternidad sólo rasgos y características más o menos normativas. El padre también contribuye mediante el apego, la ternura y las manifestaciones de afecto al moldeamiento autoconstitutivo de la afectividad del hijo y, a su través, a la formación de su personalidad. Pues, como escribe Polo (1995), "para Aristóteles, la integración de la afectividad proporciona al hombre el elemental control cibernético de su actividad. Es la seguridad de fondo, inicial, que abre paso al crecimiento sin antagonismos de las facultades humanas superiores: el confiar como base de la esperanza, es decir, de la actitud ante el futuro como sede de las metas a alcanzar sin impacencias, tensándose hacia ellas. La integración de la afectividad es el cometido básico de la educación familiar. La alegría y el buen humor evitan el recargar la motivación por el temor al esfuerzo que el actuar requiere. El fracaso de esa integración es solidario con la crisis comunitaria del carácter de la familia".

Como consecuencia de la vinculación padre-hijo, se proporciona a este último, no sólo la seguridad de que tanta necesidad tiene, sino también la confianza en sí mismo, elemento clave sobre el que puede asentarse el crecimiento de su autoestima inicial. El hijo, tras la exigencia amorosa de su padre, aumenta su autoconfianza, remonta su inseguridad inicial, descubre que puede hacer mucho más de lo que hace y que lo hecho por él es valioso, pues de otro modo su padre no lo aprobaría.

La ausencia del padre, en cambio, hunde al hijo en su extrema contingencia, haciendo que se perciba como un ser necesitante y ajeno a todo amor de predilección. La ausencia del padre fractura el desarrollo del hijo, por cuanto que éste se ve impedido a realizar y realizarse en el crecimiento irrestricto a que por naturaleza tiende. Esto pone de manifiesto que el desarrollo del hijo precisa del amor de predilección que su ser necesita y a lo que obedece.

Ese amor de predilección no es mero refuerzo ni tampoco forzosa necesidad. Es exigencia necesaria para llegar a ser el que se es, algo que facilita ponerse a la altura del padre, en la medida que le es posible, y corresponder al amor de predilección que éste le manifiesta. En esta correspondencia inicial se acunarán los principios éticos, inicialmente balbuciantes, que luego, ya vigorizados, constituirán el entramado axiológico inspirador del modo en que a sí mismo el hijo se conduce.

La inseguridad, la inmadurez y el infantilismo que siguen constituyen las consecuencias inmediatas en el hijo, generadas por la ausencia del padre. Se diría que se realiza en ellos esa sensación de vértigo expresada con elocuencia por Kafka, al afirmar que "los hombres somos extranjeros sin pasaporte en un mundo glacial".

Si el hijo no percibe y realiza en sí mismo el concepto de filiación, por la ausencia del padre, es altamente improbable que disponga de la necesaria madurez para asumir en sí mismo las exigencias que son propias de la paternidad. Por otra

parte, sin haber estado expuesto al modelo de paternidad, realizado en su padre, es casi imposible que disponga, en la práctica, de las oportunas referencias para diseñar y conducirse en el futuro de acuerdo con lo que son exigencias naturales de la paternidad.

En síntesis, que la ausencia del padre y de la presencia de la paternidad en él realizada, condiciona la ausencia de filiación en el hijo y una dificultad añadida para que en su día éste asuma el comportamiento que es propio a la paternidad. Sin realizar el hijo en sí la filiación tampoco está disponible su viabilidad para la paternidad.

Sin la presencia del padre, la génesis y formación de la identidad se pone en marcha, pero con muchas más dificultades y tal vez no llegue nunca a completarse. De hecho, el estilo educativo que caracteriza a cada familia está fuerte e inevitablemente modulado por la presencia del padre.

Las implicaciones sociales de este hecho, aunque sin llegar a ser determinante, es posible que tenga un carácter emblemático y explicativo de lo que acontece en la actual sociedad. Sin padre no hay familia, porque toda familia es bicéfala y exige la copresencia simultánea –y no sucesiva– del padre y de la madre. Acaso por eso, el tipo de educación y el tipo de personalidad que dependiendo de esta copresencialidad paterna y materna se condiciona en el hijo, forzosamente ha de depender de aquella.

Aunque hoy disponemos de familias nucleadas en uno solo de los padres –las familias monoparentales– ha de afirmarse, no obstante, de acuerdo con los actuales resultados de la psicología y psicopatología disponibles, que ambos (el padre y la madre) son necesarios, que ninguno es más que el otro, que ninguno de ellos es sustituible o canjeable por el otro.

La ausencia de uno de ellos condiciona gravemente el desarrollo de la personalidad de los hijos, y a través de él, el futuro comportamiento de estos. Esta consideración es especialmente grave si atendemos a los numerosos comportamientos humanos, más o menos desadaptados y/o patológicos, que hoy configuran el tejido social.

Cualquier amenaza contra la familia, sea por la ausencia del padre o por cualquier otra razón, comporta siempre graves repercusiones sociales (confrontar, a este respecto, Polaino-Lorente, 1993). De la misma opinión es Buttiglione (1999), cuando manifiesta lo que sigue: “El ataque contra la familia hace cada vez más difícil la formación de personalidades equilibradas y maduras, y constituye, por tanto, una raíz del problema moral contemporáneo”.

La ausencia de esta presencia reconduce también, en cierto modo, a la ausencia de la presencia del Padre. No es que sea primero la presencia de la paternidad humana y de ella se derive la presencia de la paternidad divina. Es más bien lo contrario, puesto que “toda paternidad viene de Dios”, como cabe demostrar, entre otras cosas, por el encadenamiento de las cuestiones que la persona forzosamente se hace, cuando se plantea el problema de su origen. Por eso, aunque en el orden experiencial quepa situar cronológicamente primero a la paternidad humana, en el orden causal es primero la paternidad divina.

La ausencia del padre humano, en tanto que ausencia vicaria de la presencia del Padre, condiciona la errónea experiencia de la ausencia de la paternidad de Dios. Es

posible que muchos de los errores doctrinales actuales (escepticismo, agnosticismo, ateísmo, etc.), estén fundados, además de en la ignorancia y en errores del pensamiento, en situaciones vitales en que las propias biografías de quienes así piensan se asentaron y, más en concreto, en esta ausencia del padre.

En la ausencia del padre, el hijo crece y se desarrolla de forma fraudulenta e incompleta. Si aquella se cronifica, su personalidad se autoconfigurará bajo el estigma de la soledad, de la presencia de una ausencia (la del padre). En este punto, son alumbradoras las palabras de Juan Pablo II (1980), a propósito del XV Centenario del nacimiento de San Benito, cuando dice: "En la soledad que se ha instaurado en nuestro tiempo y que acá y allá presenta el aspecto de una 'sociedad carente de padres', el Santo de Nursia ayuda a recuperar esa dimensión primaria –quizás demasiado descuidada por los que ejercen la autoridad– que llamamos dimensión paterna".

Esta presencia continua de la ausencia del padre nada tiene que ver con, por ejemplo, la ausencia del padre causada por un proceso natural como la muerte. En este último caso, también los hijos se duelen de esa ausencia que, por lo general, la experimentan como la pérdida inefable en quien ha perdido una protección necesaria, como la pérdida de los que se han quedado sin techo que les proteja y donde cobijarse, como la abolición del obligado marco de referencias que sirve para orientar la propia travesía de la vida.

Pero en este caso, por doloroso que sea, queda siempre un vestigio de lo que fue, es decir, la presencia de la ausencia del padre que se tuvo. Y salvado el natural dolor que su extinción produce, no obstante, pueden activarse numerosos recuerdos –que son más que recuerdos, puesto que configuran el tejido autoconstitutivo del ser personal–, que, de alguna manera retrotraen, hacen presente y actualizan la figura del padre ya ido y, sin embargo, todavía presente en algún modo.

La seguridad proporcionada por el padre es algo implícito en el amor que como tal padre tiene a su hijo. La necesidad básica que el hijo tiene de seguridad, tampoco puede dissociarse de sus necesidades de afecto, sino que constituye, en algún modo, un sucedáneo de aquél, del que puede distinguirse (lógicamente), pero no diferenciarse (ontológicamente).

Ningún padre podría proporcionar esa seguridad básica a su hijo, si no se decidiese a afirmarlo en tanto que otro. Pero afirmar al otro implica el olvido de sí, un cierto atender al otro para entenderlo; en definitiva, la necesidad de salir de sí mismo. Esto es, precisamente, lo que se entiende con el término de amor: donarse, autoexpropiarse en favor de otro. "Es mejor decir abandono de sí –escribe Giussani, 1996– porque aclara la idea de don; cuando uno da algo, se reserva siempre el derecho a ser estimado porque ha dado, el derecho al agradecimiento, y esto hace que se pierda todo; mientras que el abandono de sí, no; es puro. Abandono de sí: cuanto más se ama, más se abandona uno a sí mismo y afirma solamente al otro" (pág. 197).

Aunque el padre sólo busque proveer a su hijo de la seguridad que éste necesita, sin embargo, gracias a la donación que esta acción supone, el padre se configura como donante. Dar seguridad al hijo, merced a esa donación, transforma al padre en un ser seguro de sí mismo.

Del mismo modo, este estar pendiente del hijo configura a quien así se comporta como padre. Simultáneamente que el hijo experimenta la filiación, el padre –con independencia de que lo busque o no– experimenta la paternidad. Todos ganan y nadie pierde, y eso a pesar de que el padre no busque el efecto de recuperar en sí mismo algo de lo dado (el agradecimiento), a través de una donación interesada.

### **De la amnesia a la anamnesis: para la actual recuperación de la paternidad humana**

El término anamnesis, de griego *aná*, reiterar, y *mnesis*, memoria significa el acto de evocar en la memoria sucesos, acontecimientos, objetos y personas que, sin estar actualizados, no obstante, están almacenados en la memoria. La anamnesis no es otra cosa que el arte de recordar, una forma de actualizar los contenidos de la memoria a través de la reminiscencia.

El empleo de este término en la clínica tiene un significado más restringido y designa el conjunto de antecedentes, bien del estado actual del enfermo o bien de la afección que padece, a cuyo a través puede inferirse cierta información acerca de ello.

Tal vez para el fin que aquí importa-la recuperación de la paternidad humana, convendría indagar en otras raíces de ese término, en lo relativo a la anamnesis del ser. Esta voz deriva también de la raíz hebrea *zkr*, que designa la operación de recordar. Pero en este contexto, “recordar” no es un mero proceso introvertido, a cuyo a través se evoca un recuerdo o una persona del pasado, sin compromiso alguno por parte de quien recuerda.

Recordar, en el contexto hebreo, significa traer el pasado hasta el presente para, de esta manera, transformar el contenido recordado en un impulso eficaz para hacer algo ahora. Esto quiere decir que, de acuerdo con tal significado, lo recordado deviene en motivación, egoimplicación, proyección, proyecto, trayectoria. No se trata aquí de sólo recuperar el pasado *qua talis*, sino de trasladar el pasado al presente (una cierta actualización), para que en este último resulten eficaces las implicaciones derivadas de su significado. Acaso por ello, en el marco de los ritos, la anamnesis se confunde con un acto ritual que se realiza como *memorial* (*le-zikkaron*) con toda las consecuencias que esto conlleva, de forma que se dé alcance al preciso sentido significativo del rito.

En consecuencia con esta última etimología, y para lo que interesa respecto de la paternidad humana, la anamnesis del ser es más un “memorial” que un mero recuerdo. En tanto que memorial es propiamente una actualización, la proclamación en el presente de lo recordado, con plena fidelidad y vigencia al hecho por él significado. Esto quiere decir que se deja atrás, se desatiende a lo que pueda tener de mero recuerdo del pasado y deviene en una actualización inteligible vinculada al presente y abierta a la futurización.

Como escribe Guiu en la presentación del libro de Cardona (1997), “el problema fundamental es ciertamente la recuperación del ser como acto y de su participación,

perdidos por el formalismo escolástico primero, y luego por las filosofías de la conciencia. Se trata de volver a encontrar la noción del ser como acto de todo acto y de toda perfección, participado en la criatura y esencial en Dios, que funda su presencia en el conocimiento humano, y funda así su verdad y su bien, el fin y el destino eterno y la consistencia absoluta de la persona creada y el sentido de todos sus actos, a través del acontecer temporal”.

No se trata, pues, de la mera reminiscencia platónica, al modo de un mero recuerdo del conocimiento de las ideas eternas propias de un tiempo ya ido. La anamnesis del ser constituye un modo de preconocimiento –un saber incompleto, incierto y aún no sabido del todo, pero a la postre un cierto conocimiento–, de una realidad ya, de algún modo, presente. Esta es, al fin, una de las soluciones que parece puede contribuir a la recuperación de la paternidad en la sociedad actual, tal y como se nos ha hecho manifiesta en esta travesía de la “amnesia” a la “anamnesis” del ser de la persona.

### **De la paternidad humana a la paternidad de Dios, y regreso**

La anamnesis del ser es una memoria, o mejor un memorial de lo sido –no de lo sabido–, en tanto que origen del inicio del ser y continuidad de lo que seguimos siendo. En cierto modo, la anamnesis del ser es una memoria *Dei* con cuyas claves explicativas se alcanza la memoria *sui*. Siendo el Ser más íntimo a la persona que ella misma se comprende que la memoria del Ser fundamente la consistencia, estabilidad y fiabilidad de la memoria de la persona.

De modo inverso, la memoria *sui*, si es auténtica –y sólo lo será, si es verdadera–, se desvela como memoria *veritatis* que conduce en cuanto tal a la memoria *Dei*. La anamnesis del ser es lo contrario que la amnesia del ser, es decir, no es sino la memoria del ser. Algo que resulta imprescindible para el hombre amnésico de nuestro tiempo, pues sólo a través de la memoria del origen del ser, se alcanza el propio ser y a su través la identidad personal. De otra parte, la recuperación de la memoria del origen, como facultad del alma, posibilita la eclosión de la memoria del personal destino verdadero.

La memoria del origen del ser reaviva el conocimiento de la filiación, el cual necesariamente remite al conocimiento de la paternidad, puesto que no puede haber filiación sin paternidad ni paternidad sin filiación, porque desde el punto de vista conceptual ambos términos se exigen recíprocamente.

Un ejemplo de ello es lo que acontece en el hijo pródigo que es cada persona, y que tan bella y tiernamente ha sido descrito por Houwen (1994) en su libro. Es cierto que el hijo pródigo trató inicialmente de justificar lo que hizo apelando a que no le consideraban en casa, a que su padre no le prestaba suficiente atención, a que tenía “derecho” a disponer de su hacienda, etc. A parecidas razones podía apelar el hijo pródigo que también era el hermano mayor: que no podía disponer ni se le consultaba acerca de lo que se hacía en su hacienda, a la incompreensión de su hermano menor,

a la incomprensión de su padre que no le había invitado a que preparase una fiesta con sus amigos, etc. Pero todos sabemos que esas aparentes razones son excusas que nada tienen que ver con la cuestión fundamental, el conocimiento del propio ser y el olvido del vínculo radical que constituye la filiación.

Si cualquiera de estos dos hermanos hubiese vivido no centrado en sí mismo, sino en su padre, jamás hubiesen reclamado su parte o hubiese experimentado tal frustración y, desde luego, no hubieran perpetrado tantas torpezas.

Por contra la recuperación del origen del ser y del mismo ser, mediante la anamnesis del ser, hubiera conducido a uno y a otro a alcanzar su máxima estatura, es decir (1) a amar al padre sobre todas las cosas y personas (2) a amar las personas y las cosas en el padre; (3) a amarse a ellos mismos en cuanto hijos, en el padre; (4) a amar su amor al padre (filiación); (5) a amar el amor del padre hacia ellos (paternidad; cfr., Polaino-Lorente, 1995).

Sin la necesaria anamnesis no parece posible la superación de la amnesia, como sin el conocimiento del origen tampoco es posible el conocimiento del destino. De igual modo, sin percatarse de la filiación es altamente improbable que se tomen las decisiones pertinentes que encaminan a la paternidad.

Lo más lamentable de la amnesia acerca del origen es que genera de inmediato otras amnesias adicionales. En primer lugar, la del propio ser. Siguen a esta las amnesias de la filiación y la paternidad. A continuación, el olvido del padre. Este encadenamiento en el plano meramente humano, se traslada luego al plano transhumano: el olvido de la paternidad humana fuerza y condiciona el olvido de la paternidad divina.

Este "iter" puede recorrerse en sentido inverso: desde el olvido de la paternidad y filiación divinas al olvido de la paternidad y filiación humanas, puesto que el ser participado y la analogía que cabe establecer entre uno y otro niveles, más que distanciar aproxima, lejos de contraponerse se identifican.

La libre donación de sí mismo no es una mera actividad sin sentido y gratuita, aunque se haga con toda la gratuidad requerida para que sea un auténtico regalo. La donación constituye una dimensión radical: la dimensión donal de la persona humana. ¿Para qué le serviría al hombre autoposeerse y ser libre, si no hay luego un destinatario en el que volcar esa posesión? Una vez que la persona dispone de sí, ¿qué sentido tiene tal autodisposición? ¿qué hay más allá de ella? ¿cuál es el fin final al que depende esta autodisponibilidad?

El sentido de la ganancia que supone tal autodisponibilidad no es otro que la donación: la persona se autoposee para estar disponible y está disponible para darse. En cierta manera, la autodisponibilidad implica una relativa determinación de hacer algo con ella, es decir, autodeterminarse para egoimplicarse en la determinación por la que se opte.

La vida tiene sentido en la medida en que se dona; hurtarse a la donación no es sino admitir que se carece de tal autodisponibilidad, lo que significa que esa persona no se posee a sí misma. Precisamente, porque no se posee, no puede darse, porque nadie puede dar lo que no tiene.



Pero una vez que se tiene a sí misma, en ese mismo "haber" de la propia pertenencia late precontenida la vocación de donarse, la llamada a autodescribirse a alguien, sin la cual la pertenencia de sí mismo apenas si tendría sentido.

Esta autodisponibilidad de que goza la persona que ya ha madurado, es la que le hace salir de sí y autoproyectarse en el proyecto que ha concebido. En esa determinación por la que ha optado, el propio ser que así la elige se autodetermina, del mismo modo que su propio ser se proyecta en el proyecto que ha concebido.

Aquí se manifiesta la irrestricta generosidad de la vida humana, una vida cuya última finalidad no es otra que la de donarse. Donarse es darse a sí mismo, regalarse, amar, atreverse a amar. Por eso, una persona vale lo que valen sus amores, sus donaciones, el regalo de sí misma.

Es precisamente al filo de esa donación donde emerge la felicidad personal; sin la donación no es posible la felicidad humana. Por eso, están muy puestas en razón las palabras de Whitman, cuando escribe: "Todo el que anda cien metros sin amor / se dirige hacia sus propios funerales / con el sudario puesto". Martín Descalzo glosaba la cita anterior, afirmando que "así camina nuestra civilización de cadáveres. Cadáveres obsesionados en poner cerrojos a sus tumbas para que nadie les robe los trozos de muerte que tan avaramente han atesorado".

Resuenan en el contexto de estas palabras algo en lo que ha venido insistiendo tantas veces Juan Pablo II, hasta el punto de sernos ya familiar y constituir un diagnóstico de nuestro tiempo. Se trata de la "cultura de muerte" que caracteriza a un amplio sector de la actual sociedad.

De las muy diversas formas posibles, la ausencia más radical de padre es la que acontece en aquellos matrimonios que han optado –sin ninguna causa que lo justifique– por no tener hijos. No parece sino que ignorasen que la vida es un inmenso regalo que todos hemos recibido gratuitamente y que todos aceptamos. Pero la aceptación de ese don nos autoconstituye en personas deudoras, en las que lo que debemos, precisamente, es lo que más amamos: cada uno a sí mismo.

Pero ese amor a uno mismo nace endeudado, como hemos tenido ocasión de observar desde el inicio de esta ponencia a propósito de la cuestión del origen. Y un amor endeudado sólo alcanzará la razón de sí, sólo conquistará su libertad y se verá libre de la deuda que le limita, en la medida que la conculque y cancele a través de la donación de sí mismo.

Porque las personas han sido amadas de antemano, por eso mismo han sido creadas para amar. El destino de la persona es amar. En ello les va la posibilidad misma de su felicidad. El primer acto amoroso fundante es, qué duda cabe, dar la vida a otro, engendrar un nuevo ser. Mediante esta especial donación es como la persona cancela la deuda entrañada en el regalo que es su vida, alcanza su destino, autorrealiza en sí la paternidad, imita la paternidad divina a la que se asemeja, se hace persona y alcanza la felicidad.

Eliot ( 1978), pone en boca del coro de "la piedra" unas palabras que expresan bien la actual situación social: "donde no hay templos no habrá hogares, / aunque vosotros tenéis refugios e instituciones, / precarios alojamientos mientras se pague el

alquiler, /sótanos hundidos donde cría la rata / o viviendas sanitarias con puertas numeradas / o una casa un poco mejor que la de vuestro vecino". En efecto, para nada sirve disponer de mejores habitáculos si no hay hogar. Sin hijos no es posible que cualquier habitáculo, por lujoso que sea y bien amueblado que esté, se transforme en hogar. El misterio del hogar, la "iglesia doméstica" que cada hogar es o debiera ser, remite forzosamente a lo sagrado. De aquí que "donde no hay templo no habrá hogares".

También por eso están de más –constituye un fragante error– las actuales actitudes victimológicas respecto de la procreación. No; darse a través del hecho de dar la vida a otro no es nada negativo e insufrible. Es más bien todo lo contrario: un modo excelente de unir, en el propio corazón, el *amor Dei* con el *amor sui*, de forma que ambos se identifiquen, lo que, a su vez, es también el modo más perfecto de amarse a sí mismo.

Sólo de esta forma la persona se instala y es acogida en el seno de la familia, algo que le hace ser más auténticamente ella misma, en la medida que así es más imagen y semejanza de Dios, pues, como dice Juan Pablo II (1979), "nuestro Dios, en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia, puesto que lleva en Sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia, que es el amor".