

La configuración de la identidad personal en la familia

Aquilino Polaino Lorente

Introducción

El tema que nos ocupa es de vital importancia. Se trata de estudiar la familia desde la perspectiva del papel que desempeña como el más importante factor en la configuración de la identidad de los hijos. Ninguna persona sería la que ha llegado a ser sin la familia de la que procede. El modo en que una persona habla, los gestos con que se expresa, el mismo estilo cognitivo que caracteriza a su singular forma de conocer y pensar son en buena parte deudores de la familia en que ha crecido. La familia deja una especial impronta, un resello inconfundible en el modo en que se configura la propia identidad personal.

Son muchos los factores familiares que intervienen en el modo en que cada hija o hijo configura su propia identidad como persona. Intervienen aquí las tempranas relaciones de afecto entre padres e hijos (Vargas y Polaino, 1996), las inquietudes de los padres, las costumbres y tradiciones que transmiten y en las que educan, las relaciones entre los hermanos y con los otros miembros de la familia extensa, el estilo educativo de los padres, etc.

Con harta frecuencia, lo que sucede es que las personas no suelen tener memoria de estas relaciones. Porque, sencillamente, no se paran a pensar en la familia de origen de la que proceden. Sin embargo, gran parte de la justificación de lo que somos, pensamos, queremos, percibimos y hacemos está muy vinculado a la familia de origen.

La memoria no es hoy una facultad psicológica que esté en alza. Pero sin memoria no es posible el conocimiento, especialmente el de uno mismo. Sin memoria acerca del origen no puede haber identidad. Gracias a la memoria cada uno se reconoce a sí mismo como quien es, a pesar de los numerosos cambios que haya experimentado a lo largo de su vida. La identidad es la que salva el conocimiento propio y ajeno; la que resiste y da unidad a la propia vida, más allá de todos los cambios que la hayan afectado a lo largo de su travesía.

Por eso se ha dicho que no somos los mismos –tanto es el cambio que se opera en nosotros-, al mismo tiempo que siempre somos el mismo a lo largo de nuestras vidas. Lo que significa que esos cambios que acontecen en cada biografía son sólo accidentales.

Lo que sostiene y da permanencia y continuidad a la biografía personal es la

memoria. Gracias a ella hay identidad personal. Sin identidad personal, no se puede vivir. Aunque sería necesario ahondar más en el propio conocimiento, es cierto que cada uno sabe un poco acerca de su singularidad, de la persona que es, de quién es.

De hecho, uno de los indicadores más relevantes de la psicopatología es precisamente la pérdida de la identidad personal: que una persona deje de saber quién es. Si no sabe quién es, si no sabe siquiera si es hombre o mujer, ni qué edad tiene, ni cómo se llama –como sucede, lamentablemente, en las últimas etapas de la demencia senil-, es forzoso concluir que esa persona tiene una afectación psicopatológica muy grave. Hay otras muchas formas, menos graves, de alterarse la identidad personal –de las que aquí no podemos ocuparnos-, que están muy extendidas en la sociedad actual.

Esto significa que una persona sana tiene que saber quién es. Y, ¿cómo lo sabe? En cierto modo, invirtiendo el proceso de su trayectoria biográfica hasta su origen y reflexionando sobre ella misma.

Intenten ustedes recordar la primera vez que confiaron en alguien. Traten de recordar el primer sentimiento que experimentaron, la primera caricia que alguien les hizo, la primera palabra que dijeron, la primera vez que alguien les dijo que eran valiosos o guapos o listos o fuertes, o que eran el orgullo de sus propios padres. Sin todas esas experiencias ustedes no serían ahora las personas que son. De aquí que la identidad personal dependa de ellas. Pero conviene no olvidar que todas esas relevantes y primeras manifestaciones, que son pre-constitutivas del desarrollo personal posterior, emergen en un determinado contexto: el de la familia.

Hasta tal punto es así, que incluso nuestro modo de andar sirve para que la gente que nos conoce nos identifique desde lejos. Fíjense si somos cada uno originales, que hasta una cosa tan automática como es la forma de andar nos tipifica y nos identifica como la persona que somos.

Muchas de nuestras peculiaridades y características tienen que ver con nuestras respectivas familias de origen. Los gustos relativos a las comidas, por ejemplo, algo tienen que ver con la identidad personal, aunque tal vez esa educación del paladar dependa también de la mejor o peor cocinera que fue la madre.

La identidad personal se encuentra ya en esbozo en el origen del propio ser. Más tarde, esa identidad se irá configurando a través de las relaciones que se vayan estableciendo con los padres, las hermanas y hermanos, las otras personas que vivían en la casa de origen, los iguales o compañeros, y también con las relaciones que se hayan ido estableciendo con otras muchas personas.

El desarrollo y la educación sexual y afectiva constituyen un ámbito especial en el núcleo sustantivo de la identidad de la persona. La identidad afectiva y sexual queda parcialmente configurada –además de por los factores biológicos y cognitivos que

intervienen en su desarrollo- por cómo hayan sido las relaciones con la madre y el padre (del mismo y distinto sexo), por la observación del modo en que se relacionaron afectivamente el padre y la madre, por la educación sexual recibida, y por las numerosas experiencias biográficas –espontáneas, buscadas o programadas- a las que se haya estado expuesto.

Naturalmente, intervienen aquí otros muchos factores a los que no se ha aludido; entre otras cosas, porque nada está completamente determinado en la persona. Ninguna persona es apenas el ‘resultado’ o la ‘prolongación’ automática de las interacciones con y entre sus padres.

El hecho de que sea muy relevante el papel configurador de la familia en la identidad de los hijos en modo alguno debiera entenderse como el único, y ni siquiera como el más determinante, a pesar de su indudable importancia. Su mayor o menor relevancia dependerá también de la singularidad irreplicable del modo de ser de cada hijo o hija.

Sin duda alguna, cada hijo es diferente. Cada hija o hijo es más o menos sensible, más o menos vulnerable –vulnerabilidad que va modificándose a lo largo de su desarrollo-, con una poderosa o pobre sensibilidad, con mucha inteligencia o capacidad de entender y captar lo que ocurre en el contexto familiar o sin capacidad alguna para enterarse de lo que ocurre en ese contexto, demasiado o muy poco emotivo, introvertido o extrvertido, etc.

Aunque los padres sean los mismos y traten de comportarse de igual forma respecto de sus hijos –cosa muy poco frecuente-, cada uno de estos acabará por configurar una identidad diferente, la que le es propia, la que le pertenece y singulariza en su irrepitibilidad como la persona que es. Los hijos desarrollarán diferentes identidades no sólo por las diferencias genéticas, sexuales y temperamentales de cada uno de ellos –con las que ya nacen-, sino también por la diversidad de las interacciones que establecen con sus padres.

El comportamiento de los padres respecto de sus hijos también cambia con la edad. El modo en que un padre de veinticinco años trata a su hijo no es el mismo que el modo en que ese mismo padre a los treinta años se comportaría con ese mismo hijo.

Así, por ejemplo, si un hijo nace cuando su padre tiene 35 años, y su hermana nace cuando ese mismo padre tiene 42 años, forzosamente ha de ser diverso el modo en que se relacionará con ellos.

Esa diversidad en las relaciones padres-hijos no sólo está afectada por la edad de los padres, sino también –y esto es de modo muy relevante- por el sexo de esos hijos. No es lo mismo el modo en que los padres se relacionan con un hijo o una hija. El sexo del hijo modifica el modo en que el padre y la madre se relacionan con él. De

otra parte, la madurez de cada hijo –un proceso que dura entre quince y veinte años– varía mucho de unos a otros, lo que también modifica la interacción entre padres e hijos.

La identidad personal

La persona es, pero no está hecha. El devenir de la persona tiene que ver con el cambio que ésta experimenta a lo largo y ancho de su propio desarrollo. Lo que resiste a los diversos cambios biográficos es lo que constituye su identidad personal, lo que la configura como la singular persona que es.

La mujer y el hombre son, tienen una naturaleza, pero al inicio de sus vidas no están hechos ni acabados, por lo que a lo largo de sus vidas tienen que hacerse. Es cierto, pues, que la mujer y el hombre tienen que hacerse, pero siempre desde sus respectivos seres. Esto es lo que se contempla desde la perspectiva del desarrollo y la temporalidad humana.

Ahora bien, ese ‘hacerse’, en que consiste la vida humana, no siempre se entendió bien. Algunos de los graves errores que subyacen en la consideración del ‘hacerse’ humano pueden sintetizarse, principalmente, en los dos siguientes: en el *sustancialismo radical* (que considera que el ser del hombre coincide únicamente con su naturaleza ya determinada) y el *fenomenismo historicista* (que, desentendiéndose de la naturaleza humana, considera que el ser humano consiste únicamente en lo que el hombre hace de sí mismo).

En el primer supuesto no es posible la libertad humana; en el segundo, sólo hay libertad, que se hace coincidir con la acción humana. En este último supuesto, el ‘hacerse’ es consecuencia del ‘hacer’ y, por el momento, en nada más.

En cualquiera de los dos anteriores supuestos sería innecesaria la acción de la familia en la configuración de la identidad personal.

Sin duda alguna, la acción tiene un carácter perfectivo del ser humano y de su singular identidad. A esto se refiere Wojtyła (1982), cuando escribe: “aunque el ser es anterior a la acción y, por tanto, la persona y su valor es anterior y más fundamental que el valor de la acción, la persona se manifiesta a sí misma en las acciones (...). El valor ‘personalista’ de una acción, relacionado estrictamente con la *realización* de la acción por la persona es, por lo mismo, origen y base del conocimiento del valor de la persona y de los valores propios de la persona de acuerdo con su adecuada jerarquía. Esencialmente, la correlación de la acción con la persona es válida también en la esfera de la axiología” (pág., 310).

Además de otras consideraciones a las que apelar, hay que decir que la persona y su identidad no son sólo la consecuencia de lo que ésta hace sino también de 'lo que no hace', de las omisiones que resultan de 'lo-no-hecho', además de gran parte de lo que le 'acontece', sin que la persona sea su causa o tome en ello la iniciativa.

La identidad de la persona no puede reducirse a sólo lo hecho o no hecho por ella. Forma parte de la identidad de la persona, además de su acción, su pensamiento, su vocación, sus sentimientos, las relaciones personales que establece, sus amores, es decir, las relaciones con las personas a las que ama, etc. (Polaino-Lorente, 2005).

Por eso, como escribió Millán Puelles (1955), "debe decirse, pues, que el hombre tiene necesariamente historia mas no que tenga una historia necesaria. La libertad humana hace posible esta situación aparentemente contradictoria. El hombre, por ser libre, actualiza y despliega su interna plasticidad de una manera libre, no puramente natural [...], pero esta libertad de nuestro ser, desde la cual se hace posible la historia, no está sobreañadida a la naturaleza humana. Se trata, por el contrario, de una libertad que esta naturaleza tiene."

"En la unidad metafísica del hombre, naturaleza y libertad constituyen un *unum* inseparable realmente idéntico [...] El hombre es, según esto, un ser histórico por existir en él, además de su propia y determinada naturaleza, algo que excede indefinidamente a toda determinación y que afectando de continuo formas nuevas, tiene una inagotable agilidad para superarlas" (pp. 176; 194-195; 206).

El carácter irreversible de la temporalidad humana y de las acciones, omisiones y decisiones que en el curso de la vida las personas toman, hacen que éstas se proyecten sobre las personas como una configuración especialmente dramática. En estas coordenadas, es donde se incardina la identidad de la persona: un conjunto de facultades, rasgos y habilidades muy especiales que, en alguna forma, reobran sobre su naturaleza y la configuran de una forma originaria, única y determinada.

De acuerdo con esto, el hombre hace muchas cosas, pero si no se aprehende a sí mismo en las cosas hechas por él, no desvelará ni conocerá la persona que es. La experiencia y comprensión de sí mismo –además de las acciones realizadas por la persona- es sobre lo que se fundamenta la identidad personal.

"Tras haber conquistado tantos secretos de la naturaleza –escribe Wojtyla-, el mismo conquistador necesita, una vez más, que se desvelen ininterrumpidamente sus propios misterios. [...] La comprensión de la persona humana en cuanto tal está orientada a responder al reto planteado por la experiencia del hombre, así como por los problemas existenciales del hombre en el mundo contemporáneo" (pp., 26-27).

En este escenario es donde la persona ha de superar u ofrecer una opción alternativa a la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo; la filosofía del ser y la

filosofía de la conciencia; la interioridad y la exterioridad. Pero la diversidad de la experiencia humana y la pluralidad de la sociedad en que vive añaden ciertas dificultades a esta perspectiva de la identidad personal.

Es en el diálogo –primero, con la familia y, más tarde, con la sociedad- donde se concitan dos aspectos relevantes de la identidad personal, considerada ésta como inter-subjetividad e intra-subjetividad. En la experiencia del hombre parece más relevante la necesidad de conocer la relación entre esos dos aspectos que no la de atribuir una determinada significación a uno de ellos o a sólo algún aspecto de la experiencia humana.

La misma esencia de la experiencia humana se apoya en esa relación, como la misma comprensión del hombre depende de la interrelación entre esos dos aspectos o dimensiones de su experiencia. Con ello se está apelando, pues, a la dimensión familiar de la identidad personal.

La familia debiera ser entendida aquí como la realidad dinámica que configura y desvela la identidad de la persona, es decir, como la *oukía* o el *humus* en la que ésta hunde sus raíces. Es precisamente en el contexto de la familia donde emerge la identidad de la persona. Podría afirmarse que son, precisamente, esas estructuras familiares –por otra parte, muy diversas- las que configuran el contexto donde se ‘pone esa persona a la vista’.

Ahora bien, ninguna de esas dimensiones familiares –trenzadas con ciertas costumbres, tradiciones, valores y relevantes convicciones- actúa modelando la identidad personal como un elemento suelto, sino que lo hacen de forma orgánica y articulada a la biografía personal.

Esto quiere decir que esos valores familiares acaban por integrarse en una unidad de orden superior: la identidad de esa persona. Es esa integración la que complementa la dimensión trascendente de la persona y la que sale garante de la unidad dinámica del ser humano, que debe tener como base una unidad óptica.

Así pues, la familia constituye el ámbito en el que la persona se revela a sí misma, el ámbito donde cada persona es querida por sí misma, el ámbito donde el hombre puede encontrarse consigo mismo y aprehenderse como la persona que es. De aquí que los factores familiares no debieran ser considerados como meros accidentes, dado que constituyen una nota sustantiva de la singularidad personal (Polaino-Lorente, 2003 y 2007).

La familia y la identidad afectiva y sexual

En realidad, la educación sentimental que hoy se imparte por los padres es más bien escasa. Y, sin embargo, los primeros educadores sentimentales son siempre los padres. Es abundante la literatura científica disponible sobre este particular, especialmente en lo que atañe a las primeras experiencias afectivas de los hijos en relación con sus padres. Esta relación es la que se conoce con el término de apego (*attachement*; cfr., Vargas y Polaino-Lorente, 1996).

El vínculo afectivo singular que se establece entre los padres y cada uno de sus hijos es el lugar donde se acunan los primeros sentimientos del niño, de los que tanto dependerá en el futuro su personal estilo afectivo. Ese vínculo es natural, espontáneo e innato en el niño y, además, necesario, no renunciable, y algo conforme a la naturaleza de su condición, sin cuya presencia el niño no puede crecer.

Es cierto que los padres educan a sus hijos en la afectividad -de forma natural y espontánea-, cuando los consuelan, los corrigen, les riñen, les animan, les sonríen, les acarician, etc. Pero es harto probable que incluso en esas mismas circunstancias tampoco sean muy conscientes de lo que están haciendo y de que a través de ello están educando a sus hijos en la afectividad.

En ese caso, es más probable que la propia afectividad de los padres sea la que dirija su comportamiento y hasta embote su inteligencia, tomando decisiones, de una forma más impulsiva que reflexiva, sin hacerse cargo de cuáles son los sentimientos o los cambios que en sus hijos se suscitan, con ocasión o como consecuencia de esas manifestaciones paternas.

De otra parte, los padres educan en la afectividad a sus hijos –especialmente en la afectividad relativa a las personas de distinto sexo-, a través del modo en que se comportan entre ellos. Esta vía indirecta, y como *in obliquo*, es de vital importancia para los hijos. Es posible que algunas actitudes machistas o feministas, de respeto o de su ausencia en lo relativo al trato con el otro cónyuge, de ternura o violencia, etc., tengan sus raíces en el aprendizaje temprano de los hijos, los cuales observan el modo en que se relacionan sus padres (Polaino-Lorente, 2006).

La paradoja surge cuando los hijos llegan a la adolescencia y comienzan a enamorarse (Polaino-Lorente, 1997). En ese momento los padres experimentan una gran ignorancia y no saben cómo comportarse con ellos. Se han olvidado de que en la educación amorosa o para el amor comenzaron ya a educar a sus hijos a lo largo de sus vidas, precisamente a través de cómo hayan sido las relaciones entre marido y mujer. Por eso habría que incorporar a los derechos del niño no sólo el afecto –a él

manifestado, se entiende- de su padre y de su madre, sino también el afecto y las buenas relaciones que debieran haber entre el padre y la madre.

Al parecer, las actitudes de los padres más convenientes para el desarrollo de la autoestima en los hijos pueden sintetizarse en las siguientes: *aceptación incondicional* de los hijos; *implicación* de los padres respeto a la persona del hijo; *coherencia personal* y disponer de un *estilo educativo* que esté presidido por unas expectativas muy precisas, de modo que establezcan unos límites muy claros (Polaino-Lorente, 2004).

En este punto, considero que hay dos opciones fundamentales, aunque relativamente contrapuestas. La primera y más tradicional es la que opta por imprimir en el niño los criterios, más o menos acertados, acerca de lo que se le debería permitir o no en la expresión de sus manifestaciones afectivas. La segunda -mucho más difícil y compleja, pero también más eficaz- es la que se atiene a enseñar al niño a identificar, apresar y desvelar los sentimientos y emociones que barbotan en su intimidad, de manera que conociéndolos pueda dirigirlos a donde desea. En la primera los padres optan por los límites; en la segunda, por el conocimiento personal del hijo y la capacidad que tiene de autocontrolar sus sentimientos.

Con frecuencia se apela al “etiquetado” de las personas y de sí mismo en el ámbito de la afectividad. Pero afirmar que una persona es introvertida o extrovertida, colérica o flemática, reflexiva o impulsiva, optimista o pesimista, cariñosa o seca, es decir bien poco. Pues aunque eso fuese cierto, tal etiquetado sólo está fundamentado en el temperamento. Pero, afortunadamente, la afectividad humana no sólo depende del temperamento, sino también de la educación familiar y escolar, del grupo de amigos y de las relaciones interpersonales que se establezcan, así como de otras muchas variables socioculturales.

La educación de los hijos en los sentimientos, por parte de los padres, es esencial, puesto que constituye el primer núcleo configurador –no sólo teórico o normativo, sino práctico, vivencial y experiencial- a cuyo través se modelará y moldeará el estilo emocional de cada hijo (Polaino-Lorente, 2004).

Nada de particular tiene que la *educación sentimental* vaya unida a la educación en *valores*. Un estilo emocional no es un vulgar modo de expresar las emociones y/o de reaccionar así al medio. Es desde luego eso, pero también mucho más que eso. Cada estilo emocional constituye un modo particular de situarse la persona en el mundo, lo que favorece o dificulta unos y otros comportamientos. Y esos comportamientos afirman o niegan, realizan o frustran la adquisición de ciertos valores. De aquí que el estilo emocional tenga mucho que ver con la educación en los valores y virtudes.

Desde la perspectiva de la *educación moral*, cada uno de ellos tiene sus ventajas e inconvenientes. La persona flemática, por ejemplo, tendrá una mayor dificultad para vencer la pereza, al mismo tiempo que suele ser más reflexiva que impulsiva. Por el contrario, la persona impulsiva se implicará emotivamente más en cuanto hace, dice, piensa y siente, pero la rapidez con que actúa puede estar falta de la necesaria reflexión.

En cualquier caso, una y otra personas, si se conocen en modo suficiente, pueden crecer, bien luchando contra sus “puntos débiles” o bien desarrollando con muy poco esfuerzo sus “puntos fuertes”. Esta sí que es materia que los padres debieran conocer para, sirviéndose de ella, educar en la afectividad y en las virtudes a sus propios hijos.

La educación en los sentimientos es inseparable de la educación en las virtudes. Por eso, los padres no debieran descuidar esta importante cuestión, dejándola al albur del determinismo temperamental de cada hijo o, lo que sería peor, dejándose sustituir por el azar, las costumbres y las modas que caracterizan el emotivismo cultural contemporáneo.

A los padres compete además la observancia de uno de los mejores procedimientos para la educación de los sentimientos: la del *ejemplo personal* –el mejor educador-, puesto que es el más natural y el que mejor se adecua a las interacciones con sus hijos en el contexto familiar.

No se olvide que una buena porción de los sentimientos experimentados por los hijos -modos en que responden a determinados eventos familiares- son casi siempre reactivos al comportamiento que observaron en sus respectivos padres.

La educación en la afectividad resultaría incompleta si, al mismo tiempo, no se abordase la educación en la sexualidad. Sexualidad y afectividad están entre sí muy unidas, constituyendo como el haz y el envés de una misma realidad. En opinión de quien esto escribe, los dos errores más frecuentes en la actual cultura, en lo que se refiere al modo en que se han relacionado afectividad y sexualidad, son los siguientes: la ruptura y completa independencia entre sexualidad y afectividad en algunas personas; y la supuesta legitimación de la sexualidad a partir de la afectividad. De ellos debiera ocuparse la educación sexual, además de otros muchos y variados aspectos.

Estudiemos el primero de esos errores: *la artificial separación entre sexualidad y afectividad*. Esta disociación o divorcio desnaturaliza la misma relación humana en que se funda el comportamiento sexual. Un encuentro como éste, diseñado sólo respecto de la satisfacción placentera corporal y fugitiva, sería un encuentro con un fantasma impersonal, que vacía de significado el acto unitivo de las personas. Pues, entre ‘fantasmas’ sólo cabe la unión fantasmagórica, la unión ficticia.

¿De qué le sirve al hombre o a la mujer compartir el cuerpo del otro, si el otro le es completamente ajeno, por no comprometerse, dado que sus más íntimos pensamientos, deseos, sentimientos e ilusiones son silenciados e ignorados? ¿Por qué conformarse con sólo la satisfacción del cuerpo, durante apenas unos instantes, renunciando a que el otro, libremente, se le dé del todo y le haga señor de su voluntad y rey de su corazón? ¿Cómo y por qué tratar de satisfacerse con tan poco? (Polaino-Lorente, 1992).

Se vacía de sentido la sexualidad humana cuando se la despoja de la fecundidad (sexualidad sin procreación) y/o se la disocia de la afectividad (sexualidad sin compromiso personal, sexualidad despersonalizada y sin entrega).

De acuerdo con Ruíz Retegui (1987), “una entrega corporal que no fuera a la vez entrega personal sería en sí misma una mentira, porque consideraría el cuerpo como algo simplemente externo, como una cosa disponible y no como la propia realidad personal”.

En ese caso, la entrega no sería tal, porque ninguno se daría al otro, porque ambos se utilizarían parcial y recíprocamente (sólo en lo que se refiere al placer que les otorga sus cuerpos), mientras se esfuman y huyen las subjetividades que no comparecen en el encuentro en ese acto, de suyo generador y trascendente.

Conviene recordar aquí que para la educación de la conducta sexual de la persona pueden distinguirse los cuatro puntos cardinales o dimensiones siguientes: generativa, afectiva, cognitiva y religiosa.

En la *dimensión generativa* se pone de manifiesto el modo en que la sexualidad está comprometida en la reproducción y generación de nuevos seres humanos. En esta dimensión se atiende a la procreación y a la genitalidad. En la actualidad es muy frecuente que se reprima y frustre la dimensión procreadora del comportamiento sexual.

En la *dimensión afectiva* se pone de manifiesto que el hombre y la mujer son ante todo personas y por eso no debiera utilizarse el comportamiento sexual sólo para la obtención del placer. Sexualidad y afectividad se exigen mutuamente.

En la *dimensión cognitiva* se pone de manifiesto que el ayuntamiento carnal entre el hombre y la mujer exige la luminosidad del mutuo conocimiento, el compromiso de la entrega, el vínculo de la donación, la ilusión de un idéntico proyecto. Cuanto más se ama a una persona, tanto más se desea conocerla.

En la *dimensión religiosa*, por último, se pone de manifiesto que la conducta sexual humana abre a las personas a la trascendencia, al posible origen de un ‘otro’ distinto a quienes lo han generado, lo que comporta una participación en la creación

de un ser *ex novo*, que no puede acontecer sin la intervención del Ser que la hace posible, y al que ésta debe ordenarse.

La capacidad psicobiológica, que se manifiesta mediante la conducta sexual, significa que dos personas, hombre y mujer, se dan la una a la otra, se aceptan y se destinan recíprocamente. La conducta sexual, por su plasticidad -así como por la posibilidad de derivar hacia comportamientos extraños, conflictivos o nocivos- pone de manifiesto que la persona dispone de suficiente libertad para conducir, en este punto, su personal comportamiento.

No cabe, pues, encerrar a la persona en ningún *determinismo*: ni en el *biológico* (que reduce el comportamiento del ser humano a pura biología -al instinto, en lo que a la sexualidad se refiere), ni en el *historicista* (que desatiende los aspectos biológicos y considera que el comportamiento sexual humano sólo está a merced de la libertad de lo que cada persona quiera elegir).

Como escribe Ruíz Retegui (1987), "la sexualidad afecta a toda la amplia variedad de estratos o dimensiones que constituye la persona humana. La persona humana es hombre o mujer, y lleva inscrita esta condición en todo su ser". Además de una forma de ser, la sexualidad es aquella dimensión humana "en virtud de la cual la persona es capaz de una donación interpersonal específica".

Esa donación es la que no acontece cuando de la sexualidad se hace un mero contexto en el que tomar del otro lo necesario para lucrar un placer menesteroso e insuficiente, además de deshumanizado.

Estudiemos ahora el segundo error: *la supuesta legitimación de las relaciones sexuales a partir del emotivismo*. Algunos adolescentes entienden el amor como emotivismo y la sexualidad como mera consecuencia de éste. El amor es sustituido por demostraciones de cariño y manifestaciones de ternura tan ostentosas como epidérmicas -poco importa cuál sea la edad o las circunstancias-, que no hincan sus raíces en el corazón de las personas. Estas inundaciones afectivas no son efectivas aunque sí efectistas, porque carecen del necesario fundamento y, en consecuencia, pasan por las vidas de las personas de forma fugaz, instantánea y trivial.

Ese exceso -no de afecto sino de afección superficial- bloquea y asfixia la capacidad de autocontrol hasta desvitalizarla. Acaso por ello, quien así se comporta pierde la prontitud y agudeza necesarias para dejarse sorprender. La vida deja de ser sorpresa y la persona deja de sorprenderse como consecuencia de la hartura que produce el embotamiento de la afectividad. Surge así la *apatía (apatheia)*, el pasotismo, la ausencia de vibración, la pérdida del espíritu de aventura, mientras se desvanecen y extinguen los nobles ideales concebidos durante la etapa adolescente (Llano, 2001).

El emotivismo es la actitud contraria a la apertura de la afectividad. El emotivismo es sólo un modo aparente de sentir, pero en realidad no satisface ni sacia por la misma trivialización en que consiste. El compromiso de la relación sexual no queda fundamentado ni justificado, en modo suficiente, por el emotivismo. Aunque sea cierto que la afectividad entre hombre y mujer tienda a transformarse –y aún a demandar- la relación sexual. Pero la relación sexual está también penetrada por la racionalidad, que aquí no comparece porque no se dan las condiciones que son necesarias para el compromiso interpersonal.

Además, el emotivismo ofusca y sofoca a la misma racionalidad, hasta el punto de no acertar a saber si es el placer o la tendencia unitiva de la afectividad lo que está en el mismo fundamento de esa relación. La defensa de la afectividad hay que hacerla hoy desde otro lugar: desde la mar adentro, donde la aventura, la soledad, la alegría y el sufrimiento, la sorpresa y el desvalimiento son mucho más auténticos.

Es mejor -y sobre todo más humano- sufrir que estar impasible como consecuencia de haber asentado el corazón, voluntariamente, en la mera atracción afectiva. Es necesario explicar hoy que es *mejor querer que sentir*, que es mejor amar -aunque comporte ciertos desgarros y sufrimientos- que optar por alimentarse solo de las emociones o procurarse ciertas satisfacciones placenteras.

El emotivismo es la negación de la afectividad. El emotivismo se repliega en la afectividad de sí para sí, sin compartirla con el otro. El otro deviene en el medio a cuyo través la afectividad es momentáneamente satisfecha en su superficialidad, pero sin que el otro ocupe el lugar que le corresponde en el corazón de la persona emotivista.

Quien busca el emotivismo se busca a sí mismo, pero a costa de utilizar al otro, al que con anterioridad se asegura de hacerle desaparecer luego de su vida. El emotivista es un ser "tomante" que nada da de sí, que no comparte nada, que se aísla en su menesteroso corazón necesitado, que no se abre a la relación, al compromiso y al encuentro con el otro porque, sencillamente, lo margina, lo excluye y lo destierra de su vida.

Pero la afectividad humana es sobre todo relación, presencia del otro, apertura, encuentro, diálogo, compromiso, es decir, salida arriesgada de sí para regalarse y perderse en el otro.

El emotivismo es probablemente una de las peores formas de dependencia afectiva. La persona ha de reconocer que depende de otros en muchas cosas, que su libertad es sobre todo inter-dependencia, que nadie es una isla que pueda por sí solo satisfacerse y ser quien es. Entre esas interdependencias naturales las hay de muchas clases (ontológica, familiar, funcional, sexual, autoconstitutiva, estructural, existencial, social, religiosa, etc.), de las que ahora no puedo ocuparme, todas ellas legítimas y

convenientes siempre que no se sobrepase ese punto medio, de difícil equilibrio, en que consiste la virtud.

Pero la dependencia generada en el caso del emotivismo es sólo sentimental, en la que la afectividad propia campea sobre todo lo demás y se erige en el único fundamento de la toma de decisiones respecto de la relación sexual con la otra persona. Esto supone exponerse a un grave riesgo: el de la dependencia neurótica y las crisis de identidad.

Genera *dependencia*, porque la afectividad y las relaciones sexuales crean una sutil adicción un tanto compleja y de no fácil solución –con su correspondiente “síndrome de abstinencia”: la resaca que dejan tras de sí la afectividad y la sexualidad cuando la relación se rompe-. Y esa dependencia es *neurótica*, porque en realidad la persona no se ha encontrado con la otra ni la ha tratado como se merece –a pesar de la aparente hartura de su sensibilidad embotada-, sino que se ha servido de ella para alimentar, simplemente, su inmadura sexualidad o tal vez su enfermiza afectividad.

En el mejor de los casos, con la supuesta justificación emotiva de las relaciones sexuales, estaríamos ante *el egoísmo sentimental*, perseguidor de la satisfacción psíquica del propio yo, por lo que la persona busca a la vez que el placer sexual la satisfacción afectiva, radicada en el propio yo –pero eso sí, sin entregarse al otro.

En ninguna de las dos anteriores circunstancias se satisface la condición de la entrega amorosa, que tiene como presupuesto una identidad madura. En el primero, porque la persona se instala en el mero instintivismo animal de la satisfacción placentera; en el segundo, porque la persona se acuna en el subjetivismo emotivista del propio yo, de un yo inmaduro y neurotizado.

La conducta sexual encuentra su fin en la *donación amorosa* cuando, orientada por la racionalidad, el querer de la voluntad se dirige a la otra persona, tratando de buscar su bien integral. Lo que alcanza el fin del comportamiento sexual humano es sobre todo la búsqueda de la felicidad del otro –donde radica también la de uno mismo-, cosa que acontece en el encuentro y la donación/aceptación del otro en su totalidad.

Es decir, en una relación que funda un compromiso que por su propia índole exige el “para siempre”, sin tomar del otro sólo una de sus partes –como, por ejemplo, su cuerpo, su afectividad, su posición social, etc.-, sino que busca comprometerse con su entera persona, tomar sobre sí la responsabilidad de su vida, en definitiva, sentirse ambos como co-responsables de sus respectivas biografías y personas.

La familia, la identidad y las nuevas legislaciones

Sin duda alguna, se han multiplicado los ‘modelos de familia’ en la sociedad actual. Los factores que se han concitado en la emergencia de estos nuevos modelos son de índole muy variada. Basta con recordar aquí, por ejemplo, el intenso y frecuente impacto de la separación y el divorcio, y las nuevas uniones que a ellos siguen; la innovadora revolución tecnológica en el ámbito de la reproducción humana; los hijos nacidos fuera del matrimonio; la ideología de género; las uniones de hecho; etc.

Por supuesto que es competencia del Derecho regular las nuevas uniones ‘familiares’ que eclosionan en la actual sociedad –como, de hecho, así está sucediendo. Pero, en esas mismas legislaciones no debieran conculcarse los principios antropológicos en que se sostiene la familia humana como institución social en que se funda la identidad de las personas.

Me refiero, claro está, a esas estructuras familiares que, por ser constitutivas del ser del hombre, si se alteran o tergiversan generarían un serio obstáculo para el desarrollo de la identidad personal. “Esto significa –escribe Francesco D’Agostino, 2006- que en la familia y a través de la familia (en las dimensiones conyugal, genitorial, filial y fraterna) el hombre adquiere, establece y realiza la propia *identidad personal* y, en general, *humana*, que es la *identidad relacional*” (p. 131).

D’Agostino (2006) menciona cuatro indicios (de distinto valor) acerca de la plausibilidad de la anterior hipótesis, de acuerdo con la antropología jurídica contemporánea, que tanto valor ha concedido a esta dimensión relacional de la persona.

“El primero es un indicio *empírico-factual*, que procede del análisis etnográfico y que nos muestra cómo la estructura familiar está constantemente e irreduciblemente presente en todas las culturas; el segundo es un indicio *psico-fenomenológico* que nos muestra cómo el primer *tú* de todo sujeto es característicamente *asimétrico* y se debe encontrar en aquel que, asumiendo la *atención* del niño que ha nacido, estabiliza en sí mismo una función *genitorial* y en el niño una función *filial*; el tercero es un indicio *antropológico-estructural* que muestra cómo, en la experiencia humana, la *intersubjetividad* –en todos sus niveles- tiende a *institucionalizarse*, es decir, a crear *estructuras sociales* dotadas de una identidad meta-individual y, por consiguiente, cómo la *intersubjetividad familiar* tiende a crear la *institución-familia*; el cuarto, en fin, es un indicio *histórico-cultural*, que hace brotar la verdad de la familia del fracaso de todos los intentos realizados para destruirla” (pp. 131-132).

El Derecho puede regular cualquier otro tipo de relaciones y/o acontecimientos biológicos-naturalistas en el ámbito de la esfera extra-familiar, pero admitiendo una distinción sin confusión entre esas relaciones y las que son propias e inseparables de

la familia. “Es posible, desde luego, nacer por fuera del matrimonio, así como es posible que el derecho renuncie a dar cualquier *status* familiar explícito a los hijos ilegítimos. Lo que, en cambio, no es posible, es que el nacimiento de un ser humano (incluso de un hijo ilegítimo) sea considerado *en todo caso* como un hecho que no tiene importancia para el derecho y que ese ser humano no posea ningún *status*, ni positivo ni negativo. El carácter *estructural* de la dimensión familiar implica, por tanto, que la defensa que de ella hace el derecho no se pueda homologar a la defensa de un *valor* o de un *sistema de valores*, puesto que la dimensión familiar –como ámbito de comunicación total, en el que están incluidas las personas en la totalidad de su ser y no en la especialización funcional que les es impuesta por el hecho de estar-en-sociedad- es mucho más fácil de asimilar a un *Sein* que a un *Sollen*, a la dimensión del ser, más que a la del *tener que ser*” (pp. 133-134).

La misma identidad de las personas está hoy en juego, en función de la recepción legal –y la impronta fáctica que de ella se deriva para las personas- de esas relaciones. Esto pone de manifiesto, una vez más, la profundidad y sutileza, la extensión y radicalidad de las estructuras familiares en la configuración de la identidad personal.

“Las estructuras constitutivas del *humanum* –continúa D’Agostino- no son ideales que se han de realizar, sino dimensiones a través de las cuales la vida humana adquiere *dignidad*, es decir, aparece como portadora de significados propiamente *antropológicos*. (...) En otras palabras, fuera de la dimensión familiar no es posible imaginarse al hombre y él no puede vivir; o incluso podría vivir, pero según unas modalidades tan *pobres* que darían aridez a su humanidad y lo harían irreconocible como ser humano. (...) Por consiguiente, es bien fundado llegar a la conclusión de que, si se asegura la dimensión familiar, el derecho garantiza un *bien humano*, en cuanto garantiza la estructura institucional fundamental de identificación del yo del hombre” (p. 134).

Referencias

D’Agostino, F. (2006). La familia, principio antropológico-jurídico. *Familia et vita*, 2006; XI, 1-2: 131-134.

Llano, A. *La vida lograda*. Madrid: Ariel, 2002.

Millán Puelles, A. (1955). *Ontología de la existencia histórica*. Madrid: Rialp, 1995, 2ª ed.

Polaino-Lorente A. Identidad personal: ¿Disponemos de referencias culturales europeas? *Debate Actual*, 2007; 2: pp. 29-56.

Polaino-Lorente A. La educación de los sentimientos y la sexualidad. *Revista Española de Pedagogía*, 2006; 235: 429-452.

Polaino-Lorente A. Lo que la maternidad y la paternidad aportan a los hijos. *Revista BERIT Internacional*. Chile: Universidad Santo Tomás, 2005; III, 4: 35-70.

Polaino-Lorente A. Familia y autoestima. Barcelona: Ariel psicología, 2004.

Polaino-Lorente A. ¿Cómo saber si se está o no enamorado? *Letras de Deusto*, 1997; 27, 75: pp. 13-42.

Polaino-Lorente A. Sexo y cultura. Análisis del comportamiento sexual. Madrid: Rialp, 1992.

Ruiz Retegui, A. La sexualidad humana, en M. López Moratalla y otros, *Deontología biológica*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1987.

Vargas Aldecoa, T., Polaino-Lorente, A. La familia del deficiente mental. Un estudio sobre el apego afectivo. Madrid: Pirámide, 1996.

Wojtyla, K. Persona y acción. Madrid: BAC, 1982.

Bibliografía general

Polaino-Lorente A. Diez principios para mejorar la autoestima en la familia. Ponencia al II Congreso Internacional Educación y Familia. Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2005; pp. 175-194.

Polaino-Lorente A. La importancia de la figura del padre. Universidad Pontificia de Salamanca: *Familia*, 2005, 31: pp. 19-34.

Polaino-Lorente A. Educación sexual, en Consejo Pontificio para la Familia. *Lexicón*. Madrid: Palabra; 2004. pp. 321-334.

Polaino-Lorente A. En busca de la autoestima perdida. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.

Polaino-Lorente, A. ¿Hacia una cultura del individualismo? En VV. AA. *Humanismo para el siglo XXI. Propuestas para el congreso Internacional*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2003; pp. 163-172.

Polaino-Lorente, A. La cuestión acerca del origen. El olvido del ser y la necesidad de la anamnesis en la actual paternidad humana. Roma: Familia et vita, 1999, 2-3: pp. 68-94.

Polaino-Lorente A. El hombre como padre. En VV. AA. Metafísica de la familia. Pamplona, Eunsa, 1995; pp. 295-316.

Polaino-Lorente, A. Contradicciones culturales del 'Welfare State'. La juventud universitaria entre el poder y la fragilidad. En J. Fernández-Crehuet y cols. Juventud actual y sociedad del futuro. Barcelona: PPU, 1985; pp. 179-198.

Polaino-Lorente, A. Miedo a la libertad: Magnificación del Estado e infraestimación de la persona. Salamanca: Colección ARVO, 1987; pp. 1-4.