

DE LA FAMILIA A LA SOLIDARIDAD MEDIÁTICA. LAS CONTRADICCIONES DEL DIÁLOGO POLÍTICO

FRANCISCO LEÓN FLORIDO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

En las Éticas del diálogo están adquiriendo especial relevancia las nociones de amistad cívica y solidaridad. Esto demuestra la crisis de fundamento que surge de su confrontación con una realidad social y política en la que no se han reflejado las esperanzas que se habían depositado en las éticas basadas en el diálogo y el consenso, cuyos defensores apelan a la teoría aristotélica a fin de apoyar su concepción del vínculo social fundado sobre la amistad. Sin embargo, la noción aristotélica de *philia* es contradictoria con la amistad cívica y la solidaridad de los teóricos del diálogo, que han desatendido un elemento esencial de la doctrina política aristotélica: la familia como núcleo de la sociabilidad humana.

Palabras clave: Éticas del diálogo, Amistad cívica, solidaridad, *philia*, mass media, familia.

ABSTRACT

In the Ethics of dialogue are acquiring special significance the notions of civic friendship and solidarity. This demonstrates the foundation crisis arising from their confrontation with a social and political reality in which have not been reflected the hopes that had been deposited in this conception of Ethics based on dialogue and consensus, whose defenders appeal to the theory Aristotelian to support his notion of social ties based on friendship. But Aristotelian notion of *philia* is inconsistent with civic friendship and solidarity of dialogue theorists, who have neglected an essential element of the Aristotelian political doctrine: the family as the nucleus of human sociability.

Key words: Ethics of dialogue, civic friendship, solidarity, *philia*, mass media, family.

Uno de los síntomas de la crisis de fundamento que sufren las teorías éticas del diálogo, es la relevancia que están adquiriendo en su discurso temas como los de la amistad cívica y la solidaridad. Se trata de llenar así el vacío que la falta de un elemento motivante ha hecho aflorar en su discurso, una vez comprobado que una ética meramente procedimental no ha podido evitar el resurgir de la intolerancia y los fundamentalismos de todo tipo en las sociedades occidentales que han acogido los principios dialógicos como base de su acción socio-política. Con este cambio de rumbo se trata de situar en primer plano a una sociedad civil que, lejos de colaborar lealmente con el Estado –como suponían los teóricos del diálogo que se lograría aplicando sus principios y sus procedimientos–, viene a ser suplantada por el aparato estatal. Sin embargo, no se pueden ocultar las inconsecuencias teóricas que se siguen de esta apelación a la amistad y la solidaridad en el conjunto del sistema teórico. El intento de remitir a la teoría aristotélica de la amistad para enraizar este llamamiento a la “amistad cívica” pone muy claramente en evidencia la incoherencia de este “giro solidario” de las éticas del diálogo, que, siendo, al fin y al cabo, productos de la fragmentación posmoderna, intentan hacer pasar por un sistema coherente lo que en realidad es un pastiche de discursos incompatibles. En este breve ensayo trataremos de mostrar cómo la noción aristotélica de la amistad, que ahora se reivindica, es contradictoria con las nociones de la amistad cívica y de la solidaridad de los teóricos del diálogo, en gran medida por que éstos han soslayado el elemento esencial de la doctrina aristotélica: la familia como núcleo de la sociabilidad humana.

I. UNA DEMOCRACIA DE LOS INDIVIDUOS

El ideal griego de la democracia tuvo una existencia efímera. El modelo político democrático desapareció a partir de la universalización de la cultura helenística, consolidándose el régimen monárquico, del que los filósofos se esforzaban por limar los caracteres despóticos de influencia oriental, para acabar no sólo desapareciendo de las formas políticas efectivas de los pueblos sino también de la teoría política, que durante la edad media estuvo influida por la noción platónica del filósofo-*basileus* que guía sabiamente a su pueblo hacia el bien y la justicia, iluminado, ahora, por un Dios providente. Como es bien conocido, habría que esperar mucho tiempo para que una parte del mundo intelectual ilustrado redescubriera el valor de la democracia, y la burguesía emergente la incluyera en su proyecto, oponiéndola a la monarquía despótica, alumbrando con ello de nuevo teorías democráticas que habrían de influir en los movimientos revolucionarios de la época. El fundamento metafísico de este nuevo modelo político es el concepto de individuo, erigido como una construc-

ción abstracta acorde con el dominio del formalismo que había permitido el nacimiento de la modernidad.

En las doctrinas políticas modernas e ilustradas, de Hobbes a Rousseau, el individuo hace su aparición ya completamente desarrollado, como Atenea de la cabeza de Zeus, borrando las huellas de su nacimiento y el devenir de su existencia. Este individuo es el prototipo de aquel que Aristóteles describiera como “sin tribu, sin ley sin hogar”¹, nacido sin una familia –el hogar griego es el *oikos*, el cosmos familiar–, que ahora ya no es pensada como principio de la sociedad, pues la familia moderna es un simple agregado de individuos ya desarrollados, un resultado de la vida social más bien que su origen natural. Si el ser humano concebido como animal racional no podía sino ser considerado bajo el aspecto de su animalidad, requiriendo de una comunidad familiar en la que llegaba a la existencia y vivía el periodo de formación preciso para alcanzar la autonomía de su humanidad, el nuevo individuo humano de los ilustrados pasa a ser un ejemplar de una *naturaleza humana* que sólo tiene una existencia ideal. Lo que ha sucedido en realidad es que, aunque el uso aparente de la misma expresión lo encubra, los teóricos ilustrados han hecho desaparecer completamente la naturaleza humana *natural* de los griegos para sustituirla por una naturaleza *puramente abstracta*², concluyendo en la transformación del *hombre* en el *individuo*. En un significativo texto de *Del contrato social*³ se observa el profundo cambio que ha tenido lugar. Sobre la familia, dice Rousseau: “La más antigua de todas las sociedades y la única natural es la familia. Con todo, los hijos sólo permanecen vinculados al padre el tiempo en que necesitan de él para conservarse. Tan pronto como esa necesidad cesa, el vínculo natural se disuelve. Exentos los hijos de la obediencia que debían al padre, exento el padre de los cuidados que debía a los hijos, todos *vuelven a la independencia*. Si continúan permaneciendo unidos, ya no es natural sino voluntariamente, y la familia misma sólo se mantiene por convención. Esta libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. Su primera ley es *velar por su propia conservación*, sus *primeros* cuidados son aquellos que se debe a sí mismo,

1 “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social (*politikon zōion*), y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vitupera: ‘sin tribu, sin ley, sin hogar’, porque el que es tal por naturaleza, es también amante de la guerra. (...) Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta”. (*Política*, Madrid, Gredos, 1999, 1252a 1 y ss., 50).

2 Cf. S. PINKER, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2003.

3 “Del contrato social”, en *Del contrato social. Discursos*, libro I cap. 2, Madrid Alianza, 1980, 11 (los subrayados son nuestros).

y tan pronto como está en edad de razón, por ser él el único juez de los medios idóneos para conservarse, se convierte con ello en su propio amo. Por tanto, la familia es, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas; el jefe es la imagen del padre, el pueblo es la imagen de los hijos, y habiendo nacido todos iguales y libres, sólo enajenan su libertad por utilidad propia. Toda diferencia estriba en que, en la familia, el amor del padre por sus hijos le resarce de los cuidados que les prodiga, y que, en el Estado, el placer de mandar suple ese amor que el jefe no tiene por sus pueblos”.

En apariencia, la relación entre los padres y los hijos, de la que aquí se ocupa Rousseau –dejando significativamente al margen la que se da entre los esposos– tiene como fundamento esa necesidad de supervivencia que lleva a los seres humanos a “velar por su propia conservación”, principio que era común en la teoría naturalista griega, en cuanto principio fundamental de la tendencia humana hacia la formación de comunidades. Sin embargo, ahora Rousseau parte de la suposición de un individuo capaz de bastarse a sí mismo, ya desde sus “primeros cuidados”, lo que, evidentemente, implica anular la distinción entre el plano de la evolución genética y el plano de la evolución esencial⁴, pues, si en este segundo orden, es cierto que se da el principio de la autoconservación como esencial a la naturaleza humana, no sucede lo mismo en el orden de la génesis, ya que, en la existencia de hecho, ningún individuo puede proporcionarse a sí mismo los cuidados necesarios para la supervivencia, y por ello es precisa una comunidad anterior a la existencia del propio individuo. De ahí que Aristóteles hubiera supuesto que ese impulso genérico de supervivencia no tiene como objeto al individuo particular sino a la especie en general, ya que sólo la especie puede garantizársela tanto desde el punto de vista genético,

4 Se debe precisamente a Aristóteles la distinción entre los dos puntos de vista desde los que se puede analizar un hecho: el genético o histórico y el estructural o esencial. Ambos deben estar integrados en la explicación, como lo están la materia y la forma en las cosas que pueblan nuestro mundo, desde los minerales al hombre y también en los seres artificiales como lo es la ciudad. El punto de vista genético-histórico nos informa del modo efectivo en que han sucedido y suceden los acontecimientos, que siempre van de algo, que contiene ya en potencia una posibilidad de despliegue de determinadas cualidades, hacia algo que es la realización de ese proceso de desenvolvimiento, como acto de lo que estaba en potencia. Pese a este modo, que pudiera parecer hegeliano, de expresararlo, estamos muy lejos de una dialéctica histórica, pues, en Aristóteles, el desenvolvimiento histórico está limitado internamente por las posibilidades físico-reales de las cosas, y no se abre a la idea extrínseca del devenir del Espíritu, que empuja a la historia humana, por ejemplo, hacia el cumplimiento de la libertad. Por su parte, el punto de vista estructural-esencial informa sobre el fin perfeccionante al que puede aspirar idealmente cualquier realidad, un fin que no puede ser lanzado al infinito, como sucederá más tarde en un universo teológico marcado por la irrupción del cristianismo, que en su versión pagana encontramos en la dialéctica hegeliana, donde un Espíritu absoluto trascendente puede divinizar y embellecer el sangriento espectáculo de la historia efectiva humana. La perfección hacia la que tiende la historia es ciertamente, y siempre en cierto modo, un a priori, pero como el ideal aristotélico se encuentra necesariamente embebido en su materia particular, es un ideal limitado por una naturaleza peculiar, por medio de la cual la perfección divinizadora enlaza con la potencia activa que procede de la tierra.

por su existencia anterior a las nuevas existencias individuales, como esencial, dado que el hombre, como el resto de los seres vivientes tiende naturalmente a la vida. Se entiende así el motivo de la incoherencia oculta en la expresión los “primeros cuidados”, que en Rousseau parece referirse a los dos órdenes, tanto al genético en el desarrollo del individuo concreto, como al esencial por ser la autoconservación un carácter esencial de la naturaleza humana, siendo así que sólo se refiere al orden de los principios esenciales. Y es que en el pensamiento moderno se ha borrado ya la distinción entre la génesis y la esencia, esto es, entre la potencia y el acto o la materia y la forma, cubiertas estas diferencias bajo el neutro manto de la formalidad englobante, de modo que ser primero en la realidad resulta ser idéntico a ser primero en el ideal. El individuo moderno, que es el hombre autónomo, “único juez de los medios idóneos para conservarse”, que, desde el punto de vista de la génesis natural es último y desde el punto de vista de la naturaleza esencial es primero, se considera ahora primero en los dos órdenes, lo que sólo es posible desde la perspectiva de una naturaleza humana abstracta. El individuo es la representación objetiva de una nueva naturaleza humana formal, para la que es indiferente la existencia o la no existencia reales. El resultado, expresado tan clara como contradictoriamente por Rousseau, es que esos individuos “vuelven a su independencia” una vez alcanzada la autonomía en la posesión plena de su individualidad, esto es, “vuelven” a su punto de partida original, que ya era de independencia. Nos encontraríamos así con unos individuos supuestamente independientes, que, por algún motivo no explicado, nacen de hecho dependientes de los cuidados de la comunidad familiar, para retornar finalmente a ese estado de independencia que habían abandonado en su nacimiento.

Para Rousseau, siendo la familia una entidad que es el resultado de la agrupación de individuos abstractos, el Estado no puede ser sino una entidad abstracta que surge del acto formal del contrato. Este tipo de explicación sólo puede ser admisible en un espacio metafísico que neutraliza la diferencia entre lo que sucede de hecho y lo que debe suceder en el modelo interpretativo utilizado. Así, si el ser humano debe ser libre e independiente, se supone que, desde su origen, es, de hecho, libre e independiente. Después del giro copernicano moderno, el sujeto se ve a sí mismo como un yo formado, esto es, como individuo, principio de un mundo que hay que deducir del *cogito* subjetivo. El individuo es originariamente “libre e independiente”, pero, ¿qué significado profundo tienen esas expresiones de Rousseau? Un modo de aproximarse a la carga metafísica que se oculta tras esas calificaciones puede consistir en relacionarlas con las dos características que Descartes le atribuye a las ideas innatas que actúan como principio tanto del conocer como del ser: la claridad y la distinción. Podemos establecer una correspondencia entre los dos pares: *libertad*

/ *independencia y claridad / distinción*. La claridad de una idea consiste en la ausencia de complejidad interna, por lo que su opuesto no es tanto la oscuridad como la confusión, lo que explica que los ejemplos más adecuados de este tipo de ideas pertenezcan al campo de la geometría en el que se pueden dar definiciones meramente mentales de sus objetos –el triángulo es una figura de tres lados–, que no están sometidas a la inspección de la experiencia en la que caben opiniones contrapuestas sin que pueda establecerse un juez con autoridad indiscutida para determinar lo verdadero. Del mismo modo, un individuo originariamente libre se muestra como un “hombre sin atributos”, sin cualidades internas de origen natural o convencional, que lo determinen desde su interior o desde el exterior por las condiciones previas de las que ha surgido. Con ello, desaparece, por ejemplo, la primera distinción tradicional entre el intelecto y la voluntad como facultades humanas, pues supondría entrar en una disputa interminable entre el poder autónomo del sujeto y la determinación de la actuación por las ideas, que tiene su correspondencia actual en el debate entre quienes creen que la acción humana está determinada por factores innatos, psicológicos o genéticos, y quienes defienden que los comportamientos dependen de factores sociales o educativos. Este individuo que es esencialmente libre, goza de la claridad de su esencia, pues de su vaciedad resulta la *indiferencia* ante el poder de lo innato o de lo adquirido, siendo un ser absolutamente neutro, abierto a todas las posibilidades. Por lo que respecta a la segunda cualidad de las ideas, la distinción, ésta se entiende como opuesta a la complejidad, como la capacidad para establecer límites entre los objetos, como sucede también en el caso de los objetos geométricos, donde se puede distinguir con evidencia entre el triángulo y el cuadrado. Frente a la compleja definición del hombre como “animal racional”⁵, gracias a la distinción, el individuo moderno puede definirse simplemente como siendo *individuo*, esto es, un ser idéntico a sí mismo, una nada que puede serlo todo, pues desconoce las complejas determinaciones con que lo ata la naturaleza. La independencia del individuo es equivalente a la distinción cartesiana en el sentido de que ese individuo que es libre, sin cualidades naturales determinantes, es complementariamente autónomo, separado no sólo de la naturaleza que le rodea, sino de la sociedad y hasta de sí mismo y de los poderes alienantes de sus cualidades físicas o anímicas. Desde este punto de vista, la libertad y la independencia no son, por tanto, cualidades reales o históricas de los individuos, sino atributos metafísicos o, por mejor decir, *no-atributos*, ya que sólo indican una falta de cualidades que sólo es admisible en una entidad metafísica.

5 Cf. la crítica de DESCARTES en *Meditaciones metafísicas*, II, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, 123.

II. LIBERTAD, IGUALDAD...

Contra lo que suele creerse, la noción moderna de individuo no fue el resultado de una afortunada ocurrencia, ni siquiera la generalización de la experiencia de la rebeldía y el orgullo de los creadores renacentistas enfrentados con los valores eclesiales del medievo, pues, muy al contrario, había sido preparada durante el largo periodo medieval, en que una nueva concepción del hombre se había adueñado de los debates teóricos a raíz de los cambios operados en la antropología teológica. En plena disputa en el seno de la enseñanza cristiana en las universidades medievales entre los aristotelizantes naturalistas y los agustinizantes espiritualistas, se planteaban dos modelos metafísicos del ser humano: (1) El primero se hacía cargo de la tradición aristotélica y establecía una fuerte relación entre el individuo humano, la naturaleza y Dios, configurando una suerte de unidad compleja en la que la reglas de la naturaleza no eran sino la forma visible de la ley eterna inaccesible que dominaba el cosmos. Este hombre natural estaba llamado a la vida divina en tanto cumpliera con las reglas de su naturaleza, mientras que la intervención sobrenatural se limitaba a la infusión de la gracia, preparada, de todos modos, por la virtud natural. El resultado era una figura humana plenamente integrada en el mundo a través de comunidades e instituciones, desde la familia al Estado o la Iglesia, que ejercían el papel de mediadoras en el camino hacia la salvación. (2) En el lado opuesto, el agustinismo desarrollaba la idea de una vinculación profunda y singular de la intimidad humana con Dios, que tenía lugar esencialmente en el “relicario del alma”, donde se podía producir la comunicación entre dos realidades puramente espirituales: Dios y el espíritu humano. Agustín había utilizado la metafísica neoplatónica para construir un cosmos unitario que seguía una estructura jerárquica, y por ello no podía sino tropezar con la dificultad, procedente del neoplatonismo, del estatuto de la materia y la corporeidad humana. Por eso tenía que separar muy claramente la espiritualidad clara, iluminada por Dios, centro de la vida y de la verdad del hombre, de la corporeidad que arrastra hacia el mal y el error, hacia el pecado y la muerte. Si, para los naturalistas, el camino del hombre en este mundo se daba en el tránsito en la naturaleza, en un viaje continuo hacia un mundo más perfecto, sobrenatural, los agustinianos tenderán a duplicar la esencia humana en una esencia del hombre en camino –que el agustiano Duns Escoto denominará *pro statu isto* –expresión que cabría traducir como “en el estado de caído de este mundo de la materia”– y un estado sobrenatural del hombre *in patria*, en el mundo divino de la salvación eterna para el que ha sido creado, siendo este mundo únicamente un valle de lágrimas, el lugar en el que esperar con impaciencia la llegada del reino de Dios.

Es lógico que, a partir de estas ideas que se fueron transformando en teorías bien estructuradas y altamente sistemáticas en la teología filosófica escolástica, fuera haciéndose común en los movimientos intelectuales europeos la convicción de la inutilidad de instituciones intermedias, y especialmente de la Iglesia, para cumplir este tránsito desde el hombre corrupto del mundo natural al hombre límpido que contempla vis a vis a Dios en el cielo. El resultado fu la constitución de una imagen paradójica del hombre, que se siente íntimamente vinculado con Dios en el interior más profundo de su ser, por lo que no necesita de instituciones mediadoras que garanticen esta comunicación, pero que, por ello mismo, se siente en la más profunda soledad, puesto que su finitud le impide saber nada en absoluto de lo que le espera, del destino que la providencia divina le ha preparado. El hombre del final de la escolástica medieval tiende a adoptar la figura del peregrino del pueblo elegido del Antiguo Testamento, al que sólo le cabe esperar en la fe el cumplimiento de los oscuros designios de un Dios lejano y terrible que habla enigmáticamente por boca de los profetas, prometiendo tan pronto protección, tan pronto venganza contra su pueblo. En este contexto teórico, la imagen del ser humano no es la del creyente que vive en el seno de las comunidades naturales que Dios ha dispuesto como vehículo para su salvación, sino la de una criatura humana que se encuentra en el mundo tan aislado como Adán cuando fue creado.

El surgimiento de este individuo creado directamente por Dios, que le insufla la vida en un acto inmediato, en consonancia con la importancia que irá adquiriendo la causación eficaz que ya no actúa por medio de las causas intermedias de la naturaleza, se consolidará en la teoría política. El ideal de un nuevo hombre abstracto, de un individuo que surge aislado de toda comunidad, incluso de la familiar, se hizo visible en la divisa de los revolucionarios franceses: *libertad, igualdad, fraternidad*. En ella resuenan aún los objetivos de la antigua democracia griega que seguía constituyendo el único antecedente del régimen democrático que ahora se trataba de reconstituir sobre bases individualistas. Sin embargo, ni la libertad ni la igualdad de la democracia ilustrada tenían ya mucho que ver con sus equivalentes griegos. En principio, parecía ser la libertad la clave que sustentaba todo el edificio democrático, en tanto que permitía visualizar la realidad del nuevo individuo que ya no estaba sometido a las ataduras de su origen o de su posición, y que podía enfrentarse sin limitaciones previas a la lucha por la preeminencia social. Sin embargo, pronto se vio que era, en realidad, la igualdad la que reinaba en el nuevo orden revolucionario, algo que ya Alexis de Tocqueville⁶ exponía claramente, al anunciar la

6 “En efecto, existe una pasión enérgica y legítima por la igualdad, que incita a los hombres a querer ser todos fuertes y estimados. Esta pasión tiende a elevar a los pequeños a la altura de los grandes; mas también alberga el corazón humano un afán depravado de igualdad que induce a los débiles a

aparición de un deseo vehemente de igualdad en una sociedad dispuesta a sacrificar incluso su libertad en el altar del igualitarismo a ultranza. Si la libertad era para los griegos el ejercicio de una acción responsable porque se realizaba en un campo en el que cada ciudadano no sólo decidía sino que estaba obligado a actuar consecuentemente con su decisión, la libertad de la democracia ilustrada podía ejercerse por mera representación en función del mayor número de votos⁷, bajo el simple supuesto de que en algún momento real o imaginado había habido una absoluta unanimidad, lo que parecía entenderse como un vinculación automática entre la representación y la acción en una asamblea permanentemente reunida. Y si la *isonomía* griega implicaba la creación de las instituciones como expresión de una comunidad de ciudadanos que tratan de aproximarse en su acción al ideal que ellos mismos se habían construido a través del diálogo sin presupuestos jurídicos condicionantes, la igualdad de los ilustrados se acabaría entendiendo como la absoluta identidad de todos los deseos que originariamente parten de la misma posición originaria para iniciar la carrera en pos del cumplimiento de sus objetivos, sin que la sociedad determine posiciones relativas previas. Así que, mientras que la libertad y la igualdad en el modelo político que habían diseñado los filósofos griegos eran formas de acción en el ejercicio continuado de la actividad política por parte de todos los ciudadanos que actúan conjuntamente con las mismas oportunidades de intervención, en la democracia moderna pasan a ser los lemas que representan la afirmación de un individuo que hace extensivo el modo en que funciona su deseo particular a todos los demás deseos, con el único límite de la prohibición de que los deseos particulares se anulen los unos a los otros.

A partir de estos mismo presupuestos, la influyente teoría ético-política contemporánea de John Rawls, propone el ideal de una sociedad compuesta por individuos que cumplen los principios de la justicia como equidad, y que cuando cumplen con los principios de la justicia “están actuando de acuerdo con principios que ellos elegirían como personas racionales e independientes en una posición original de igualdad”⁸. Rawls intenta hallar un fundamento fuerte para cimentar los principios débiles que remiten a la simple estructura

querer rebajara los fuertes a su nivel, y que reduce a los hombres a preferirla igualdad en la servidumbre, a la desigualdad dentro de la libertad” (A. De Tocqueville, *La democracia en América* (1), Madrid, Alianza, 1993, 53-54).

7 “(...) Respecto al número proporcional de los sufragios para declarar esta voluntad, también he dado los principios por los que puede determinarse. (...) Dos máximas generales pueden servir para regular esas relaciones: una, que cuanto más importantes y graves son las deliberaciones, más debe acercarse a la unanimidad la opinión que prevalece; otra, que cuanto mayor celeridad exige el asunto debatido, más debe reducirse la diferencia prescrita en la división de opiniones: en las deliberaciones que hay que terminar con urgencia, la mayoría de un solo voto debe bastar”. (J. J. ROUSSEAU, “Del contrato social”, en *Del contrato social. Discursos*, libro IV, Madrid, Alianza, 1980, 110).

8 J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, 289.

argumentativa la racionalidad lógica. El problema es que, una sociedad de individuos libres e iguales, éstos sólo pueden ponerse de acuerdo para fundar el consenso social si su situación original es la racionalidad, lo que hace preciso basarse en la concepción kantiana de la autonomía individual fundada sobre la razón para justificar que es posible la comunidad universal de los seres humanos en cuanto seres racionales. Ahora bien, difícilmente se puede defender que Kant estableciera sobre tal principio la posibilidad de una sociedad justa, sino sólo en cuanto que, si existiera una comunidad de seres humanos que cumplirían exclusivamente con los imperativos racionales del deber, entonces ya se podría decir que existe una comunidad de los santos, algo así como un reino de los cielos ilustrado en este mundo.

El formalismo consecuente kantiano no puede ir más allá de esta hipótesis, pero esto no es suficiente para Rawls, que necesita hacer reales a estos individuos santificados por el cumplimiento estricto de los imperativos racionales, y busca dotar de sangre y carne a su sociedad justa y equitativa. Así, precisa establecer la existencia de unos “valores comunes del afecto personal y de la amistad, del trabajo útil y de la cooperación social, de la búsqueda del conocimiento y de la modelación y contemplación de objetos bellos”⁹. Para ello, Rawls apela a un “principio aristotélico” que es un “principio de motivación”, confirmando implícitamente que la racionalidad formalista, incluso en su versión kantiana, no basta como causa motivante, esto es, que carece de la “fuerza” precisa para poner en marcha los mecanismos del consenso racional y para mantenerlo frente a la aparición de elementos extrínsecos, como deseos, intereses y afectos, en suma, elementos del mundo natural o biológico, que sí generan fuerzas “físicas” y no meramente “lógicas”. Este principio de motivación dice que los seres humanos tienden a realizar actividades que ponen en juego un número de capacidades creciente y de interacción más compleja, pues en ese esfuerzo parecen encontrar un placer particular que puede asimilarse a la felicidad. Según Rawls, “este principio caracteriza a la naturaleza humana tal como nosotros la conocemos”, esto es, sería un principio de la psicología moral que funda biológicamente los proyectos racionales humanos, que así superan los dos riesgos inherentes al formalismo moral: o están condenados a la absolutización del bien que se identifica con la razón universal o al relativismo del bien seriado en cadenas indefinidas de intereses particulares que se transforman en bienes singulares sin posibilidad de comunicación. Al introducir el principio aristotélico, Rawls pretende apuntalar la universalidad del proyecto racional único, haciendo que los proyectos racionales singulares converjan hacia él, por la acción de un principio de la naturaleza humana que orienta la acción del hombre hacia el bien. Como

9 *Ib.*, 470.

veremos, las nociones de la amistad cívica y la solidaridad son concreciones de este mismo intento teórico.

III ...FRATERNIDAD

Mientras que libertad e igualdad pueden considerarse fines meramente negativos, que sólo proponen la ausencia de límites o de cualidades para el individuo moderno, en cambio, el tercer término de la divisa revolucionaria, la fraternidad, parece proponerle a la comunidad política un objetivo positivo, enlazando con viejos elementos de una tradición que parecía definitivamente dejada atrás, como son la *philia* de los griegos o la *charitas* de los cristianos. Así que, mientras que los mismos términos que utilizaban los ilustrados, la “libertad” y la “igualdad”, pasaban a significar algo completamente diferente a su significado antiguo, aparece un tercer término, la “fraternidad”, que es nuevo pero que designa algo muy similar a sus conceptos equivalentes tradicionales. La *philia* era el concepto griego que definía la fuerza sustancial ínsita por la naturaleza entre los hombres, determinando su tendencia hacia la comunidad y también la forma en que la ciudad cumplirá los objetivos de perfección de lo humano. Equivale, así, a la *charitas* cristiana, excepto en que la fuerza que vincula a los hombres y a su comunidad –la *communitas fidelium*– recibe en el cristianismo un aura trascendente por ser causada por Dios. Los teóricos modernos se vieron compelidos a hacer de la fraternidad el concepto que pudiera ejercer el papel motivante sobre las fuerzas sociales que anteriormente ejercían la amistad o la caridad. Esto se explica por el carácter neutral, vacío, del concepto moderno de individuo, que aparece originariamente desvinculado de los otros individuos, ya sea en el caso del *homo lupus* de Hobbes, que sólo manifiesta agresividad ante los demás cuando sus deseos chocan por la posesión de un mismo bien, ya en el caso del *bon sauvage* de Rousseau, quien llama “inocencia” al estado de indiferencia hacia los demás, que sólo desaparece cuando un individuo se apropia de lo que pertenece *indiferentemente* a todos. En los dos casos, la motivación que mueve a establecer un vínculo entre los individuos es extrínseca, pues el punto de partida es la neutralidad intrínseca del hombre sin atributos.

En el pensamiento moderno se ha intentado derivar la fuerza social vinculante de una serie de sentimientos individuales que surgen de la percepción de la semejanza con los otros, sentimientos que en principio tienen un carácter negativo, pues resultan del dolor por la culpa que conlleva la visión del mal ajeno. Así queda paradigmáticamente reflejado en Espinosa, en su tratado metafísico sobre las pasiones, donde establece un campo semántico común para la

conmiseración, la misericordia y la benevolencia, que son, en cualquier caso, afectos del ánimo tristes, pues no reportan a quien los sufre más que tristeza y, por tanto, dolor: “La conmiseración es una tristeza, acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros”¹⁰. La asociación del vínculo social con pasiones humanitarias será habitual en los pensadores ilustrados, aunque se tenderá a darles un sentido más universal, como se ve en el caso de la simpatía humaneana, considerada como el sentimiento básico de la naturaleza humana. Oponiéndose a este intento de universalizar la compasión, Kant¹¹ establecerá los límites que impiden que, incluso la filantropía, considerada como una consecuencia ética de la conmiseración hacia los otros, pueda llegar a convertirse en una máxima moral. La cuestión es que esa forma de amor a los demás no deja de ser un sentimiento y, por tanto, no es un objeto de la voluntad de la que depende la determinación de los deberes universales. De manera que todo sentimiento social que incluyera el amor a los demás bajo la especie de conmiseración, benevolencia, misericordia, etc., no podría constituirse en ningún caso en móvil para la voluntad. La razón es que un deber es un objeto que coacciona a la voluntad, que se ve obligada a aceptarlo como móvil de su elección, independientemente de cualquier afecto que pudiera acompañarlo, mientras que un sentimiento de amor, por muy amplio que éste pudiera ser, como sucede con el amor a la humanidad entera, es un móvil que mueve inmediatamente, sin coacción, a la voluntad y, en consecuencia, carece de valor moral en sí mismo.

La solidaridad formal no puede tener la potencia natural que empuja al ser humano hacia su transformación en ciudadano de una comunidad política como hacia su fin propio, pues el pensamiento posmoderno ha acabado con los últimos vestigios tanto de la naturaleza humana como de los fines humanos. Y como tampoco puede imponerse como una obligación moral para un individuo al que se considera sólo como fuente de deseo, pero no capaz de una disciplina de la razón, entonces ¿como se podrá imponer el deber de la solidaridad a ciudadanos que carecen de una naturaleza comunitaria y que no reconocen ningún deber? En este formalismo extremo que ha abrazado la teoría posmoderna sólo cabe que los vínculos entre cualesquiera elementos de un sistema sean a su vez otros elementos del sistema que crean el vínculo desde el exterior de las entidades que han de ser reunidas. Así ocurre, por ejemplo, en el caso de la moral, donde entre el ser humano y el bien moral ha de suponerse la existencia de una norma que obliga al uno y de cuyo cumplimiento resulta el otro. De modo que, puesto que nada hay en la naturaleza de ese ciudadano abstracto que le empuje

10 B. SPINOZA, *Ética* III, definición de la pasiones, xviii, Madrid, Editora Nacional, 1980, 250.

11 I. KANT, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, 257-258.

a la solidaridad y tampoco se puede considerar ésta como un deber moral para un ciudadano al que se quiere libre de obligaciones que no sean aquellas que él mismo se ha impuesto, el origen de la fuerza de la solidaridad en nuestra época debe buscarse en otro lado.

IV. LA SOLIDARIDAD EN LOS *MASS MEDIA*

Los medios de comunicación no nacieron para la culturización o la reflexión intelectual, una función que ya realizaban las sociedades ilustradas de sabios y eruditos, sino para “crear opinión”, para movilizar a las sociedades democráticas en función de los intereses de las clases burguesas que precisaban liberarse de los impedimentos para la expansión de los mercados que suponían las fronteras entre los pueblos, las castas sociales y las diferencias culturales o intelectuales. Esta tendencia se ha ido acelerando en nuestra época, que ha visto cómo el poder de la opinión se ha trasladado a las masas globales e indiferenciadas, lo que sólo ha podido lograrse quitándoselo a las élites aristocráticas, intelectuales o institucionales, para lo cual ha sido preciso crear una nueva ideología dominante al alcance de ese nuevo sujeto social indiferenciado, sin referencias de un pasado que se toma siempre como elitista. Es plenamente coherente con la historia de la razón occidental que unos medios de comunicación destinados a las grandes masas ajenas a la ilustración, ejerzan su dominio sobre estas masas utilizando un saber basado en la creación de una ideología que ha de abrazarse más por el sentimiento que por la reflexión. Este *saber de la opinión* que convierte a los medios en “creadores de opinión pública”, no es ya, como lo entendieron los griegos, un conocimiento inestable y, por ello, poco fiable, sino, muy al contrario, el más firme de los saberes, pues su fiabilidad se funda sobre la adhesión incontrovertible de quienes abrazan una nueva fe. Los filósofos, a partir de la modernidad, han creído que el duelo secular entre la fe y la razón podía resolverse de un modo sencillo: puesto que lo que todos tenemos en común es la razón, mientras que la fe es abrazada sólo por una parte de la sociedad, bastaría con establecer una forma política en que las leyes sean racionales y se garantice que quienes, *además*, tengan fe puedan desarrollarla libremente. Es éste un supuesto aparentemente muy firme, pero absolutamente falso, pues, lo que sucede es más bien lo contrario: lo que todos compartimos es la fe y sólo una parte cultiva la razón. Esto, que puede parecer chocante, se hizo ya evidente en los teóricos de la ilustración liberal como David Hume, quien denominó *belief* (creencia) al componente más común de la naturaleza humana, puesto que todo conocer y todo actuar en el ser humano comienza por una especie de fe en la correspondencia entre nuestras representaciones mentales y lo que hay en el mundo, y luego continúa con una espera basada en la fe

en que lo que ha de suceder será como lo que ya ha sucedido antes. Se podría pensar que esta clase de fe profana nada tiene que ver con la fe religiosa, pero el antecedente de esta nueva concepción ilustrada de la creencia, como ya antes hemos apuntado, estaba en la evolución intelectual de la escolástica cristiana, que se desarrolló hacia una posición fideísta, para oponerse al racionalismo que había acompañado a la recepción de la filosofía griega en el occidente latino. La consecuencia de esta orientación fue que el contenido de la fe cristiana se transformó en una nueva forma de racionalidad, lo que, lejos de concluir en una recaída en formas de superstición paleoreligiosas, tuvo el sano efecto de abrir las puertas a la posibilidad de una revolución científica que habría de acometerse en el renacimiento. El hecho es que, en general, los defensores de la razón ilustrada tendieron habitualmente a considerar que la racionalidad era una cualidad difícil de alcanzar por un ser humano sometido inicialmente a inclinaciones y pasiones resistentes a la adquisición de una razón que ya Espinosa había definido como una “pasión débil”.

De este modo, el sistema ideológico que se expande a través de los medios de comunicación de masas actuales asegura su éxito sobre la base de la naturaleza sentimental-fideísta del individuo contemporáneo. Los ciudadanos del mundo global son creyentes de una nueva fe, y, sin embargo, a diferencia de lo que ha sucedido históricamente con las prolongadas y a menudo espantosas luchas entre los credos religiosos, la existencia de una diversidad de opiniones que resultaría de la diversidad de los credos ideológicos de los diferentes grupos mediáticos que los representan no es más que superficial, pues los mensajes que se emiten están determinados por una lógica común, como ya fue reconocido por el primer gran teórico de los mass media, Marshall McLuhan, cuando anunció que en el tiempo que se anunciaba “el medio es el mensaje”. Hoy, en cumplimiento de la profecía de McLuhan, los medios de comunicación masiva, al margen de sus pretendidas diferencias ideológicas, emiten un mensaje casi idéntico determinado por el funcionamiento de la máquina comunicativa, que es indiferente al contenido racional de los mensajes ideológicos, con tal que contribuyan a facilitar la adhesión inmediata y sin condiciones de las grandes masas de población que constituyen las sociedades indiferenciadas de un mundo globalizado, construido a imagen y semejanza del modelo de sociedad occidental. En un mundo en que las masas individualizadas comparten su adhesión a una misma fe ideológica, sencilla en sus contenidos racionales y adaptada a los sentimientos e inclinaciones que son comunes en el occidente hiperconsumista, es comprensible que el dilema familia / individuo se resuelva sin mucha resistencia a favor de unos valores individuales abiertos a posibilidades indefinidas de vinculación libre, imaginativa, no sometidas a límites morales o religiosos, coincidentes con la utopía neoliberal de la felicidad a través del consumo. Los

valores familiares, en cambio, se identifican con la absorción de los deseos individuales en una finalidad comunitaria, el ahorro y la trascendencia, objetivos todos ellos muy lejanos del espíritu dominante en nuestro mundo global.

En este contexto intelectual, Richard Rorty¹² ha llevado a cabo una crítica radical del significado de la solidaridad humana de la tradición, que la ha entendido como la resonancia que se produce cuando dos seres humanos se aperciben de su semejanza, lo que significa que cuando ese sentimiento de copertenencia a la humanidad no tiene lugar se debe a una falta en la esencia propiamente humana. Rorty rechaza esta explicación porque se basa en la afirmación de que existe un “yo nuclear” o una “naturaleza humana” que fundamenta tal movimiento atractivo entre los seres humanos, ya que desde su “filosofía de la contingencia” se rechazan nociones tales como esencia, naturaleza o fundamento. No hay, según Rorty, nada esencialmente “humano” en el hombre, ya que esa esencia depende tan sólo de un “acuerdo transitorio” acerca de la imagen de lo humano y, en consecuencia, también de la justicia o la injusticia de las acciones humanas. ¿Es vana entonces toda aspiración hacia algo superior a un convenio que depende de unas circunstancias concretas? Rorty no duda en afirmar que es un deber no tener tal aspiración y que lo que hay que hacer es conseguir que lleguemos a considerar que las convicciones meramente contingentes pueden llegar a ser “algo por lo cual vale la pena morir”.

Para generalizar los efectos de la solidaridad, defensores de las éticas del diálogo, como Adela Cortina, han abundado en la necesidad del fortalecimiento del vínculo social sobre la base de una “amistad cívica” que, según esta autora, se debe dar entre “los ciudadanos de un Estado que, por pertenecer a él, saben que han de perseguir metas comunes y por eso existe ya un vínculo que les une y les lleva a intentar alcanzar esos objetivos, siempre que se respeten las diferencias legítimas y no haya agravios comparativos”¹³. Cuando busca referencias a su noción de la amistad cívica la autora apela a la noción aristotélica de *philia*, que parece incorporarse a su discurso con gran naturalidad, pese a que, como veremos, remite a un orden estructural completamente diverso del de las éticas del diálogo que ella misma defiende. Esta tentación de la integración sincrética de todos los discursos es característica de la posmodernidad, que hace de la fragmentación un ideal, en lugar de considerarla una dificultad. Así, el acuerdo puede y debe surgir de la mera superposición de los discursos (*overlapping consensus*), pues otra cosa sería una imposición jerárquica del discurso dominante. Según esta descripción de la amistad cívica de Adela Cortina, los

12 Cf. R. RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996, cap. 6, 207-217.

13 A. CORTINA, “Amistad cívica”, en *El País*, 06-05-08, 27. Cf. “Ética comunicativa”, en V. CAMPS, (Comp.), *Concepciones de la Ética*, Madrid, Trotta, 1992, especialmente, 177-199.

objetivos trazados por las éticas del diálogo resultan ser una tendencia “natural” de los “ciudadanos de un Estado”, lo que, parece claro, no se compadece con los supuestos de una ética procedimental, que afirma la posibilidad de fundar la concordia social sobre un acuerdo formal.

Tanto la solidaridad de Richard Rorty como la amistad cívica de Adela Cortina resultan productos intelectuales fácilmente asimilables por un Estado que se pretende expresión de unos ciudadanos de las democracias occidentales opulentas que viven en una permanente “tentación de la inocencia”.¹⁴ Sin embargo, la consistencia conceptual de estas nociones se puede poner fácilmente entredicho, toda vez que en sistemas éticos formales que rechazan la existencia de la naturaleza humana como factor determinante de los límites de la moral o de los fines de la acción política, no puede dotarse a la solidaridad o a la amistad cívica de una potencia natural para promover la unión de los individuos en la ciudad. El problema es que en la modernidad –y mucho más aún en la posmodernidad– la fuerza motivante del vínculo social sólo puede proceder de un principio negativo anterior, esto es, de la negación de la naturaleza humana, entendida, como lo hacen los modernos, como deseo sin límite de posesión, pues el desarrollo de la naturaleza humana individual dejada a su propia esencia sólo puede conducir al choque con los otros deseos individuales y, por tanto, al enfrentamiento y la mutua destrucción. Ninguna teoría de contrato social democrático ha supuesto que tal convenio fuera una consecuencia de la naturaleza humana, que, en sí misma, todo lo más, tan sólo promueve la indiferencia ante los otros, y, eso sí, la defensa a ultranza del propio deseo ante la intromisión de los deseos de los demás. Por el contrario, la propia noción de un convenio habla de una convención erigida como principio de la vinculación social. Por eso, muy consecuentemente, Kant erigió todo el edificio de la moral sobre una obligación libremente adoptada que coincide, indudablemente, con la naturaleza racional misma del ser humano, pero se trata de una naturaleza formal, no efectiva, ya que la racionalidad humana no es un principio desde el punto de vista genético, sino el final de un proceso de ilustración. El vínculo social es un imperativo moral que exige el cumplimiento de la máxima que obliga a tomar a los otros seres racionales como fines en sí mismos otorgándoles la misma dignidad que cada uno quiere para sí mismo, de manera que se haga posible una comunidad de seres racionales que sólo obran por deber, esto es, que haga factible el ideal de una sociedad ilustrada. Kant no se engañó al respecto y no pretendió esconder el artificio del que pende todo este sistema ético-político, que consiste en suponer como principio de la acción humana la identidad de la voluntad de todos y cada uno con el ideal de una racionalidad

14 Cf. P. BRUKNER, *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 1996.

universal, que no existe y nunca ha existido, y que sólo puede proponerse como un objetivo a conseguir tanto en la acción moral individual como en el devenir histórico de la humanidad. La naturaleza humana de los modernos, para Kant, no podía sino levantar obstáculos a este ideal, siendo fuente de inclinaciones que una voluntad identificada con la razón debía vencer, de manera que el principio de la acción racional no podía sino presentarse de un modo estrictamente negativo: haz aquello que no quiera tu deseo, pues lo que deseas es hacia donde te empuja tu naturaleza, que es justamente lo que hay que evitar. Un filósofo formalista consecuente como Kant sitúa la ciudadanía cosmopolita como el ideal último del ciudadano que forma una comunidad racional con los otros ciudadanos, siendo ésta la única manera de respetar la individualidad de partida, a partir de la indiferencia. como un mecanismo moral universal pero vacío, que actúa como móvil para llegar a una comunidad racional humana, objetivo en el que el Estado debe colaborar mediante la educación en la disciplina del deber.

Muy lejos de esta contención kantiana, los teóricos actuales de la solidaridad y la amistad cívica pretenden haber logrado la cuadratura del círculo, al haber hecho de la obligación de ser solidarios y amistosos con los demás un principio de la naturaleza humana formal. Para ello han debido crear una figura del ser humano como un individuo sin atributos, neutro y sin diferencias de sexo, religión, patria o raza en su origen, un individuo, en fin, dotado de los caracteres del ciudadano cosmopolita kantiano ya desde el principio, al que, además, se le evita la molestia de tener que realizar el esfuerzo de ilustración para lograr la autonomía moral y la ciudadanía racional. De este modo, se supone que los individuos nacen ya ciudadanos del mundo y que la moral consiste en que la realidad, el mundo efectivo o las pasiones, no perturben esta naturaleza humana prístina e inocente. Se trata de hacer que el individuo siga siempre tan vacío de atributos como –según ellos– nació, pues con ello se aseguraría la felicidad individual y la convivencia planetaria. Rawls, Rorty, Cortina y tantos otros de los ensayistas que influyen con sus teorías en las decisiones que las élites políticas toman en los Estados opulentos actuales, intentan justificar la posibilidad de que los individuos posmodernos alcancen la ciudadanía cosmopolita –o “global”, poco importa cómo se denomine–, acomodándose a la inclinación hedonista de una sociedad hiperconsumista, que rechazaría el esfuerzo de la disciplina moral y del trabajo de ilustración que el racionalismo ilustrado, al que, sin embargo, dicen no haber renunciado, proponía como condición indispensable para lograr el objetivo de la ciudadanía racional. Así, aparece un nuevo individuo que ya no sólo es neutro, sin diferencias naturales, sino que, además, es pasivo, porque ya posee la única cualidad que se precisa para asegurar la convivencia, que es precisamente esa neutralidad. Es evidente que un espacio social en el que todos los individuos que lo pueblan carecen de

cualidad alguna es indefinidamente ampliable, pero, sobre todo, ofrece la ventaja al Estado de que puede introducir todos los objetivos que convengan a las élites que los dirigen arbitrariamente, con la seguridad de que serán absorbidos, sin generar conflictos, por unos individuos que no pueden oponerles ningún impedimento, ya que, por definición, carecen de contenido alguno material que pueda generar resistencia. El único problema de esta representación, emitida cada día, sin descanso, las veinticuatro horas del día, a través de los medios de comunicación de masas, que adula a los ciudadanos ofreciéndoles una imagen de sí mismos embellecida por los rasgos de todo lo mejor que ha logrado el género humano en su historia, es que es falsa. Es decir, que confrontada con la realidad no puede resistir las inconsecuencias de aquello en lo que se funda y, sobre todo, de lo que sucede *de hecho*. Lo cual, desde luego, sería un grave problema, si no fuera porque la realidad y lo que sucede son hoy productos elaborados por esos mismos mass media que generan esa representación embellecida, con lo cual el círculo parece cerrarse perfectamente. Si no es así, si, pese a los gigantescos medios que los aparatos mediáticos ponen en juego, persiste un malestar que a veces aflora inopinadamente, dando al traste con la cuidada planificación del poder global –véase, por ejemplo, el fracaso de la “constitución europea”– es debido a que, aunque sea muy de cuando en cuando, emerge aún una naturaleza humana llena de cualidades que todo el esfuerzo mediático de neutralización no ha logrado ahogar completamente.

V. *PHILIA* Y CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA: LA JERARQUÍA RECÍPROCA

La falla en el sistema de las éticas del diálogo en su intento por introducir elementos correctores como la amistad cívica ¿significa necesariamente la imposibilidad de que haya de considerarse la amistad o la solidaridad como fundamentos del vínculo social en nuestras sociedades del mundo globalizado? Desde luego, parece evidente, que, de ser posible, habría de serlo desde otros supuestos, y quizá merezca la pena indagar en la forma concreta que tenía esa relación entre amistad y ciudadanía democrática en el pensamiento político aristotélico que ahora se reivindica con extraordinaria ligereza.

Ya en los poemas homéricos se cantaba el modo en que el orden inmutable de la fuerza natural hacía que los destinados a ejercer el mando acabaran por conquistarlo efectivamente, unos, como Aquiles, por el poder de su valor y su furia, y otros, como Ulises, gracias a su inteligencia y sus mañas. Esta concepción jerárquica de los fenómenos sociales persistirá en todas las filosofías de corte naturalista, aunque en la filosofía política aristotélica aparece ya un

nuevo factor que, en un principio, parecía destinado a resultar contradictorio con la noción de jerarquía natural. Se trata de la progresiva importancia que va adquiriendo el uso del discurso en la vida política, uso que corre paralelamente a la introducción de la democracia, al principio en Atenas y luego en las polis sobre las que se desplegaba la influencia ateniense. Desde luego, en la época democrática, la apreciación de la fuerza del discurso tendía a igualar a los ciudadanos, que ya no sufrían el efecto de la desnuda fuerza natural, como el Tersites homérico, que fue puesto en su lugar por el rudo brazo de los héroes a los que había tratado de dominar con la habilidad de su oratoria. Aristóteles efectúa la labor de construir una teoría del discurso político que no se limitara a ser una panoplia de trucos argumentativos convencionales como la que habían desplegado los sofistas, sino que pudiera integrar los procesos cualitativos naturales que tradicionalmente se vinculaban con el prototipo aristocrático. Por eso, la verdadera ciencia política aristotélica se refleja no sólo en su *Política*, donde adopta el punto de vista histórico, sino también en su *Retórica*, desde un punto de vista normativo. El objetivo aristotélico es sintetizar o ensamblar orgánicamente la indagación sobre el origen histórico de la sociedad política con la intención normativa de establecer las condiciones del buen gobierno. La *Política* comienza trazando las grandes líneas del proceso histórico por el cual surgió la ciudad democrática, tal y como se había dado en su momento fundacional, pero saltando más allá de las características particulares de este proceso, para darle una significación universal¹⁵.

Aun partiendo de los mismos presupuestos reconocidos por la tradición épica, la razón filosófica no acepta, sin más, la existencia de una jerarquía natural inmutable que se refleja tanto en el mundo de la vida como en la sociedad humana. Se da, así, una inversión en el orden tradicional del dominio político, que se atribuían a la tierra y a la sangre como constituyentes de la jerarquía del poder humano, una jerarquía ordenada ahora a partir de lo que hay de más humano en el hombre: su razón. La naturaleza deja de ser, entonces, una muralla que limita las posibilidades de desarrollo de lo humano, para transformarse en un material sobre el que ejercer un trabajo de perfeccionamiento asimilable al que los seres humanos realizan para alcanzar su propio bienestar. De las cuatro causas que reconoce Aristóteles como guías elementales para comprender cualquier proceso natural o humano, la que sin duda responde mejor a la realidad racional es la causa final, porque es precisamente la posibilidad de establecer fines que respondan a intenciones intelectuales, lo más característico del hombre. Muchos siglos más tarde, de nuevo Kant recuperará esta aptitud

15 “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien” (*Política* I, 7, ed. cit., 49).

para establecer fines, bajo la forma de representaciones que tienen la capacidad de mover a la acción, como una de las características esenciales de la vida humana¹⁶ La máxima finalidad humana, la finalidad final, no puede ser sino la felicidad, ya se considere ésta como el ejercicio mismo de la actividad intelectual en la contemplación de la verdad y el bien, o como el trabajo de vivir conforme al intelecto en unas circunstancias adecuadas. De hecho, conseguir la felicidad ha sido el objetivo en pos del cual los hombres se esforzaron por formar sociedades, pues sólo en ellas podría lograrse no sólo vivir como el resto de los animales, sino vivir bien, con un bienestar humano. Para lograr este fin, piensa Aristóteles, no basta con establecer una organización social jerárquica según la escala natural, que había sido ineludible en una época dominada por las necesidades de la guerra para asegurar la supervivencia de la raza. Por el contrario, puesto que el reposo es a lo que aspiran todos los seres, el hombre debe aspirar a la paz, alejado de la violencia y de la muerte, aun de la muerte gloriosa de los héroes. El ideal propuesto a la naturaleza humana se ha democratizado desde el mismo momento en que el heroísmo ya no sólo consiste en el intento de alcanzar la inmortalidad a través de la muerte en defensa de la patria, reservado sólo a aquellos predestinados por la naturaleza misma, al haberles concedido cualidades especiales, sino en el heroísmo del esfuerzo continuado de cada uno según la posición que le corresponde dentro de la comunidad humana. A este esfuerzo que constituye la nueva vida heroica es a lo que Aristóteles denominará virtud (*aretê*), cuya posesión ya no es el indicio de que quienes la poseen son los destinados al mando, sino la señal de una forma de heroísmo continuado en el trabajo y en la entrega a las tareas comunes, que una ciudad pacífica y filosófica debe saber cómo recompensar con cargos y honores.

La mirada aristotélica sobre la realidad es metafísica en el sentido de que integra la inclinación de todos los seres hacia abajo, hacia la tierra, con la tendencia hacia el cielo por aspiración a la perfección. Esto es aplicable también al análisis de la realidad humana, que se constituye en ápice de la naturaleza física y, al mismo tiempo, se autonomiza, en cierto sentido, con la afirmación de la razón como componente esencial idiosincrásico de la naturaleza humana. Todos los seres comparten la posibilidad de ser analizados mediante las causas, y, de entre ellas, la presencia de las causas formal y final implica la necesaria aparición de una jerarquía de fines acorde con la forma esencial de cada ser. Toda comunidad humana también tiene una naturaleza jerárquica, por lo que una ciudad organizada bajo un régimen democrático no puede fundarse sobre un ideal igualitarista, que prescinda de toda graduación relativa entre los ciudadanos. No obstante, la democracia aporta la igualdad ante la ley (*isonomía*), lo

16 *Metafísica de las costumbres, ed. cit.*, 211.

que contrasta fuertemente tanto con el modelo aristocrático como con el timocrático en que el principio de la jerarquía estaba dado a priori por la nobleza familiar o las riquezas. En la democracia, todos los ciudadanos, en principio, pueden aspirar a las más altas magistraturas y, desde luego, pueden influir decisivamente en el rumbo y en la vida de la ciudad. Así que el problema con el que se encuentra la teoría política aristotélica es explicar el procedimiento mediante el cual se puede hacer posible compatibilizar la necesidad de la ordenación jerárquica de los hombres en cuanto seres naturales, con la deseable igualdad de todos hombres en cuanto ciudadanos. Ciertamente, la fuerza de la naturaleza es mayor que la fuerza de la ley, sobre todo si ésta parece ir contra los designios de aquella, pero mostrar el modo de embeber una en otra es absolutamente preciso si se ha de poder justificar racionalmente la posibilidad de un régimen democrático por primera vez en la historia.

La exposición aristotélica del nacimiento y desarrollo de la ciudad es una aplicación de este doble procedimiento, donde se localiza el origen natural de la sociabilidad humana en la familia, en la que es posible la pura y simple supervivencia de los individuos, pero, en la que, al mismo tiempo, se apunta ya, más allá del mantenimiento de la vida, a un modo de vida superior, más humano, que consiste en la vida política, un objetivo anterior desde el punto de vista del acto y el fin. Por lo que respecta a la cuestión del poder y la soberanía, el doble movimiento analítico es el instrumento para proporcionar una explicación que ha de partir de la materia social, constituida por la realidad de hecho del necesario funcionamiento de la animalidad humana –la procreación, los cuidados necesarios en la infancia, conseguir el alimento, la seguridad–, pero que debe apuntar hacia los fines de la racionalidad que se resumen en la “vida buena” (*eu bios*), que supone la consecución de las condiciones precisas para la felicidad humana: los bienes adecuados por encima del mínimo de supervivencia, la amistad, la libertad, la virtud o el conocimiento. Como todos estos factores imprescindibles para que el ser humano alcance una vida feliz sólo son posibles dentro de la comunidad humana, y, más concretamente, dentro de la esa peculiar forma de comunidad que es la *polis*, la siguiente cuestión que ha de plantearse es qué clase de organización ha de tener la ciudad para cumplir esos objetivos. La aplicación del doble punto de vista descubre que la materia social, esto es, la comunidad de los seres humanos que se constituye en pueblo para vivir juntos, aporta, en el mismo hecho de ser, su animalidad, que es mejor servida en la vida común que en el aislamiento de la familia o la horda. La animalidad no es una cualidad humana en sí misma, sino sólo en cuanto que ya apunta, en el caso de la animalidad *humana*, hacia fines racionales, que adquieren inmediatamente la forma de fines políticos. Sólo así puede entenderse la coherencia de esa doble definición de hombre como animal racional y como animal político, en las que

“racional” y “político” son atributos esenciales y, en consecuencia, términos casi sinónimos.

El régimen político que parece acomodarse mejor a las características de la animalidad humana es el monárquico, puesto que en la monarquía se hace muy visible la presencia de la jerarquía natural de la fuerza, el valor, la imposición y el dominio que los fuertes ejercen sobre los débiles, lo que se concretaría en el ejercicio del poder por parte de uno solo que es aquel que posee la fuerza suprema. Los regímenes aristocráticos, plutocráticos o timocráticos serían formas moderadas de esta jerarquía de una sola dirección que se ejerce desde la cúspide de los pocos a la base de los muchos. Ahora bien, al adoptar el otro punto vista, desde lo más elevado, desde el fin y la perfección, se puede determinar cuál es el régimen más adecuado para la racionalidad, entendida como atributo esencial de lo humano que está incorporado en la animalidad del hombre. En este caso, la forma más perfecta de gobierno a que puede aspirar la comunidad social sería, según Aristóteles, la *politeia* o régimen constitucional, que se aproxima a lo que podría entenderse como una democracia, pero que evita los riesgos de recaída en formas tiránicas o demagógicas que la acompañan. En esta democracia atemperada por las leyes, el gobierno lo ejercen todos los ciudadanos por el hecho de la racionalidad que les es inherente, aunque esto se encuentra muy lejos de la idea de la universalización de la ciudadanía tal como la entendemos hoy en día, ya que la cuestión es que la razonabilidad aunque es un atributo esencial del individuo humano, por el que es por naturaleza “más que un animal, aunque menos que un dios”, no puede considerarse, en cambio, un atributo esencial del ser humano perfeccionado que alcanza sus últimos fines en la ciudad. La razonabilidad no es un atributo esencial, sino el resultado de un esfuerzo, de un trabajo (*ergon*), que no todos y, probablemente, ni siquiera la mayoría quiere o está en situación de realizar, tanto porque requiere unas condiciones de partida que dependen de circunstancias azarosas –familia de nacimiento, características físicas, situación legal, por ejemplo, haber nacido libre– como porque supone una labor continuada en el estudio y la adquisición de hábitos difíciles de lograr –el valor, la generosidad, la magnanimidad, etc.–, además de un compromiso personal que lleva a abandonar los fines particulares en favor de los fines de la comunidad.

La justificación de la posibilidad de que en la ciudad se compatibilice la jerarquía establecida en la naturaleza para el cumplimiento de los fines de la vida con la igualdad ante la ley necesaria para los fines de la vida buena es un caso privilegiado de ejercicio de la doctrina metodológica de la *jerarquía recíproca* característica del aristotelismo. Aunque la jerarquía recíproca resulta particularmente útil en la teoría política, no constituye en modo alguno una rareza en el sistema aristotélico, en tanto que es fundamentalmente una investigación

sobre la naturaleza. Pues la naturaleza se presenta a la investigación bajo la forma jerárquica más nítida, pero también en ella opera la reciprocidad que está implícita en los principios de todo ser y acontecer, especialmente en la relación entre los dos elementos que componen el primer principio metafísico de todos los seres: la materia y la forma. En efecto, es característico de la metafísica aristotélica que materia y forma se relacionen constitutivamente, absorbiéndose la una en la otra, de modo que la forma es anterior, en cierto sentido, en el del acto y la perfección, mientras que la materia es anterior según la potencia y la génesis o ejercicio de lo que es. Esta doble consideración permite al método de investigación homogeneizar el órgano con el que se entiende la realidad –la inteligencia– y la realidad entendida –el mundo–, ya que en las dos se da una materia y una forma que se relacionan según este doble tipo de primacía y subordinación que da lugar a una jerarquía recíproca. También es así en la realidad social, en el espacio de la polis, que es natural por su génesis, pero artificial por sus leyes y su organización.

VI. DE LA FAMILIA A LA AMISTAD CÍVICA

En la génesis de la ciudad, se sigue el orden natural que va de la familia a la comunidad política, por lo cual, la ciudad debería estar organizada de acuerdo con el principio patriarcal que rige en el núcleo familiar, lo que se concretaría en un régimen monárquico. Ahora bien, el ideal democrático se eleva como la mejor construcción artificial humana para organizar su propia convivencia, pues en ella el hombre natural cambia, por así decir, de naturaleza, y se transforma en ciudadano libre e igual en derechos. Así que, por la jerarquía recíproca, este ideal democrático parece guiar desde el principio la génesis de la constitución de la ciudad, como su fin, pero, al mismo tiempo, la democracia no puede expulsar de sí el núcleo natural de su origen familiar. Esto se debe a que la ciudad es un todo cuyas partes esenciales últimas son las familias, y no los individuos, como pensarán los modernos, pues, en Aristóteles los todos no se componen de partes atómicas, sino de otros *todos* subordinados que actúan funcionalmente como partes del todo más amplio. Por ejemplo, una línea no está compuesta de puntos, pues los puntos no tienen dimensión y serían partes heterogéneas con la línea que sí tiene una dimensión, de manera que las partes de una línea no pueden ser sino otras líneas menores¹⁷. El todo no es equivalente a la suma de las partes, sino que añade algo más a las partes, y eso añadido es lo que lo constituye como un todo que organiza las partes que lo constituyen. Si

17 Cf. la solución aristotélica a las aporías de Zenón de Elea (*Física*, VI 2, Madrid, Gredos, 1995, 341-347).

no se diera ese “algo más” añadido, las partes ya no serían partes del todo sino todos que son autónomos. Lo que esto significa se puede ver en la definición del alma o psique como el acto primero de un cuerpo natural organizado, lo que significa que el alma es ese “algo más”, que no se puede encontrar a simple vista pues no es un elemento físico, pero que es necesario para que el todo del cuerpo de un ser viviente, que tiene ya todas partes físicas necesarias para la vida, efectivamente viva de acuerdo con su naturaleza. Un cuerpo humano completo sin alma es como una estatua yerta.

La noción de la jerarquía recíproca permite analizar una realidad compleja, como lo es la ciudad, haciendo intervenir al mismo tiempo todas las formas de causación. Se trata de superar la dificultad de que, por ejemplo, la fuerza que surge desde el origen de la sociedad, es decir, la organización patriarcal formalmente jerárquica, que es característica de la familia, determine los fines que pueden conseguirse en la ciudad, por mucho que la familia sea el núcleo político por excelencia, pues, si fuera así, la democracia sería imposible. Pero, del mismo modo, también hay que evitar que el impulso igualitario que es inherente a la democracia, pretenda imponerse para anular las cualidades naturales que ordenan las diversas funciones que cumplen los ciudadanos ejemplificadas en la organización familiar. El equilibrio entre jerarquía absoluta e igualdad absoluta es a menudo inestable y puede dar lugar a muy diversos regímenes políticos. Platón pensó que la sucesión de los regímenes trazaba un círculo desde la monarquía a la tiranía, siendo la democracia una forma de gobierno que prepara el régimen tiránico, al que se recurriría como salvación ante la demagogia, de modo que la jerarquía del poder absoluto sucedería a la igualdad absoluta propugnada por la democracia demagógica. Aristóteles parte de una concepción similar, pero cree que las causas de esta transformación de los regímenes no estaría tanto en la lucha de los estamentos que representan ideales políticos diferentes, cuanto en la presencia o la ausencia de la virtud en los ciudadanos. Los ciudadanos demagógicos buscan establecer un régimen que les dé satisfacción, mientras que los ciudadanos pertrechados con las virtudes políticas, tratarán de dotarse de un régimen constitucional (*politeia*) a medio camino entre la aristocracia y la democracia. La jerarquía recíproca no surge simplemente de un compromiso entre la jerarquía estricta de los valores familiares, de la tierra, el vigor físico y la sangre, y la inclinación igualitaria de la organización política democrática, que les concede a todos los ciudadanos la misma posibilidad de acceder a las magistraturas, prescindiendo de sus cualidades naturales. Ciertamente es que se trata de un cierto término medio entre estos dos extremos, pero hay que recordar que el medio aristotélico no es un medio puramente matemático, que pudiera obtenerse por una negociación arbitraria por el procedimiento del toma y daca. El medio ha de adaptarse a la naturaleza

del asunto, es decir, a las condiciones naturales que se dan en cada caso. Así, por ejemplo, la retórica no puede ser sin más el arte de la persuasión a cualquier precio y por cualquier procedimiento, puesto que esto supondría ceder todo el terreno al igualitarismo demagógico, pero tampoco pueden definirse a priori las reglas del buen discurso, que no debe estar ni siquiera limitado por el cumplimiento de las reglas de la lógica científica, pues entonces los sabios siempre persuadirían a su antojo, o por el carácter de quien pronuncia el discurso, pues entonces siempre prevalecerían los mismos. En realidad, el buen discurso que es persuasivo, tiene una reglas distintas para cada uno de los casos –convencer a la asamblea, persuadir al jurado, alabar o buscar la complicidad del pueblo– lo que significa que el discurso se construye entre el orador y el oyente, siendo ambos elementos activos, de modo que el orador debe apelar tanto a los sentimientos como a la razón de quienes escuchan. Según este modelo, en la vida política, una democracia *según las leyes* sería aquella en que la igualdad de los ciudadanos se diera no por imposición formal desde el poder, sino por el ejercicio de las funciones que cada ciudadano tiene asignadas para el bien del conjunto de la comunidad. En cualquier organización social, sea la familia, la fratría o la magistratura de la ciudad, su buen funcionamiento democrático depende, ante todo, de dos condiciones: (1) La virtud de los ciudadanos que atienden a los fines propios de cada órgano social, fines que se acomodan en su conjunto al fin del todo de la sociedad que es el buen vivir racional de sus miembros. (2) La existencia de buenas leyes, porque es la señal de un funcionamiento adecuado de las instituciones políticas, con lo que se garantiza la equidad en el reparto de las cargas y los beneficios para todos.

En el ejercicio de la jerarquía recíproca, la democracia es el resultado de una síntesis real entre los condicionamientos de una naturaleza humana, que tiene su origen en la familia, y una forma perfeccionante hacia la que tiende la comunidad humana, que es la ciudad compuesta por ciudadanos libres e iguales ante la ley. Este doble movimiento obliga a definir un modo particular de relación social que haga justicia a una y otra parte. Y esta forma especial de vínculo social es la amistad. Es la única forma de relación cuya presencia garantiza tanto en el seno de la familia como en el de la vida política que ninguno de los dos polos imponga sus condiciones sobre el otro. El modelo de la familia predemocrática de la época heroica respondía a la estructura organizativa patriarcal basada en una jerarquía absoluta en que el padre acumulaba todo el dominio sobre el resto de sus componentes: esposa, hijos y siervos. Es lo característico de una sociedad en la que prima la obligación de la guerra, que está encomendada al hombre fuerte e individualista, que puede dejarse arrastrar por arrebatos de cólera o de locura, sin que ello empañe en absoluto –quizá al contrario– su valor guerrero. En la concepción aristotélica de la sociabilidad

natural del ser humano no tiene cabida este individuo heroico que sólo puede desarrollarse en el caldo de cultivo de la guerra, pues un Aquiles o un Ayax serían modelos del hombre que vive en la soledad heroica alejándose de la sociedad, y “el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre (...) porque el que es tal por naturaleza, es también amante de la guerra”¹⁸. Por el contrario, la ciudad en la que es posible la democracia busca la paz como el mayor de los bienes, lo que, por otra parte, es el fin común para todos los seres naturales y particularmente de los animales, que ansían el reposo después de haber tenido que arrostrar los cuidados y fatigas que exige su supervivencia. Una sociedad hecha para la paz debe ser igualitaria para que no surja la lucha en su interior y para hacer posible su defensa ante enemigos exteriores utilizando más los recursos de la organización que los del valor heroico. La igualdad debe estar ya implícita en la propia organización de la familia, pues es en ésta, y no en el individuo donde se corporeiza la fuerza de la tierra y de la sangre, el auténtico núcleo de la sociedad.

La familia no es una simple reunión de individuos, sino un todo organizado en el que padre, madre, hijos y siervos son partes que deben mantener entre sí determinadas relaciones funcionales para cumplir los fines para los que ha sido instituida: en primer lugar, para la procreación, esto es, para la perpetuación de la vida, y después para la subsistencia y el logro de un excedente económico que haga posible la búsqueda de los valores superiores de la justicia, lo que constituye la vida buena. Así pues, en el seno del organismo familiar, el varón no puede ser un déspota ante el que deben inclinarse todos sus miembros, sino que su relación debe adoptar diversas formas en cada caso, en atención al cumplimiento del fin de la familia respecto a la ciudad. La forma de relación más igualitaria ha de darse entre los esposos, que deben aportar sus propias potencialidades al objetivo común. Y esta colaboración es ya una forma de amistad que supera la unión por interés: “La amistad entre marido y mujer parece fundada en la naturaleza, pues el hombre, por naturaleza, tiende antes a vivir en parejas que en comunidades políticas, en la medida en que es anterior (*proteron*) y más necesaria (*anankaioteron*) la casa que la ciudad, y en que la procreación es más común (*koinoteron*) a los animales. Ahora bien, los demás animales se asocian sólo en la medida en que ésta lo requiere; el hombre y la mujer cohabitan (*synoikousin*) no sólo por causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida; en efecto, desde un principio están divididas sus funciones (*erga*), y son diferentes las del hombre y las de la mujer, de

18 *Política*, 1253 a 5-10, *ed. cit.*, 50.

modo que se complementan el uno al otro, poniendo a contribución cada uno lo que le es propio (*eis to koinon tithentes ta idia*)¹⁹.

La igualdad en relación de jerarquía recíproca no puede, evidentemente, basarse en la neutralidad en la posesión de cualidades. Cada uno de los polos de la jerarquía aporta su naturaleza peculiar, lo que significa que cada uno posee unos fines peculiares que se acomodan a las potencialidades propias de las que ha sido dotado por la naturaleza, pero, junto a ello, ambos tienen potencias y fines comunes, lo que hace posible una colaboración igual desde la desigualdad o desigual desde la igualdad, que es lo característico de la unidad de lo común. Este tipo de expresiones pueden sonar a forzadas paradojas meramente retóricas, y efectivamente lo son en nuestra época, donde ya no funciona el límite del principio de contradicción, en una retórica comunicativa que busca incesantemente la novedad y la sorpresa, pero en el contexto del naturalismo griego la comunicación se establece en el nivel humano donde la igualdad siempre es aproximada y contiene en su interior el germen tanto de la identidad como de la diferencia, eso sí, en contraste con lo que sucede en la actualidad, bajo la primacía de lo común que une el origen y el fin.

El primer ejemplo que da Aristóteles de la amistad por naturaleza es la que se da entre padre e hijo de una manera recíproca²⁰. Su influencia benéfica se extiende a las ciudades en forma de concordia (*homonoia*), pues incluso la justicia, que es la virtud ciudadana por excelencia, precisa ir acompañada con la amistad. La reciprocidad en las relaciones personales o sociales se ejemplifica eminentemente en la amistad, que siempre implica una reciprocidad en aquello en lo que se basa, sea la utilidad, el placer, la virtud o la bondad. De hecho, las quejas de los amigos y la posible disolución de la relación amistosa se debe generalmente al sentimiento de que no se da un equilibrio entre lo donado y lo demandado. Esto sucede porque los objetos intercambiados, ya sea el placer o la concesión de beneficios, son en realidad exteriores a la amistad misma, es decir, son objetos productivos o artificiales, lo que, para Aristóteles, excluye su consideración moral, ya que lo moral sólo puede ser intrínseco a la acción misma. Por ello, sólo la amistad que se funda sobre la virtud de los amigos puede considerarse plenamente moral, de manera que la pretendida reciprocidad de los tipos espurios de amistad no es tal, sino que se trata más bien de un intercambio interesado, en que el uno ofrece una cosa y el otro otra cosa absolutamente distinta sin medida común entre ellos, por lo que no hay proporción entre lo dado y lo recibido, por ejemplo, entre el dinero y la adulación en el caso de los amigos por interés o entre el placer y la admiración en el de los

19 *Ética a Nicómaco*, 1162a 15-29, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 136.

20 *Ib.*, VIII 1, 1155a 15, 122.

amantes. En cambio, en la verdadera amistad que implica una solidaridad entre los hombres buenos a fin de cumplir mejor los fines de la vida humana, lo que se da y lo que se recibe forma parte de una misma virtud, aunque sea diversa, como lo son las cualidades naturales de los amigos.

La amistad cívica (*philia politikê*)²¹, que Aristóteles considera esencial para la justicia ciudadana, se funda sobre la reciprocidad en los beneficios que obtienen los amigos entre sí, pero reconociendo que entre ellos hay un orden jerárquico, fundado sobre la jerarquía natural, como la de los padres respecto de los hijos, que deben ser amigos, pero teniendo en cuenta que la lógica natural determina que son los padres los que dan la vida y los cuidados mientras que son los hijos quienes los reciben y, por ello, los hijos están más obligados respecto de los padres, en cuanto amigos, y les deben el reconocimiento de esa superioridad. Una jerarquía, sin embargo, recíproca, puesto que cada uno de los dos polos da y recibe en función de lo que son por naturaleza: los padres dan vida, cuidados y el amor que se tiene por lo que es parte de uno, como lo son los hijos de los padres, y particularmente en el caso de las madres, pues los hijos son, por naturaleza, algo más realmente suyo, mientras que los hijos devuelven a cambio el amor y el respeto que son bienes más exteriores, puesto que los padres no son de los hijos y la reciprocidad es, en este caso, más un deber asumido que plenamente natural. El caso más próximo a la noción de jerarquía recíproca democrática es el de la amistad entre los esposos, a la que nos hemos referido más arriba. Aquí hay que distinguir la reciprocidad en cuanto forma de igualdad, de la jerarquía que establece un orden natural. En cuanto amigos e iguales, el marido y la mujer aportan lo que es propio de su naturaleza y por ello sus funciones son diferentes, siendo la integración perfecta de las tareas de cada uno lo que garantiza el buen cumplimiento de los fines de la casa familiar, que es el todo del que esposo y esposa son partes.

En el gobierno de la ciudad, este tipo de igualdad que establece un orden jerárquico recíproco debe partir de una serie de supuestos característicos del modo aristotélico de entender la organización de la polis. El principio básico del que dependen todos los demás, es, repitámoslo, que la organización política no puede establecerse cortando los vínculos con la realidad natural, de manera que la lógica de la realidad natural ha de estar presente en la estructuración de todos los niveles de la vida ciudadana. En consecuencia, tanto el análisis de la

21 “Así pues, la concordia (*homonoia*) parece ser la amistad civil (*philia politikê*), como en efecto se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida. Esta clase de unanimidad se da en los buenos, pues éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí, y teniendo, por así decirlo, un mismo deseo (porque siempre quieren las mismas cosas y su voluntad no está sujeta a corrientes contrarias como un estrecho) quieren a la vez lo justo y lo conveniente y a esto aspiran en común (*koinê ephientai*)” (*Ib.*, 1167 b, 147).

realidad social como la determinación de sus objetivos futuros han de tener en cuenta el origen natural de la ciudad, desde el impulso de generación que lleva a la aparición de las familias hasta la creación de la polis mediante la absorción de las tribus y las pequeñas comunidades, y también el fin para el que está hecha la ciudad, que es la consecución de una vida realmente humana, esto es, racional y feliz. Aquí encontramos ya la primera aplicación de esa noción de la jerarquía recíproca, toda vez que la génesis efectiva de la ciudad es primera en la realidad material del tiempo, mientras que la creación de una comunidad humana feliz es primera en cuanto a la realidad formal de la racionalidad, de manera que ésta absorbe, en tanto que es el polo de atracción ideal hacia lo que aquella empuja por la fuerza de la necesidad natural. La procreación de animales racionales es la generación de seres ya humanos en potencia, esto es, de seres que tienden por naturaleza hacia un estadio superior de vida que es la vida racional feliz, y es para llevar a cabo este proceso completo para lo que la naturaleza ha predispuesto y la razón humana ha dispuesto el tránsito desde las familias tribales hasta la comunidad política.

Una segunda consideración de la vida política remite a su forma de gobierno. Hemos visto cómo las formas de organización política más próximas al origen natural han tendido a imitar el modelo de la jerarquía que rige en el ámbito de la naturaleza, donde domina la fuerza y el valor, lo que ha dado lugar al establecimiento de regímenes monárquicos y aristocráticos en que el dominio se le otorga a uno, el más fuerte, o a una estirpe bendecida por los dioses con los dones del vigor y la inteligencia. Sin embargo, cuanto más alejada en el tiempo se encuentra una sociedad de su origen genético y más próxima a su ideal racional, mayor es la inclinación a la igualdad, pues los individuos humanos son, cada vez más, ciudadanos, y este proceso tiende a difuminar las diferencias puramente naturales entre ellos otorgándoles una especie de “segunda naturaleza” ciudadana. El análisis aristotélico de la adquisición de esta naturaleza nueva se efectúa en el tratado sobre la virtud, que se define como un hábito, que sustituye el devenir determinado por la naturaleza animal por un modo de actuar característicamente humano, dirigido por la razón, pero impulsado por la voluntad, de manera que el animal racional se hace libre a sí mismo, por su propio esfuerzo intelectual y orgánico, en un proceso continuo, que no da saltos en el vacío y que no depende de una decisión metafísica, sino de una paciente elaboración orgánica, puesto que la naturaleza no puede obviarse, sino que ha de ser sabiamente dirigida hacia unos fines que, de todos modos, ya estaban implícitos en el animal *humano*. El proceso de adquisición de la virtud puede, por tanto, enseñarnos mucho acerca del modo en que la comunidad humana puede transformarse en una ciudad capaz de asegurar la vida feliz de sus ciudadanos.

Quizá lo que diferencia más claramente el modelo griego de la ciudadanía del moderno es la continuidad en el proceso a través del cual el hombre puede pasar de su estado natural a su reconocimiento como ciudadano. El tema de la continuidad es central en la totalidad de la obra aristotélica, y es tratado desde muchos puntos de vista. Así, en la metafísica se relaciona con el problema de la unidad, mientras que en la física lo hace con la explicación del movimiento. En general, la filosofía aristotélica entera se halla impregnada por el lugar central que ocupa el hecho que todos los procesos naturales discurren de una manera continua, lo que se explicita en el dictum *natura non facit saltus*, que se vincula con *natura nihil fit in frustra*. Aunque, en principio, la primera frase se refiere al modo en que se desarrolla en sí mismo cualquier proceso natural, mientras que la segunda remite a la cuestión de la necesaria presencia de la finalidad, en realidad se trata de dos momentos de una misma consideración de la realidad natural. Volvemos a encontrar aquí la doble mirada sobre cualquier objeto de investigación: desde el desarrollo de un fenómeno cualquiera, por ejemplo el movimiento de una piedra, éste debe entenderse como una traslación gradual en que la posición que ocupa el móvil en cada momento es, a la vez, una posición actual respecto de la posición anterior y una posición potencial respecto de la posición que ocupará más tarde. Esta *unidad doble* potencia-acto es lo que, por ejemplo, permite a Aristóteles solucionar toda la serie de paralogismos que se derivan de la aporía de Aquiles y la tortuga, que parece invalidar la racionalidad de la aceptación del movimiento a base de considerarlo sólo desde el punto de vista de su actualidad, lo que imposibilita encontrar una solución al problema de cómo se pasa de una posición en el espacio a otra, toda vez que las posiciones son estrictamente actuales y, por tanto, absolutamente distintas ontológicamente. Con este mismo problema debió enfrentarse aún Descartes, quien había abandonado ya la unidad doble potencia-acto, y desde la actualidad pura sólo encontró como recurso para explicar el tránsito de una posición a otra en el espacio o de un instante a otro en el tiempo, la actividad eficaz divina, considerada como una, si no la más importante, de las causas físicas. Decimos, además, que la continuidad que se garantiza desde la potencia-acto en la génesis de los procesos en los que no hay saltos en el vacío, se complementa con la presencia del fin, pues, precisamente la imposibilidad del vacío o de la nada que se daría en los intersticios entre dos puntos del espacio o entre dos instantes del tiempo se debe a que toda la realidad, también la del espacio y la del tiempo, está llena de sentido, y ese sentido no puede ser sino el efecto de una planificación que absorbe a todas las cosas hacia un fin determinado. Evidentemente, nos encontramos aquí en un terreno, que hoy consideraríamos resbaladizo, como es el de la perspectiva teológica, puesto que ese fin planificador se identifica fácilmente con la figura de un Dios providente. De hecho, así es como lo tomaron

literalmente las grandes figuras de la filosofía y la ciencia modernas, como son Leibniz o Newton, que se ocuparon de la explicación racional matemática de la continuidad física, lo que dio origen al cálculo infinitesimal, y aceptaron igualmente que la presencia de los fines en la naturaleza es imprescindible para justificar el devenir del mecanismo natural o, lo que es lo mismo, que debe existir un Dios relojero que, o bien ha creado un reloj perfecto, o se ocupa de poner en hora cada cierto tiempo el reloj del universo para recomponer las trayectorias de las órbitas de los astros asegurando la armonía universal.

Es ese mismo modelo que establece la continuidad de los procesos y la presencia de los fines el que Aristóteles aplica tanto a la adquisición de la virtud ética como de la ciudadanía política. Esto supone un doble movimiento: (1) La virtud se adquiere, como los hábitos, por repetición indeterminada e inestable de acciones, y no por una decisión súbita, aunque (2) súbitamente, aparece una nueva naturaleza virtuosa, que, desde el momento de su aparición colabora en la expansión de la virtud que adquiere la forma de un carácter estable (*ethos*). Al igual que la virtud, la ciudadanía no es tampoco una cualidad que pueda obtenerse de una vez en un acto único, como pretenderán las modernas teorías del contrato social, que estipulan la transformación del ser humano natural en ser humano civil o ciudadano mediante un acto contractual, dejando ahora al margen las diferencias respecto de cuál sea su motivación. No es así en la explicación aristotélica, pues la ciudadanía es, en concordancia con la exposición que acabamos de realizar, tanto un momento potencial del proceso de la *animabilidad* racional, como el momento actual del ser del animal *racional*.

La continuidad en el proceso de adquisición de la ciudadanía es, por tanto, lo que caracteriza al modelo teórico griego que ejemplifica Aristóteles. ¿Cómo se realizó en la práctica política esta teoría? La democracia griega no fue muy distinta a la actual, al menos en cuanto a la presencia permanente de la contradicción entre la teoría y la práctica democrática, lo que explica que una visión idealista de la cultura griega pueda conciliarse con una mirada descarnada sobre los vicios sociales y políticos de la sociedad democrática griega, incluso en plena época clásica²². La teoría política no permaneció ajena a esta circunstancia y no puede verse en ningún lado una declaración en los teóricos políticos griegos de que cualquier modelo sea perfecto porque esté bien estructurado, sino, antes al contrario, hay un claro reconocimiento del carácter frágil de la estructuración social, especialmente bajo un régimen democrático²³. Sin embargo, la práctica democrática griega, y particularmente la ateniense que nos

22 Es la visión que da J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1974.

23 Cf. M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.

es más conocida, sí que muestra su peculiaridad en el hecho de que la continuidad en el proceso de ciudadanía se concreta en una cadena de elecciones libres de los individuos, lo que contrasta muy agudamente con la práctica democrática moderna basada en una cadena de decisiones formalmente distintas. Cuando hablamos de *elecciones* en oposición a *decisiones*, definimos dos modos de participación en la vida democrática muy diferentes. La decisión moderna supone la determinación de actos representativos instantáneos, que, al margen de si han sido precedidos por una reflexión, tiene un efecto práctico independiente de la conclusión que ha llevado a tomar esa decisión precisamente y no otra, pues, mientras que el plano de la reflexión es puramente teórico, el plano de la decisión se orienta hacia unos efectos prácticos de naturaleza desconocida. Justamente se trata de uno de los motivos más importantes de crítica hacia la deriva que ha tomado la democracia representativa, cuando los ciudadanos son convocados a las urnas cada cierto tiempo para decidir la orientación que habrá de tomar la vida social y política, sucediendo que, en el mismo momento en que su voto ha sido depositado, las decisiones que tomarán los depositarios del poder que han contribuido a investir dejan de estar ligadas a la decisión de quienes les han otorgado ese poder. Se reconoce en este desligamiento de las decisiones, la esencia formal de la teoría política moderna, que se funda sobre la naturaleza discontinua del tiempo y del espacio a que antes nos hemos referido. La decisión global política en la democracia representativa moderna es el todo que enmarca una serie de decisiones singulares, de modo que son indistinguibles la suma de las decisiones singulares del conjunto que constituyen. Este modelo, que constituiría el ideal de una democracia que expresa directamente la voluntad de los ciudadanos, oculta el hecho de que la decisión total englobante se constituye también a sí misma como una decisión singular que pasa a competir con el resto de las decisiones singulares. Previendo la dificultad que comportaba esta contradicción entre la teoría, en que es fácil definir la libertad como una suma de decisiones no determinadas desde el exterior, y la práctica de un modo de suceder las cosas imprevisible desde las decisiones que se toman libremente, Kant propuso un movimiento asintótico de aproximación nunca cumplida de los actos individuales hacia un posible cumplimiento real del ideal de la libertad, donde fueran no sólo compatibles sino idénticos los actos libres de cada individuo y la vida social en su conjunto.

En contraste con la decisión, la elección en la democracia griega se da en el proceso continuo de la deliberación y de la acción, pues toda acción política ha de ser el resultado de una deliberación comunitaria, que sería el equivalente al momento del conocimiento que busca la determinación de lo más conveniente, y de una elección de la acción que se va a realizar. La continuidad entre deliberación elección y acción está garantizada por el hecho de que es la misma

comunidad la que participa en los tres momentos: la deliberación se produce en la asamblea de los ciudadanos, con argumentos en los que ellos mismos están implicados porque no son representantes de otro cuerpo social distinto; la elección mira, por un lado, a la argumentación y a los sentimientos en los que se ha basado y, por otro, a la acción que la propia asamblea debe llevar a cabo; por último, la acción se hace en nombre de las leyes, no siendo éstas más que la solidificación de este proceso *deliberación-elección-acción*. Los ciudadanos, cuando deciden algo en la *ekklésia* tienen presente el todo de la comunidad, pues ellos mismos, sus familias, parientes y amigos se encuentran implicados en los acuerdos tomados. Como hemos subrayado, los filósofos tendieron a ver en la igualdad que caracteriza a la democracia una fuente de dificultades, pues dejaba la elección política al albur de elementos no racionales, que sólo podían traer como consecuencia el disenso y la guerra civil, y por ello vieron en el régimen democrático la antesala de una tiranía deseada por los propios ciudadanos para restaurar el orden. En este contexto se entiende el papel que Aristóteles le atribuye a la retórica como la disciplina cuyo cometido es enseñar a los ciudadanos justos el modo de conseguir que triunfe el mejor argumento y no el que manifieste exclusivamente la astucia del orador. Dado que el argumento que dice lo que es justo es, si acaso, sólo tan persuasivo como el que dice lo injusto, se trataría de hacer que lo fuera en mayor grado, para lo que se requiere el conocimiento no únicamente del arte lógico, sino del modo de manipular las pasiones de los oyentes, lo cual, sin embargo, no está dirigido al beneficio del orador, sino al bien de la comunidad. De esta manera podría restaurarse la jerarquía aristocrática perdida, añorada por Platón, y subsumida por Aristóteles en los usos y las técnicas retóricas para asegurar el triunfo del argumento defendido por los primeros en sabiduría, en bondad y en justicia, en tanto que son los que expresan mejor lo que decidiría una comunidad prudente.

Retomando las consideraciones anteriores, podemos concluir que la noción de una democracia fundada sobre los principios aristotélicos contiene los siguientes elementos: (1) Debe basarse en la igualdad ante la ley (*isonomía*), en oposición a la jerarquía autocrática implícita en la antigua aristocracia guerrera de la tierra y de la sangre. (2) Conserva de la tradición el papel determinante de la naturaleza en la configuración de la jerarquía política, de modo que el *nomos* que organiza la polis no puede ser un simple objeto de la convención, sino que debe respetar la ordenación primigenia del devenir natural. (3) Tanto la organización de la ciudad como la reflexión sobre ella han de seguir las pautas marcadas por un pensamiento de la unidad orgánica de lo que es, que se resume en la metafísica aristotélica, de modo que, tanto en la teoría como en la práctica política, hay que partir de la existencia de dos polos unidos por una corriente natural, que ocupan el papel de los conceptos metafísicos de

materia y forma. (4) Los polos naturales de la vida política son, por un lado, la realidad natural primigenia, que es ya la unidad natural por sí en el ámbito de la realidad humana, que es la familia, entendida como primera en la génesis y, por otro, lo que es primero desde el cumplimiento o el acto perfeccionante, que es la comunidad política o polis. (5) Visto desde la perspectiva de la estructura y la dinámica de la vida política, ésta es una corriente que se desarrolla desde las familias, que ya ensayan una relación política en su propia organización interna, hasta la ciudad, que tiene como finalidad fijar las relaciones familiares entre todos sus miembros, que se concretan en la amistad, en forma de leyes e instituciones a través de la cuales la amistad privada se transforma en justicia pública. (6) Una democracia sólo puede instaurar una organización política justa si logra que los ciudadanos cumplan con sus deberes como lo harían los miembros de una familia, según su naturaleza, o como lo harían los amigos, actuando los unos por el bien de los otros, de modo que el interés particular se encuentre fundido en el interés general, que no es la simple suma de las partes, de los intereses particulares, sino una realidad democrática organizada como lo estaría una familia perfecta y universal. Esto diferencia el proyecto aristotélico de la reivindicación de la familia que se han llevado a cabo por algunos regímenes totalitarios modernos. Éstos han intentado integrar el nivel familiar dentro de una estructura de grados jerárquicos en que el Estado ocupa la cúspide, imponiendo un dominio absoluto sobre los escalones inferiores, de modo que se trasladan a todos ellos, y también a la familia, el funcionamiento totalitario propio del Estado. En cambio, en la estructura de la jerarquía recíproca, familia y Estado se retroalimentan como primero en la génesis –la familia– y primero en el fin –el Estado–, con lo que no desaparece el elemento esencial de la realidad familiar: el amor, la *philia* recíproca entre sus miembros, que no se tiene en cuenta en el Estado totalitario, que sólo promueve las relaciones de dominio, y tampoco en el Estado posmoderno, que precisa forzar la solidaridad y la amistad cívica como sucedáneos, impuestos legal y mediáticamente, de la amistad y el amor que son intrínsecos a la institución familiar.

VII. CONCLUSIONES

La cuestión de la familia aparece hoy en el primer plano del debate político que parece enfrentar al progresismo estatalizante, que reclama para sí el poder de liberar todas las formas de asociación posible entre los individuos y establecerlas como iguales ante los poderes del Estado, y el tradicionalismo eclesial, que trata de mantener la primacía de la familia basada en el matrimonio eclesiástico, incluso en su consideración legal, sobre otras formas de asociación humana. El debate, tal como está planteado, sólo puede tener un vencedor, pues

cualquier polémica establecida en términos de un enfrentamiento entre dos posiciones irreductibles está cortado a la medida de la máquina comunicativa dominante constituida por los medios de comunicación de masas, que sirven a los intereses del nuevo Estado lábil y difuso, sirviendo como instrumento para la integración de las masas sin referencias históricas, morales o políticas que han surgido en la época de la post-historia. Tratar de hacer ver la fuerza de la argumentación en favor de la familia en nombre de su preponderancia sagrada, histórica o moral, no puede sino chocar, no sólo con la ausencia de referencias culturales, el relativismo moral y el hedonismo hiperconsumista de las masas de población occidentales, sino, sobre todo, con el funcionamiento automatizado de los mass media que moldean las conciencias y que se encuentran ante un dos productos muy distintos que habrían de vender haciendo uso de sus técnicas de marketing: El uno es la adusta institución familiar, jerárquica, disciplinada, ahorrativa, que limita sus objetivos a lo que está dentro de sus capacidades, renunciando a aquello que se encuentra fuera de sus posibilidades. El segundo producto, en cambio, es toda asociación humana libre, de individuos que se unen no para constituir un todo superior a ellos mismos, sino para fomentar la fuerza de su individualidad, que, por ello, multiplica su capacidad de consumo, de placer y expansión externa, en analogía con la forma que ha adoptado el capitalismo globalizado, que no reconoce fronteras nacionales ni límites a su expansión financiera.

Como simulacro de la *philia* de las polis griegas, la *solidaridad del sistema global* que nos ampara no parte de la naturaleza, sino del convencimiento libremente asumido por cada individuo de que ser solidario es “por su propio bien”, lo que se esfuerzan en justificar las éticas sociales más reputadas, tal como harían unos padres para que se tome una amarga medicina ese niño caprichoso en que los Estados han convertido al ciudadano. Como simulacro de la caridad cristiana, el sistema precisa generar una nueva tabla de mandamientos que imiten a los la religión tradicional donde en lugar del “amaos los unos a los otros” figure el “sed solidarios los unos con los otros”. Como simulacro de la fraternidad revolucionaria, la ideología de la solidaridad debe aparecer como progresista, y patrimonio del Estado, frente a la insolidaridad de las instituciones tradicionales y conservadoras preestatales y, particularmente, de la Iglesia, transformada en enemigo ad hoc. El instrumento que los Estados utilizan para conseguir todos estos objetivos en la era de la comunicación, no pueden ser sino los medios de masas, que aplican metódicamente las técnicas de persuasión masiva, y que han ido generando un corpus ideológico –denominado recientemente “lo políticamente correcto”– capaz de competir, si no en extensión o racionalidad, sí, al menos, en influencia con las ideologías religiosas tradicionales, apareciendo con el resplandor de la libertad absoluta bajo

la forma de las posibilidades indefinidas de consumo, que se identifica con el progresismo de nuestra época.

El éxito de esta forma de solidaridad está garantizado por su capacidad para reunir los elementos que garantizan su aceptación tanto social como individual: los Estados encuentran en ella el dispositivo para simular un vínculo social inexistente, los aparatos mediáticos la promocionan como primer mandamiento de una nueva fe ideológica, el capitalismo global la asimila constituyendo corporaciones a las que unos ciudadanos pasivos sólo deben incorporarse como accionistas, los individuos la abrazan para hacer frente al malestar a través del que aflora una naturaleza humana que la artificialización de la vida social aún no ha ahogado. Ser conscientes de la falsedad de este vínculo solidario no es suficiente para realizar una crítica efectiva, porque no parece haber alternativa factible ante el tamaño y la intensidad de las fuerzas que lo apoyan. ¿Qué se podría hacer, en efecto, teniendo enfrente al sistema capitalista global, a los Estados, a los aparatos mediáticos, a la pasividad social, incluso a nuestra propia conciencia? Sabemos que históricamente sólo los momentos de crisis han permitido abrir procesos de depuración social o personal de bastas consecuencias. Posiblemente hoy nos encontramos en uno de esos momentos, pues la crisis económica en el occidente opulento socava las bases de una vida social fundada sobre un consumo sin límites. Y, siempre que ha habido una crisis, se ha buscado la solución en una renovación que ha supuesto un retorno a los orígenes. Un mundo occidental que sólo ha mirado hacia adelante con el único horizonte del crecimiento de la producción y del consumo de objetos, de experiencias, de placeres, de descubrimientos inauditos, parece verse obligado a detenerse y mirar a su espalda, hacia una historia que creía definitivamente dejada atrás.

Pero, ¿cuáles son las raíces de las que procede occidente, esas tradiciones que se pensaban definitivamente obsoletas y hacia las que ahora se vuelven de nuevo las miradas? Lo sabemos muy bien: aquel mundo que los ilustrados creyeron haber derrotado, la cultura greco-cristiana, que hoy apenas es recordada por reductos institucionales e intelectuales, que por ello son tachados de reaccionarios y opuestos a la libertad y el bienestar de una ciudadanía global. Por eso, quizá, ante la crisis del vínculo social, el pensamiento socio-político habrá de recuperar el elemento que pensamiento griego –asimilado luego por el pensamiento cristiano– puso como principio de la naturaleza social humana: la familia. Hemos presentado las grandes líneas del modo en que Aristóteles resumió el papel político que tenía la familia en la constitución y organización de la democracia griega. Desde la filosofía no es necesario ir más allá, y se puede soslayar el carácter sacramental que tiene la institución familiar para el cristianismo, dado que éste, por razones de desarrollo histórico, comparte las bases

filosóficas sobre las que se asienta la función que se le asigna en la vida social, puesto que la racionalidad griega y la racionalidad cristiana tienen en común el supuesto de que el origen de la sociedad no son los individuos que se consideran abstractamente aislados desde su origen, sino seres humanos que nacen en una familia y una comunidad civil destinadas a asegurar su supervivencia, primero, y a facilitarle los medios para lograr una vida racional feliz, después. Así pues, si es necesario hoy un “retorno a los orígenes” de occidente ante la conciencia de la crisis social por la ruina del hiperconsumo, tal vez deberíamos focalizar nuestra atención intelectual en aquello que hizo posible que la familia fuera el núcleo de la sociedad durante siglos. Lo cual, evidentemente, significa, ante todo, tratar de restaurar el valor de moral, social y político de la institución familiar, que la máquina mediático-estatal ha arruinado quizá definitivamente. Si esto ha sido así, probablemente el ser humano por fin se habrá quedado solo, sin referencias.