

«Una fortuna para Platón»: familia y política entre el mundo clásico, la cristiandad y la revolución¹

César Félix Sánchez Martínez
Universidad Nacional de San Agustín
csanchezmar@unsa.edu.pe
Arequipa-Perú



Resumen

Este artículo estudia la compleja relación entre la familia y la sociedad política, especialmente a partir de la aparición y difusión del cristianismo en el mundo grecorromano, signada por la síntesis y superación del pensamiento clásico, no exenta de dificultades. A partir de allí, se revisará cómo el proceso revolucionario de disolución de la sociedad cristiana europea afectó a la familia tradicional, hasta culminar con la aparición del estado totalitario.

Palabras clave: Familia; Platón; Aristóteles; Cristiandad; Revolución.

Abstract

The present article studies the complex relationship between the family and political society, especially since the appearance and diffusion of Christianity in the Greco-Roman world, marked by the synthesis and overcoming of classical thought, not free of difficulties. Following this, it will be reviewed how the revolutionary process of dissolution of European Christian society affected the traditional family, until it culminated in the emergence of the totalitarian government

Keywords: Family; Plato, Aristotle, Christendom; Revolution.

1. Familia y política en el pensamiento clásico y en el cristianismo

La relación entre la familia y la *sociedad política* no ha estado exenta de complejidad, especialmente a partir de la aparición y difusión del cristianismo en el mundo grecorromano, cuya visión teológica y antropológica eleva a un horizonte más amplio las concepciones filosóficas clásicas. Por otro lado, el proceso político de disolución de la cristiandad –el orden social inspirado por el doble legado clásico y cristiano– significó también una reinterpretación crítica del papel de la familia de consecuencias especialmente relevantes hoy.

Para Aristóteles (2011), por ejemplo, la primacía de la familia por sobre la *polis* es fundamental y cronológica, pero ontológicamente le correspondería a la *polis* la excelencia mayor, pues la familia está orientada hacia cimentarla. Esta relación inseparable entre familia y comunidad política se muestra particularmente en el Libro VIII de la *Ética a Nicómaco*, donde en el capítulo X se atribuye a cada especie de amistad familiar (padres e hijos, esposo y esposa y hermano y hermano) un régimen político diferente (pp. 189-192).

Santo Tomás (1983) abunda al respecto:

Sabido es que porque el hombre es naturalmente un animal social, necesita de muchas cosas para su vida que él por sí solo no puede aparejar para sí. De lo que se sigue que el hombre naturalmente es parte de algún grupo por medio del cual se le provee la asistencia necesaria para vivir bien, la cual necesita en cuanto a *dos cosas*. *Primero* respecto de las cosas

¹ <https://orcid.org/0000-0002-0549-5685>

necesarias para la vida sin las cuales no puede pasarse la vida presente: y para esto el hombre es asistido por la *sociedad doméstica*, de la cual es parte. Porque todo hombre recibe de sus padres la generación, el alimento y la educación. Del mismo modo los miembros de la familia doméstica se ayudan entre sí respecto de lo necesario para la vida. De *otro modo* es ayudado el hombre por el grupo social del cual es parte en cuanto a la perfecta suficiencia de vida, de manera que el hombre no sólo viva sino que viva bien, teniendo todo lo que le baste para su vida. De este modo el hombre es asistido por la *sociedad política* –de la que él mismo es parte– no sólo en relación a las cosas corporales, en cuanto en la ciudad hay muchas cosas hechas por el hombre para las cuales no basta la sola sociedad doméstica, sino también en relación a las morales, como cuando por medio del poder público los jóvenes insolentes, a los que no les vale para corregirse la admonición paterna, son refrenados por el miedo a los castigos (pp. 3-4).

Se ha insistido en algunas ocasiones respecto a las diferencias entre la visión clásica y la visión cristiana de la política. En el caso específico de Aristóteles, como hemos visto, si bien existía una reivindicación de la sociabilidad natural del hombre y un cierto reconocimiento de la primacía, por lo menos cronológica, de la familia sobre el estado –y eso lo distingue del contractualismo moderno, raíz del liberalismo político–, la sociedad era vista como «un organismo natural autosuficiente, en el cual las diferentes clases existen solamente en razón de la totalidad, y donde el gobernante y el legislador imprimen una forma sobre la materia inerte del cuerpo social» (Dawson, 2006, p. 273), visión ciertamente diferente al corporativismo paulino, donde cada miembro, aunque subordinado a una jerarquía, puede lograr la perfección propia.

Sin embargo, esta diferencia no entraña una contraposición ni mucho menos una diferencia irreconciliable. Christopher Dawson (2006) señala lo siguiente al respecto:

Ahora bien, como santo Tomás ha mostrado, es posible conciliar el materialismo orgánico de la *Política* de Aristóteles con el misticismo orgánico de la visión cristiana de la sociedad, pero ello a condición de que el Estado sea considerado como un órgano de la gran comunidad espiritual, y no como el *fin* absoluto de la vida humana; esto es, que en la teoría y en la práctica social se debe tratar al Estado como *parte* y no como fin último de la sociedad (p. 273).

De esta manera se creaba un equilibrio justo en las relaciones entre la familia y el estado, fundamentándose la condición de este último como instrumento de la

sociedad, garantizando así la libertad de las personas y su mayor perfeccionamiento.

Con respecto a la familia, la difusión del cristianismo significó la victoria definitiva para las tendencias filosóficas que buscaban desde hacía ya algún tiempo emancipar el derecho romano de atavismos de origen étnico-religioso y además enseñó al hombre una nueva y más profunda valoración de su dignidad con consecuencias sociales de importancia gigantesca:

El cristianismo enseñaba que el hombre no pertenecía ya a la sociedad sino en una parte de sí mismo; que estaba afiliado a ella por su cuerpo y por sus intereses materiales, que vasallo de un tirano, debía someterse a él; que ciudadano de una república, debía dar su vida por ella; pero que, en cuanto a su alma, era libre y ésta no dependía más que [de] Dios [...]. Emancipada el alma, quedaba hecho lo más difícil, y se hizo posible la libertad en el orden social [...]. Mudaron entonces los sentimientos y las costumbres tanto como la política [...]. El cristianismo separó las virtudes privadas de las públicas, y rebajando a éstas y realzando a aquéllas, elevó a Dios, a la familia y a la persona humana sobre la patria y al prójimo sobre el ciudadano [...]. No puede menos de notarse la influencia favorable de la nueva idea en la historia del derecho romano [...]. A medida que el cristianismo conquistó a la sociedad, viose a los códigos romanos admitir las nuevas reglas, y no por medio de subterfugios, sino claramente y sin la menor vacilación [...]. El padre perdió la autoridad absoluta que anteriormente le daba su sacerdocio, y no conservó más que las que le concedía la misma naturaleza para las necesidades del hijo. La mujer, a quien colocaba el antiguo culto en una posición inferior al marido, llegó a ser moralmente igual a él. El derecho de propiedad se transformó en su esencia, desaparecieron los límites sagrados de los campos; no se fundó la propiedad en la religión, sino en el trabajo; hízose más fácil adquirirla, y se desterraron definitivamente las formalidades del antiguo derecho (Fustel de Coulanges, 2006, pp. 369-371).

Un testimonio sugerente de la complejidad de las relaciones entre la familia y la *polis* y de las profundas cuestiones filosófico-políticas que se escondían detrás se encuentra en *República* de Platón.

2. Los anhelos y esperanzas de la república platónica

Una interpretación corriente –que suele ignorar el carácter hipotético y a veces satírico de un diálogo lleno de humor y melancolía² y que versa sobre cómo y por

2 La clave interpretativa de todo el diálogo la da Sócrates en el libro II: «Adelante, pues, y como si estuviéramos contando mitos, mientras que tengamos tiempo para ello, eduquemos en teoría a nuestros hombres» (Platón, 1988, p. 134).



Imagen tomada de <https://www.primeroscristianos.com/el-auge-del-cristianismo-en-el-imperio-romano-la-expansion-de-la-iglesia-primitiva/>

qué el hombre debe ser justo en medio de un mundo que a veces parece desbordado por la injusticia— sostiene que Platón plantea allí un proyecto político totalitario, donde la familia sería abolida en aras de un estado absoluto utópico.

En efecto, en el libro V, Sócrates comenta una de las características más aparentemente extrañas y radicales de su estado *justo*: «Que todas estas mujeres deben ser comunes a todos estos hombres, ninguna cohabitará en privado con ningún hombre; los hijos a su vez, serán comunes y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo conocerá al padre» (Platón, 1988, p. 258). Líneas después, manifiesta la necesidad de controlar incluso la reproducción, para asegurar que «los mejores hombres se unan sexualmente a las mejores mujeres la mayor parte de veces; y lo contrario, los más malos con las más malas; y hay que criar a los hijos de los primeros, no a los segundos, si el rebaño ha de ser sobresaliente» (1988, p. 261). Y todo este masivo experimento social sería implementado mediante el uso sistemático de las famosas «nobles mentiras», que no son más que el «uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados» (1988, p. 260).

Ya en el libro III había sostenido que «nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad» (1988, p. 199), así como un estricto control y regulación de la poesía tradicional, en orden a disciplinar el alma de los ciudadanos.

Pareciera entonces que estamos ante la quintaesencia de un estado omnipotente, prototalitario y destructor de la familia. Pero el asunto es mucho más complejo.

En primer lugar, Sócrates admite la imposibilidad de ese estado y señala en repetidas veces su condición de mero ejemplo de cómo puede acercarse el hombre a la justicia (1988, p. 281). En segundo lugar, cabe preguntar por qué Sócrates plantea soluciones de una extravagancia e imposibilidad tales que podrían sumirlo «sin más en el ridículo y en el desprecio» (1988, p. 282).

Es de fundamental importancia recordar la exigencia de Glaucón a Sócrates, que dispara todo el diálogo: «Desearía escuchar un elogio de la justicia en sí misma y por sí misma; y creo que de ti, más de cualquier otro, podría aprenderlo» (1988, p. 106). ¿Es la justicia un bien en sí mismo? Y si es así, ¿por qué siempre que se la elogia es por los beneficios que trae, no por ella misma? Sócrates «esquiva» la pregunta, refiriéndola a una cuestión mayor: «Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño» (1988, p. 121). Así, queda señalado el asunto del diálogo, no directamente la política, sino la justicia y, específicamente, la justicia del individuo. ¿Cómo y por qué pueden y deben ser virtuosas las personas? El recurso al estado es tanto una imagen para estudiar la justicia en el individuo como una condición para que el justo prospere. En el primer —y más importante caso—, el estado será justo cuando gobiernen los mejores, es decir, los filósofos, aquellos que conocen el Bien. De igual forma, el hombre será justo cuando aquello que es más noble en él, el espíritu, gobierne a las pasiones más bajas. Por tanto, puede entenderse también la extraña solución de la comunidad de bienes y de mujeres e hijos y el control de la reproducción en el estado justo —solución vista por Sócrates como buena por tender a la unidad del cuerpo político— como una figura del alma del filósofo, que «ama la sabiduría en su totalidad, sin hartarse nunca» (1988, p. 285), pues esa alma está integrada y unida en un solo conocer y un solo querer; y además es capaz de controlar sus pasiones y «criar» solamente a los «hijos» de las más nobles, es decir, a las buenas acciones. Por otro lado, queda claro a lo largo de todo el diálogo el fuerte interés de Sócrates por exponer un modelo educativo adecuado para formar personas virtuosas. Más que un diálogo sobre política —o peor aún, sobre modelos de gobierno ágiles—, es un diálogo sobre la virtud y sobre cómo formar personas virtuosas.

Pero queda en pie la inquietante pregunta: ¿podría ser acaso la familia un factor de corrupción para el estado? Esa cuestión nos lleva de lleno al núcleo de esta dificultad



Imagen tomada de <https://elcultural.com/ares-y-eros-socrates-mas-alla-del-mito>

platónica. La familia puede acabar menoscabando a la *polis*, pues si los ciudadanos velan por su propia familia antes que por el interés general de la ciudad, esta podría desintegrarse por las pugnas particulares. De ahí que la comunidad de esposas y de hijos sea vista como un remedio para hacer de toda la sociedad una gran familia, pues así cada uno, en palabras de Glaucón, «sea quien sea con el que se encuentre, lo tendrá por su hermano o su hermana, por su padre o su madre, por su hijo o su hija, por su descendiente o su ascendiente» (1988, pp. 266-267) donde todos se regocijan y se entristezcan de lo mismo (1988, p. 265).

El problema es real, pero la solución es imposible y Sócrates lo sabe. Así como en otros diálogos platónicos, en *República* los problemas de la justicia, de la educación y la política son descubiertos y descritos con genialidad y profundidad inusitadas, mientras que las soluciones ofrecidas poseen un carácter paradójico, hipotético e incluso irónico, que a veces clama explícita o implícitamente por una solución absolutamente nueva, venida *de lo alto*.

Es así entonces que esa armonía entre intereses domésticos y deberes políticos anhelada por Platón llegaría por un impulso *de lo alto*, que podría hacer a todos los hombres hermanos.

Recordemos que la primera «noble mentira» que, con mucha reticencia y quizá con una risa mal disimulada, Sócrates plantea para dar inicio a la construcción de su modelo político imposible es el «relato fenicio» que debería ser inculcado a los ciudadanos como verdadero y que sostiene que todos los ciudadanos, aunque de diversa jerarquía, son hijos de la misma tierra:

Vosotros, todos cuanto habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros

son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos (1988, p. 197).

Con la llegada del cristianismo, estas soluciones imaginarias y satíricas al problema real de las relaciones entre familia y estado desaparecen: los hombres podrán ser hermanos, pero ya no por un experimento social imposible y ridículo ni tampoco por el quizá más difícil recurso de hacerles creer mitos, hechizos, sino por el bautismo y la conciencia de pertenecer a un cuerpo espiritual visible, organizado y disciplinado, que los hace a todos hijos de Dios, de cuya mutua convivencia caritativa dependerá su destino ultraterreno. Así, la exigencia platónica queda satisfecha: los hombres tendrán, por fe, conciencia de ser hijos de Dios y hermanos, miembros de la gran familia de la Iglesia; los filósofos, que aman el Bien y solo pueden tener bienes en común, serán ahora los monjes, que, si bien no gobernarán directamente a la *polis*, gobernarán a los gobernantes, al dirigir sus almas; y así, finalmente, el justo podrá florecer.

De esta manera, el anhelo platónico de virtud política, el realismo aristotélico y la refundación racional y humana del derecho romano, en el gran crisol de la Europa cristiana y teniendo como causa eficiente la fe, lograrán fundar una *amistad política* de la que nacerían el estado de derecho, las libertades cívicas y la búsqueda del bien común, tanto temporal como espiritual, basada en el paradigma familiar:

La ciudad medieval, por otra parte, fue esencialmente una unidad –visible y tangible–, claramente definida por el círculo de sus murallas y torreones y centrada en la catedral, que era la concreción de la fe y del propósito espiritual de la comunidad. Y, dentro de la ciudad, la organización corporativa autónoma de las diversas actividades económicas en la vida socioeconómica de la comunidad, por medio del sistema gremial, corresponde perfectamente a la doctrina de la diferenciación orgánica y la mutua interdependencia de los miembros de la sociedad cristiana. Así, la ciudad medieval era una comunidad de comunidades en la cual el mismo principio de los derechos y las libertades de las corporaciones oficialmente reconocidos se aplicaba por igual al todo y a las partes, pues la idea medieval de libertad, que obtiene su más alta expresión en la vida de las ciudades libres, no es el derecho de los individuos a obrar de acuerdo con su propio arbitrio, sino más bien el privilegio de participar de una forma de vida comunitaria sumamente organizada, con su propia constitución y el derecho de gobernarse por sí misma.



En muchos casos esta constitución fue jerárquica y autoritaria, mas, así como cada corporación tenía sus propios derechos en la vida de la ciudad, cada individuo tenía su lugar y derecho propios en la vida del gremio [...]. En este sentido, la ciudad medieval configuró una verdadera *commonwealth* – una auténtica y efectiva comunión y comunicación de bienes sociales– que no se ha dado en sociedad alguna que haya existido, exceptuando la *polis* griega, y aun esta última fue superada por aquella, ya que la sociedad griega estaba constituida por una clase *ociosa* que se sostenía sobre la base del trabajo servil (Dawson, 2006, pp. 267-269).

Significativamente, Dawson cita a continuación un verso de Erasmo de Rotterdam, referido a la vida en Estrasburgo, una de las últimas ciudades en conservar la estructura política gremial del Medioevo: «Yo veía una monarquía sin tiranía, una aristocracia sin facciones, una democracia sin tumulto, riqueza sin lujo [...] ¡Para ti, divino Platón, habría sido una fortuna visitar tal república!» (p. 269).

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, sostenía que «toda la vida política parece estar ordenada» a la «felicidad contemplativa» (1983, p. 574). La Cristiandad, es decir, el orden social y político cristiano, al unir el misticismo cristiano con el realismo aristotélico y satisfacer de esa forma el anhelo platónico del estado justo que permita y a la vez figure al hombre justo, pudo alcanzar el *bien común*, esa perfección de aquello que es más propio del hombre –su inteligencia y voluntad– a partir de la contemplación de la Verdad y el amor al Bien. Tal *eudemonía* social había sido anhelada desde hacía mucho de manera implícita por el intelectualismo clásico, a través de los ideales de la *kalokaghatía* –«esa unión típicamente griega entre belleza y bondad» (Tatarkiewicz, 2000, p. 38) – y de la *koiné eiréne*, la paz general ansiada por Isócrates.

Christopher Dawson (2006) ofrece un penetrante panorama de esa «felicidad contemplativa» alcanzada por el ordenamiento político y orientada a elevar espiritualmente al hombre:

Fue en la vida de la Iglesia y en la proyección de la liturgia en la vida social a través del arte y de los espectáculos públicos en donde la vida comunal de la ciudad medieval encontró su mejor expresión, de tal suerte que la pobreza material del individuo era compensada por un más amplio despliegue de actividad comunal y de expresión artística y simbólica que cualquier otra cosa que hayan conocido las sociedades materialmente más ricas de la Europa moderna (p. 268).

«Yo veía una monarquía sin tiranía, una aristocracia sin facciones, una democracia sin tumulto, riqueza sin lujo [...] ¡Para ti, divino Platón, habría sido una fortuna visitar tal república! (p. 269).»

Tal perfección política –*secundum quid*, pues se entiende que nada temporal es plenamente perfecto– fue alcanzada por dos factores principales: en primer lugar, por el modelo organicista y corporativo, que no es más que la proyección de la familia al estado, a través de múltiples cuerpos intermedios, lográndose de esa forma hacer del estado un reflejo de la sociedad y un instrumento para su bienestar, antes que un factor distorsivo extrínseco y tiránico, y, en segundo, por abrir a la familia, a los cuerpos intermedios y al estado mismo a la trascendencia divina, que supera a lo político, pero que lo eleva, al librarlo de una inmanencia que amenaza con encerrarlo en sí mismo y divinizarlo, como había ocurrido muchas veces en las teologías políticas paganas³.

3. Familia y revolución

Dado que el orden político natural y cristiano se había originado en la familia natural y cristiana, la destrucción del primero implicaría también un fuerte ataque a la segunda.

Las cinco rupturas de la Cristiandad, «a saber: la ruptura religiosa del protestantismo luterano, la ruptura ética con Maquiavelo, la ruptura política por la mano de Bodin, la ruptura jurídica en Grocio y en Hobbes y la ruptura definitiva del cuerpo místico cristiano en los tratados de Westfalia» (Elías de Tejada, 1954, p. 37), junto con el frenesí revolucionario y seudofilosófico de

3 Como dice Eric Voegelin (2006): «Ése es el fin de la teología política en el cristianismo ortodoxo. La organización del poder de una sociedad política no puede representar en la tierra el destino espiritual del hombre en el sentido cristiano; sólo la Iglesia puede hacerlo. La esfera del poder se desdiviniza por completo; se hace temporal. La doble representación del hombre en la sociedad a través de la Iglesia y el Imperio persistió durante la Edad Media. Los problemas específicamente modernos de representación se relacionan con la redivinización de la sociedad» (pp. 131-132).

la Ilustración fructificarían en un acontecimiento de inmensas proporciones: la Revolución francesa y las guerras revolucionarias consecuentes (1789-1815). Sin embargo, la derrota militar y hasta cierto punto política de las ideas revolucionarias en 1815 no significó el fin del proceso de destrucción del orden político y de la familia, puesto que muchos procesos revolucionarios, especialmente en el plano de las raíces profundas de la cultura y del derecho, siguieron en marcha, aunque en algo *ralentizados*.

Frantz Funck-Brentano (1953) sostiene que

la primera obra de la Revolución, su obra esencial y profunda y que permaneció inmovible, contra la cual no se produjo ninguna reacción, porque respondía a la transformación que había tenido lugar en el seno de la nación fue la destrucción de la antigua familia francesa (p. 350).

Aunque pasara ciertamente desapercibido, la vieja familia extendida, tradicional y bondadosamente patriarcal, donde florecía la *dulzura de vivir*, en palabras de Talleyrand, y que era la médula misma de una «nación de hombres cortesés», de «hombres de honor y de caballeros» (Burke, 1980, p. 139), estaba herida de muerte.

Una historia representativa de esta *vieja Francia* a punto de ser asesinada y reemplazada por ese dudoso símbolo de virtud que es *Marianne* –la *gueuse*, según Charles Maurras– se encuentra en las páginas de *Memorias de ultratumba* de Chateaubriand (2006). Se trata de la muerte del caballero La Baronnais, compañero de armas y paisano del joven y mordaz vizconde bretón. Ambos, junto con un regimiento de emigrados realistas contrarrevolucionarios del llamado Ejército de los Príncipes, se encontraban sitiando quijotesca e infructuosamente Thionville en septiembre de 1792, al inicio del terror jacobino:

Tuvimos varios heridos y algunos muertos, entre otros el caballero de La Baronnais, capitán de una de las compañías bretonas. Le traje mala suerte: la bala que acabó con su vida rebotó en el cañón de mi fusil y le hirió de tal suerte, que le perforó ambas sienes; su cerebro me saltó a la cara. ¡Inútil y noble víctima de una causa perdida! Cuando el mariscal de Aubeterre presidió, en 17.., los Estados de Bretaña, pasó por casa de Monsieur de La Baronnais padre, pobre gentilhombre que vivía en Dinard, cerca de Saint-Malo; el mariscal, que le había suplicado que no invitara a nadie, vio al entrar una mesa con veinticinco cubiertos, y le refunfuñó amistosamente a su anfitrión. «Señor –le dijo Monsieur de La Baronnais–, no



Imagen tomada de <https://upress.mx/index.php/noticias/universidad/5959-la-fuerza-de-la-familia-el-secreto-para-combatir-los-embates-de-la-cuarentena>

tengo a comer más que a mis hijos». Monsieur de La Baronnais tenía veintidós hijos y una hija, todos de la misma madre. La Revolución ha segado, antes de la madurez, esta rica cosecha del padre de familia (pp. 407-408).

¿Y qué modelo humano acabaría reemplazando a la vieja familia francesa?: «En una palabra, la sociedad de la Francia posrevolucionaria era burguesa en su estructura y sus valores. Era la sociedad del *parvenu*, del hombre que se hacía a sí mismo» (Hobsbawm, 2011, p. 189), encarnado por personajes como el Rastignac de la *Comedia humana* balzaciana.

La revolución industrial en Europa acrecentaría en la dinámica de la destrucción de la familia tradicional, especialmente en el ámbito de la migración de las poblaciones a las ciudades, transformadas primero en un proletariado pauperizado cuyas vinculaciones intersubjetivas prepolíticas se habían reducido bastante. Aun cuando su situación material acabaría mejorando, su aislamiento y desarraigo permanecerían, acrecentándose y manifestándose a lo largo del siglo XX, a través de la cultura popular de masas.

El filósofo y político Edmund Burke (1980), contemporáneo de la Revolución francesa y autor del primer libro crítico sobre ella en 1790 cuando ingenuos como Kant o Charles Fox todavía la saludaban con entusiasmo, con gran clarividencia alertó sobre el gran cambio epocal signado por el proceso revolucionario y sus consecuencias para la cultura y, en especial, para las relaciones humanas:

Pero la época de la caballería ha pasado. Le ha sucedido la de los sofistas, economistas y calculadores; y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre. Jamás, nunca jamás veremos aquella generosa lealtad



al rango y al sexo⁴, aquella altiva sumisión, aquella dignificada obediencia, aquella subordinación del corazón que conservaba vivo, aun en la misma servidumbre, el espíritu de una exaltada libertad. La gratuita gracia de la vida, la regalada defensa de las naciones, la nodriza de viriles sentimientos y heroicas empresas, ha desaparecido. Ha desaparecido aquella sensibilidad de principios, aquella castidad del honor, que sentía una mancha como una herida, que inspiraba valentía a la vez que mitigaba la ferocidad, que ennoblecía todo lo que tocaba, y bajo la cual el vicio mismo perdía la mitad de su mal, al perder toda su grosería (pp. 139-140).

Por otra parte, el gran acontecimiento político cuyas raíces se encuentran en la Paz de Westfalia de 1648 y que se expandiría a partir de la difusión del *Código Civil* napoleónico en el mundo es el surgimiento del estado moderno. Su base teórica es el contractualismo y su «espiritualidad» es la politización de todas las realidades humanas, con los disfraces de constitucionalismo y laicismo. Ninguna realidad pre-estatal tendrá ningún valor sino en la medida que el estado la reconozca o, mejor aún, la establezca. La trascendencia y el impulso religioso, que permeaban a la sociedad, serán desmontados por el aparato político, que hará alarde de una supuesta neutralidad que no es más que la absolutización de lo político a través de una autoridad estatal autolegitimada. Con respecto a la familia, las leyes sobre la herencia buscarán cortar los lazos verticales entre los miembros pasados y los futuros de la familia, debilitándola; las leyes divorcistas, resistidas en muchos países hasta el siglo XX, buscarán, también, avasallar la institución matrimonial y su carácter pre-estatal y sagrado y convertirla en una estructura más o menos efímera absorbida por el poder político.

Si bien era patente el intento de constituir al estado en el *dios mortal* del que hablaba Hobbes en base a códigos y reglamentos, la debilidad teórica de las élites liberales y su temor a la lucha de clases, así como los largos periodos de paz en la segunda mitad del siglo XIX, permiten cierto estancamiento en el combate contra la familia tradicional e incluso una recuperación del prestigio institucional de la Iglesia y de diversos cuerpos intermedios. Las sociedades naturales podían sobrevivir la agresión legal del constitucionalismo liberal e incluso abrirse paso a pesar suyo.

⁴ Este fragmento pertenece a una adición que Burke hace en 1793 a su libro y se refiere a un conmovedor recuerdo del momento en que conoció a la reina María Antonieta, entonces delfina de Francia, mucho antes de la revolución. La «lealtad al rango y al sexo» se refiere a la deferencia que la cortesía brindaba a las damas y a la nobleza.

Pero los procesos desencadenados por la *hybris* del estado-nación acabarían generando una coyuntura catastrófica que transformaría el mundo para siempre en una escala nunca vista antes: las dos guerras gigantescas.

De la primera de estas guerras emergería el correlato teórico necesario del estado moderno, su *superación*, el estado totalitario, que absorbe a la sociedad y la destruye en cuanto independiente del estado mediante la ultrapolitización y el terror de masas. El primer estado totalitario sería la llamada Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (1917-1991). Entre 1918 y 1921, Lenin, el líder supremo de esa estructura política –defensor de lo que él llamaba «terror de masas» y propugnador del exterminio masivo de opositores reales o potenciales del poder político (Meyer, 1997, pp. 161-166)– dictó una serie de leyes destinadas a destruir la familia tradicional y reemplazarla por la absoluta omnipotencia del partido revolucionario único, confundido con el estado, sobre los cuerpos y las almas de las personas: en primer lugar, se establecía la ley de divorcio más absoluta jamás promulgada; en segundo, por primera vez en la historia un estado legalizaba el aborto.

Es bastante elocuente comprobar que el primer estado en legalizar el aborto haya sido el primer estado expresamente totalitario y genocida de la historia. Los no nacidos pasaron a la larga lista de sectores sociales cuyo exterminio sería permitido y luego exigido por parte de un régimen que no conocía de ningún límite en su violencia, pues estaba fundado en el viejo apotegma marxista de que esta era la partera de la historia. El objetivo fundamental era atacar la idea «burguesa» de matrimonio y de familia, pues significaban la aparición de un ámbito *privado*, que podía significar un contrapeso humilde pero íntimo a un estado omnímodo, infalible y único.

Fomentar la separación de los cónyuges, entregar la crianza de los niños al estado y separar las relaciones sexuales de la procreación y del compromiso matrimonial a través del aborto y la anticoncepción eran los instrumentos privilegiados para llevar a cabo la revolución en la familia.

Es en este contexto que la llamada «batalla por la familia», en particular, y las «guerras culturales», en general, constituyen una parte no menor en el debate público global de nuestros días y cobran su real importancia, entroncándose con amplias genealogías filosóficas y políticas que atañen a la fábrica más íntima de lo humano.



Referencias bibliográficas

Aristóteles. (2011). *Ética nicomáquea. Política. Retórica. Poética*. Madrid: Gredos.

Burke, E. (1980). *Reflexiones sobre la revolución francesa y otros escritos*. Buenos Aires: Dictio.

Chateaubriand, R. de. (2006). *Memorias de ultratumba (libros I-XII)*. Barcelona: Acantilado.

Dawson, C. (2006). *Historia de la cultura cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica

Elías de Tejada, F. (1954). *La monarquía tradicional*. Madrid: Rialp.

Funck-Brentano, F. (1953). *El antiguo régimen*. Barcelona: Ediciones Destino.

Fustel de Coulanges, N-D. (2006). *La ciudad antigua*. Madrid: Edaf.

Hobsbawm, E. (2011). *La era de la revolución. 1789-1848*. Barcelona: Crítica.

Meyer, J. (1997). *Rusia y sus imperios, 1894-1991*. México: Fondo de Cultura Económica.

Platón. (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos

Tatarkiewicz, W. (2000). *Historia de la Estética. I. La Estética Antigua*. Madrid: Akal.

Tomás de Aquino. (1983). *Comentario de la Ética a Nicómaco*. Buenos Aires: CIAFIC.

Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz.

Recibido el 25 de septiembre de 2020

Aceptado el 20 de octubre de 2020

