

## LA FAMILIA EN EL PENSAMIENTO CONSERVADOR

Carlos Ruiz

Universidad de Chile

**R** El debate contemporáneo sobre la familia parece formar parte de un conjunto más amplio de debates sobre temas morales que ha cobrado un inusitado vigor a partir de la década de los 1980. En *Life's Dominion*, un libro sobre la eutanasia y el aborto de 1993, Ronald Dworkin sostiene que “la guerra entre grupos anti-aborto y sus oponentes es en América la nueva versión de las terribles guerras civiles religiosas del siglo xvii en Europa... El aborto está dividiendo a América. Además está distorsionando su política y confundiendo sus leyes constitucionales” (Dworkin, 1993: 4).

La discusión filosófico-política sobre la familia, sin generar aún probablemente un nivel de conflicto político similar, es extraordinariamente compleja y multifacética. Intervienen en él autores comprometidos con posiciones más globales como el liberalismo, el conservantismo o el feminismo, especialmente. A su vez, las posiciones feministas muchas veces se inscriben en marcos de pensamiento liberal o socialista.

Desde una óptica conservadora, por ejemplo, se insiste en la familia heterosexual y monogámica, institucionalizada por el matrimonio indisoluble, como en una institución básica y fundamental en la sociedad, conforme a la naturaleza humana, la que debe ser preservada y promovida, con exclusión de otros tipos de agrupación, por las políticas públicas, en vistas de la prosecución del bien común.

Para filósofos adscritas a posiciones liberales, como Susan Moller Okin, por ejemplo, el tema de la familia plantea problemas fundamentales de justicia, que la teoría liberal ha evitado, en base a una concepción incorrecta de las relaciones entre lo propiamente político y el ámbito de lo privado y lo no-político. Argumenta en el sentido de que la familia es un espacio fundamental en la distribución de bienes, la que tiene que ver con cuestiones de bienestar, oportunidades y seguridades básicas que afectan a niños y mujeres. Sostiene sin embargo que la teoría liberal, de orientación rawlsiana, tiene un potencial suficiente como para resolver estos problemas (Moller Okin, 1989 y 1994).

También desde una óptica liberal, Will Kymlicka en una brillante reseña del libro de Moller Okin, aborda las relaciones entre justicia, derechos y familia. Sostiene que

una teoría liberal de la familia tiene que plantear preguntas todavía más radicales que las de Moller Okin, preguntas como las que se refieren a quienes tienen el derecho de ser miembros de una familia como madres o padres, en primer lugar, y luego, a las responsabilidades y obligaciones envueltas por estos roles (Kymlicka, 1991).

Para teóricas feministas como Carole Pateman, por último, la categoría de contrato, central en la concepción liberal, es completamente inadecuada para fundamentar la institucionalización de la sexualidad humana en general y el matrimonio en particular. Sostiene que la contractualización de la familia supone un contrato previo, al que denomina “contrato sexual”, en el que los verdaderos individuos participantes son concebidos como propietarios de las mujeres, y pertenecen al sexo masculino.

Con todo, el debate teórico contemporáneo sobre la familia parece más bien marginalizar una búsqueda como la de las comunidades hippies u otro tipo de comunidades con las que se experimentó en los años 1960 y que apuntan a la abolición de la familia. En los términos de Michael Walzer, por ejemplo, que retorna en este sentido a la discusión entre el abolicionista Platón y Aristóteles, el crítico antiutópico, el fin de la familia no podría sino implicar una pérdida fundamental para quienes no son ni “filósofos duros, ni monjes, ni eremitas o guardianes platónicos” (Walzer, 1983: 231). El resto de nosotros, argumenta Walzer, debe conformarse con algo menos que el amor social universal, que solemos pensar sin embargo como algo mejor: “trazamos las mejores líneas de limitación que podemos entre la familia y la comunidad y vivimos con nuestras desiguales intensidades de amor” (*Ibid*: 231). La fuerza de la familia, leemos en el mismo autor unas páginas más adelante, “estriba nuevamente en la garantía del amor. La garantía no es siempre efectiva; pero para los niños, por lo menos, nadie ha producido todavía un sustituto” (*Ibid*, 239).

Las preguntas centrales en este campo parecieran referirse entonces al tipo de familia que pudiera dar cumplimiento a estas expectativas y al carácter de las relaciones entre comunidades como la familia y la comunidad política.

De nuevo en este punto, las discordancias son fundamentales, entre los conservadores que sólo reconocen como familia a la familia heterosexual y monogámica, con vínculo legal indisoluble y autores como James S. Fishkin, por ejemplo, quien en *Justice, equal opportunity and the family*, incluye para determinados propósitos un concepto de familia que define como “una comunidad compuesta de un niño y uno o más adultos en una estrecha relación afectiva y física, la que se supone que va a durar por lo menos durante la niñez” (Fishkin, 1980, 36).

Nuestro propósito en este artículo es explorar precisamente estas diferentes concepciones de la familia en sus relaciones con modelos políticos. Queremos comenzar esta indagación con el análisis de una de esas concepciones políticas fundamentales de la familia, la concepción conservadora, que vamos a analizar sobre la base de los escritos de tres autores que nos parecen fundamentales, Louis de

Bonald, Frédéric Le Play y Auguste Comte, cuyo pensamiento hay que situar en el origen de las modernas ciencias sociales.

I  
LOUIS DE BONALD:  
EL DESORDEN DE LAS FAMILIAS Y EL  
DESORDEN DEL ESTADO

Para el pensamiento conservador, el concepto de familia, momento fundamental en la elaboración de una nueva idea de comunidad, es un concepto fundamental. Aunque la familia tiene también un lugar preponderante en la reflexión práctica de los pensadores de la Antigüedad y la Edad Media, sólo adquiere un papel verdaderamente central en los pensadores conservadores de la modernidad.

Para analizar el pensamiento de familia en el pensamiento conservador, vamos a centrarnos en primer lugar en la obra de Louis de Bonald y Frédéric Le Play, para en una sección posterior, estudiar las ideas de Auguste Comte, que nos parece haber llevado esta concepción de la familia en el conservantismo a uno de sus desarrollos más sugerentes, comparable en este sentido a los resultados alcanzados por Hegel, que hemos examinado en otro lugar<sup>1</sup>.

Analistas del conservantismo como Robert Nisbet o Gunnar Myrdal<sup>2</sup> subrayan que los conservadores son profundamente opuestos al individualismo liberal, que relacionan con el surgimiento de una sociedad atomizada en donde los valores económicos y comerciales son los centrales. Las expresiones históricas de este individualismo son, desde un punto de vista cultural y religioso, la Reforma protestante y el movimiento de la Ilustración; desde un punto de vista político y social, sus manifestaciones son la Revolución Francesa y la llamada Revolución Industrial. Los conservadores rechazan en este sentido conceptos como igualdad, libertad y soberanía popular, así como todas las teorías de los derechos naturales de la época de la Revolución. Para rechazar estos conceptos se ven obligados a desarrollar una estrategia argumentativa que insiste en la futilidad, o en el carácter destructivo del cambio histórico y en la defensa del orden tradicional en toda su concreción y localidad<sup>3</sup>. Ahora bien, al defender moralmente la realidad histórica y social de su época, los

---

<sup>1</sup> Sobre la concepción de la familia en Hegel, me permito remitir a mi ensayo "La concepción de la familia en Hegel", publicada en la revista *Familias y terapias*, N° 7, 1994.

<sup>2</sup> Véase, sobre este punto de Robert Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico* (Buenos Aires: Amorrortu, 1977) y de Gunnar Myrdal, *An American Dilemma* (New York: Harper and Row, 1944).

<sup>3</sup> Véase sobre este punto, de A.O. Hirschman, *The Rethoric of Reaction* (Harvard University Press, 1991).

conservadores se han visto forzados a analizar sus instituciones fundamentales en forma detallada y realista. Así es como temas como el de la familia, la religión, la comunidad local, el gremio y la clase social han cobrado una importancia inusitada, en contraposición al avance de la ideología liberal de los derechos, el individuo, la propiedad privada y los esquemas contractualistas. Al analizar y defender estas instituciones, los conservadores han contribuido de una manera decisiva, en conjunto con los pensadores socialistas pero antes que ellos, a la fundación de las modernas ciencias sociales.

En concordancia con estas orientaciones, el punto de partida de los análisis de Bonald es la primacía de lo social sobre el individuo. El error de los filósofos modernos proviene, para Bonald, del hecho que la sociedad no sea para ellos sino “un lazo convencional, formado por la voluntad del pueblo y que la voluntad del pueblo puede disolver” (Bonald : Oeuvres, vol. II, p. 30). De este modo, los filósofos no han visto que “no sólo no corresponde al hombre constituir la sociedad, sino que es a la sociedad a la que corresponde constituir al hombre, es decir, formarlo para la educación social” ( *Ibid*, vol XIII, p. 3). De hecho, sostiene Bonald, “el hombre no existe sino por la sociedad y la sociedad no lo forma sino para ella” ( *Ibid*, p. 1).

Para demostrar estas afirmaciones, Bonald elabora una teoría original del lenguaje humano de la que el punto de partida es la afirmación de que lo que distingue al hombre es la característica del pensamiento. Pero el pensamiento, sostiene Bonald, es imposible sin el lenguaje. Ahora bien, según nuestro autor, el hombre no crea el lenguaje, sino que se enfrenta con él como algo ya dado que tiene que aprender. El lenguaje, pues, preexiste al hombre y en último término, no podría haber sido creado sino por Dios. El misterio del lenguaje sólo puede explicarse, argumenta Bonald, si uno recurre a “la hipótesis de una primera lengua, otorgada a un primer hombre, hablada en una primera familia y transmitida de generación en generación a todos sus descendientes” ( *Ibid*, vol. VIII, p. 179). Como podemos ya presentirlo, esta lengua original no es una pura capacidad abstracta, sino que posee un contenido. En términos que recuerdan a Vico, Bonald sostiene que esa lengua primitiva, contenida en los ritos y las prescripciones de las religiones primitivas, no hace sino expresar normas providenciales que son como una guía para la preservación de la humanidad a través de la vicisitudes de la historia.

Una de esas prescripciones providenciales, nos dice Bonald, es la que se expresa en el mandato “honra a tu padre y a tu madre” y que funda la familia monogámica. Así, nos dice Bonald en un opúsculo sobre el divorcio de 1805: “...adora a Dios, honra a tu padre y a tu madre, debió ser la primera palabra dicha a la familia, como más tarde fue la primera palabra escrita para un pueblo; y entonces Dios, el poder, las funciones, los deberes, todo fue revelado al hombre, y el padre de familia no tuvo sino que transmitir este conocimiento y ordenar su ejecución” (Bonald: 1805, 83).

Es sólo sobre la base de esta transmisión providencial que el hombre, ser perfectible, que no ha nacido bueno, puede llegar a serlo y desarrollarse en plenitud. El niño perece, dice Bonald, si no deviene hombre y sólo puede devenirlo al interior de la familia: “(...) el hombre nace perfectible: es necesario que aprenda a vivir, que juzgue por su inteligencia todo lo necesario para su conservación, que combata por la acción de sus órganos todo lo que se opone a la satisfacción de sus necesidades o al desarrollo de sus facultades. Es necesario que aprenda todo esto de todos los que le han precedido en la carrera de la vida, que aprenda a expresar sus pensamientos... es necesario pues que escuche y que *obedezca*; (...)” (Bonald: Oeuvres, vol XII, 442).

Por la familia comienza propiamente entonces para Bonald, la sociedad. Ahora bien, el concepto mismo de familia en Bonald es el siguiente: “tres seres *semejantes*, ya que todos pertenecen a la humanidad, pero no iguales, ya que tienen funciones diferentes, *padre, madre, niño*, constituyen la familia: constitución natural y necesaria, ya que no se puede suponer que la familia esté constituida ni de más ni de menos que de un padre, una madre y de los niños” (Bonald, Oeuvres, Vol. XII, p. 439).

De estas fórmulas condensadas hay que retener en primer lugar, el carácter necesario y natural de la familia heterosexual y monogámica; no se puede concebir a la familia como una organización que reposa sobre un contrato, esto es sobre la deliberación y el libre consentimiento de las partes solamente. Esto entre otras razones porque, a la inversa, no podría haber individuos plenamente constituidos y deliberantes sin el concurso más básico de la sociedad, cuyo origen y primera forma de manifestación es precisamente la organización familiar.

En segundo lugar hay que atender aquí al hecho de que la familia es una institución fundada no en la igualdad sino en la diferenciación de funciones y la desigualdad. Para Bonald, todas las instituciones tienen una estructura semejante, que la familia no hace sino expresar a su manera. En esta estructura se distingue el *poder*, que corresponde al padre y que tiene que ver con “la voluntad y la acción de producir y conservar o desarrollar la inteligencia del niño, dándole, a través de la comunicación de la palabra, el medio de aprender todo lo que éste necesita saber para su conservación” (*Ibid*, p. 440)<sup>3</sup>. La madre en esta estructura es la mediación o el *ministro* que ejecuta la voluntad del poder; el niño es el *sujeto* (o *súbdito*) o el producto del poder y el ministro; no tiene sino un deber, el de escuchar y obedecer.

Este poder, común a la esfera doméstica y la esfera pública, es para Bonald *uno*, no podría ser divisible o dividido; *perpetuo*, esto es, dura para toda la vida; *independiente* y *definitivo*, es decir absoluto. El monarca es análogo, en estas característi-

<sup>3</sup> En el campo de lo público hay poder, según Bonald allí donde “se eleve un hombre fuerte en palabras y en acciones y sea escuchado, conduciendo a la multitud según sus opiniones” (Bonald: Oeuvres, vol. XII, p. 448). Esta tonalidad decisionista, en un pensamiento en general fuertemente providencialista y teológico, es sin embargo frecuente en Bonald.

cas, al poder paternal: “Así, en el orden doméstico, el poder del padre sobre sus hijos, de la madre sobre sus servidores, del jefe de taller sobre sus obreros; así en el Estado político, los decretos de las cortes de justicia, las órdenes de los jefes militares, los decretos de las asambleas legislativas, son, cada uno en su esfera, poderes definitivos o absolutos, y más absolutos si el poder es colectivo; y si todos estos poderes no pudieran exigir la obediencia, toda sociedad política o doméstica e incluso toda asociación de intereses sería imposible” (*Ibid*, 457). Una sociedad sin poder, en este sentido absoluto, concluye Bonald, no es una sociedad. Pero de esta manera, la primacía bonaldiana de la sociedad se transforma también en una primacía ineluctable del poder sobre el individuo.

Hay entonces, para Bonald, una relación orgánica, una especie de relación de vasos comunicantes, que une a la familia y el Estado. Al ser la familia, dice Bonald, “el elemento del Estado, y el Estado el desarrollo de la familia, y siendo estas dos sociedades semejantes en su constitución, todo cambio será recíproco entre ellas... Así la poligamia, que es el despotismo doméstico, fortifica y mantiene en todas partes donde se practica, al despotismo político, como en Turquía, China o Persia...” (Bonald, 1805, 97-98).

Pero, para Bonald es “en la revolución operada en Francia donde se ha mostrado la unión íntima y la analogía perfecta de las dos sociedades, doméstica y pública. En efecto, la Asamblea Constituyente planteó como principio la soberanía popular en el Estado e incluso en la Iglesia (...) y a través de esto preparó la vía al divorcio, que permite a la mujer usurpar el poder sobre su esposo (...). El año 1793 vio, en el Estado, la demagogia más desenfrenada; en la familia, la disolución del lazo conyugal más ilimitada... El poder paternal pereció con la autoridad marital; la minoría de los niños fue disminuida y el padre perdió con la igualdad forzosa de la partición (de la propiedad)... el poder de castigar y recompensar” (*Ibid*, 165-166).

Es esta relación estrecha entre las figuras del poder y autoridad en la sociedad, la que obligó, incluso al interior de la Revolución, al Directorio y al Imperio, a “quitar a la familia de las manos de la mujer y de los hijos” (*Ibid*, p.166-7), al mismo tiempo que se buscaba quitar a la República de las manos del pueblo. Es precisamente esta opción más moderada la que se expresa finalmente en el Código Civil.

Sin embargo para Bonald esto es todavía insuficiente pues persiste en el Código Civil la posibilidad del divorcio. Cree que de la disolubilidad o indisolubilidad del vínculo matrimonial, depende en 1805, de nuevo, la suerte del Estado y la forma del poder en la sociedad: “Voy más lejos —sostiene—. El divorcio estaba en armonía con la democracia que ha reinado demasiado tiempo en Francia bajo diferentes nombres y en diferentes modos. Esto significa por todas partes, entregar el poder doméstico y el poder público a las pasiones de los súbditos: el desorden en la familia y el desorden en el Estado” (Bonald: 1805, 61-62).

En este sentido, el argumento más de fondo de Bonald en contra del divorcio, está contenido en un pasaje como el que sigue: “El lazo del matrimonio legítima y legalmente contraído es indisoluble —sostiene— porque las partes, reunidas en un cuerpo social, interiormente unido por la religión, exteriormente ligado por el Estado, han perdido su individualidad y ya no tienen voluntad particular, que separa, que oponer a la voluntad social, que reúne. Todos los motivos contra el divorcio pueden reducirse a esta razón: el divorcio supone individuos y el matrimonio hace que ya no haya tales; et erunt duo in carne una” (Oeuvres, II, 70).

Estos últimos textos son importantes, porque develan el sentido global de la concepción de la familia en Bonald. En primer lugar, parece desprenderse de estos textos, que más allá de una confusión de esferas entre el ámbito doméstico y el ámbito político, la familia con su estructura de poder uno y absoluto, proporciona el paradigma de todas las relaciones de poder en la sociedad. Pero esto no es todo, ni tal vez lo más original. Estos textos nos sugieren, además, la idea de una relación orgánica y estructural, sutil pero fundamental, entre la familia, el poder y el Estado. En este sentido, el pensamiento de Bonald es un ejemplo muy interesante de una concepción *política* de la familia, que la relaciona con la sociedad y el Estado y no la remite solamente al ámbito privado de los contratos y las libertades de los individuos.

Al mismo tiempo, esta relación a la sociedad y al poder es absoluta y en este esquema social total, jerárquico y autoritario, desaparece o se borra todo ámbito para la deliberación y la voluntad individual. Como lo vemos en estos pasajes, como aparece también, en alguna medida en la obra de Hegel, lo promisorio de la relación familiar, que el matrimonio consolida, parecía ser el logro de una estructura comunitaria que integre al individuo aislado. Pero en Bonald, de una manera mucho más radical que en Hegel, en donde, por lo menos, permanece la posibilidad del divorcio, el individuo no sólo es integrado y superado por esta estructura comunitaria, sino que literalmente desaparece en ella, sin que haya tampoco instancias de mediación alguna entre lo común y lo individual.

## II

### FRÉDÉRIC LE PLAY:

#### FAMILIA, PROPIEDAD Y AUTORIDAD PATERNA

La obra de Frédéric Le Play, uno de los fundadores de la investigación social, es en cierto sentido diferente de la de Bonald, fundamentalmente en lo que toca a su orientación mucho más empírica.

Como en Bonald, sin embargo, el punto de partida de Le Play es también una hostilidad permanente hacia el individualismo operante sobre todo en el nivel de la

sociedad. En este sentido no sólo la Revolución Francesa sino también la Revolución Industrial es el punto focal de la crítica de Le Play a la sociedad moderna.

En lo que se refiere a la familia, dice Le Play, no hay necesidad de defender el carácter necesario de esta institución. No hay que vincularla sin embargo exclusivamente a las características del individuo, pues “dondequiera que el individualismo deviene preponderante en las relaciones sociales, los hombres se ven inducidos a la lucha y la barbarie. Por el contrario, allí donde la sociedad vive en paz, los individuos se complacen en permanecer bajo la autoridad de los padres y renuncian sin duda a la independencia que autoriza la ley y que permite la naturaleza de las cosas” (Le Play: 1874, 360-361).

Como acabamos de sugerirlo, las dos fuentes de este predominio moderno del individualismo son la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. El efecto de la segunda de estas conmociones, se deja sentir sobre todo para Le Play, en el régimen de la división de la propiedad, en la destrucción impuesta por el régimen manufacturero a la propiedad del hogar familiar y el predominio masivo del régimen de los arriendos, en el carácter exclusivamente económico de los salarios, en el trabajo femenino fuera de la casa y en la forma de vida urbana de nuestros días.

En verdad todos estos rasgos han confluído en la conformación de un nuevo tipo de familia, a la que Le Play denomina familia inestable: “(...) la familia inestable domina ahora —nos dice— entre las poblaciones obreras sometidas al nuevo régimen manufacturero de Occidente. Este tipo se multiplica además entre las clases ricas de Francia, bajo un conjunto de influencias, de las cuales la más importante es la división forzosa (de la propiedad)” (*Ibid*, 365). Este tipo de familia, constituida por la unión de los esposos —dice Le Play— “aumenta en primer lugar por el nacimiento de los niños. Disminuye enseguida, a medida que los niños se liberan de toda obligación hacia sus padres y sus parientes y se establecen fuera (...). Por último esta familia se disuelve por la muerte de los padres viejos o, prematuramente, por la dispersión de los huérfanos menores. Cada niño dispone libremente de la dote que recibió al abandonar la casa paterna y goza exclusivamente del producto de su trabajo... El individuo, sobre todo si se mantiene soltero, no tiene que proveer a las necesidades de sus parientes menos hábiles o menos previsores... Por otra parte no puede pretender obtener socorro alguno, si el vicio o la incapacidad le impiden subvenir a sus propias necesidades” (*Ibid*, 365). Como se ve en este esbozo, las características de este tipo de familia son el individualismo, su carácter contractual y su falta de raíces en la propiedad estable. En la interpretación de Robert Nisbet, para Le Play, este tipo de familia es la responsable de gran parte de la inseguridad e incertidumbre espiritual endémicas de Francia (Nisbet : 1966 (1977), 91-92). Cuando este tipo de familia se multiplica, abandona “a las poblaciones decaídas a un estado permanente de sufrimiento. Engendra esas aglomeraciones temibles que la historia no nos ha ofrecido en

ninguna otra época. Estos núcleos de miseria contrastan en rasgos esenciales con las antiguas formas de pobreza” (Le Play: 1874, 366).

En lo que se refiere a la influencia de la Revolución Francesa, Le Play ve sus efectos sobre todo en lo que se refiere a la función de la mujer. Le Play considera que la felicidad y el orden público aumentan en la medida que se respeta mejor la diversidad de funciones que la naturaleza y la costumbre de los pueblos prósperos asignan a los sexos. En este sentido lo fundamental es la situación que se asigna a la mujer dentro de la familia. “En medio de las transformaciones violentas impresas en los espíritus por nuestras revoluciones sucesivas —argumenta— los reformadores han tratado a menudo este punto delicado; pero buscando lo mejor fuera de la tradición, han caído generalmente en la utopía... Los errores cometidos sobre este tema difícil, derivan sobre todo de las opiniones que tienden a ubicar a los dos sexos en condiciones de igualdad” (*Ibid*, 391-392). Para Le Play la idea simple de igualdad, aparentemente ligada a la de justicia, ha producido en especial después de 1789, una serie de consecuencias funestas. Su origen es frecuentemente un sentimiento generoso: “Se quiere sustraer a la mujer de una opresión que se considera inseparable del estado de desigualdad legal... El resultado más claro de estas pretendidas reformas es el de conferir a la mujer derechos inútiles o dañinos y quitarle sus atributos más preciosos. Es así como, por ejemplo, al incorporar a la mujer... al gobierno de la comuna, de la provincia o del Estado, se desorganizaría la administración del hogar doméstico, es decir, del verdadero objeto de la actividad de la madre de familia y fuente verdadera de su influencia. Estas innovaciones han sido más funestas en cuanto se refiere... al régimen del trabajo... estimulando a la mujer para que llegara a ser rival del hombre y le disputara el salario. Se ha sometido a las mujeres a verdaderas torturas físicas y morales; se ha abandonado a los niños; y los hombres, después del trabajo diario, no han encontrado ni reposo ni bienestar en un hogar frío y desierto” (Le Play: (1957), 80-81). En este sentido, concluye Le Play, hay que decir que la desigualdad de los sexos concuerda con la justicia.

El modelo de familia que defiende Le Play, al que denomina familia troncal (*famille souche*), podría permitir una solución a la miseria espiritual y moral de la sociedad moderna. Ahora bien, para comprender las características de la familia troncal hay que recordar, en primer lugar, que para Le Play la familia constituye la verdadera fuerza de las naciones libres y prósperas. Para apoyar a la familia, lo típico, sin embargo, de estas sociedades es que “...las instituciones se proponen principalmente acrecentar la autoridad paterna. En efecto —subraya Le Play— el padre de familia es el principal agente del orden social” (Le Play: 1957, 35). Le Play piensa que el desarrollo del Estado y la burocracia moderna conspiran contra este carácter central de la familia: “Con los desarrollos excesivos que recibe cada día, la burocracia envilece singularmente las almas. Este régimen pervierte los espíritus, acostumbran-

dolos a creer que el Estado tiene autoridad para encargarse de todas las funciones que en los pueblos libres y prósperos pertenecen exclusivamente a los individuos y a las familias” (*Ibid*, 69). En Francia, particularmente, el jacobinismo y la Revolución han llevado esta verdadera demolición de la autoridad paterna a un verdadero paroxismo. Como contrapeso a estas tendencias, Le Play piensa que una tarea fundamental de la teoría de la familia es contribuir a reforzar el poder paternal: “La sociedad exige que el padre provea a la existencia de la mujer y de los niños...que, en una palabra los mantenga en un estado permanente de bienestar y de virtud. Es, por lo tanto, indispensable que...las costumbres o la ley pongan su poder a nivel de sus responsabilidades. Es necesario, en primer lugar...que disponga libremente de la propiedad que le proporciona el principal medio de subvenir por el trabajo a las necesidades de su familia. Importa, en segundo lugar, que el derecho de herencia no confiera el goce de las ventajas sociales a los hijos que han cumplido mal con sus deberes. Desde este doble punto de vista, la propiedad libre e individual y la libertad testamentaria son los complementos necesarios de la autoridad paterna” (*Le Play: Reforme Sociale*, 430).

Le Play sostiene en este sentido que su modelo de familia troncal, que implica entre otras cosas la indivisión de la propiedad familiar a través de un régimen de mayorazgos, escapa a los inconvenientes de la antigua familia patriarcal y de la familia inestable. Este tipo de familia permitiría conciliar tradición e innovación y representa el mejor antídoto contra el aislamiento y la absoluta desprotección de los individuos, producto de la extensión del régimen manufacturero, del desarrollo urbano y una burocracia impersonal.

Como lo podemos percibir en este breve esbozo, la familia troncal de Le Play representa una especie de núcleo comunitario que permitiría enfrentar el igualitarismo y la inseguridad espiritual endémicas en el mundo moderno y que son el resultado de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Como en Bonald, sin embargo, aunque con un basamento sociológico, el precio de esta restauración de la comunidad es la sujeción y el carácter intangible de las relaciones de poder al interior de la familia.

### III AUGUSTE COMTE: FAMILIA, MORALIDAD, SOCIALIDAD

Para Auguste Comte<sup>4</sup>, el fundador de la moderna ciencia social, la familia es la fuente y el elemento irreductible de la sociedad. Sólo en ella, según Comte, encontramos

<sup>4</sup> El carácter conservador de la obra de Comte y la importancia que tienen en su pensamiento autores tradicionalistas como Bonald o Joseph de Maistre, ha sido bien documentado por autores como Robert

propriadamente la clave para resolver lo que en su obra denomina el gran problema humano, es decir, para subordinar, en la medida de lo posible, el egoísmo al altruismo.

Esta tesis global deriva en Comte del hecho que la orientación instintiva fundamental del hombre lo conduce a que sea el egoísmo más brutal lo que determina su conducta. En el *Sistema de política positiva*, su texto político más importante, Comte enuncia un principio general que aplicará también a su análisis de la familia. Sostiene allí que "... (el) principal triunfo de la Humanidad consiste en extraer su propio perfeccionamiento, sobre todo moral, de la misma fatalidad que parece de partida condenarnos al más brutal egoísmo" (Comte: 1852, p. 149).

Sin embargo, para Comte, esta fatalidad del egoísmo no prevalece sino en la medida en que nuestra existencia práctica permanece estrictamente individual. Desde que comienza a devenir social, "...la cooperación continua, ya sea simultánea o, sobre todo si es sucesiva, tiende a transformar cada vez más el carácter egoísta de toda la industria primitiva" (*Ibid.*, 150).

Piensa Comte que la acumulación sucesiva de los capitales es un factor crucial que permite este tránsito universal hacia el altruismo, el que no sería posible si primaran solamente las necesidades materiales. Una etapa intermedia en este tránsito está constituida en verdad por la división del trabajo, consecuencia de la formación de los capitales, la que "empuja a cada ciudadano activo a funcionar sobre todo para otro" (*Ibid.*, 159).

Ahora bien, para Comte, es en definitiva la familia la institución central en este camino gradual de la humanidad hacia el altruismo.

Comte piensa que los griegos, con la sola excepción de Aristóteles, han desconocido la naturaleza de la familia. En verdad es sólo después de la Revolución que se ha aprendido a valorar a esta institución fundamental. Y éste es, para Comte uno de los méritos mayores de lo que llama la "escuela retrógrada" de Maistre y de Bonald "que demostró tan completamente la inanidad social de la metafísica negativa propia del siglo dieciocho. Las luces decisivas que el ilustre Bonald supo extraer de la experien-

---

Nisbet en su fundamental obra sobre *La formación del pensamiento sociológico* (Buenos Aires: Amorrortu, 1977). Del mismo autor, puede consultarse también el capítulo "Conservadorismo" en Tom Bottomore y Robert Nisbet, *Historia del análisis sociológico* (Buenos Aires: Amorrortu, 1988). Puede encontrarse una interpretación coincidente en Patrick Cingolani, *Le probleme de l'individualisme et de la démocratie. Aux Origines de la sociologie en France au XIXe siècle*. Tesis de Doctorado, Université de Paris VII, 1991. Para Claude Nicolet, en su *L'idée républicaine en France*, (Paris: Gallimard, 1982), no se puede entender el positivismo sin considerar su doble oposición esencial al sistema teológico y monárquico y, sobre todo, al sistema metafísico, que para Comte permanece ligado a los dogmas abstractos de la soberanía del pueblo y de los derechos del individuo y a sus consecuencias en la Revolución Francesa. Una interpretación similar puede leerse también, por ejemplo, en Pierre Macherey, *Comte, la philosophie et les sciences*, (Paris: P.U.F., 1989).

cia egipcia y sobre todo romana para rectificar los sofismas griegos no han sido realmente adoptadas hasta aquí por el conjunto de los pensadores progresistas. Al contrario, todas las utopías actuales están profundamente marcadas... por las aberraciones anti-domésticas” (*Ibid.*, p. 178).

Para Comte, la familia, que concibe como esencialmente heterosexual y monogámica, es en primer lugar el elemento inmediato de la sociedad, o, lo que es lo mismo, la asociación menos extensa y más espontánea. La razón que da para esta afirmación, es que “... la descomposición de la humanidad en individuos...no constituye sino un análisis anárquico, tan irracional como inmoral, que tiende a disolver la existencia social en lugar de explicarla, ya que no es aplicable más que cuando la asociación cesa” (*Ibid.*, 180). En realidad, sostiene nuestro autor, la sociedad humana se compone de familias, no de individuos. Una sociedad, sostiene Comte “no es más susceptible de ser reducida a individuos, que lo que se puede descomponer una superficie en líneas o puntos. La menor sociedad, a saber la familia, a veces reducida a su pareja fundamental, constituye pues el verdadero elemento sociológico” (*Ibid.*, 181).

Ahora bien, la familia, para Comte, debe concebirse según dos perspectivas: por una parte, como fuente espontánea de nuestra educación moral y por otra parte como base natural de nuestra organización política.

A mi juicio lo más interesante de la teoría comteana tiene que ver con este papel central de la familia en la educación moral.

En estricta coherencia con el argumento anterior sobre la formación del capital y de la división del trabajo, que tiene la estructura formal de un argumento de la mano invisible, Comte sostiene que “...la eficacia moral de la vida doméstica consiste en formar la única transición natural que pueda liberarnos en forma habitual de la pura personalidad, para elevarnos gradualmente a la verdadera sociabilidad” (*Ibid.*, 183).

La función de mediación para este tránsito que posibilita la vida familiar, le corresponde según Comte, a dos instintos tan egoístas como el instinto de conservación: el instinto sexual y el instinto maternal. Sin embargo, lo propio de estos instintos, según Comte, es que suscitan “relaciones especiales eminentemente propias para desarrollar todas las inclinaciones sociales; de aquí resulta su principal eficacia moral... Es pues en virtud de su misma imperfección que las afecciones domésticas se transforman en los únicos intermediarios espontáneos entre el egoísmo y el altruismo, de manera de proporcionar la base esencial de una solución real del gran problema humano” (*Ibid.*, 184).

Antes de analizar la modalidad más concreta en que la familia contribuye a esta transición, me parece importante señalar, en primer lugar, que Comte identifica aquí la socialidad, o el altruismo, con la moralidad. Esta identificación me parece singularmente importante por dos razones. La primera es que ella le permite, tal como

argumentos similares que tienen la forma del argumento de la mano invisible le habrían permitido a Hegel (e incluso, en cierta medida también a Kant), establecer un puente de unión entre la moralidad y la realidad. De esta manera, tanto Hegel como Comte dan pasos importantes que contribuyen a ampliar la geografía, por así decirlo, de la moralidad, ilustrándonos, aunque no sea de una manera satisfactoria, sobre la significación moral de prácticas e instituciones que las visiones anteriores asimilaban simplemente a las contingencias naturales.

La segunda razón es que la teoría de la familia de Comte resulta así formalmente pionera para toda la reflexión sobre la socialización.

En segundo lugar, creo que es también muy importante señalar aquí que todo este desarrollo comteano, pero en particular su visión de la familia como punto de confluencia entre sociedad y moralidad, puede contribuir a mostrarnos hasta qué punto la construcción original de una ciencia social es completamente extraña al modelo de un saber en modo indicativo, libre de toda valoración. Por lo contrario, como la teoría de la familia de Comte lo muestra, el proyecto de una ciencia social parece profundamente comprometido con la idea de un modelo de resolución realista y antiutópico —pero no privado de juicios de valor— de una crisis histórica y social cuyos orígenes cercanos se encuentran en la Revolución Francesa.

Pero nos resta aún por ver de más cerca la manera en que Comte desarrolla esta contribución que hace la institución de la familia a la transformación del egoísmo en altruismo y por lo tanto al desarrollo moral de los individuos.

Comte procura mostrarnos esta transición apoyándose en que la institución familiar incluye sobre todo cuatro formas de relación: relación filial, fraternal, conyugal y paternal.

En la relación filial, la obediencia forzosa de los niños a la autoridad paternal conduce gradualmente al surgimiento de una verdadera “veneración filial” la que “viene a ennoblecer a partir de entonces una obediencia por mucho tiempo involuntaria y completar el primer paso fundamental hacia la verdadera moralidad, que consiste sobre todo en amar a nuestros superiores” (*Ibid.*, 185).

La relación fraternal agrega a esta primera relación social un segundo impulso simpático, relativo especialmente a la simple solidaridad. Aprendemos básicamente, en las relaciones fraternales, a amar a nuestros iguales.

La relación conyugal, a diferencia de las anteriores, es naturalmente para Comte una relación voluntaria. El lazo conyugal, propio de una relación monogámica, lo concibe Comte como exclusivo e indisoluble. Como en el caso de las relaciones anteriores, también aquí la atracción carnal conduce gradualmente a la creación de un lazo sentimental y afectivo cada vez más profundo, que se completa en una identificación personal también cada vez mayor.

Por último, la paternidad nos enseña, según Comte, a amar a nuestros inferiores.

En este sentido “la afección paternal conservará su aptitud natural para desarrollar... el más vasto sentimiento social, el que nos conduce directamente a satisfacer las necesidades de nuestros semejantes” (*Ibid.*, 189).

Como esta breve descripción nos sugiere, la visión comteana de la familia nos permite identificar las relaciones y los espacios relacionales, en donde se generan los más importantes sentimientos morales y su peculiar racionalidad. Me parece que con la excepción de Hegel y de una tradición materialista que comienza probablemente con Montesquieu, pocos autores han elaborado una descripción tan pertinente del origen y la economía de los sentimientos morales y de su racionalidad profunda, anclada en instituciones, más que en características puramente antropológicas o metafísicas.

Como en sus predecesores retrógados, sin embargo, la teoría de la familia de Comte concluye con una reafirmación final de la autoridad paterna y de la subordinación de la mujer a esta autoridad. Al defender esta introducción extemporánea de una relación jerárquica, que no había aparecido tan claramente en los análisis anteriores, Comte vincula explícitamente el matrimonio y la política. La teoría positiva del matrimonio, sostiene, “...confirma netamente el axioma fundamental de toda sana política: no puede existir más una sociedad sin gobierno, que un gobierno sin sociedad. Los niveladores más audaces no se atreven a extender sus utopías subversivas hasta la comunidad conyugal, que perciben como naturalmente incompatible con su igualdad quimérica. Entre dos seres ...que une espontáneamente una profunda afección mutua, ninguna armonía puede persistir sino si uno de ellos manda y el otro obedece” (*Ibid.*, 193). Según Comte en este punto, la superioridad moral de la mujer, a la que considera como el centro moral de la familia, consiste precisamente en aceptar “con reconocimiento la justa dominación práctica del hombre” (*Ibid.*, 193). El reconocimiento que hace Comte de este papel central de la mujer no es, sin embargo, puramente retórico. Cree, en efecto Comte, que la familia no podría cumplir el rol moral fundamental que es el suyo, sino sobre la base de la “dulce influencia que emana continuamente del sexo afectivo” (*Ibid.* 203). Somos, afirma en este sentido Comte con plena coherencia, mucho más los hijos de nuestras madres que de nuestros padres. Sin embargo, no le parece que este reconocimiento excluya la completa subordinación de la mujer que acabamos de documentar. Ésta se complementa, según Comte, con una doble exigencia: la que libera a la mujer de todo trabajo en el exterior del hogar y la que la hace responsable principal de la educación doméstica.

Finalmente y como una consecuencia de los desarrollos anteriores, no podrá parecernos extraño que, también como en sus antecesores retrógados, nos encontremos en Comte con una frontal oposición al divorcio. La sabiduría occidental deplora desde hace tiempo —nos dice Comte— “...la triste situación en que se encuentran casi siempre los niños después de un segundo matrimonio. Así es sólo la completa

fijeza del lazo conyugal, ya tan preciosa directamente, la que puede garantizar de modo suficiente la estabilidad que requieren las relaciones paternas y filiales para comportar una plena eficacia moral e incluso política" (*Ibid.*, p. 196).

En un sentido similar a lo que hemos visto en Bonald o Le Play, vemos pues que también en Comte, el precio de la distancia, que la familia acorta, entre la moralidad y la sociedad, el precio del rechazo de la igualdad, es la valoración demasiado rápida de una estructura familiar tradicional, en definitiva contingente, que en muchos sentidos contradice la función esencial atribuida a la familia por el mismo Comte. En este sentido, habría que decir que la debilidad fundamental de la teoría de la familia en el pensamiento conservador, es su completa incapacidad para percibir, siquiera como posible, un pensamiento diferente de la comunidad, un pensamiento que apuntara hacia una comunidad de iguales, pensamiento que iba a comenzar a ser elaborado por los autores socialistas como Leroux o incluso Marx y Engels y que no iba a estar tampoco exento de dificultades, tensiones y contradicciones, también en relación con el lugar de la libertad individual y el estatuto de las instancias críticas.

## REFERENCIAS

- Bonald, Louis de, *Oeuvres*, Paris, Librairie d'Adrien le Clerc, 1853.
- Bonald, Louis de, *Du divorce, considéré au XIX siècle relativement à l'état domestique et à l'état public de société*.
- Le Play, Frédéric, *La réforme sociale en France déduite de l'observation comparée des peuples européens*. Tours y Paris, 1874.
- Le Play, Frédéric, *La reforma de la sociedad. El trabajo*. Buenos Aires, Ediciones Reuniones de Estancieros Católicos, 1957.
- Comte, Auguste, *Système de politique positive*. Paris, 1852.
- Dworkin, Ronald, *Life's Dominion*, New York, Alfred A. Knopf, 1993.
- Fishkin, James S. *Equal Opportunity and the family*, New Haven: Yale University Press, 1980.
- Kymlicka, Will, "Rethinking the family", *Philosophy and public affairs*, Vol. 20, 1, Winter 1991.
- Moller Okin, Susan, *Justice, gender and the family* (New York: Basic Books, 1989).
- Moller Okin, Susan, "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics*, 105, 1994.
- Pateman, Carole, *The disorder of women*, Polity Press, 1985.
- Pateman, Carole, *The sexual contract*, Polity Press, 1989.
- Walzer, Michael, *Spheres of justice*, New York, Basic Books, 1983.