

EL ESTADO MODERNO Y LA FAMILIA: NOTAS PARA UNA DISCUSION

Enrique Zuleta P.

La presentación en estas jornadas de Derecho Natural de un enfoque no estrictamente filosófico impone un apunte metodológico previo. Las reflexiones que siguen procuran mantenerse en un nivel que de modo genérico podría denominarse científico-político y apuntan, por tanto, a un análisis de la familia en cuanto forma de vida social históricamente circunscripta y expresada. Ello supone una problemática previa de orden filosófico, relativa a la naturaleza y funciones de la familia dentro del contexto integral de la realidad y la existencia humana, que quedará por el momento fuera de nuestra atención. Esta visión de la familia, según sus causas propias y condicionamientos aparentes¹, viene sugerida por un doble orden de motivos.

En primer lugar, porque siendo el análisis empírico de la realidad histórica uno de los momentos esenciales dentro del desarrollo del método del derecho natural clásico, en el campo específico de la familia continúa siendo una de las perspectivas menos estudiadas. Este abandono inexplicable de los estudios sobre la familia en la sociedad moderna es, seguramente, una de las causas principales de la debilidad argumentativa de las principales posiciones en disputa² para un iusnaturalismo consecuente; esta carencia es difícilmente justificable. Ya la *política* de Aristóteles ofrecen un modelo acabado de análisis de la sociedad entendida como conjunto de comunidades, cuyo carácter cambiante a través de la historia no excluye en modo alguno la naturalidad de los impulsos originarios. La lógica de Aristóteles —recuerda Villey— trabaja sobre los datos de la experiencia, y se esfuerza por discernir a partir de esos modelos naturales las formas acabadas correspondientes a cada especie del discurso. En su estudio de las diferentes formas de existencia comunitaria, Aristóteles no propone un sistema normativo apriorístico, construido deductivamente a partir de los principios de la razón, de la “naturaleza humana”, o del Decálogo, sino que intenta una descripción de las costumbres de su tiempo, por la vía de la confrontación dialéctica. Sus análisis se nutren así con la discusión de autoridades, con la polémica con teorías precedentes y, sobre todo, con la observación y evaluación de las realidades políticas concretas. Sus soluciones aparecen, pues, como conclusiones lógicas y razonables, acordes con la naturaleza de las cosas. No

por ello se confunden naturaleza y hechos: es a partir de los hechos —y para juzgar en qué medida son naturales o no— que tiene lugar el análisis del filósofo y del jurista³. Como afirma Vallet de Goytisolo, el conocimiento del derecho natural requiere el de las cosas, en sí mismas y en relación a sus consecuencias. El conocimiento ontológico de lo *verdadero* es naturalmente previo al conocimiento criteriológico de lo *bueno*⁴.

Un segundo motivo viene impuesto por el estado actual del debate en torno a la familia. Acierta Nisbet al afirmar que “la sociología es la única ciencia social contemporánea donde la tensión entre los valores tradicionales y modernos aparece manifiesta en su estructura conceptual y en sus supuestos fundamentales. Más que ninguna otra disciplina académica, la sociología ha convertido los conflictos entre el tradicionalismo y el modernismo de la cultura europea en un conjunto de elementos analíticos e interpretativos”⁵. Dentro de las ciencias sociales de la modernidad, tal vez sea en la línea de pensamiento que enlaza a Tocqueville, Comte, Durkheim, Weber, Simmel o Tönnies donde con mayor preocupación y rigor se hayan analizado las consecuencias de la crisis de la familia para el orden social vigente. En su intento frustrado de proponer las bases para una reconstrucción del orden tradicional fracturado por la Revolución, las generaciones fundacionales del pensamiento sociológico vieron en la familia no solamente la realidad comunitaria básica, sino también un mecanismo de transmisión de principios, valores y tradiciones sin los cuales la idea misma de sociedad parece un contrasentido. El interés por la familia fue así sustantivo, y temas tales como el proceso de formación y consolidación del Estado Moderno, la dicotomía entre lo público y lo privado, el proceso de secularización, la idea de modernización o el proceso de racionalización de la existencia vieron en el análisis de las estructuras familiares un campo de observación privilegiado. A pesar de una larga y difícil convivencia con los presupuestos científicos del positivismo, la sociología ha aportado intuiciones, desarrollos y argumentos que no suelen estar presentes en los debates contemporáneos, y que destacan precisamente por aportar puntos de vista de algún modo opuestos a los de las ideologías hegemónicas.

Si como afirmara Tocqueville, todo lo que en la sociedad moderna aliena al hombre de la autoridad tradicional —clase, gremio, iglesia, etc.— tiende a arrastrarlo cada vez con más fuerza hacia el universo del poder, la reflexión contemporánea en torno a la familia no puede menos que ser, al mismo tiempo, una reflexión acerca del poder y sus formas de manifestación en la sociedad moderna. Más aún, lo que la profundización extrema de las utopías revolucionarias parece hoy imponer es la convicción de que el problema del poder no puede sino ser, al mismo tiempo,

una reflexión sobre la familia, como lo indica el sentido indudable de la rebelión actual de los filósofos contra el poder.

1. LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA MUERTE

Un primer dato, crucial a los efectos de cualquier análisis de la situación de la familia en nuestro tiempo, nos viene de la más antigua de las ciencias sociales: la demografía. La constatación golpea con la contundencia de las estadísticas. Europa central —todavía uno de los centros de la civilización occidental— se precipita hacia lo que puede calificarse ya como un colapso demográfico sin precedentes en la historia. El 0,85 de coeficiente neto de reproducción de la especie humana representa, por diversos motivos, la cifra y el signo de lo que demógrafos y sociólogos no dudan en conceptualizar como cataclismo histórico. Las cifras hablan por sí mismas.

En primer lugar, el *antimilagro* alemán, modelo hacia el que parecen evolucionar las tablas demográficas del resto de Europa a un ritmo alucinante: 1,25 nacimientos por mujer en edad de concebir (1,39 contando los hijos de inmigrantes). En la base, un excedente de fallecimientos sobre nacimientos de 200.000 que cierra ya toda posibilidad de recambio generacional ⁶.

En Francia las cifras se sitúan entre 2,09 y 2,16 hijos por mujer, en tanto que un cálculo provisorio, propuesto por Chaunu, permite hablar de una cifra para la totalidad del mundo altamente industrializado de 2,13 - 2,15, que debe ser forzosamente comparada con la de 2,19 para 1950-55 y 2,40 para 1938, inmediatamente antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial. Si se tiene en cuenta que la cifra de 2,10 es el límite absoluto por debajo del cual resulta imposible el reemplazo generacional, el panorama revela toda su gravedad.

Hay, sin embargo, bastante más. Si al ritmo decreciente de la fecundidad de la especie se suma el alargamiento de la esperanza de vida —hoy alrededor de 65-73 años—, dicha barrera subirá rápidamente hasta 2,40-2,60 como condición para evitar la muerte por vejez de las sociedades. La barrera de los 2,10 significa hoy —como observa Chaunu— el sobrepasar un cero algebraico: la entrada en un mundo al revés, situado detrás del espejo; el mundo de la muerte como posibilidad cercana para una humanidad que, de estar regida por el movimiento hacia el equilibrio, ha pasado a un movimiento generador de desequilibrio ⁷.

Si bien es cierto que la Europa Mediterránea —con 2,40, Italia excluida, o 2,20, Italia incluida— y la Europa del Este, con 2,26, rechazan hasta el momento el modelo de la muerte, las cifras de Europa Occidental son indicativas de una tendencia que, de persistir, será irreversible. A la ca-

beza, el 1,72 de la Europa de los Nueve, el 1,63 de Escandinavia, y en las grandes naciones despobladas, 1,78 —cálculo de Chaunu para el conjunto de Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda—⁸.

Si tales son las cifras del colapso, no menos elocuentes son las relativas a los instrumentos utilizados. Los países de Escandinavia se inclinan hacia la anticoncepción; los Estados Unidos combinan en proporciones crecientes anticoncepción y esterilización; la India institucionalizada con ayudas internacionales la esterilización masiva de grandes núcleos poblacionales; los países del Este se inclinan hacia la alternativa siniestra del aborto. La Europa de la decadencia prefiere el binomio anticoncepción-aborto y se apresta a incorporar, a un ritmo de cientos de miles de mutilaciones femeninas irreparables, la esterilización⁹.

La desculpabilización y despenalización del aborto ha llevado —a juicio de los estudios más recientes— a multiplicar por 4 ó 5 las cifras anteriores a la época de las grandes campañas en Inglaterra, Francia, Italia y España. En Italia se acaba de demostrar una reducción de 40.000 nacimientos para el período 1976-1977, previéndose una cifra de 100.000 para 1978-1979. Todo ello en el contexto trágicamente contradictorio de una Europa que ha triplicado su potencial económico —por comparación con 1945— manteniendo 7 millones de desocupados y un 20% de su capacidad productiva ociosa. En Francia, los 150.000 abortos responsables —sobre una cifra de aproximadamente 300.000 en total a la que deben sumarse los ya tradicionales 100.000 abortos clandestinos— representan la franja que resta alcanzar la línea de reemplazo generacional.

Las cifras de la anticoncepción —ampliamente conocidas— vienen a sumarse a este trágico "dossier" sobre la institucionalización de la muerte en Occidente. En el corazón de la catástrofe salta al primer plano el problema de la familia. Toda sociedad, sea cual fuere su hábitat o el tiempo en que se desarrolla, se caracteriza precisamente por su capacidad para asegurar la continuidad. El mecanismo básico de la continuación, tanto en los aspectos biológicos como en los espirituales, es la familia. En lo que a la sociedad occidental se refiere, el modelo de un mundo pleno o completo, capaz de garantizar la reproducción de la especie, la conservación de lo adquirido y el progreso social, se ha basado a su vez en un modelo definido de organización familiar, caracterizado por ciertas notas fundamentales: unión monogámica, extensión de la edad matrimonial de la mujer, elección relativamente libre de los cónyuges, ascesis sexual fuera del matrimonio y extensión cuantitativa del celibato femenino definitivo. Todos estos elementos sirven —como sugiere Chaunu—¹⁰ de *test* para apreciar el grado de madurez que va alcanzando en cada caso el proceso de asimilación del modelo occidental de comunidad familiar dentro de cada orbe cultural, desde el siglo XIII hasta nuestros días. En

cuanto mecanismo regulador del equilibrio social básico e indispensable para la transmisión de lo adquirido, el matrimonio típico de la cristianidad pasa a ser sinónimo de vida y civilización.

Dicho sistema se erige con capacidad para soportar casi un 80% de la reprogramación de la cultura¹¹, sirviendo de base a todos los sistemas conocidos de estratificación social y económica, a todos los sistemas de educación y de organización institucional. Puede afirmarse, sin lugar a dudas, que el proceso de afirmación de la sociedad occidental coincide con la consolidación de la familia conyugal como regulador de base de la vida social, en tanto que los procesos de crisis suponen siempre una crisis de la familia, tanto en su mecanismo interno como en sus funciones externas. La implosión demográfica, dato fundamental para el futuro de las sociedades occidentales, pone nuevamente a prueba la capacidad de resistencia de las mismas, y es una vez más la familia el escenario de la confrontación.

Al mismo tiempo, no resulta exagerado afirmar que la historia de las ideas políticas occidentales no ofrece otra cosa que un repertorio de respuestas diversas a la pregunta por la naturaleza, contenido, forma y funciones de la comunidad. En esta búsqueda de la comunidad, la cuestión de la familia es central, puesto que proporciona los paradigmas fundamentales para el análisis, desde Aristóteles hasta nuestros días. Aun simplificando el tema, acierta Nisbet al señalar en la historia de las ideas políticas, la oposición de dos modelos de comunidad. El primero —la comunidad militar— reconoce como elementos o ideas orientadoras las de violencia, juventud, individualismo, centralización, competición, contrato, secularismo, disciplina y comunismo. El segundo —la comunidad plural— se expresa en las ideas básicas de pluralidad, autonomía, descentralización, jerarquía natural, tradición, lealtad y localismo¹². El primer modelo se manifiesta sobre todo al analizar las características del Estado burocrático-autoritario de la modernidad; el segundo recoge los aspectos esenciales de la institución familiar en Occidente.

R. Nisbet ha estudiado el conflicto entre ambas formas de existencia comunitaria, señalando en la historia de Roma la disminución del papel público del hijo en las épocas de paz y su incremento durante la guerra, cuando las funciones sociales de la *patria potestas* se mostraban insuficientes para cubrir las necesidades de la organización bélica¹³. En trabajos anteriores, E. Jenks insiste en el hecho de que el conflicto entre la organización del parentesco y la organización militar es uno de los conflictos esenciales a lo largo de la historia¹⁴.

La sociedad basada en el parentesco tal como es descrito por Aristóteles en la *Política*, o como aparece en los datos disponibles acerca de la sociedad romana con anterioridad al siglo II a. J. C.— es celular y plural.

Cobra la fisonomía de un vasto conjunto de sociedades intermedias —grupos, familias gens, etc., cada una de las cuales ostenta un alto grado de autonomía en su orden, definida por su capacidad para lograr los fines acordes con su naturaleza específica. Regida por principios como los de descentralización, jerarquía y subsidiariedad, la legitimación del poder reposa en la tradición y la lealtad personal.

La sociedad militar presenta caracteres opuestos. Inspirada por una racionalización y tecnificación creciente de sus fines propios y de los medios más idóneos para conseguirlos, reconoce a la disciplina y la competencia profesional como instancias fundamentales de legitimación del poder. La relación mando-obediencia rechaza por principio la existencia de cuerpos intermedios. Entre las órdenes y su cumplimiento —observa Nisbet— se da un grado de libertad moral que es desconocido en las sociedades basadas en el parentesco, que no están regidas por leyes prescriptivas, sino por los vínculos menos específicos e infinitamente más totalizadores de la costumbre que, por su naturaleza, llena toda grieta posible. Hay en la vida militar un cierto tipo de cualidad secularizadora e individualizadora¹⁵ que pone en un primer plano aquellas virtudes personales que contribuyen a la eficacia del esfuerzo bélico.

Aplicado a la configuración del mecanismo estatal, el modelo de sociedad, basado en la racionalidad técnico-militar, tiende a consolidarse históricamente en un proceso que debe ser analizado en sus pormenores, y cuyas manifestaciones han marcado la evolución de las formas políticas y la cuestión de la familia, aún siglos después de las grandes guerras que marcaron el ocaso de la idea tradicional de *patria potestas* y su reflejo en la *Oeconomica* europea.

2. SECULARIZACIÓN Y MODERNIZACIÓN

La época moderna representa el intento más profundo de secularización de las estructuras sociopolíticas. Hasta donde llega nuestra visión de los acontecimientos históricos, es evidente que las sociedades velaron siempre por la conservación de un núcleo central de principios religiosos, éticos y políticos, considerados como una base fundamental de creencias que debían preservarse de toda crítica secularizadora. Dichos principios serían de soporte a todas las potestades sociales, definirían los criterios de unidad e integración mínimos e indispensables para la subsistencia de la comunidad y definirían el sentido y justificación de todas las formas de mediación social. La teoría social moderna debe entenderse, en cambio, como un intento de “desencantamiento” de la realidad, como una puesta en tela de juicio de todo aquello que se resiste a la crítica secularizadora de la razón.

El mantenimiento de patrones —sostiene Parsons, desde el funcionalismo moderno— es uno de los requisitos básicos de cualquier sistema de acción. En el caso de las sociedades, este mantenimiento de patrones puede ser definido como el sostenimiento del sistema básico de valores institucionalizados en la sociedad. En una segunda acepción, como el desarrollo y consolidación de los compromisos apropiados y suficientes de motivación de los individuos dentro de la sociedad¹⁶. En este sentido, el proceso moderno de secularización integral implica la discusión de toda pretendida instancia supraindividual, en el orden de las creencias, valores o vigencias legitimadoras. La crisis de la legitimidad en la sociedad de masas no es así otra cosa que un reflejo en el orden social del repliegue generalizado de las creencias religiosas al ámbito de la intimidad de los individuos. Lo que se discute no son tales o cuales estructuras históricas del poder, sino el poder en sí mismo. Es la propia lógica interna del poder en las sociedades modernas lo que lleva al cuestionamiento de las bases, otrora intangibles de la legitimidad. Esto otorga a la versión moderna del proceso secularizador una radicalidad desconocida, que trasciende el ámbito de la religión para afectar de modo decisivo el ámbito de las relaciones sociales y de la política.

La primera y más importante manifestación del proceso secularizador en este campo es, sin duda, la tensión por momentos insostenible que afecta a los mecanismos de integración de la sociedad moderna, efecto de la fuerza “racionalizadora” del impulso secularizador, en contradicción con la necesidad intrínseca a toda forma de vida comunitaria de contar con un núcleo de principios y un mecanismo de control social sin los cuales la misma se disgregaría de modo irreversible.

Esta tensión, notada ya por los pensadores contrarrevolucionarios en el siglo XIX, pasa hoy a un primer plano en el interés de los estudios científico-políticos. “Secularización” y “modernización” son ideas que en el pensamiento actual han llegado a identificarse de modo poco menos que absoluto, expresando así la profunda implicación existente entre ideas religiosas e ideas políticas. La afirmación de C. Schmitt de que todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados debe ser rescatada en toda su profundidad¹⁷. Como bien indica Strauss, la idea de la historia subyacente a la economía política y a la teoría del Estado de la época moderna surgen de una alteración de la idea cristiana de providencia. Tal es, en sentido estricto, el significado del proceso de “secularización” trasladado a la política. Se trata de un esfuerzo en profundidad por “temporalizar” lo espiritual, descendiendo desde el orden teológico hacia un abatimiento general de los fines del obrar humano en todos los campos del pensamiento¹⁸.

Es en este sentido que cabe hablar de un sentido "moderno" de la política y de un Estado Moderno, como forma institucionalizada del poder. Difícilmente podrían entenderse las relaciones complejas del Estado con la familia a partir de la modernidad si no se parte de la constatación de que el Estado Moderno no es otra cosa que la respuesta histórica dada por la mentalidad moderna al problema permanente de la organización del poder. Las ideologías han impuesto, en el curso de los dos últimos siglos, una idea del Estado como personificación de la Providencia, trascendente a todo condicionamiento de tiempo y espacio. La observación empírica demuestra, por el contrario, que el Estado Moderno es una forma histórica y por tanto transitoria de organización institucional, esencialmente ligado a los presupuestos de orden religioso, filosófico y político que operaron en su fase fundacional. Un análisis del lenguaje político moderno demuestra, por ejemplo, que palabras como "democracia", "libertad" o "igualdad" dependen estrechamente de la experiencia política de la modernidad y que carecen, por tanto, de la intemporalidad que tienden a adjudicarle las ideologías.

El Estado moderno es, pues, una respuesta contingente a un problema permanente: el de la organización del poder político y de la institucionalización de la autoridad. En este sentido estricto hay Estado una vez que el poder queda especialmente circunscrito en el ámbito de un territorio determinado; cuando la autoridad reivindica para sí una esfera intangible e ilimitada de soberanía frente a las formaciones sociales e intermedias; cuando, resquebrajada ya la unidad espiritual y política de la cristianidad, se estructura un pluriverso político en el que interactúan y luchan entre sí Estados independientes y autónomos, estructurados sobre la base del principio de nacionalidad; una vez que los particularismos políticos son superados por un ordenamiento jurídico unitario, soberano y pleno; una vez que el poder estatal asume el monopolio de la calificación jurídica de las conductas, de la coacción, la salvaguarda de las leyes y la represión; una vez que el Estado se impone como instancia de definición de la línea de demarcación entre lo público y lo privado¹⁹ "Modernización" es así, desde la perspectiva del análisis de las formas políticas, sinónimo de racionalización de las estructuras sociales, descentralización del poder y de secularización de las instancias de legitimación. Con la existencia de un cuerpo de funcionarios permanentes, profesionales que subsisten en sus funciones públicas al margen de los avatares de la lucha política, el Estado moderno cobra definitivamente los caracteres de burocrático y autoritario que lo tipifican hasta hoy.

En el ámbito de la política, el efecto de la modernización se expresa bajo la forma de un *orden por dominación*²⁰, que sucede al período de las guerras de religión, y que encuentra su centro de gravedad en la idea

de soberanía y en un desentendimiento por todo lo que particulariza y diferencia a los hombres que le están sometidos. Los orígenes de este proceso pueden ser rastreados con toda claridad en Maquiavelo, Bodin y Hobbes. Hasta este punto, la idea de un orden por dominación no resulta contrapuesta a la idea de un *orden por concurrencia*, es decir, a la existencia de un orden más profundo, relativo a la naturaleza humana y actualizable históricamente a través del acuerdo entre las voluntades privadas. La tarea fundamental de la teoría política moderna es, precisamente, la compatibilización del orden por dominación y el orden por concurrencia. Las teorías del contrato social son, pues, manifestaciones primeras de una conciencia acerca de la contradicción intrínseca a la idea moderna del poder, y de la incompatibilidad irresistible entre, por un lado, la expansión ilimitada del proceso de secularización y, por otro, la consiguiente tendencia hacia la centralización del poder. El contrato es, precisamente, la condición bajo la cual la puesta en común de las voluntades, los bienes y la persona de cada uno de los miembros del cuerpo social bajo el imperio de la voluntad general implica, a la vez que una entrega, la recepción del derecho inalienable y absoluto que resulta de ser partes del Todo. El pensamiento de Rousseau acerca de la Voluntad General es así —como sugiere Conde— el prelude de una nueva experiencia real del hombre moderno: la intuición de que la funcionalidad interhumana no se agote en la confluencia de un orden por dominación y un orden por concurrencia, sino que aspira a una última instancia de perfección que exige la articulación de ambos en un tercer tipo de orden, un *orden por comunión*, que encontrará en la idea de Nación, en el mecanismo del Estado burocrático-autoritario y en el principio de totalidad consagraciones definitivas.

La totalidad —explica Claude Polin— es el aspecto de un cuerpo social en el que los elementos que lo componen son uniformes y homogéneos. El totalitarismo es, consiguientemente, la forma que cobra la idea de totalidad desde que la misma deviene un objetivo social, o bien la forma que cobra una sociedad que define como ideal el de formar una totalidad. En tal caso, una voluntad general de conformidad orienta todas las energías y factores de la sociedad hacia la masificación, es decir, hacia la indiferenciación e igualación abstracta de todos los individuos, como partes indistinguibles de un mismo Todo²¹. El Estado moderno es potencialmente totalitario no como efecto de una dirección equivocada de los asuntos públicos, ni de una tendencia permanente en las sociedades, sino como resultado de la lógica interna de la modernidad y de sus supuestos espirituales y políticos. En la historia del poder en la Edad Moderna, la consolidación del principio de totalidad tiene lugar tanto en las formas despóticas como en las pluralistas; tanto en los intentos de militarización

integral de la existencia política, como en los de reintegración del orden perdido a través de la ficción intelectual del pacto social.

No menos evidente es, sin embargo, el hecho de que bajo la apariencia de los procesos institucionales late, como sentimiento nostálgico no del todo superado, la idea tradicional de comunidad. Burke o Hegel, testigos de la Revolución, constituyen un ejemplo claro de lo dicho. El primero, con su idea de la "sociedad legítima", indisolublemente ligada a los conceptos de familia, religión, libertad, lealtad y responsabilidad personal; el segundo, con su oposición entre "sociedad familiar" y "sociedad civil", pieza clave de su construcción filosófico-política.

3. LA NEUTRALIZACIÓN DE LA COMUNIDAD PLURAL

La cuestión de la familia en la modernidad debe ser situada necesariamente dentro del contexto de problemas a que se ha hecho referencia. Ante todo, debe tenerse en cuenta que por su lógica interna, por la propia dinámica de sus supuestos de base, el Estado moderno es una estructura política que tiende esencialmente a la eliminación del *enemigo interior*²². A diferencia de la estructura política del feudalismo, caracterizada por una coexistencia armónica de poderes, fuentes de legalidad y criterios de legitimidad diversos, el Estado moderno opera una sistematización centralizadora del poder. El proceso de constitución del Estado moderno tiene por manifestaciones centrales de neutralización del disenso interno y la expulsión del enemigo más allá de las fronteras, proceso fundamentalmente cumplido a lo largo de las guerras de religión que acompañan a la formación de los primeros Estados europeos, Francia, España e Inglaterra. El enemigo interior es toda fuente de violencia, de enfrentamiento civil y de disenso, sea cual fuere. El Estado es incompatible con formas institucionales intermedias, con zonas sustraídas a su competencia y jurisdicción, con estatutos particulares o formas de violencia privada.

Es precisamente a la luz de este proceso de afirmación del poder central del Estado frente al enemigo interior que debe plantearse la cuestión de lo que, nuevamente en expresión de Freund, puede denominarse el *tercero*. Por "tercero" cabe entender "los diversos grupos o fuerzas que contribuyen al equilibrio y regulación interna del Estado"²³. Se trata de aquellos poderes que sirven de contrapeso al poder, limitando, de hecho o de derecho, su expansión. Frente a la cuestión del "tercero", el Estado moderno formula dos modelos básicos de respuesta, no del todo ajenos a los ya analizados de sociedad militar y sociedad plural: por un lado, el modelo polemológico, por otro, el modelo agonal.

El modelo polemológico consiste sustancialmente en la extensión al problema del tercero de la lógica aplicable a la cuestión del enemigo in-

terior y, consiguientemente, en una asimilación de ambos factores. Se trata de la negación de la legitimidad del tercero y de su eliminación, como reflejo defensa frente a la tendencia centrífuga de las sociedades. La fuerza centrípeta de la acción estatal tiende así a evitar la disolución del cuerpo social sobre la base de la erradicación de aquellos factores que, como la familia, la comunidad profesional o las comunidades religiosas, se presentan como formas intermedias de mediación social.

El modelo agonal ostenta una dinámica interna de sentido opuesto a la anterior. El Estado reconoce la existencia y legitimidad del tercero, al tiempo que acepta su reivindicación de un espacio social y político propio. Las diversas manifestaciones de lo que hoy se denomina pluralismo político responden, en general, a este modelo, así como las ideas modernas de división de poderes, garantías constitucionales de la libertad, libertad de conciencia, derechos individuales, multipartidismo, debido proceso, libertad sindical, etc. En sus manifestaciones estrictamente políticas, la problemática del modelo agonal se centra en el intento de conciliar la lógica de la igualdad —que en el modelo polemológico desemboca en el principio de totalidad— con la lógica de la libertad. El respeto a la originalidad del tercero requiere una conciliación con la igualdad social, y siempre con el riesgo de una homogeneización totalitaria del cuerpo social.

Lo que Max Weber denominó Estado racional —basado en la burocracia profesional y en el derecho racional— nace y se desarrolla en Occidente a través de un proceso de afirmación frente al tercero, tendiendo a su exclusión del cuerpo social, o al menos a su neutralización en el cuadro de las funciones sociales. El proceso de modernización —o lo que Mannheim denominó “democratización fundamental”— debe considerarse como la extensión a todo el cuerpo social de las características sociales, económicas y políticas del sistema político forjado por la teoría moderna del poder. Supone, por tanto, la superación de formas tradicionales de legitimación —en primer lugar el parentesco y la autoridad patriarcal— y su reemplazo por la idea de una legitimación únicamente racional o funcional, inspirada en el modelo de la comunidad militar. Como se ha dicho muchas veces, la fisonomía actual del Estado moderno debe a la idea de la “Nación en armas” mucho más que a las construcciones del contractualismo político.

La actitud de la Revolución Francesa ante la familia es un ejemplo claro de la lógica de exclusión del tercero inmanente al Estado moderno. La asimilación del matrimonio al régimen de los contratos, la institucionalización del divorcio, la extensión del principio de autonomía de la voluntad a las relaciones entre cónyuges, las limitaciones a la patria potestad, las limitaciones a la libertad testamentaria y las reformas en el régimen de sucesión universal, el control sobre la educación, se vinculan

no solamente a la empresa de liquidación del Antiguo Régimen y del sistema de relaciones sociales en que el mismo se basaba, sino a los presupuestos básicos de la teoría moderna del poder político. El Comité de Salvación Pública resume en una declaración célebre el sentido de la revolución: "la transición de una nación oprimida hacia la democracia es como el esfuerzo mediante el cual la naturaleza surge de la nada. Hay que rehacer enteramente a un pueblo si queremos hacerlo libre, destruir sus prejuicios, alterar sus costumbres, limitar sus necesidades, erradicar sus vicios y purificar sus deseos"²⁴. Rousseau había antes justificado el protagonismo del Estado en la educación en la necesidad de librar a los hijos de los prejuicios de los padres y en el hecho de que interés personal se encuentra siempre en relación inversa al deber, y aumenta a medida que la asociación se vuelve más estrecha y el compromiso menos sagrado: "prueba invencible de que la voluntad más general es también siempre la más justa, y de que la voz del pueblo es efectivamente la voz de Dios"²⁵.

La dinámica del Estado moderno condiciona así un proceso de crisis permanente de la familia. Como observan Adorno y Horkheimer desde la perspectiva de la Teoría Crítica de la sociedad, en el centro de un ordenamiento total determinado por el intercambio y, en consecuencia, por la racionalidad individual de los seres humanos en su trabajo, la familia siguió siendo una institución esencialmente feudal, basada en el principio de la "sangre" y el parentesco natural. "De tal modo, perpetuaba un elemento irracional dentro de la sociedad industrial, orientada por un orden racionalista, por el dominio exclusivo del principio de calculabilidad en todas las relaciones, y que no tolera otro parámetro de control que el de la demanda y la oferta"²⁶. La necesidad de preservar un mínimo de su presencia social viene impuesta por ciertas exigencias propias del propio proceso productivo social: su aptitud como mecanismo de adaptación social de los individuos, de reserva de las fuerzas personales —físicas y psíquicas— para la competitividad social, la necesidad de un reducto íntimo para ciertos aspectos de la vida afectiva, la necesidad de una instancia pedagógica capaz de afianzar en la personalidad la noción de autoridad, esencial para la división social del trabajo.

En el momento del ocaso de la sociedad orgánica, la familia se presenta como un residuo anacrónico de formas de existencia social anteriores. La proyección del individuo a la sociedad se ve mediatizada por una instancia intermedia que, apoyada en el peso de la tradición y en mecanismos de solidaridad, cohesión y resistencia, desborda los límites del cálculo y la racionalidad instrumental. Más aún, la familia se erige como una línea de defensa del "tercero" frente a la tendencia general hacia la homogeneización y democratización integral de la sociedad. Las necesida-

des propias del modelo de la comunidad militar encuentran en la resistencia de la forma básica de comunidad plural un obstáculo invencible e inexplicable. Es nuevamente Parsons, quien al analizar como rasgo fundamental del sistema ocupacional de las sociedades industriales la primacía del éxito funcional como pauta ideal altamente institucionalizada, observa que "en ningún sector de nuestra sociedad existe un mayor contraste con las pautas del mundo ocupacional que en el de la familia"²⁷. En tanto que la familia se presenta como un grupo solidario en el que el *status*, los derechos y las obligaciones se definen por simple adscripción y por diferenciaciones secundarias —sexo, edad, vinculación biológica—, la actividad ocupacional impone una definición basada en aspectos funcionales, en el éxito y en la eficacia. Sobre esta base, el Estado moderno encuentra en la familia un obstáculo para su expansión, y la difícil situación de la familia en la sociedad contemporánea se define paso a paso, merced a una suerte de transacción entre su cada vez más debilitada estructura interna y las necesidades del sistema ocupacional y su reflejo en el sistema de estratificación social.

4. CRISIS DE LA FAMILIA Y REINTEGRACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

Todos y cada uno de los datos relativos a la crisis de la familia en la sociedad moderna requieren una interpretación a la luz de la crisis más profunda de la sociedad y el Estado moderno, a la que la perspectiva parcial del positivismo parece incapaz de acceder. Desde Engels a Morgan, el pensamiento del siglo XIX articuló una visión evolucionista y materialista de la problemática familiar hoy ya difícilmente sostenible²⁸. Para esta concepción, la familia aparecía simplemente como un mecanismo de adaptación social de los individuos, que evoluciona desde la promiscuidad originaria, pasando por el matriarcado intermedio, hasta la familia conyugal, monogámica y patriarcal de la era victoriana. Junto a la función adaptativa, la familia contribuye al sistema de producción económica y a la afirmación de una pedagogía autoritaria y uniformizante, a partir de la cual es posible una definición rigurosa de roles sociales y una disciplina de los impulsos biológicos.

Frente a la visión positivista —operante aún en las ideologías hegemónicas— R. Linton no duda en afirmar: "Todo lo que se diga sobre el origen y evolución de los tipos de familia se ha de considerar como una pura suposición. Algunas de estas suposiciones parecen más probables que otras, pero ninguna puede ser científicamente demostrada. Esta advertencia resulta necesaria ante la olímpica seguridad con que algunos autores hablan del desarrollo de la familia y ante la manera en que han pasado a integrarse en nuestro folklore algunas de las especulaciones del

siglo XIX sobre la cuestión. A causa, en parte, del interés casi psicopático de los europeos del siglo XIX por todo lo que se relacionaba con el sexo, la familia fue una de las primeras instituciones estudiadas por los científicos sociales. El pensamiento de estos científicos estaba dominado por la teoría de la evolución, recientemente formulada y por el etnocentrismo que colocaba a sus propias instituciones sociales en el centro mismo de todas las líneas de desarrollo”²⁹.

Las investigaciones actuales tienden a poner de manifiesto el carácter simplista de la visión evolucionista de la familia. La historia de la economía, por ejemplo, demuestra hoy que la familia campesina, que constituyó desde su nacimiento en el neolítico hasta entrado el siglo XIX el fundamento de la estructura social europea³⁰, resistió durante siglos a los cambios estructurales introducidos en la sociedad por el Estado moderno. El poder del *pater familiae* se conserva con modificaciones mínimas en su estructura originaria y esfera de actuación hasta la época de las codificaciones absolutistas. Hasta entonces, la *Oeconomica* o doctrina de la “casa grande” constituye una herencia del mundo tradicional que, integrada con la Ética y la Política, nutre lo esencial de la visión del mundo y de la vida en el mundo pre-revolucionario. La *Oeconomica* sólo se verá reducida a doctrina de la comunidad familiar con el advenimiento de las ciencias modernas y especialmente con la construcción de la economía política nacional. Para entonces, el antiguo pensamiento cosmológico y la imagen bíblico-cristiana de la historia conservaban su vigencia a través de una idea de la sociedad como vínculo natural prefigurado en la célula comunitaria básica que es la familia. Una doctrina de las relaciones familiares en sentido amplio servía así de base a la visión de la política que operaba como contrafuerte frente a las de las teorías del pacto social. Se trataba de un pensamiento que colocaba en el centro de la casa —el *oikos*—, y que desarrollaba una teoría de las relaciones y actividades cotidianas en la casa del hombre, la mujer, los hijos, los esclavos, la economía de la casa y el campo y hasta el comercio, entendido como una actividad complementaria de la autarquía doméstica³¹.

El Estado moderno sólo será pensable desde una visión diametralmente opuesta, que concibe a la casa como ámbito de la intimidad personal, formalmente desvinculado de la esfera de lo público. Esta última no se estructura ya a través de mecanismos de adscripción, sino de *representación*. Con la aparición de una esfera de poder público, objetivada a través de los ejércitos permanentes, la burocracia administrativa y el sistema fiscal, ciertos factores de importancia política indudable en el Antiguo Régimen se replegarán al ámbito de lo privado, comenzando por la religión —luego, sobre todo de la Reforma— y las formas comunitarias basadas en el parentesco y la lealtad personal. “Lo público —escribe J.

Habermas— deviene sinónimo de “estatal” y este adjetivo no se vincula a una corte, asegurando una función de representación y definiendo a una persona investida de autoridad, sino al funcionamiento, reglado según ciertas competencias, de un aparato que monopoliza un ejecutivo legalizado”³².

Para los *philosophes* del XVIII, realidades comunitarias como la “casa grande”, la corporación profesional, la comunidad religiosa, la aldea o la comunidad parental carecen de fundamento natural. Son creaciones culturales, contingentes, destinadas a coartar la libre expansión de la personalidad individual. Interesa el hombre natural, libre de cadenas y dispuesto a asumir un destino de perspectivas ilimitadas, dependientes únicamente de su inteligencia y voluntad. En su empresa de desencantamiento del mundo, la Ilustración propone la secularización integral de la existencia política como vía para un desenvolvimiento progresivo e ilimitado de la razón.

Si la Ilustración sepulta la idea de comunidad y parentesco bajo los conceptos de individuo y contrato, todo el pensamiento político del siglo XIX, desde los escritores de la contrarrevolución en adelante, hará de la idea de *comunidad* un nuevo leit motiv de trabajo intelectual, demostrando así el carácter cíclico de las grandes concepciones políticas. Lo que en Hegel es rechazo de la ficción contractualista, del individualismo y del igualitarismo, en Savigny o en Gierke es combate contra los excesos de la Revolución Francesa y el intento ilustrado de reproducirlos en Alemania a través de una recepción acrítica de sus productos institucionales. En Comte, vuelve a ser patente la reivindicación del sentido moral y político de la familia, contra las utopías niveladoras. *Los trabajadores europeos* de Le Play es —como anota Nisbet— el ejemplo supremo que ofrece el siglo XIX de un verdadero estudio de campo de la comunidad tradicional, su estructura, su relación con el medio, sus elementos componentes, y la desorganización que sufre como consecuencia de las fuerzas económicas y políticas de la modernidad³³. La Escuela Histórica, Gierke, Maine, o Foustel de Coulanges son algunos de los nombres que hacia la segunda mitad del siglo XIX permiten apreciar el renacimiento definitivo de la idea de comunidad, y el intento de la filosofía social por recuperar el sentido profundo de una tradición secular interrumpida por el racionalismo filosófico y la experiencia política del Estado moderno en su fase de constitución y expansión. La *Gemeinschaft* de Tönnies, la comunidad molecular de Simmel, la idea weberiana de lo comunal como relación social de solidaridad basada en el sentimiento subjetivo de pertenencia mutua entre las partes y de que cada una de ellas está implicada en la existencia total de cada una de las otras, son manifestaciones claras de que las generaciones fundacionales de la sociología encontraron en la

familia el arquetipo de un orden perdido que, luego de la catástrofe revolucionaria, debía ser recuperado por Occidente.

La antítesis entre el proceso de las sociedades modernas y las formas tradicionales de vida comunitaria fue vivida como un síntoma prefigurador de la sociedad de masas y ello explica en buena parte el tomo profético de los escritos de Tocqueville, Burke, Donoso Cortés o mucho después, Comte, Tönnies, Durkheim o Weber. Junto con la familia se descubren la tradición, la costumbre, el papel de las élites y el carácter histórico de las configuraciones institucionales. Los padres de la ciencia social contemporánea avizoraron a la democracia moderna como un impulso ciego e inhumano hacia la masificación y la opresión, reconociendo en la familia el terreno principal de una batalla desigual entre la dinámica del Estado moderno y las fuerzas de conservación de la sociedad. “La condición más importante —o, en realidad, la única requerida— para lograr la centralización del poder supremo en una comunidad democrática es amar la igualdad, o hacer que los hombres crean que se la ama. De esta manera, la ciencia del despotismo, otrora tan compleja, se simplifica y reduce, por así decirlo, a un único principio”, escribirá Tocqueville ³⁴,

La idea central de Tocqueville consiste en la observación de que el proceso de democratización lleva a la adopción del principio general de que es bueno y legal que los hombres juzguen todas las cosas por sí mismos, al margen de convicciones heredadas, prejuicios y actitudes tradicionales. Ve en los ejércitos democráticos que trasladan la Revolución a todos los rincones de Europa un deseo de superación universal, donde los espíritus ambiciosos desean la guerra como forma de ascenso rápido y eficaz y como circunstancia donde el valor y el arrojo personal definen cualquier jerarquía posible. El ejército democrático tiende a expresar una veneración por el peligro y a temer a la muerte menos que a las dificultades de la existencia cotidiana; la vida política de las democracias reproduce este mismo fenómeno en el ámbito del comercio y la industria ³⁵.

La lógica del modelo de comunidad militar guarda así una vinculación esencial con los aspectos fundamentales de la sociedad de masas. Esta no conoce ni puede conocer otro criterio de estratificación social que el de la eficacia para adaptarse y cumplir con las funciones que determina y exige el cuerpo social. A tal efecto, debe ser capaz de neutralizar al “tercero”, llegando inclusive a su eliminación definitiva mediante su asimilación al concepto de enemigo interior. Las ideas de “enemigo objetivo” y “Universo concentracionario”, tipificantes del totalitarismo contemporáneo encuentran así su apoyo en la propia lógica del Estado moderno. La familia no es ni puede ser asimilada en dicho cuadro general, puesto que como expresión del modelo de comunidad plural, encuentra su funda-

mento en la persistencia de principios diametralmente opuestos a dicha lógica de la dominación.

Desde la perspectiva de una secularización radical de la existencia, el discurso sobre el poder se vuelve, al mismo tiempo, discurso sobre el sentido profundo de la existencia comunitaria. Con ello vuelve al centro nuestra atención: la circunstancia de que una reflexión acerca de la familia —o sea acerca de la vida— no haya podido menos que comenzar con una reflexión acerca de la muerte a escala colectiva. La filosofía contemporánea ha puesto el morir como un acontecimiento absolutamente “propio”, al punto que —como escribe Ferrater— el vivir humano es un vivir para su propia muerte³⁶. Las palabras de Heidegger repercuten en este sentido con densidad profética: “cada *Dasein* asume su muerte radical y absolutamente”; “el ser del *Dasein* es un ser para la muerte” ... “ser relativo a la muerte” ... “*Sein zum Tode*”. Tal vez por vez primera en la historia, los hombres estarían ante la posibilidad de una experiencia de su propia muerte. Posibilidad pensada, percibida, aunque no aceptada en sus consecuencias para la vida. La relación entre el sentido actual de la muerte entendido como “vuelco hacia la muerte” —y el sin sentido de la vida, entendida ésta como “extrañamiento” o anodamiento pasa al primer plano. Y es una vez más extrañamente reconfortante que el punto de partida y el sitio propio de tal reflexión sea el debate en torno a la esencia y funciones de la comunidad familiar.

NOTAS

¹ MARTÍNEZ DORAL, J.M., *La estructura del conocimiento jurídico*, Pamplona, 1963, p. 65.

² Cfr. un cuadro general al respecto en CERRONI, U., *La libertad de los modernos*. Barcelona, 1972, pp. 284 y ss. y DURÁN, M.A., *Ideología política y modelos familiares*, en Rev. Española de la Opinión Pública. Madrid, Nº 50. Oct.-Dic. 1977, pp. 53-57; asimismo, MICHEL, A., *Modeles sociologiques de la famille dans les sociétés contemporaines* en *Archives de Phil. du Droit*. Paris, Nº XX, 1975, pp. 127 y ss.

³ VILLEY, M., *Philosophie du Droit*, Paris, 1979, vol. II, pp. 130-144-151-155.

⁴ VALLET DE GOYTISOLO, J., *Las fuentes del derecho según Santo Tomás de Aquino*, en *Anuario de Derecho Foral*, Pamplona, Nº I, 1975, p. 43.

⁵ NISBET, R., *La formación del pensamiento sociológico*, Bs.As. 1969, vol. I, p. 10.

⁶ CHAUNU, P., *Un futur sans avenir. Histoire et population*, Paris, 1979, p. 23.

⁷ CHAUNU, P., *Op. Cit.*, p. 183.

⁸ CHAUNU, P., *Op. cit.*, p. 187.

⁹ CHAUNU, P., *Op. Cit.*, p. 241.

¹⁰ CHAUNU, P., *De l'histoire a la prospective*, Paris, 1975, pp. 366-367:

¹¹ CHAUNU, P., *Op. Cit.*, p. 377.

- ¹² NISBET, R., *The social philosophers. Community and conflict in western thought*, Nueva York, 1973, pp. 16-23 y 387-390.
- ¹³ NISBET, R., *Estado y familia*, en *VVAA Cambio social*, Madrid, 1979, p. 197.
- ¹⁴ JENKS, E., *Law and politics in the middle ages*, Nueva York, 1908, pp. 308 y ss., cit. por NISBET, R.: *Op. Cit.*
- ¹⁵ NISBET, R., *Op. Cit.*, p. 198.
- ¹⁶ PARSONS, T., *El sistema de las sociedades modernas*, México, 1974, pp. 125-129. Una última versión, profundizada en su *Social systems and the evolution of action theory*, Nueva York, 1977, pp. 238-244.
- ¹⁷ SCHMITT, C., *Estudios Políticos*, Madrid, 1975, p. 65.
- ¹⁸ STRAUSS, L., *Droit naturel et histoire*, Paris, 1954, p. 327.
- ¹⁹ ZULETA PUCEIRO, E., *El Estado y la Política*, en *Verbo*, Madrid, N° 171-172, 1979, pp. 121-122.
- ²⁰ CONDE, F. J., *¿Qué es moderno en política?* en *Escritos y Fragmentos políticos*, Madrid, 1974, II, p. 127.
- ²¹ POLIN, C., *L'Esprit totalitaire*, Paris, 1977, pp. 115 y ss. En general, seguimos nuestro *El Estado y la política*, cit. p. 114.
- ²² En expresión de FREUND, J., *L'ennemi et le tiers dans l'Etat*, en *Arch. de Phil. du Droit*, Paris, N° XXI, 1976 pp. 23 y ss., a quien seguimos en este punto.
- ²³ FREUND, J.: *Op. cit.*, p. 30.
- ²⁴ Cit. por NISBET, R.: *La formación del pensamiento sociológico*, cit. I, p. 62.
- ²⁵ ROUSSEAU, J.J.: *Article Economie Politique*, en el T. V de la *Encyclopédie*, en *Oeuvres Completes*, Paris, ed. Seuil, 1971, vol. 2, pp. 279 y 287.
- ²⁶ ADORNO, T. y HORKHEIMER, M., *La sociedad. Lecciones de sociología*, Bs. As. 1969, p. 136.
- ²⁷ PARSONS, T., *La estructura social de la familia*, en *VVAA La familia*, Barcelona, 1978, p. 52.
- ²⁸ En la línea de interpretaciones que va desde ENGELS, F. *El origen de la familia la propiedad privada y el Estado* (1844); BACHOFEN; *Mutterrecht* (1861); MC LENNAN: *Primitive marriage* (1865); GIRAUD TEULON: *Origines de la famille* (1874); LUBBOKS *The origin of civilization* (1870); MORGAN: *Ancient society* (1877). Cfr. al respecto CERRONI, U: *La libertad de los modernos*, cit. cap. 8.
- ²⁹ LINTON, R.: *Introducción a VVAA: La familia*, cit. p. 6.
- ³⁰ BRUNNER, O., *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Bs. As. 1976, p. 93.
- ³¹ BRUNNER, O., *Op. Cit.*, p. 181 Cfr. asimismo RIEDEL, M.: *Metafísica y metapolítica*, Bs. As. 1976, I, pp. 155 y ss.
- ³² HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied-Berlin, 1962, p. 32.
- ³³ NISBET, R., *La formación del pensamiento sociológico*, cit. p. 89.
- ³⁴ TOCQUEVILLE, A. de, *Democracy in America*, Nueva York, 1945, vol. II, p. 302.
- ³⁵ TOCQUEVILLE, A. de, *Op. Cit.* II, pp. 277-278.
- ³⁶ FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte*, Barcelona, 1979, p. 137.