

FAMILIA Y AUTORIDAD POLÍTICA EN HOBBS Y LOCKE

Renato Cristi

Wilfrid Laurier University

RF La teoría liberal de la asociación humana encuentra en el contrato la manera de fundar las obligaciones morales y legales a las que están sujetos los individuos. Esto corresponde a una postura verdaderamente revolucionaria, la revolución de la modernidad, que afirma la libertad individual y rechaza la noción de una autoridad política y una jerarquía social fundadas en la voluntad divina, en la naturaleza humana o simplemente en la costumbre. La consagración histórica del contrato como la forma social vinculante es el resultado obtenido al término de las guerras religiosas del siglo xvii. La certificación conceptual de este hecho se recoge en el pensamiento político de esta época, principalmente el de Hobbes y Locke. En distinta medida y enfatizando distintos aspectos, la matriz de la obra de estos dos autores se encuentra en individuos que se relacionan contractualmente. Mediante esta figura asociativa moral y jurídica se refuta toda forma de subordinación natural, a la vez que se justifican las obligaciones, y la sujeción de algunos individuos respecto de otros, como situaciones fundadas en la libertad.

La atención de estos autores no recae primariamente en la familia como tal sino en la asociación política. Su interés es rebatir las concepciones conservadoras de la autoridad política. Desde Aristóteles a Filmer y Hooker, el tradicionalismo emplea un argumento genético para fundar la autoridad política en la familia (cf. Schochet, 1975: 278). Se postula la subordinación de las relaciones filiales y conyugales como un fenómeno espontáneo y natural. De ahí que la familia sea vista como el arquetipo de la relación de autoridad. La autoridad política se concibe como la continuación y expansión de la subordinación natural al interior de la familia. El vínculo de los ciudadanos con respecto al estado reproduce la subordinación de los hijos, y también de la mujer, con respecto al pater familias.

Es necesario entender, entonces, que cuando se sondean los orígenes de la concepción liberal de la familia en la obra de los autores mencionados, las referencias a la familia resultan un tanto oblicuas. El tradicionalismo parte de la naturalidad de subordinación filial y conyugal para fundar su concepción de la sociedad y el estado. El liberalismo revierte este orden; desciende, por así decirlo, del contrato social al

contrato familiar. Pero aunque el resultado final, tanto en Hobbes como Locke, sea una familia marcada globalmente por la figura contractual, ello ocurre de manera diversa en cada uno de ellos. En este trabajo examino en primer lugar la familia liberal hobbesiana, cuyas características sean posiblemente las más puramente liberales. Hobbes claramente rechaza la noción de subordinación natural y postula la consensualidad de la relación de autoridad en todas sus expresiones. No hay diferencia entre familia y estado en ese respecto. No es necesario, por tanto, mantener la estricta separación conceptual de las esferas de lo público y lo privado. Examinó a continuación a Locke, quien igualmente asume una postura liberal y privilegia el contrato. Pero en este autor se puede observar un reconocimiento de la naturalidad de la subordinación. Ello ocurre en el ámbito de la familia tanto en las relaciones filiales como las conyugales (no me referiré por ahora a la relación de servidumbre). Se trata, sin embargo, de situaciones accidentales marcadas por la temporalidad. Locke admite que la mayoría de edad, en el caso de los hijos, y el divorcio, en el caso de la mujer, efectivamente eliminan la subordinación natural de hijos y esposas. Es para evitar cualquier posibilidad de establecer una analogía entre esta subordinación natural y la subordinación política, que Locke separa drásticamente las esferas de lo público y lo privado. Esta separación de esferas es el sello que ha marcado más profundamente al liberalismo.

I

La situación de la familia en relación al estado de naturaleza es un punto debatido entre los comentaristas de Hobbes. Algunos consideran que Hobbes no incluye a la familia en su concepción del estado de naturaleza. Si la incluyera, ello sería una desviación de su contractualismo radical. Otros autores piensan lo contrario. Gordon Schochet, por ejemplo, afirma taxativamente que en el capítulo 17 del *Leviatan* Hobbes establece que “la autoridad familiar existió en la condición pre-política” (Schochet, 1975: 226). Por su parte, Carole Pateman piensa que “hay algo muy extraño con respecto a la ‘familia’ hobbesiana en la condición natural”. Aunque Pateman concede el punto sostenido por Schochet, se pregunta si “quizá Hobbes no es inconsistente cuando introduce familias en el estado de naturaleza” (Pateman, 1988: 46-7).

Pateman observa que existen contradicciones en la concepción hobbesiana de la patriarquía familiar. Hobbes admite que en el estado de naturaleza las madres tienen dominio sobre sus hijos, para luego afirmar que en la sociedad civil el dominio sobre los hijos recae igualmente sobre ambos padres. Pero esto Hobbes lo considera imposible, pues reconoce que “nadie puede obedecer a dos amos”. Sólo uno de los progenitores puede tener autoridad sobre los hijos. En el estado de naturaleza la madre, no el padre, tiene la tutela, pero en el estado civil esta situación se revierte. Hobbes no intenta justificar o aun explicar por qué las familias deben ser controladas

y dominadas por hombres si se toma en cuenta la ausencia de tal dominio en el estado de naturaleza. Piensa que esta situación debe ser decidida por la ley civil puesto que “en general, las sociedades civiles han sido erigidas por los padres, y no las madres de familia” (Hobbes, 1986: 253). Hobbes aprueba la dominación del hombre sobre la mujer. Del estado de naturaleza, donde existe igualdad sexual, se traslada a la sociedad civil que consolida el dominio del hombre. Es ciertamente inconsistente, señala Pateman, concebir el dominio masculino en vistas de la igualdad natural de los sexos: Hobbes elimina esta inconsistencia negando la existencia de un status civil para la mujer. Hobbes define así a la familia como constituida por “un hombre y sus hijos; o un hombre y sus siervos, o por un hombre y sus hijos junto con sus siervos”. En estos casos el padre es visto como señor y amo (*Ibid*: 257). Según Pateman, Hobbes, para justificar la familia patriarcal sin violar su noción de igualdad natural, simplemente “extravía” a la mujer en sus formulaciones teóricas (Okin, 1982: 67). Así, la mujer “silenciosamente se pierde de vista” (Brennan & Pateman, 1979: 189).

Esta disputa se disipa, en mi opinión, si se piensa en la posibilidad de una familia hobbesiana que trascienda el estado de naturaleza en su interior, pero no en su entorno. Lo que caracteriza el estado de naturaleza, según Hobbes, es la ausencia de relaciones de dominio y subordinación. Este rechazo de la subordinación natural se compensa con su aceptación de la subordinación consensual, es decir, de un dominio que se constituye contractualmente. Ésta es claramente la relación política entre los miembros del estado. El estado es donde por primera vez Hobbes concibe la relación de dominio basada en el contrato. Es muy significativo que introduzca su discusión de la familia después que ha constituido la autoridad estatal. Lo que rompe la igualdad natural y estabiliza las relaciones humanas es, en primer lugar, el contrato social. Revirtiendo el orden expositivo aristotélico, Hobbes analiza la familia después del estado y transfiere el modelo contractual social al ámbito familiar. Pero este orden expositivo no coincide con el orden de la realidad. Es perfectamente concebible la formación de familias aún no concluido el contrato social, como también es concebible un contrato social original no acordado por individuos sino por unidades familiares. Lo importante es entender que lo esencial del proyecto hobbesiano es la destrucción de toda relación de subordinación natural y la creación de nuevos vínculos de sujeción basados en el contrato.

La relación constitutiva de la familia es, según Hobbes, el dominio o soberanía personal de los padres sobre hijos y siervos. Este dominio en ningún caso excluye la relación contractual sino más bien la supone (cf. Zvesper, 1985). Inmediatamente que se constituye relación de dominio en su interior, una familia abandona el estado de naturaleza aún antes de que se constituya la *Commonwealth*, aun cuando no exista una autoridad política. Esto significa que la familia hobbesiana trasciende, y a la vez, no trasciende el estado de naturaleza. En lo que sigue intentaré demostrar cómo es

posible esta extinción de estado de naturaleza al interior de la familia, aun cuando permanezca circundada por un estado de naturaleza externo.

En el capítulo 17 del *Leviatan*, Hobbes funda la obligación política en la obediencia debida a la autoridad estatal soberana. Asumiendo una postura liberal, Hobbes estipula que la constitución de esta autoridad soberana es contractual. La soberanía puede obtenerse de dos maneras: por la fuerza o voluntariamente por convenio. En el caso de la fuerza, la soberanía se adquiere ya sea naturalmente (un padre decide no destruir a sus hijos sino someterlos a su gobierno), ya sea por la guerra (un hombre somete a sus enemigos a cambio de sus vidas)¹. En el caso del convenio, los individuos deciden voluntariamente obedecer a un hombre o a una asamblea a cambio de protección. Pero en el capítulo 20, Hobbes determina que la voluntariedad o no voluntariedad de la sumisión constituye una diferencia puramente académica. En ambos casos, por la fuerza o por convenio voluntario, los individuos buscan protección y obedecen por el miedo a quedar desprotegidos. Los individuos que voluntariamente acuerdan su sumisión lo hacen por el miedo que se tienen entre sí; los que se someten por la fuerza consienten por el miedo de quien directamente amenace su destrucción. Según Hobbes, las relaciones al interior de la sociedad familiar y la política se fundan en un contrato determinado por el miedo. Esto se aplica tanto a las relaciones filiales, las conyugales y las políticas. Las relaciones afectivas, tanto filiales como conyugales, no entran en el esquema hobbesiano. El sistema familiar se basa, por tanto, en lazos puramente pragmáticos y convencionales.

Hobbes se refiere con más detalle al dominio paternal en el capítulo 20. (La soberanía por adquisición, es decir, aquella obtenida por la fuerza, puede ser paternal o despótica. Del dominio despótico hablaré más abajo). El dominio paternal es un dominio que se adquiere por la generación de los hijos. Pero Hobbes deja muy claramente de lado el aspecto naturalista involucrado en la generación como tal. El dominio sobre los hijos está fundado en el consentimiento, ya sea expreso o “declarado por otros medios suficientes” (Hobbes, 1968: 253). Podría pensarse en un primer momento que ese dominio se basa en la generación, “como si el progenitor tuviese dominio sobre sus hijos por haberlos engendrado” (*Ibid*: 253). Pero no puede ser la generación por tres razones dice Hobbes. En primer lugar, si el fundamento fuera la generación sería imposible lograr la unidad de dominio soberano. Los hijos tienen necesariamente dos progenitores, pero ambos no pueden compartir la autoridad sobre los hijos. La autoridad debe ser unitaria “pues ningún hombre puede obedecer a dos amos” (*Ibid*: 253).

¹ Aunque Robertson reconoce que Hobbes le dio más atención al dominio por institución, piensa también que “realmente pensó que los estados tenían su origen natural en la familia, cuando no en la conquista” (Robertson: 146; Cf. Schochet, 1975: 234).

En segundo lugar, no hay un dominio natural del hombre por sobre la mujer en el estado de naturaleza. Aunque algunos han declarado la supremacía del hombre, “por ser el sexo más excelente” (*Ibid*: 253), ello es un error. Entre el hombre y la mujer no existe una desigualdad física e intelectual; ésta podría determinarse sólo mediante una guerra. Como las sociedades civiles han sido fundadas generalmente por los padres y no por las madres de familia, esta cuestión se ha dirimido civilmente en favor de los hombres. Pero se trata de saber qué ocurre en el estado de naturaleza donde “no hay legislación matrimonial, ni legislación para la educación de los hijos” (*Ibid*: 253). Allí el padre y la madre pueden convenir o no convenir contractualmente el dominio sobre los hijos. Si hay contrato entonces el dominio puede recaer en el padre o la madre. Si no hay contrato, el dominio recae sobre la madre.

Con esto Hobbes se aparta del patriarcalismo clásico según el cual existe una subordinación natural de los hijos y de la madre con respecto del padre². Piensa, por el contrario, que la subordinación filial se establece respecto de la madre y no del padre. En el estado de naturaleza el “derecho de dominio” sobre los hijos pertenece a la madre³. En el *Leviatán*, Hobbes deja en claro que el dominio sobre los hijos pertenece naturalmente a la madre por dos razones. El dominio sobre los hijos recae sobre la madre debido a la incertidumbre fundamental que rodea a la paternidad.

Es imposible saber quién es el padre a menos que ello sea declarado por la madre: por lo tanto, el derecho de dominio sobre los hijos depende de su voluntad, y en consecuencia le pertenece a la madre (*Ibid*: 254).

Pero también hay una razón que es más contractual que natural. Al nacer, los hijos caen bajo el poder de la madre quien puede criarlos o abandonarlos a su suerte. Si decide criarlos lo hace bajo la condición que llegada a la edad adulta no se tornen en enemigos. En el *De Cive*, Hobbes determina que en el estado natural “cada mujer que engendra una criatura es a la vez madre y señora” (Hobbes, 1966: 116). Esto supone que la relación entre la madre y sus hijos se funda implícitamente en un contrato de obediencia⁴. La protección ofrecida por la madre exige, como contrapartida, la

² Según Pateman, en el estado de naturaleza hobbesiano “mothers far from being denied are enthroned... as every woman that bears children becomes both a mother and a lord” (Pateman, 1991: 54, 61).

³ Hinton no ve en esto una suficiente base para declarar que Hobbes rechace el patriarcalismo. Por el contrario, el suyo “es el más fuerte patriarcalismo, porque está basado en el consentimiento” (Hinton, 1968: 62).

⁴ Es importante notar que en la concepción de contrato hobbesiano engloba tanto al acuerdo voluntario como a la sumisión por la fuerza. El contrato que intercambia obediencia por protección es aceptado por Hobbes como una de las figuras contractuales claves (Pateman, 1988: 45). Es por ello, que también “even infants can be said to have contracted themselves into subjection to mothers” (Pateman, 1991: 56). Su teoría política es, por tanto, un “contractualism taken to extremes” (Okin, 1982: 66).

obediencia filial. Según Hobbes, “todo hombre debe prometer obediencia a quien tiene el poder de salvarlo o destruirlo” (Hobbes, 1968: 254; cf. Pateman, 1991, 54, 61).

La tercera razón dada por Hobbes para afirmar que la generación no es el fundamento del dominio sobre los hijos apunta también al contrato. “Si la madre está sometida al padre, los hijos pertenecen al padre; si el padre está sometido a la madre... los hijos pertenecen a la madre” (*Ibid*: 254). El sometimiento de uno de los progenitores, que para Hobbes implica consentimiento, se sobrepone a la generación. El hecho mismo de generar a los hijos, por tanto, no es razón del dominio sobre ellos. La figura contractual se impone nuevamente como el lazo vinculante de la familia.

Después de referirse al dominio paternal Hobbes analiza el dominio despótico. Éste es el que se constituye en la guerra por el cual el vencido se somete al vencedor. El vencido es siervo de su amo. Nuevamente el aspecto contractual aparece como el determinante. “No es la victoria lo que constituye el derecho sobre el vencido, sino su convenio. Su obligación no reside en haber sido vencido... sino en su sometimiento al vencedor” (*Ibid*: 256). Al igual que en el dominio paternal, la naturaleza del dominio despótico también se determina por el contrato. En verdad todo dominio, el que se logra por la fuerza (el paternal y el despótico) y el que alcanza institucionalmente, se determinan contractualmente.

Hobbes es, pues, quien por vez primera define una concepción contractualista de la familia. Mediante un contrato entre un hombre y una mujer, y en el que también participan los hijos que nazcan de su unión, se constituye una familia. Ésta se determina fundamentalmente por la relación de dominio o soberanía en su interior que en ningún caso excluye la relación contractual sino más bien la supone. Ahora bien, la constitución de la relación de dominio al interior de la familia implica un abandono del estado de naturaleza aun antes de que se constituya la *Commonwealth*, es decir, el estado. Hobbes reconoce esto en el *De Cive* cuando afirma que la relación filial no puede concebirse en un estado de naturaleza.

Un hijo no puede nunca concebirse como existiendo en un estado de naturaleza, pues se encuentra bajo el poder y el mando de quienes lo protegen desde el momento de su nacimiento, a saber, su padre, su madre o quienquiera le da el sustento... (Hobbes, 1966: 10, nota).

Esto significa que la familia hobbesiana abandona y a la vez no abandona el estado de naturaleza. Pero la contradicción envuelta en esta afirmación es sólo aparente. Por una parte, Hobbes acepta que existan familias cuando no se ha constituido la *Commonwealth*, es decir, cuando aún no se ha hecho abandono del estado de naturaleza. Hobbes escribe:

...Si no es parte de alguna *Commonwealth*, una gran familia es en sí misma, con respecto a los derechos de soberanía, una pequeña monarquía; ya sea que esta familia consista de un hombre y sus hijos; de un hombre y sus siervos; o de un hombre junto con sus hijos y siervos. En estos casos, el padre o el amo son el soberano (Hobbes, 1968: 257).

Dice básicamente lo mismo en el capítulo 22 cuando, al hablar del poder de padres y amos al interior de la familia, dice que

el padre y el amo, existiendo antes de la constitución de la *Commonwealth*, son soberanos absolutos en sus propias familias, y no pierden después ninguna de su autoridad, excepto la que la ley de la *Commonwealth* les quita (*Ibid*: 285).

Una familia, por tanto, puede constituirse como tal sin abandonar el estado de naturaleza. Por otra parte, los textos citados más arriba estipulan la constitución de una soberanía o dominio al interior de la familia, pero la existencia de este dominio implica que la familia ha trascendido el estado de naturaleza, aun cuando todavía no exista el estado propiamente tal, la *Commonwealth*. En suma, Hobbes está admitiendo la posibilidad de que se extinga el estado de naturaleza al interior de la familia, y que a la vez quede circundada por un estado de naturaleza externo a ella.

En el orden expositivo empleado por Hobbes, la familia aparece sólo después que se ha constituido la sociedad política. Con ello anula la posibilidad de usar el modelo de subordinación natural que sugiere la familia para fundar la autoridad estatal. Por el contrario, es la autoridad estatal fundada en el contrato la que sirve de modelo para la familia. Con ello Hobbes anula la posibilidad de usar la familia como modelo de subordinación natural. Lo espontáneo es la insubordinación del estado de naturaleza, sobre el cual es necesario construir un nuevo tipo de autoridad —una autoridad pactada.

El rigor lógico del sistema hobbesiano es también su debilidad. La familia que expone a la vista es obviamente sólo un constructo requerido por su argumento sin ninguna relación con las familias reales. Un problema similar afectaba a su noción de estado de naturaleza. Por esa “inferencia basada en las pasiones” le es posible a Hobbes sugerir una “confirmación por la experiencia” (*Ibid*: 186). Pero ¿qué experiencia podría sostener la brutalidad e inhumanidad de la familia que presenta en el capítulo 20? Presentar una visión más humanizada de la familia tiene también un precio —la re-introducción del fenómeno de la subordinación natural. Es un precio que Locke está dispuesto a pagar.

II

El argumento de Locke en sus *Dos Tratados sobre el Gobierno*, está determinado por su desacuerdo con Hobbes, pero aún más primordialmente por su refutación del patriarcalismo de Sir Robert Filmer (cf. Schochet, 1975; Pateman, 1988; Butler, 1978). En su *Patriarcha o del Poder Natural de los Monarcas*, Sir Robert busca fundar la autoridad política en la autoridad natural del padre de familia. No es posible pensar en las relaciones del padre con su familia como fundadas en el consentimiento. No hay nada de voluntario en la subordinación que se observa al interior de una familia. Las relaciones de protección y obediencia se definen por naturaleza. El padre naturalmente protege; la obediencia es consubstancial a los hijos. Filmer transfiere esta relación de subordinación natural al terreno político. El nudo conceptual del patriarcalismo se evidencia en un texto como el siguiente:

Si se comparan los derechos naturales del padre con los del monarca, encontramos una identidad sin ninguna diferencia, excepto en lo que se refiere a su latitud o extensión. Al igual que el padre de una familia, el monarca, como padre de muchas familias, extiende sobre toda la comunidad su cuidado por su preservación, nutrición, instrucción y defensa. (Filmer, 1947: I, N°10).

El interés que mueve a Locke en su refutación del patriarcalismo es su oposición al absolutismo monárquico. En forma análoga a la autoridad que ejerce un pater familias sobre sus hijos, un rey investido de autoridad absoluta no depende del consentimiento de sus súbditos. El liberalismo de Locke es esencialmente una defensa de la autoridad consensual, es decir, relativa a quienes se someten a ella. Se trata de un sometimiento voluntario que, por ello mismo, deja a salvo la libertad de los sometidos.

En vista de este objetivo, la estrategia argumentativa empleada por Locke busca primordialmente la quiebra de la continuidad establecida por Filmer entre autoridad familiar y autoridad política. Esta estrategia se topa con la postura de Hobbes para quien el contrato rige tanto en la esfera familiar como en la política. Si Filmer enfatiza el status y lo extiende de la familia a la política, Hobbes enfatiza el contrato y bajo esa figura subsume a ambas esferas. Con Hobbes, Locke extiende el contrato a todo el ámbito de la relación humana, pero a diferencia suya, no revierte el orden aristotélico. Locke analiza primero la familia y no niega el fenómeno de la subordinación natural. El paradigma de familia que elabora se aparta decisivamente del hobbesiano. Más apegado a la experiencia⁵, no le importa reconocer la subordinación natural que

⁵ Sin duda Filmer, y no Hobbes, representa una versión más verídica de las relaciones familiares de la época (cf. Stone, 1977; Cooney, 1995). Un artículo publicado en 1712 en el *The Spectator*, una revista muy popular del siglo XVIII, describe los sentimientos patriarcales prevalentes en los hogares ingleses:

se observa en las relaciones filiales y aún las conyugales. Se contenta con demostrar que la subordinación natural es limitada y no es posible transferirla a la esfera pública. De este modo, Locke se aparta de Hobbes y no transfiere la figura contractual de la esfera pública a la privada en toda su extensión. Aunque privilegia el contrato como la forma de la asociación conyugal, en la relación filial, durante la etapa del crecimiento y maduración de los hijos, subsiste el status subordinado de éstos, un status que se determina por un conjunto de obligaciones naturales recalcitrantes al contrato. Sin duda, la relación filial constituye una subordinación espontánea, pero ella es sólo temporal pues los hijos al alcanzar su mayoría de edad alcanzan también su autonomía e independencia. Tanto la relación filial como la conyugal son susceptibles de disolución. Los hijos al madurar acceden a su libertad. En la relación conyugal, la mujer puede divorciarse y así escaparse de la subordinación. Por ello resulta necesario admitir que la figura contractual es también determinante en todo el ámbito familiar. En lo que sigue, examinaré en primer lugar la relación filial y luego la relación conyugal.

(a) En el capítulo sexto de su *Segundo Tratado*, bajo el título “Del Poder Paternal”, Locke analiza el dominio ejercido por los padres (*parents*) sobre sus hijos. Aclara, en primer lugar, el alcance del término ‘paternal’. Éste resulta inadecuado porque restringe su aplicación al padre de familia, excluyendo a la madre. El término ‘poder paternal’, indica Locke

...parece localizar el poder de los *parents* sobre sus hijos solamente en el *Padre*, como si la *Madre* no tuviese ningún poder. Pero si consultamos a la Razón o a la Revelación, encontraremos que ella tiene igual Título. Es por ello que uno debería preguntarse si, en verdad, el término a usar no debería ser *Poder Parental* (Locke, 1967: 321).

Si se consulta a la razón, ella indica que las obligaciones que la naturaleza impone sobre los hijos, “los ata por igual a sus dos causas concurrentes” (*Ibid*: 321). Por otra parte, si se consulta a la revelación, el quinto mandamiento, por ejemplo, ordena la obediencia de los hijos con respecto tanto del padre como de la madre. Para Locke esta observación terminológica tiene un sentido polémico. Con esta referencia a un poder parental, compartido por el padre y la madre, se pone en evidencia la dificultad en que caen quienes, como Filmer, buscan fundar un poder político absoluto en la figura del padre. Si el poder recae en los *parents*, no es posible ya usar este argumento como soporte de la monarquía, pues la “Fundamental Autoridad de donde derivaría

“Para el hombre nada es más grato que el poder y el dominio. Y de esto me siento en amplia posesión en cuanto padre de familia... Miro a mi familia como una soberanía patriarcal de la que soy a la vez rey y sacerdote” (citado en Brull, 1938: 44).

su Gobierno de una sola Persona, no está emplazada en una, sino conjuntamente en dos Personas” (*Ibid*: 322)⁶.

A continuación, Locke examina el principio de la igualdad individual en la condición natural. En el capítulo 2 había definido este principio como la ausencia de subordinación o sujeción entre creaturas de la misma especie o rango. En el estado de naturaleza “todo poder y jurisdicción son recíprocos, sin que nadie tenga más que otro” (*Ibid*: 287). Con la introducción del poder parental, es necesario calificar esta igualdad natural, pues aquí se da el caso de una subordinación y sujeción espontánea de unos individuos con respecto de otros, es decir, los hijos con respecto de sus padres. “Aunque haya dicho más arriba (Cap. II), *Que todos los Hombres son por Naturaleza iguales*, no puede suponerse que me esté refiriendo a todo tipo de *Igualdad*” (*Ibid*: 322). Es posible postular que ciertas desigualdades se justifican; las basadas, por ejemplo, en la edad y la virtud, en el mérito, en el nacimiento y el parentesco. Estas desigualdades no desdicen la igualdad fundamental de jurisdicción y dominio de uno sobre el otro, es decir “el *igual derecho* que todo hombre tiene a su *Libertad Natural*, sin quedar sujeto a la Voluntad o Autoridad de algún otro Hombre” (*Ibid*: 322).

La desigualdad de los hijos con respecto a sus padres es de naturaleza accidental. En lo esencial, aunque ellos “no nacen en el estado de plena *Igualdad*, están destinados a ella (*they are born to it*)” (*Ibid*: 322). Al nacer quedan sometidos al dominio de sus padres, pero se trata de un dominio puramente temporal. Los lazos de ese dominio son análogos a las mantillas en que son envueltos los recién nacidos y de los que son liberados progresivamente “hasta que finalmente se desechan dejando al Hombre a su propia libre Disposición” (*Ibid*: 322). El caso de Adán es distinto puesto que fue creado como un hombre perfecto en plena posesión de fuerza física e intelectual. Para el resto de la humanidad es indispensable pensar en la función parental. La ley natural determina que los padres, incluidos Adán y Eva, estén en la obligación de preservar, nutrir y educar a su descendencia. Éste es el sentido del dominio natural de los padres sobre su descendencia.

El Poder, entonces, que los Padres tienen sobre sus Hijos, se basa en el Deber que les incumbe de cuidar de su Descendencia, durante el imperfecto estado de su Infancia (*Ibid*: 324).

El poder de los padres está fundado en la ley natural, pero es un poder relativo, no absoluto. Su ejercicio tiene lugar sólo durante el período de inmadurez de los hijos

⁶ Zillah Eisenstein argumenta que Locke “usa la igualdad parental del hombre y la mujer sólo para rechazar la naturaleza absolutamente despótica del poder paterno del hombre sobre la mujer”, pero deja en pie su dominio sobre la mujer (Eisenstein, 1981: 49).

(Okin, 1982: 69). No es posible considerarlo como prueba de la autoridad regalista de los padres; no es posible, como quiere Filmer, usar este poder parental como fundamento del poder político. Se trata de dos situaciones completamente distintas que es necesario separar. Al interior de la familia, la autoridad parental se ejerce sobre quienes aún no son plenamente libres y racionales. En la sociedad política, el ejercicio de la autoridad recae sobre agentes plenamente libres. El interés de Locke es clausurar toda la posibilidad de establecer una continuidad, como quiere Filmer, entre los tipos de autoridad que se ejercen en esas dos esferas separadas.

La libertad de un Hombre en su edad adulta, y la Sujeción de un Hijo a sus Padres, mientras no acceda todavía a esa edad, son... tan distintas, que ni a los más enceguecidos Defensores de la Monarquía, por el Derecho de la Paternidad, puede escapárseles su diferencia... (*Ibid*: 326).

Si la autoridad política fuese a la vez una autoridad parental, el príncipe monopolizaría todo el ámbito de la autoridad, quedando los padres de familia, que son sus sujetos, privados de ella.

Pero estos dos Poderes, Político y Paternal, son tan perfectamente distintos y separados, se basan en fundamentos tan distintos y tienen propósitos tan diferentes, que cada sujeto que es Padre tiene tanto poder parental sobre sus hijos, como el Príncipe tiene sobre él... (*Ibid*: 332).

La discontinuidad descubierta por Locke entre el poder político y el parental le sirve en la refutación de Filmer. Le sirve también para morigerar los aspectos de dominación brutal visibles en el modelo de la familia hobbesiano. Locke deja en claro que las obligaciones de los padres hacia sus hijos durante su infancia son naturales. Los padres son sólo “instrumentos” designados por Dios para la preservación y cuidado de los hijos, es decir, son meras “ocasiones” del designio divino para la conservación del género humano (*Ibid*: 329). Ello no les confiere un poder legislativo sobre sus hijos, no pueden detentar un poder ejecutivo sobre ellos, ni tampoco pueden aplicarles la pena capital. Por el contrario, la benevolencia define esa relación. No es el caso de los poseedores de la autoridad política que puede asumir esas funciones legislativas y ejecutivas respecto de los ciudadanos en un marco de objetividad del que está excluida la benevolencia. El estado de derecho (*rule of law*) puede así guiar el negocio estatal pero queda excluido de la esfera familiar.

(b) En el capítulo séptimo, bajo el título “Sociedad Política o Civil”, Locke examina la sociedad conyugal. Su nota esencial es ser un “contrato voluntario entre un hombre y una mujer” (*Ibid*: 337) y su finalidad principal es la procreación. En el capítulo anterior Locke había sostenido que a partir de “Adán y Eva, todos los padres (*parents*)

se encuentran en la obligación de preservar, nutrir y educar a los hijos que han procreado, no por su propia obra, sino por la obra del Hacedor, Dios Todopoderoso” (*Ibid*: 323). Este mandato divino coincide con la finalidad natural descubierta por la razón. La ley natural implica primordialmente “la comunión de los cuerpos y un derecho recíproco a su uso”, pero también apoyo y asistencia mutua entre los cónyuges y “una comunidad de intereses”. Todo esto en vista del cuidado y afecto hacia los hijos, “quienes tienen un derecho a ser nutridos y mantenidos por ellos, hasta que puedan proveer por sí mismos” (*Ibid*: 337).

Según Locke, siendo “el fin de la conjunción entre el hombre y la mujer... no la mera procreación sino la continuación de la especie, esa conjunción debe perdurar más allá de la procreación, *mientras* sea necesario para la nutrición y mantención de la prole. Ésta debe ser mantenida por quienes la procrearon *hasta que* ella pueda manejarse por sí misma” (*Ibid*: 337). Queda así abierta la posibilidad para que, una vez educados los hijos y capaces de proveer sus necesidades con independencia de sus padres, la sociedad conyugal quede libre de obligaciones parentales y pueda disolverse por acuerdo de las partes. Locke, asumiendo una postura liberal, ha definido el matrimonio como un contrato. Afirma que “este contrato, cuando la procreación y educación están completas, y se ha provisto un legado familiar, puede terminarse como cualquier otro contrato voluntario, por consentimiento, o después de un plazo determinado, o según ciertas condiciones, no existiendo ninguna necesidad en la naturaleza de las cosas de que éste sea de por vida” (*Ibid*: 339). Fundado en su lectura de la ley natural, Locke postula así la legitimidad del divorcio.

El análisis de la relación filial y la conyugal no agota el tema de la familia en Locke. Cabe aún preguntarse por la situación que se le asigna a la mujer en su pensamiento social⁷. El énfasis que se le da al contrato lleva a pensar que si la sociedad conyugal es entendida como tal, las partes contratantes deberían considerarse en un pie de igualdad⁸. Pero ello no es así. Es la relación entre hombre y mujer Locke permite que la naturaleza determine la subordinación de la mujer. El hombre es por naturaleza “más fuerte y capaz” que la mujer.

... aunque el marido y la mujer tienen sólo un interés común, tienen un entendimiento diferente. Esto implica que tendrán también a veces diferentes voluntades. Siendo necesario que la última decisión, i.e. el

⁷ Un punto de vista opuesto es representado por Nicholson, para quien la posición de Locke “tiene menos que ver con posturas específicas con respecto de la mujer que con la naturaleza de la articulación de la separación entre la familia y el orden político” (Nicholson, 1986: 161).

⁸ Para Butler, la confirmación del igualitarismo de Locke es que deja la posibilidad abierta para que las mujeres participen en el contrato social (Butler, 1978: 169).

mando, tenga que recaer en alguna parte, éste recaiga en la esfera del hombre, por ser éste más fuerte y capaz (*Ibid*: 339).

En su oposición a Filmer, Locke rechaza el patriarcalismo político enfatizando el requisito del consentimiento individual y la libertad en los asuntos políticos. Pero no puede resolver adecuadamente el problema de las actitudes patriarcales en el ámbito privado. Locke le confiere a la mujer la “libertad” de dejar a su marido, o de adquirir propiedad con su propio trabajo, pero no se pronuncia con respecto a las barreras institucionales que no le permiten a la mujer gozar estos derechos. Deja a las mujeres libres en una etapa tardía de sus vidas cuando no tienen la suficiente preparación para competir en igualdad de condiciones en el dominio público. A pesar de esto, Locke debe ser considerado como el primer anti-patriarcalista. Sus modestos pronunciamientos a este respecto son, en verdad, revolucionarios para su época.

REFERENCIAS

- Brennan, Teresa & Carole Pateman (1979), “Mere Auxiliaries to the Commonwealth: Women and the Origins of Liberalism”, *Political Studies* 27, pp.
- Bruill, Julia (1938), *Women’s Life and Work in the Southern Colonies*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Butler, Melissa (1978), “Early Liberal Roots of feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy”, *American Political Science Review* vol. 72.
- Cooney, Sharon (1995), “A Revolution in the Household: Locke’s Reconstitution of the Family”, ensayo presentado en la sesión anual de la *American Political Science Association* (Chicago).
- Eisenstein, Zillah (1981), *The Radical Future of liberal Feminism*, Nueva York: Longman.
- Filmer, Sir Robert (1947), *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*, edit por Thomas Cook, Nueva York: Hafner.
- Hinton, R.W.K. (1968), “Husbands, Fathers and Conquerors”, *Political Studies*, vol. 16.
- Hobbes, Thomas (1968), *Leviatan*, edit. por C.B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin.
- Hobbes, Thomas (1966), *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society (De Cive)*, Aalen: Scientia Verlag.
- Locke, John (1967), *Two Treatises of Government*, ed. por Peter Laslett, 2ª edición, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nicholson, L.J. (1986), *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, Nueva York: University of Columbia Press.
- Okin, Susan Moller (1982), “Women and the Making of the Sentimental Family”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 11, 65-88.
- Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity Press.
- Pateman, Carole (1991), “God Hath Ordained Man a Helper: Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right”, en *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge: Polity.

- Schochet, Gordon (1975), *Patriarchalism and Political Thought*, Nueva York: Basic Books.
- Stone, Lawrence (1977), *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Nueva York: Harper & Row.
- Zvesper, J. (1985) "Hobbe's Individualistic Analysis of the Family", *Politics* vol. 5, 28-33.

Apéndice I

Una Defensa Liberal de la Familia

Parecería imposible concebir una defensa liberal de la familia. De Locke a Rawls, el liberalismo ha puesto el énfasis en la relación mercantil como salvaguardia de la libertad del individuo, de su privacidad, independencia y diversidad de opciones. El progreso liberal se ha medido por la capacidad de ampliar y asegurar la soberanía individual y de restarle prerrogativas a la comunidad. El ideal político de liberalismo es la juridicidad de un estado neutral; su ideal social estimula la extinción del ethos comunitario y la atomización de la familia. En la familia se generan actitudes autoritarias y paternalistas, y es fuente, posiblemente la más importante, de desigualdad social.

Histórica y conceptualmente, el liberalismo supone la disolución de la sociabilidad natural y la emergencia del contrato como la forma social paradigmática. La libertad se realiza cuando se reconoce la opción de cada individuo para constituir y definir convencionalmente las formas de la asociación humana. En el caso de la familia, modelos familiares múltiples (familias mono-parentales y homosexuales) y también el divorcio pueden legitimarse por la figura contractual.

La defensa conservadora de la familia tradicional y el rechazo del divorcio se alza en contra de este liberalismo. Pero el argumento conservador se manifiesta bajo dos formas distintas: naturalismo y funcionalismo. El conservantismo naturalista o intrínseco apela a la ley natural como el fundamento que sostiene a la familia como institución. La institución familiar descansa sobre el matrimonio que no puede entenderse como un puro contrato. Por el contrario los individuos se relacionan como tales y retienen su autonomía e independencia. Distinta es la relación matrimonial donde se fusionan las personalidades y se genera una identidad sustantiva de sus miembros. En esta identidad concreta se basa, según el conservantismo intrínseco, la integridad de la familia y la ilegitimidad del divorcio. Mientras las uniones puramente contractuales, las típicamente mercantiles, se caracterizan por ser abstractas y adventicias, la unión matrimonial, basamento de la familia, es sustantiva y permanente. (Esta visión conservadora del matrimonio encuentra un aliado en la ley divina, pero sólo el fundamentalismo religioso niega la autonomía del argumento naturalista y funda su validez en una confesión de fe).

La otra forma del registro conservador corresponde a lo que algunos autores llaman ‘conservantismo funcionalista’. El gravamen de esta postura no recae en una interpretación sustantivista de la familia. Se reconoce que el matrimonio se genera en un contrato, y que si bien busca trascender la figura contractual (como indica Hegel), está determinado, en sus límites, por la contingencia y puede disolverse como cualquier otro contrato. El conservantismo funcionalista defiende, por cierto, la integridad de la familia tradicional. Pero esta defensa la hace en función de la sociedad civil y postula a la familia como la matriz de las virtudes públicas requeridas para un funcionamiento social adecuado.

No parece posible una armonización del liberalismo con el conservantismo intrínseco. Pero William Galston intenta una renovación del liberalismo mediante una aproximación al conservantismo funcionalista. Piensa así que una institución familiar fuerte y estable es la condición necesaria para la posibilidad del desarrollo de la virtud liberal de la independencia. Junto con la tolerancia, la independencia (“la disposición de cuidar y asumir responsabilidad de sí mismo para evitar una dependencia innecesaria con respecto de otras personas”) es virtud cardinal del individualismo promovido por las sociedades liberales. “El debilitamiento de la familia está henchido de peligros para una sociedad liberal”. Si una familia se fortalece por la fidelidad de la pareja y el cuidado de los hijos, entonces el desarrollo de las virtudes de la solidaridad familiar –el control de sí mismo y la abnegación– es esencial para la formación de los individuos independientes y soberanos que requiere el funcionamiento estable de la sociedad liberal. Asumiendo este canon conservador funcionalista, el liberalismo de Galston sugiere la adopción de políticas que desincentiven el divorcio y de legislación que promueva familias biparentales estables.

Me parece que la defensa liberal de la familia que esboza Galston tiene mucho sentido en Chile. El actual debate moral concentra la atención en torno al limitado horizonte de significación de la familia y deja a la sociedad civil librada a su propio destino. El espejismo del orden espontáneo, propiciado por el neoliberalismo para la sociedad civil, ha acelerado el escurrimiento de la discusión moral desde el mercado a la familia. Una defensa liberal de la familia, como la propuesta por Galston, debería revertir el sentido de la discusión desde la familia a la sociedad civil y, en último término, al Estado.

Esta reorientación comunitaria del argumento liberal, en primer lugar, emplaza las concepciones de la familia signadas por el conservantismo intrínseco que tiende a acentuar el leitmotiv patriarcal –la obediencia a la autoridad, la jerarquía y la subordinación de la mujer. En segundo lugar, sitúa a la sociedad civil en el foco de la discusión moral. Con ello evita que la incapacidad de la sociedad civil para resolver espontáneamente sus contradicciones y la ausencia del punto de vista de la moralidad en la conducción de su negocio se compensen con un desarrollo exagerado de la

legalidad. (El legalismo y el autoritarismo son acendrados vicios chilenos). Se allana también el camino para la resolución de las contradicciones civiles mediante un reconocimiento de las virtudes cívicas y la revalorización de la eticidad del Estado, es decir, de la gran familia republicana.

Apéndice II

Divorcio y la ley Natural

En su nota “Divorcio y Ley Natural” publicada el 6 de febrero, Fernando Moreno Valencia expone el argumento de Santo Tomás de Aquino en defensa de la indisolubilidad del matrimonio. Es un argumento basado en la ley natural, que asume una concepción teleológica de la moral y pone el énfasis en la consecución de un determinado bien natural. En el caso del matrimonio, el bien natural perseguido por esta institución es la continuación de la especie, lo que implica la generación, nutrición y educación de los hijos, y posiblemente también, la provisión de un legado patrimonial. Se define así una tarea parental que abarcaría la vida entera de la prole. Es esta tarea parental la que implica la indisolubilidad del matrimonio.

El Prof. Moreno trae a luz un texto de la *Suma Teológica* (III, 67, 1), donde Santo Tomás afirma: “El matrimonio, según la intención de la naturaleza, se ordena a la educación de la prole no solamente por algún tiempo, sino por toda la vida de la prole”. Pero Moreno convenientemente omite lo que Santo Tomás indica inmediatamente a continuación, donde precisamente define la razón de por qué la inseparabilidad del matrimonio es de ley natural. Santo Tomás escribe: “Por lo cual es de ley de naturaleza que los padres atesoren para sus hijos, y que éstos sean herederos de sus padres, como dice el Apóstol (*II Cor.* 12, 14). y *por eso*, como la prole es un bien común del marido y la mujer, es menester que la sociedad de éstos permanezca perpetuamente indivisa según el dictamen de la ley natural”.

¿Por qué ha omitido el Prof. Moreno esta sección del texto? Para comenzar a responder esta pregunta debo decir que me parece natural pensar que el matrimonio implique un deber de proveer por la nutrición y educación de los hijos. Me parece también natural pensar que el matrimonio se considere indisoluble mientras subsista esa obligación. Pero ¿qué sucede cuando los hijos alcanzan edad adulta y la independencia con respecto de sus padres es completa? ¿Es posible pensar que el cuidado de la prole no termine nunca, pues incluye la obligación parental de atesorar por la duración de la vida de sus hijos? ¿No es más natural pensar que al llegar a la edad adulta esa dependencia efectivamente termina y en consecuencia se extingue ese deber natural de los padres? ¿No se abre con esto la posibilidad de que la unión matrimonial pueda disolverse legítimamente?

John Locke, un filósofo de inspiración igualmente cristiana, responde afirmativamente a estas últimas preguntas. Su argumento se funda también en la ley natural, pero obtiene de ella conclusiones opuestas a las que profesa Santo Tomás.

En su *Segundo Tratado*, Locke afirma que a partir de “Adán y Eva todos los padres (*parents*) se encuentran en la obligación de preservar, nutrir y educar a los hijos que han procreado, no por su propia obra, sino por la obra del Hacedor; Dios Todopoderoso...” (par. 56). Según Locke, siendo “el fin de la conjunción entre el hombre y la mujer... no la mera procreación sino la continuación de la especie, esa conjunción debe perdurar más allá de la procreación, *mientras* sea necesario para la nutrición y mantención de la prole. Ésta debe ser mantenida por quienes la procrearon *hasta que* ella pueda manejarse por sí misma” (par. 79).

Queda así abierta la posibilidad para que, una vez educados los hijos y capaces de proveer sus necesidades con independencia de sus padres, la sociedad conyugal quede libre de obligaciones parentales y pueda disolverse por acuerdo de las partes. Locke, asumiendo una postura liberal, define el matrimonio como un contrato. Afirma que “este contrato”, cuando la procreación y educación están completas, y se ha provisto un legado familiar, puede terminarse como cualquier otro contrato voluntario, por consentimiento, o después de un plazo determinado, o según ciertas condiciones, no existiendo ninguna necesidad en la naturaleza de las cosas de que éste sea de por vida” (par. 81). Fundado en su lectura de la ley natural, Locke postula así la legitimidad del divorcio.

No se le escapa a Santo Tomás el punto que observa Locke. También Santo Tomás se pregunta, en el tercer *videtur* del artículo citado más arriba, si no es lícito disolver el matrimonio, dado que la generación, nutrición y educación de la prole “se consumen en cierto tiempo”, es decir, hasta que se la conduce a la edad adulta. Y para nuestra sorpresa, no da respuesta a esta objeción. Es claro que Santo Tomás está consciente de que no puede fundarse la necesidad de una unión matrimonial de por vida en un deber natural que “se consume en cierto tiempo”. Es por ello que introduce la provisión de una herencia como el fundamento natural de indisolubilidad matrimonial. Es el argumento que Moreno considera conveniente omitir.

El texto omitido señala que Santo Tomás piensa que la herencia es el fundamento natural de la permanencia del vínculo conyugal. Pero su honestidad intelectual lo obliga a reconocer que se trata de un fundamento secundario y en ningún caso primario. Un tanto dubitativamente admite, en el siguiente artículo, que la provisión del bien de los hijos “por la entrega de la herencia y otros bienes, parece pertenecer a la segunda intención de la naturaleza”. Como filósofo Santo Tomás está consciente de la debilidad de este argumento filosófico. Pero como teólogo le satisface pensar que la insolubilidad del matrimonio está a buen resguardo en cuanto sacramento. Observa: “la inseparabilidad compete al matrimonio según que es signo de la unión

perpetua de Cristo y de la Iglesia”. Se trata, pues, de un bien sacramental, y no un bien natural que pueda descubrir la razón humana.

¿Por qué, entonces, ha omitido el Prof. Moreno ese crucial pasaje? Posiblemente porque piensa, y con cierta razón, que resulta mejor no traer a luz el verdadero fundamento de la objeción de Santo Tomás contra el divorcio. Su propia honestidad lo forzaría a reconocer la honestidad de Santo Tomás, quien, más teólogo que filósofo, aparece concediendo la debilidad de su argumento natural y compensándolo con la riqueza sacramental de su fe religiosa.