

# EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA COMO FORMAS DE LIBERTAD CONCRETA

*Félix A. Lamas*

## 1. INTRODUCCIÓN

El matrimonio —monogámico e indisoluble— y la familia legítima —la comunidad en él originada— son elementos constitutivos fundamentales del orden social. Así lo ha entendido desde siempre la Tradición Católica, apoyada no sólo en los datos de la Revelación, sino también y sobre todo en los principios del Derecho Natural. Esta verdad, como tantas otras, ha sufrido y sufre los ataques del espíritu revolucionario moderno y contemporáneo, tanto en sus versiones individualistas cuanto en las colectivistas. Una de las líneas argumentales contra esta concepción tradicional se estructura con tópicos de la ideología libertaria. Se dice: siendo el matrimonio un contrato, y la familia una comunidad cuyo vínculo es el amor, la estabilidad de ambos depende de la permanencia del acuerdo de voluntades y del amor que los constituye a uno y a otra. Desde tal perspectiva, toda rigidez institucional que restrinja la autonomía de la voluntad de las partes y la ley del amor mutuo se considera carente por completo de justificación racional, en la exacta medida en que es una conculcación del derecho de libertad. A este argumento se dedicará la atención, comenzando por mostrar la falsedad y ambigüedad de su principio: la libertad en cuanto autonomía de la voluntad o espontaneidad del amor.

La *ideología libertaria* sostiene como tesis fundamental que la libertad sólo puede ser limitada en forma válida por sí misma. Ella es el valor capital del hombre como persona, y todo otro valor ha de estarle subordinado o ha de ser constituido por ella, incluso los valores sociales. Diversas son las conceptualizaciones que de la libertad ofrece esta corriente en toda la variedad de sus matices (liberalismo, anarquismo, socialismo, marxismo y demás), a saber: la libertad es poder, ausencia de coacción exterior, poder de autocausación, posibilidad de autodeterminación, autonomía de la voluntad, etc. Estas afirmaciones son, desde ya, confusas, en la medida en que previamente no se distinguen los diversos planos de consideración de la libertad, ni sus modos ni sus divisiones. Pero, en especial, todas ellas tienen en común el ser conceptualizaciones abstractistas, ya que consideran la libertad escindida del orden de la natu-

raleza humana en el que se inserta y sin atender a las determinaciones concretas, que no sólo la sitúan en la realidad sino que la tornan posible.

Se debe a *Hegel* la crítica más áspera y profunda hecha en la Modernidad a este abstractismo; crítica que él dirige, en particular, contra *Rousseau* y *Kant*, y que está centrada sobre dos tesis fundamentales: el *concepto de libertad* y el *individualismo*. Ante todo, Hegel caracteriza la *libertad abstracta* —aquella que consiste en una voluntad desprovista de contenido— como *libertad negativa*: “Es la libertad del vacío. Elevada a una figura real y transformada en pasión, se manifiesta, mientras aún se mantiene en su forma meramente teórica, en el fanatismo religioso de la pura contemplación hindú; vuelta hacia la realidad, se manifiesta en el fanatismo que, tanto en lo religioso como en lo político, se traduce en la destrucción de todo orden social existente y en la expulsión de todo individuo sospechoso de pretender un orden, así como en la aniquilación de todo orden que quiera resurgir. Sólo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia. Cree querer una situación positiva, por ejemplo, la igualdad universal o una vida religiosa universal, pero de hecho no quiere su realidad positiva, pues ésta acarrea inmediatamente un orden, una particularización, tanto de las instituciones como de los individuos, particularización y determinación objetiva cuya aniquilación necesita esta libertad negativa para llegar a su autoconciencia. De este modo, lo que ella cree querer sólo puede ser por sí una representación abstracta y su realización la furia de la destrucción”<sup>1</sup>. Por otra parte, cuando Hegel critica el concepto kantiano de derecho —fundado en la idea rousseauiana de libertad como *arbitrio individual*— en cuanto determinación negativa del derecho que se resuelve en una mera “identidad formal”, dice: “La definición citada contiene la opinión, muy difundida desde Rousseau, según la cual el fundamento esencial y primero no es la voluntad en cuanto racional y existente en sí y por sí, sino en cuanto voluntad del individuo según su propio arbitrio; o sea, que no es el espíritu en cuanto *verdadero*, sino en cuanto individuo *particular*. Una vez aceptado este principio, lo racional sólo puede aparecer como una delimitación para esa libertad, es decir, no como racional inmanente, sino sólo como universalidad abstracta, exterior. Este punto de vista carece pues de todo pensamiento especulativo y ha sido condenado por el concepto filosófico, por cuanto ha producido en las mentes y en la realidad acontecimientos cuyo horror sólo tiene paralelo en la trivialidad de los pensamientos en los que se fundaban”<sup>2</sup>.

En contraste con el concepto kantiano de Derecho —limitación coactiva de la libertad exterior—, *Hegel* identifica razón, voluntad y libertad en la posición del Derecho. Vale decir, el Derecho, lejos de ser la limitación de la libertad exterior (precisamente lo que no es libertad), es libertad;

en el mismo Espíritu, en cuanto racional, que es consciente de su dominio sobre las cosas (libertad exterior), limitado sólo en forma aparente en el proceso que conduce a su determinación concreta. El derecho abstracto es la existencia *inmediata* de la libertad<sup>3</sup>, que corresponde a la esfera de la personalidad (propiedad, contrato y delito). Pero el derecho abstracto no es real ni positivo; la realidad concreta y la positividad se encuentran en una forma más alta del Derecho: en el Estado. En efecto, el Derecho encuentra su plano de concreción en el mundo de la Eticidad<sup>4</sup>, cuya primera forma de existencia es *la familia*. Libertad y familia, pues, sólo se oponen en el pensamiento abstracto; pero, tanto en la realidad cuanto en el pensamiento, la familia aparece —según Hegel— como una cierta forma de concreción de la libertad en su existencia (posición) exterior. La expresión “libertad concreta”, sin embargo, Hegel la reserva para la esfera del Estado, que es “la realidad efectiva de la idea ética”<sup>5</sup>, es una “unidad sustancial”<sup>6</sup>, es la “realización de la libertad”<sup>7</sup>, es “un Dios real”<sup>8</sup>, etc. Por su parte, la *libertad concreta* estriba para él en que “la individualidad personal y sus intereses particulares tengan total *desarrollo y reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), al mismo tiempo que se convierten por sí mismos en interés general, al que reconocen con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad*”<sup>9</sup>.

De las citas extractadas se puede inferir que, a pesar de la actitud y agudeza de la crítica contra el abstractismo, Hegel no abandona los principios constitutivos de la Revolución Moderna. Por el contrario, él los juzga dentro del mismo plano, vale decir, dentro del inmanentismo y del voluntarismo, buscando tanto la superación de sus antinomias como su desarrollo total. Si corrige, por consiguiente, la vacuidad del formalismo abstractista, es para asegurar la concreción histórica de su contenido<sup>10</sup>. Ahora bien, tales principios, proyectados sobre el tema de la familia, llevan a estas consecuencias:

a) La familia es, frente a sus componentes, *lo sustancial*<sup>11</sup>, pero pierde este carácter frente al Estado, con relación al que es sólo un *accidente*.

b) El matrimonio *en sí*, es indisoluble, en tanto su fin es enteramente ético. Pero, en la medida en que “contiene el momento del sentimiento, no es absoluto sino precario, y contiene en su interior la posibilidad de la disolución”<sup>12</sup>.

Lamentablemente las alternativas que el mundo contemporáneo ofrece al matrimonio y a la familia se pueden reducir a estas dos. De una parte, bajo la expresión “salto al vacío”, el derrumbe de todo el núcleo normativo, a la vez moral, jurídico, político y religioso, que ordena lo sexual, protege la vida y conduce a la perfección del hombre como persona: es

el salto al caos, al libertinaje y a la corrupción. De otra parte, los totalitarismos colectivistas hacen de la familia una célula, casi biológica, del gigantesco organismo estatal, que se arroga el derecho de regularla tanto en su forma social exterior cuanto en su contenido íntimo (mediante el monopolio de la educación, la propaganda, la presión, etc.). La crítica de *Hegel*, pues, como incluso la de *Marx*, si bien tienen rasgos verdaderos, están viciadas de un mismo principio falso. Su utilidad especulativa consiste —entre otros aspectos— en posibilitar una visión más totalizadora de las consecuencias del proceso de inmanencia moderno, a la vez que en indicar algunas de sus debilidades teóricas más importantes.

El *pensamiento tradicional*, que hunde sus raíces en el mundo clásico y cristiano, puede y debe asumir también esta perspectiva —la de la libertad— para inteligir los secretos del orden, en cuanto éste afecta a la vida humana. Pero, no porque ella constituya el punto de vista fundamental (que es, en cambio, el fin), sino porque la estructura misma del orden humano incluye, tanto material cuanto formalmente, la libertad. En su especificidad, *el orden de la vida humana es un orden de libertades*. De ahí que también la Tradición pueda hablar de “libertades concretas”, aunque en un sentido distinto del de Hegel. Tal es el propósito del presente trabajo, que reconoce abierta y lealmente la inspiración del gran maestro D. Francisco Elías de Tejada.

## 2. LAS LIBERTADES CONCRETAS

### 2.1 *La libertad*

Más allá de la diversidad de posiciones acerca del problema filosófico de la libertad, el concepto de ella, en sí mismo considerado, diста de ser unívoco. Se dice, p. ej.: *el hombre es libre para pecar*, y esta proposición —en un sentido— es verdadera. Mas también se puede afirmar: *el hombre no es libre para pecar*, y esta segunda proposición —en otro sentido— es asimismo verdadera. O bien, dados estos dos juicios: *el hombre es naturalmente* (vale decir, esencial y necesariamente) *libre* y *el hombre puede no ser libre*, es posible que ambos sean verdaderos a la vez, aunque —claro está— en sentidos diversos. Estos ejemplos indican que el término “libre” no está usado en todos los casos con idéntica significación. Es, pues, multívoco. Pero como todas las significaciones están entre sí relacionadas, se trata de una *multivocidad analógica*. Primera advertencia que puede contribuir a disipar, desde el comienzo, muchas confusiones posibles.

Por lo pronto, hay un *sentido impropio* del término “libertad”, y que se vincula con un concepto en sí mismo negativo, a saber: la ausencia de

coacción o violencia exterior. En sentido propio, el concepto de libertad se relaciona, según la fuente de que proceda, o bien con la idea de autodeterminación (como autocausión) o bien con la de elección<sup>13</sup>. En ambos casos, y dejando de lado aquí el problema de la compatibilidad de tales nociones, el tema admite una triple consideración: a) trascendental; b) psicológica o antropológica, y c) deóntica o normativa. Tres planos diversos, subordinado el tercero al segundo y ambos al primero, en los que el concepto se verifica con un contenido distinto. En el orden trascendental la libertad se vincula con los atributos del espíritu y, más específicamente, con los atributos divinos y su participación por los espíritus creados; también se relaciona, en general, con el problema de la tensión entre necesidad y contingencia. En el orden psicológico o antropológico la libertad aparece como una propiedad específicamente humana, tanto de su querer cuanto de su obrar. Por último, en el orden deóntico o normativo la libertad es concebida como una esfera de contingencia supuesta una necesidad normativa. Dada la índole de esta indagación, sólo han de ser considerados el segundo y el tercer punto de vista.

*La libertad psicológica.* Se puede proponer la siguiente definición: "La libertad humana es la indiferencia activa y dominadora de la voluntad con relación a los bienes finitos y aun con relación al mismo Bien Infinito, en tanto imperfectamente aprehendido"<sup>14</sup>. Adviértase, pues, que en primer lugar se supone la estructura misma de la voluntad, sede inmediata de la libertad, como una apetencia infinita de bien; que, en segundo lugar, se resalta la intrínseca limitación entitativa del hombre, puesto que él no nace "acabado" o en posesión de la plenitud de sus perfecciones formales, sino que debe adquirirlas mediante la sucesión de sus actos, y cuya inteligencia trabajosamente se aproxima al discernimiento de lo real en multitud de composiciones y divisiones y, por lo tanto, sólo infaliblemente conoce el fin *en abstracto* y no más. Por último, se indica la tensión que existe entre esa apetencia infinita de bien y el necesario querer del fin, de una parte, y la limitación originaria del hombre, de otra, pues éste se ve forzado a actuar en busca de su propia perfección, pero sin un conocimiento infalible del fin en concreto (determinado por sus medios correspondientes). Por lo tanto, ningún *bien concreto* puede saciar el apetito de la voluntad, dado que ninguno se le presenta como *bueno* bajo todos los aspectos posibles: tanto el bien finito, porque es limitado, como el mismo Infinito, por la limitación del conocimiento que se tiene de él. Así, de esa cierta indiferencia de la voluntad, que no es arrastrada necesariamente por ningún bien, pero que está obligada a actuar —por esto se dice que es una indiferencia "activa"— nace el dominio sobre su propio acto.

De la citada definición se extraen, además, cuatro consecuencias: a) Si bien la libertad es una nota de la voluntad, tiene su raíz última en la inteligencia, puesto que la voluntad es un apetito racional que tiende al bien que la inteligencia le presenta; b) La libertad dice referencia al bien, remotamente al bien como fin e inmediatamente al bien como medio; c) Por ser un atributo de los entes espirituales puede ser considerada un *signo* de la dignidad humana, aunque no su última raíz o perfección, sino que más bien tal dignidad deriva en sentido propio del valor del fin al que el hombre está ordenado, y d) La libertad implica un modo de obrar radicalmente distinto del de los entes irracionales: ella traza la divisoria entre el mero hecho y la conducta y es, por lo tanto, el condicionamiento metafísico y psicológico de todo el orden moral.

Ahora bien, dado que la voluntad se puede considerar en cuanto facultad o en cuanto acto, en la medida en que la libertad sea una propiedad de la voluntad, admitirá también esta doble consideración: a) como propiedad de dicha facultad, y b) como propiedad de determinados actos de la voluntad. A su vez, se deben tener presentes dos divisiones tradicionales: a) la que distingue entre libertad de ejercicio y libertad de especificación, y b) la que se establece entre la libertad interior y la libertad exterior. Dicho brevemente: la libertad de ejercicio se refiere a la contingencia de la posición (o no posición) del acto; la libertad de especificación, en cambio, se relaciona con la contingencia del contenido objetivo del acto volitivo. De otra parte, el acto libre puede ser o bien puramente inmanente (o interior) o bien transeúnte (o exterior). Todas estas divisiones se pueden entrecruzar dando lugar a numerosas combinaciones, las que dan cuenta de la pluralidad de aspectos a ponderar en una perspectiva concreta.

*La libertad deóntica.* Supuesta la libertad psicológica, existe otra forma de libertad que aquí se denomina "deóntica", por estar situada en el plano del deber ser. Ella consiste en cierta contingencia —entendida como elección o posibilidad de la misma, autodeterminación, autonomía, etc.— dada dentro de un marco necesario-obligatorio. A este ámbito corresponden las llamadas libertades morales, jurídicas, económicas, sociales, etc. Nótese que para que pueda haber libertad deóntica es requisito: a) que haya libertad psicológica; b) que haya necesidad deóntica u obligación, y c) que haya una esfera de contingencia deóntica.

## 2.2. *La concreción de la libertad humana*

La libertad concreta es la libertad real, total y máximamente determinada. Su determinación proviene a la vez, aunque de diversa manera, del objeto y del sujeto, uno y otro considerados en su respectiva situación.

*En concreto*, pues, no existen aisladamente cada una de las divisiones indicadas en la libertad, sino que se da la libertad como un todo accidental que inhiere en un sujeto real, individual, determinado por un plexo de accidentes, y cuya conducta tiene por marco una totalidad circunstancial. Piénsese en la libertad como facultad y como acto: es evidente que la determinación de una y de otra es en cierto sentido correlativa, puesto que la facultad y su acto propio se limitan de algún modo una a otro y recíprocamente. La libertad de especificación y la libertad de ejercicio, a su vez, se relacionan entre sí como la causa formal y final con la causa eficiente<sup>15</sup>, de manera que el acto libre incluye a ambas. Además, el acto libre inmanente guarda la misma relación con el acto transeúnte que la de la parte con el todo. En efecto, los doce actos de la voluntad que la Escuela discierne no son en sí y aisladamente actos perfectos del hombre: son sólo momentos —en tanto actualizaciones diversas de las potencias o facultades humanas— que concurren en *un* acto concreto, no ya de esta o de aquella facultad, sino del *hombre*<sup>16</sup>. Por otra parte, “in via” el acto voluntario perfecto necesita de su exteriorización a través del imperio, en la medida en que el hombre existe en el mundo y con los demás hombres, y requiere forzosamente de ambos para su perfección.

La libertad humana —a diferencia de la divina— es intrínsecamente deficiente como consecuencia de la limitación esencial de la naturaleza del hombre. De ahí que la libertad constituya el principio de la causalidad deficiente primera que el hombre puede ostentar como triste privilegio. A su vez, considerada reduplicativamente como tal se descubren otras deficiencias, puesto que hay *un más y un menos* de libertad, que tiene su raíz ya en el objeto mismo o sus circunstancias (las que lo tornan en sí o “quoad nos” menos contingente), ya en el sujeto, en sus disposiciones permanentes o circunstanciales que afectan el dominio sobre sí y sobre su acto. De este modo, el hombre vicioso es menos libre que el hombre virtuoso; y aquel que pierde en un momento el discernimiento, en la misma medida pierde la libertad. O también, si no hay objetos susceptibles de ser elegidos, no podrá haber elección, etc.

Todas estas reflexiones acerca de la libertad psicológica son válidas “a fortiori” respecto de la *libertad deóntica*, dado que aquélla es una condición de ésta. Pero, además, la libertad deóntica tiene su propia esfera de determinación, que se vincula directamente con la norma y con los fines valiosos en función de los cuales está referida. Por el contrario, la libertad deóntica será una libertad abstracta y, en cuanto tal, no verdadera ni orientada a la perfección del hombre como persona, sino a su frustración, en la medida en que proceda de la aprehensión abstracta del fin o de la norma. La concreción de la libertad deóntica, por lo tanto,

depende de la determinación de éstos, a la vez que de la determinación de la libertad psicológica. Esta es la verdad pues que, de diversas maneras, el abstractismo niega.

Para los filósofos de la Revolución Moderna todos los hombres nacen igualmente libres<sup>17</sup>, de modo que toda forma de autoridad que no se funda en esa libertad natural u originaria es ilícita. Tal es, en síntesis, el principio de la autonomía de la voluntad, que tiene en *Rousseau* y *Kant* sus clásicos exponentes. La consecuencia en el orden político y, sobre todo, con respecto a la justificación del poder es el pactismo y el formalismo. Pero, además, con la Revolución se incorpora la idea abstracta de libertad a todas las declaraciones de derechos. Surgen así las libertades de navegación, comercio, trabajo, asociación, de conciencia, de cultos, de enseñanza, libertad sexual, etc. Sin embargo, la realidad ha estado en franco contraste con todas estas declaraciones. La llamada "cuestión social" y la crítica marxista son testimonios, p. ej., de profundas tensiones en el orden económico y de los reclamos de un sector agobiado por nuevas formas de esclavitud. Porque, en general, aquella libertad abstracta significó en última instancia o bien la falta de regulación concreta de las instituciones, que dio lugar a luchas sociales donde prevaleció el más fuerte, o bien se tradujo en una regulación centralista del Estado —agnóstico o ateo—, que arrebató a otras instituciones (la familia, la Iglesia, las corporaciones profesionales, los municipios) las funciones específicas que hasta ese momento cumplían. Es así como no basta declarar que hay libertad para que la haya en concreto. La mera declaración abstracta más bien significa el vacío normativo frente a la espontaneidad desordenada de los intereses particulares, el que es ocupado por los factores de poder que "de facto" imponen sus propias leyes.

La libertad del hombre, como atributo de su voluntad, no necesita ser proclamada políticamente. Es un "factum" natural; todo hombre, por el sólo hecho de serlo, es también libre. Pero, además, es erróneo identificar a aquélla con la libertad política, jurídica, económica o moral, que son formas de libertad deóntica. En el plano práctico lo que interesa es, más bien, el *modo* o las *posibilidades* de ejercicio de la libertad en relación con los fines valiosos del individuo y de la sociedad. Dichos modos y posibilidades, sin embargo, *en concreto* no son idénticos para todos los hombres. Por el contrario, son infinitamente variados, tanto como lo son las circunstancias que afectan a la vida humana. En consecuencia, las libertades deónticas sólo serán reales —es decir, concretas— en la medida en que aseguren la ordenación de las conductas hacia los fines verdaderos y, a la vez, las posibiliten de hecho. Esta es la *doble determinación* de las libertades: sin *regulación* no hay libertad deóntica, hay sólo arbitrariedad como ejercicio sin norma de la libertad psicológica, lo que en



el plano social significa el caos y el predominio del más fuerte; pero sin *posibilidades de ejercicio*, hay una libertad abstracta meramente proclamada, ilusión o mentira, mas no libertad real.

### 3. EL ORDEN SOCIAL Y LA LIBERTAD

#### 3.1. *El orden social y la vida humana*

Lo social, si bien no es una nota definitoria del hombre, es una de sus propiedades; vale decir, es una nota accidental que deriva con necesidad de su misma naturaleza específica. Esta dimensión propia de la vida humana aparece, en primer lugar, como una realidad dinámica, cuya "cuasi" materia es la conducta de los hombres y cuya formalidad es, precisamente, el que dicha conducta sea común con referencia a un objeto o fin<sup>18</sup>. En otros términos, lo social es primariamente "vida convivida", lo que se verifica de un modo propio en el grupo social<sup>19</sup>. Esta "vida en común" surge conforme a las necesidades humanas, por eso la familia —comunidad que responde, ante todo (pero no sólo), a las necesidades biológicas— y aquellos tipos de asociación vinculados con el intercambio<sup>20</sup> son sus formas elementales. La estructura inteligible de esta dimensión de la vida humana (su "sentido") es el *orden* social, en cuya constitución intervienen las conductas de los hombres —como su materia— y la referencia a un fin humano —como su forma—. De ahí que este orden sea intrínsecamente regulable por las normas morales y jurídicas. Dicho de otro modo, el orden social es "materialiter" un orden ético. Lo moral y lo jurídico son, por lo tanto, formalidades necesarias de lo social en la medida precisa en que es vida humana, de manera que la referencia a los valores y a las normas son factores imprescindibles para la intelección de su sentido. Más aún, cabe afirmar que lo social surge no sólo como el resultado de una fuerza natural, sino también de una exigencia ética de la razón práctica en orden a los fines de la voluntad. De ahí que, si bien la vida social incluye como nota o propiedad la coacción —y bajo este aspecto es un "factum"—, supone además necesariamente la libertad desde dos perspectivas: de una parte, la libertad psicológica como constitutivo esencial; de otra, la libertad deóntica como consecuencia natural de la propia índole normativa del orden social. Desde ya se puede ver que este será, por lo tanto, un orden de libertades, pero antes de avanzar en este sentido es conveniente examinar mejor su concepto.

El *orden social* es la conveniente disposición de las partes de un todo social según el fin o los objetivos sociales de dicho todo, que constituyen el principio de ordenación; o, más propiamente, es la disposición de las conductas de las partes, ya que el grupo social es una realidad práctica.

Dentro del todo social se incluyen los diversos planos en los que se verifica la vida social, es decir, los diversos grupos: la familia, los municipios, las corporaciones profesionales, económicas, educativas y deportivas, el Estado y sus dependencias funcionales o territoriales y la comunidad internacional. Cada plano tiene un orden propio y, a su vez, todos están ordenados entre sí; porque la vida humana, por ser racional, no puede ser amorfa o caótica, y si la vida humana tiene algún orden, lo ha de tener también la vida social, que es una parte de ella.

Dicho orden o estructura social no es algo enteramente librado al arbitrio humano, pero tampoco es algo necesario o fatal. Hay en él niveles naturales (psicológicos, biológicos, ambientales, etc.) y los hay culturales. Los naturales, por derivar inmediatamente de la naturaleza humana y de las cosas, tienen el carácter de fundamentales, sea como "abstracta", sea como orientaciones teleológicas. Sin embargo, dicha fundamentalidad tiene como contrapartida su excesiva generalidad. Es decir, la naturaleza no determina en forma acabada el orden social; en algunos planos, como en el familiar, la determinación natural es mayor (aunque ni aún en este caso, suficiente); en otros, como en los cuerpos sociales infrapolíticos, es menor. Es necesario, por lo tanto, que la razón humana, sobre la base de las urgencias concretas e históricas, agregue nuevas determinaciones a dicho orden fundamental; y ésa es su dimensión cultural, sujeta en cierto sentido al arbitrio humano.

No hay, sin embargo, un "hiatus" entre el plano natural y el histórico. Por el contrario, el orden natural se proyecta casi con inmediatez sobre la experiencia histórica, que participa de éste constituyendo así un nuevo nivel de determinación<sup>21</sup>. De todos modos, esta última tampoco es suficiente, en la medida en que es idéntica para todos los hombres y pueblos civilizados, y no tiene en cuenta las características particulares de cada grupo, constituidas por sus elementos históricos, geográficos, económicos, étnicos, culturales, etc. Por eso, frente a las circunstancias que concretan la relación entre los fines —es decir, las necesidades por satisfacer y las perfecciones posibles a alcanzar socialmente— y los medios, la razón prudencial ha ido discurriendo respuestas que se transmiten de generación en generación. A la vez, los nuevos tiempos plantean otros problemas y trazan otras posibilidades (nuevas determinaciones) frente a las que se debe dar una respuesta, corrigiendo, agregando, perfeccionando lo que ha sido históricamente dado y transmitido. Hay, en resumen, tres grandes planos determinativos del orden social, a saber: uno natural; otro, que si bien es en cierto sentido natural, supone ya una determinación histórica, idéntica o similar para todos los hombres; y, en último término, un plano históricamente positivo y sujeto por entero a mutación.

Cada hombre y cada grupo, por lo tanto, no se ve forzado a inaugurar un orden social desde la nada o desde la pura naturaleza. Al contrario, aun la sabiduría acerca de las exigencias naturales, a la vez que las demás determinaciones históricas, las recibe a modo de lo que constituye el marco concreto de sus posibilidades<sup>22</sup>. En otras palabras: el orden social es determinado a través de la tradición, que asegura incluso su naturalidad en la medida en que no se interrumpa la continuidad armoniosa de las sucesivas determinaciones. De esta manera, en la tradición bien entendida<sup>23</sup> se encuentra toda posibilidad de conservar, perfeccionar, restaurar o instaurar un orden verdadero, congruente con los fines perfectivos del hombre. La tradición, en cuanto recta razón histórica, enraizada en la naturaleza, es una de las premisas fundamentales —después de las de la *sindéresis*— de la razón prudencial que quiere conducir la vida social hacia su destino propio, en la medida en que ella es esa circunstancia ya dada y segura para las comunidades que a su modo señala y concreta el fin de las mismas.

El orden social tradicional incluye —se dijo— una pluralidad de planos. Cada uno de ellos es, además de un plexo de conductas, un ámbito existencial en el que la vida del hombre hunde sus raíces. Tal es la verdadera situación del hombre concreto. Por otra parte, cada ámbito social dice referencia a ciertos fines existenciales humanos<sup>24</sup> e implica, a la vez, un orden normativo y un marco de posibilidades reales. De la inserción de todos los grupos sociales en la totalidad política —el Estado— no resulta, por lo tanto, la abdicación de las competencias originarias propias de las comunidades que la constituyen. En este punto es siempre válida la observación de Aristóteles respecto del ideal platónico de una “polis” unificada, en la que sus partes (los estamentos) sólo revistan el carácter de componentes orgánico-funcionales. Decía Platón: “si hay unas leyes que, en la medida de su poder, den la mayor unidad posible a la ciudad, no habrá jamás nadie que pueda formular una definición más justa ni mejor de lo que es el más alto grado de excelencia”<sup>25</sup>. Para comprender el sentido preciso de esta exigencia de unidad, recuérdese que —según él— “la ciudad mejor gobernada es la que se comporta en forma análoga al individuo”<sup>26</sup>. Aristóteles, en cambio, si bien admite que la “polis” debe dar cuenta de alguna forma de unidad, se opone a la tesis platónica de que sea algo *muy uno*, porque la unidad excesiva tiene como corolario el debilitamiento de la consistencia real de las partes componentes<sup>27</sup>. Además, el individuo humano, en cuanto sustancia, tiene una unidad más fuerte que la de la “polis”, que es un todo accidental. Por otro lado, el estado concebido por Aristóteles es una comunidad de comunidades<sup>28</sup>; no un conglomerado de individuos, sino de cuerpos sociales —familias y aldeas—, en el que cada parte, aun cuando adquiere su perfección última

a través de su incorporación en el todo político, no pierde su propia identidad —unidad, orden, normas y fines—, en la medida en que cada cuerpo social no tiene consistencia real sólo y a partir de su puesto o función en la “polis”, sino que —en cierta forma— esta identidad propia es previa a su inserción en el todo. En consecuencia, la potestad del Estado se extiende a la ordenación de las entidades menores en la línea del bien común, reconociendo como límite la misma naturaleza y estructura tradicional de tales entidades.

### 3.2. *El orden social como un orden de libertades*

Cada ámbito existencial, humano, que integra el orden social, constituye cierta determinación de la vida del hombre y, por lo tanto, de su libertad, de modo que todo el orden social mismo es un orden de libertades.

En primer lugar, no sólo cada grupo aisladamente, sino incluso el todo social son planos de concreción de la libertad psicológica del hombre. La razón es obvia: la vida social, al igual que la libertad, dice referencia a fines, necesidades y posibilidades de la vida humana. Luego, a mayor concreción de los fines, necesidades y posibilidades, mayor concreción de la libertad. Por otra parte, la vida social implica la ordenación de muchas libertades singulares en la tarea común, y no sólo en la faz exterior de dichas libertades. Desde el momento en que la pertenencia a un grupo (así es como se verifica la participación en la vida social), en cuanto es un fenómeno personal, constituye —a su modo— la personalidad concreta del hombre, se puede decir que el individuo adhiere también con su libertad interior a los objetivos y tareas comunes.

En segundo lugar, cada grupo y el todo social son formas de concreción de la libertad deóntica. En efecto, la vida ética no es un hecho individual: hay deberes sociales —con validez moral y, por lo tanto, obligatorios— que están en relación con los fines de cada una de las formas de la vida social. En consecuencia, la libertad está afectada y determinada por estas esferas ordenadas de deberes y obligaciones. Pero como el deber no cubre la totalidad de la vida humana, por lo menos abstractamente entendido, queda a cargo de la libertad del individuo un ámbito de determinación de la conducta, un ámbito de elección congruente con el marco obligatorio.

Ahora bien, toda consideración concreta se caracteriza por ser complejiva, es decir, si bien tiene en cuenta las divisiones y demás determinaciones de su objeto, las visualiza “sub ratione totalitatis”. Desde una perspectiva concreta, pues, la libertad social debe ser contemplada tanto en su efectiva posibilidad física de ejercicio y de especificación, ya interior,

ya exterior, cuanto en la ordenación a su encauzamiento perfectivo o rectitud, esto es, a los fines sociales. En este sentido se debe entender la afirmación de que el orden social es un orden de libertades concretas, que es una de las tesis principales de la Tradición, opuesta al abstractismo del pensamiento revolucionario moderno.

Este proyecto de un orden de libertades concretas, defendido por la Tradición, considera a los hombres no como meros individuos o como partes de una informe masa social, sino como personas-miembros de diversos grupos sociales integrados en la totalidad del Estado. Además, no alude a la libertad como esfera de derechos, ya que cada hombre en virtud de su naturaleza es libre, sin necesidad de que nadie le otorgue o reconozca ese carácter. Se refiere, en cambio, a las posibilidades y modos de ejercicio de esa libertad, vale decir, a las *libertades* —morales, sociales, jurídicas, políticas y económicas— *concretas*, lo que implica el discernimiento de su enmarque perfectivo atendiendo a una pluralidad de condiciones y situaciones.

La libertad abstracta, sin embargo, parece más amplia y sugestiva al hombre ensoberbecido, en la medida en que no incluye límites precisos, ni señala la situación en la que ha de verificarse, ni recorta "a priori" ninguna posibilidad. Pero no lo hace, porque es pura indeterminación normativa, porque no es una libertad real, desde el momento en que está fuera de una ordenación social concreta. Su determinación, por lo tanto, se realiza en forma arbitraria, dado que —en razón de su vacía generalidad— no tiene en cuenta las desigualdades reales de circunstancias que conforman situaciones distintas; con lo cual, obviamente, se torna imposible la justicia. En última instancia, la fuerza, la astucia o el azar suplantando a la norma y al valor en la concreción de la libertad.

#### 4. FAMILIA Y LIBERTAD

##### 4.1. *La familia considerada en sí misma*

La familia es una comunidad natural imperfecta, cuyo fin es la crianza y educación de la prole y la ayuda mutua de sus miembros<sup>29</sup>. Es evidente y está fuera de discusión que ella es una comunidad; supuesta la distinción entre comunidad y sociedad debida a Tönnies. También es manifiesto el carácter natural de esta comunidad en cuanto vínculo y ámbito biológico, como necesaria para la vida perfecta del hombre. Sus fines, por otra parte, los indica la propia naturaleza y han sido explicitados por la tradición de Occidente<sup>30</sup> y por la Iglesia Católica<sup>31</sup>. Ahora bien, merece una especial consideración la nota de imperfección señalada en la definición: ella significa simplemente que la familia no tiene la posibilidad de alcanzar, por sí misma, la totalidad de la perfección de la vida social,

es decir, el bien común, que es en cambio el fin propio del Estado, comunidad perfecta o autárquica<sup>32</sup>. De ahí la intrínseca relación de la familia con la comunidad política, relación equivalente a la que existe entre la parte y el todo, lo imperfecto y lo perfecto. El análisis de la naturaleza social de la familia, por lo tanto, admite dos perspectivas, a saber: o considerada en sí misma, o considerada en su vinculación con el orden social en su totalidad, cuya más alta dimensión perfectiva es el Estado<sup>33</sup>. Considerada en sí misma, la familia es una comunidad biológica, socialmente primaria, jurídica, económica, moral, educativa y religiosa; en relación con el orden social en su totalidad se puede caracterizar como una comunidad básica y celular.

*La familia es una comunidad biológica y socialmente primaria.* La vida biológica de los hombres depende de la familia, ya que librados a sí mismos al nacer, morirían sin remedio. Pero, además de ser ella el ámbito donde el hombre se cría y crece, hasta estar en condiciones de afrontar solo la subsistencia, la familia es una comunidad en la que se verifica la primera forma de vida convivida más allá de las necesidades de orden biológico: la vida cotidiana. Existe, en efecto, una forma de amistad entre esposos, padres e hijos y otras personas que conviven en la casa, que implica la más íntima comunión de intereses en ese plano, sumado el placer mismo que resulte de la compañía y de la benevolencia de la relación. Esta solidaridad es tan estrecha que prevalece socialmente la identidad común sobre la diferenciación de sus miembros. De esta primera forma de vida social derivan las restantes funciones que se cumplen en la familia.

*Es una comunidad jurídica, moral y educativa.* Como en todo grupo, en la familia hay normas que ordenan la vida de sus miembros y le confieren estructura en función del bien colectivo. A su vez, hay siempre (aunque sea mínima) una distribución de competencias, bienes, funciones, honores y cargas, y la consiguiente distinción de lo que es de uno y de otro. Vale decir, en la comunidad familiar se verifican las tres formas típicas de relaciones sociales: a saber, integración, subordinación y coordinación, si bien —como señala Aristóteles— la estrechez de los vínculos y la confusión de intereses impide la alteridad perfecta. De ahí que lo justo o el derecho se predique de la familia sólo en forma analógica<sup>34</sup>. De todos modos, el primer discernimiento de lo justo y de lo injusto, de lo bueno y de lo malo se da en la comunidad familiar<sup>35</sup>, puesto que su fin no es otro que la perfección del hombre, aunque no en su totalidad, dada la limitación de sus medios. De esta manera, las "praxis" que constituyen como tal a este grupo social primario están en el género de la acción moral y no en el de la poiética<sup>36</sup>, incluso aquellas vinculadas con los servicios de la casa. La familia es, pues, una comunidad moral. Por

otra parte, todos sus miembros reciben una cierta formación de su "ethos", su temperamento, sus habilidades, etc. La educación es, consiguientemente, una de las funciones esenciales del grupo familiar, no sólo respecto de la prole, sino de todos sus miembros, en la medida en que —en general— no hay vida social posible sin hábitos que aseguren una cierta previsibilidad recíproca de las conductas.

*Es una comunidad económica.* La familia surge a partir de ciertas necesidades, cuya satisfacción comporta la existencia de bienes. Todo hogar, pues, implica un patrimonio, una cierta producción de bienes y de servicios, y una administración. Aristóteles llamó, precisamente, *economía* a la parte de la prudencia, cuyo objeto era la administración de la casa, en oposición a la *crematística*, entendida como la técnica —moralmente reprobable— de ganar dinero<sup>37</sup>. En la economía doméstica —claro está— todos los miembros del grupo familiar participan de una u otra forma con un vínculo de solidaridad azas estrecho, en razón de la comunidad de intereses que caracteriza a este tipo de amistad social.

*Es una comunidad religiosa.* Como es sabido, en la historia del hombre el matrimonio y la familia han constituido también el primer ámbito social de la vida religiosa. Es decir, no sólo el matrimonio ha sido considerado algo sagrado —en cuanto medio de propagación de la vida—, sino que se creía que a través de la familia y sus antepasados el hombre entraba en contacto con la divinidad. Todo esto adquiere una especial significación en el Cristianismo, que eleva el contrato matrimonial al rango de sacramento e impone a los padres la grave tarea de educar a sus hijos en la fe. De esta manera, la comunidad familiar es un órgano de la Iglesia y, en cierta medida, ella misma una Iglesia en pequeño.

En fin, todas estas funciones se cumplen promiscuamente en el plano de lo cotidiano. Si hay formas elementales de división de las tareas, la propia inmediatez de las necesidades impone una interrelación tan profunda que en ella predomina la unidad —funcional— sobre las distinciones. Desde ya, como en todo grupo, en la familia se da una autoridad —la del varón, padre de familia—, que se ejerce de diversos modos con los hijos, la servidumbre y la esposa<sup>38</sup>, y que en circunstancias anormales puede ser sustituida por la de otro miembro. Ese mismo poder, sin embargo, se ejerce en forma compartida según la diversidad de situaciones o se delega, y en todo caso se atempera por el amor, que es la ley del hogar. En consecuencia, dentro del ámbito familiar la libertad encuentra su primera determinación en el plano de la inmediatez. Vale decir, aun cuando la libertad intrafamiliar es todavía confusa en sus límites, sin distinción de competencias, y con la vitalidad o espontaneidad propias de lo primario en el orden de la vida, cada miembro es para el otro cauce, posibilidad y límite de la libertad de los otros.

#### 4.2. *Conclusión: La familia dentro del orden social de libertades*

Se dice de la familia que es la célula basal de todo el orden social, incluido el Estado, en la medida en que el Estado es una comunidad de municipios y éstos, a su vez, comunidades de familias<sup>39</sup>. En otros términos, la familia es genéticamente primera respecto del Estado, en tanto constitutivo material de éste. En consecuencia, sus fines, su estructura fundamental, sus normas más generales, sus funciones esenciales, etc., no derivan de una decisión o fundación estatal, sino de la naturaleza misma del hombre. En cambio, desde el punto de vista de la naturaleza y de la perfección de la familia y del Estado, este último prevalece sobre la primera, como el todo sobre la parte<sup>40</sup>. Es decir, la familia está ordenada<sup>41</sup> al Estado en razón de su fin, puesto que el uno tiene por fin la perfección total y máxima de la vida social, a saber: el bien común temporal, mientras que la familia es impotente para obtener este fin. Cabría preguntarse, entonces, en qué medida se ve afectada la naturaleza del grupo familiar por su inserción en la totalidad social. Ante todo, parece evidente que dicha integración en el orden social no puede ser indiferente a su determinación concreta. Por el contrario, este orden —y dentro de él principalmente el Estado como última instancia totalizante— comporta para la familia un marco real de posibilidades para el cumplimiento de sus propios fines. Es decir, si bien ella constituye por sí ya una esfera concreta de libertad, a su vez se inscribe de este modo en un orden concreto de libertad. El problema, pues, se reduce a la cuestión más general de la tensión —necesaria e inevitable— entre la parte y el todo en sus determinaciones recíprocas. Esto exige, por consiguiente, que cada una de las funciones haya de ser considerada en un doble aspecto: en cuanto función propiamente familiar y en cuanto función sociopolítica.

En síntesis: respecto del Estado, donde más independencia puede ostentar la familia es en su dimensión biológica y socialmente primaria. En este plano la comunidad política, si bien tiene aquí un interés legítimo —dado que la casa es hontanar de su ciudadanos, encuentra una limitación ineludible en el propio orden natural. Hay, pues, un ámbito de determinación histórico-positivo, pero que a la vez está limitado por la estructura que la naturaleza y la tradición establecen para el matrimonio, la relación de los padres con los hijos, la actividad procreadora, etc. En cuanto al régimen jurídico de la familia, se debe distinguir su estatuto fundamental, que tanto se impone “ad intra” cuanto “ad extra”, de la naturaleza jurídica de las relaciones de sus miembros sea en el ámbito familiar, sea en el ámbito social en general. Además, si bien consideradas dentro del orden doméstico las relaciones entre mujer y esposo, padres e hijos, son sólo analógicamente jurídicas, con relación a los demás grupos



adquieren plena juridicidad, en virtud de la alteridad que existe entre la casa, con todos sus miembros, y aquéllos, incluido el Estado. Por otra parte, como comunidad moral y educativa, la familia comparte su competencia con ciertos grupos sociales —la Iglesia, el Estado y las corporaciones educativas—, de manera que —salvada la subordinación de los fines— nadie debe absorber en forma ilegítima las funciones que le corresponden al otro<sup>42</sup>. Con todo, absolutamente hablando, la formación moral familiar se ordena al Estado y a la Iglesia en cuanto sociedades perfectas que apuntan al bien íntegro del hombre como persona. Finalmente, la familia como comunidad económica se integra en el orden económico total, que revierte sobre ella condicionándola de un modo positivo o negativo con relación a la satisfacción de sus necesidades.

De esta sucinta revisión complexiva de las funciones familiares se concluye que la familia, no sólo es la célula basal del orden social en cuanto constitutivo material del Estado, sino (y ésta es una de sus notas distintivas respecto de los demás grupos infrapolíticos) porque contiene virtualmente la totalidad de las funciones sociales. En este sentido se puede decir que en ella está prefigurado el Estado como comunidad jurídica, económica, moral, educativa y religiosa. Por lo tanto, a pesar de lo que pueda parecer un yugo (piénsese que los esposos se donominan “cónyuges”) o atadura del hombre a la mujer y de ésta a él, de los hijos a los padres y de éstos a aquéllos, la familia constituye una forma de libertad concreta. En efecto, en primer lugar, es una forma inmediata de concreción de la libertad como consecuencia de su propia inmediatez como vida social. En segundo lugar, es un ámbito en, desde y por el que los hombres se integran en el amplio marco colectivo, no librados a la fragilidad de sus propias fuerzas individuales, sino protegidos y potenciados por la fuerza institucional del amor en su forma más perfecta. Y dado que el amor —en tanto sea verdadero y, consiguientemente, recto— es la fuente misma, el sentido último y la perfección de la libertad, la familia se erige hoy en uno de los pocos baluartes que impiden todavía que los hombres se precipiten en el abismo de la esclavitud.

#### NOTAS

<sup>1</sup> “Es ist die Freiheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben (wird) und zwar, blob theoretisch bleibend, im Religiösen der Fanatismus der indischen reinen Beschauung, aber, zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation wird. Nur indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gwühl seines Daseins; er meint wohl etwa irgendeinen

positiven Zustand zu wollen, z.B. den Zustand allgemeiner Gleichheit oder allgemeinen religiösen Lebens, aber er will in der Tat nicht die positive Wirklichkeit desselben, denn diese führt sogleich irgendeine Ordnung, eine Besonderung sowohl von Einrichtungen als von Individuen herbei; die Besonderung und objektive Bestimmung ist er aber, aus deren Vernichtung dieser negativen Freiheit ihr Selbstbewußtsein hervorgeht. So kann das, was sie zu wollen meint, für sich schon nur eine abstrakte Vorstellung und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein". Cfr. G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978, párrafo 5, p. 50.

<sup>2</sup> "Die angeführte Definition des Rechts enthält die seit *Rousseau* vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille nicht als and und für sich seiender, vernünftiger, der Geist nicht als *wahrer Geist*, sondern als *besonderes Individuum*, als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein soll. Nach diesem einmal angenommenen Prinzip kann das Vernünftige freilich nur als beschränkend für diese Freiheit sowie auch nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein äußeres, formelles Allgemeines herauskommen. Jene Ansicht ebenso ohne allen spekulativen Gedanken und von dem philosophischen Begriffe verworfen, als sie in den Köpfen in der Wirklichkeit Erscheinungen hervorgebracht hat, deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die sich gründeten, eine Parallele hat." op. cit., 29, p. 80.

<sup>3</sup> "Das Recht ist zuerz das unmittelbare Dasein, welches sich die Freiheit auf unmittelbare Weise gibt." op. cit., 40, p. 98.

<sup>4</sup> "En la filosofía hegeliana del derecho, el Derecho es completamente absorbido en la Eticidad. Ni el momento del Derecho abstracto, ni el momento de la Moralidad abstracta, tienen una realidad, la cual sólo existe en el *ethos*, esto es, en aquella concreta vida social, en la cual tanto el Derecho abstracto (el mundo de las pretensiones), como la Moralidad abstracta (el mundo de las intenciones) encuentran su concreta realización", López Calera, *Derecho Abstracto o natural en Hegel*, Granada, Univ. de Granada, Fac. de Derecho, 1967, pp. 41-42.

<sup>5</sup> Cfr. *Grundlinien* . . . , 257.

<sup>6</sup> Cfr. id., *ibid.*

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, agregado.

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>9</sup> "Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die *konkrete Freiheit* aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergeben*, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind . . ." Id, 260, p. 406.

<sup>10</sup> Cfr., v. gr., id., 250.

<sup>11</sup> Cfr., id., 163.

<sup>12</sup> "Weil die Ehe das Moment der Empfindung enthält, ist sie nicht absolut, sondern schwankend und hat die Möglichkeit der Auflösung in sich". Id., *ibid.*, agregado. Cfr. también el párrafo 176, agregado.

<sup>13</sup> El concepto de libertad afin a toda la tradición occidental reconoce dos fuentes distintas: de una parte, lo que dice *Aristóteles* en la *Metafísica* (L. 1,

c. 9, BK 982b26), cuando define al hombre libre como aquel que es causa de sí; de otra, el tratamiento que hace el propio Aristóteles del tema de la elección en la *Ética Nicomaquea*, pero sobre todo la tradición cristiana.

<sup>14</sup> La definición es de *Guido Soaje Ramos* (cfr. *Curso de Ética*, ed., mimeográfica, p. 34), y está en conformidad con todo el pensamiento tomista. El análisis que se ofrece a continuación sigue fielmente a este maestro argentino.

<sup>15</sup> Quede aquí sin considerar el problema de la eficiencia del objeto especificativo del acto. Sobre el tema, cfr. Ramírez, Santiago, O.P., *De actibus humanis*, Madrid, C.S.I.C., 1972, 145-157.

<sup>16</sup> Dice Ramírez, refiriéndose a la relación ordenada de los diversos actos de la razón y de la voluntad: "Neque tamen ista omnia faciunt aliquid *unum per se unitate compositionis*, quia ista diversa elementa rationis et voluntatis se mutuo compenetrant et imbibunt et actuant, et efformant aliquid unum vivum et vitale et organicum in suo dynamismo" (op. cit., 624).

<sup>17</sup> Esta tesis es común a diversos autores, como HOÖCKER, HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU y otros, pero quizás su formulación más radical se deba al autor del *Leviatán* (cfr. *Leviatán*, I, 13).

<sup>18</sup> Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, Opúsculo XIX, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 3.

<sup>19</sup> Respecto de la analogicidad del término "social" y la noción de grupo, vid. GUIDO SOAJES RAMOS, *El grupo social*, Bs.As., UCA, 1969, p. 14 y ss.

<sup>20</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, V, 5.

<sup>21</sup> En el campo del Derecho, a esta determinación de lo natural en lo histórico S. TOMÁS DE AQUINO la llamó "ius gentium" (cfr. RAMÍREZ, *El Derecho de gentes*, Madrid, Studium, 1955).

<sup>22</sup> Respecto del pasado como constitutivo de las posibilidades del presente, cfr. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia y Dios*, "Nuestra actitud ante el pasado", pp. 315-331.

<sup>23</sup> En cuanto a la doctrina acerca de la tradición en el plano social me remito al concepto defendido por *Francisco Elías de Tejada*.

<sup>24</sup> La expresión "fines existenciales" es de J. MESSNER (cfr. *Ética social, política y económica a la luz del Derecho Natural*, Madrid, Rialp, 1967, p. 38).

<sup>25</sup> *Las Leyes*, L.V, 739b-c. Para él, incluso la unidad de sentimientos debía ser considerada como el mayor bien de la "polis" (cfr. *República*, L.IV, 464b).

<sup>26</sup> *República*, L.IV, 462d; vid., también 462b-c. Esta expresión no puede extrañar si se tiene en cuenta el hondo paralelismo que Platón establece entre la "polis" y el individuo humano (cfr. *Rep.*, L.II, 368c-d-e y 369a), y la correspondencia que señala entre las partes de la "polis" y las del alma humana.

<sup>27</sup> Cfr. *Política*, L.II, c.1, 1261.

<sup>28</sup> Cfr. Ross, D., *Aristotle*, Methuen, 4º ed., 1945, cap. VIII.

<sup>29</sup> El punto de vista de este trabajo excluye la consideración del matrimonio en cuanto acto contractual. En general, la indagación se dirige al matrimonio como *estado social* y, más especialmente, a la comunidad en él originada, es decir, la familia. Por otra parte, si bien el análisis tiene por objeto la familia legítima se puede aplicar a la familia irregular.

<sup>30</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, L.I, c.1, 1252a-1253a, y el comentario de S. TOMÁS DE AQUINO, especialmente los nn. 25-26.

<sup>31</sup> Cfr. *Codex Iuris Canonici*, c. 1013, 1.

<sup>32</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, L.I, c.1, y el comentario de S. TOMÁS, n. 31.

<sup>33</sup> Es asunto de la Teología considerar la relación de la familia con la Iglesia; de todos modos, ocasionalmente se harán algunas alusiones al tema.

<sup>34</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, L.V, c.6, 1134b 8-17, y el comentario de S. TOMÁS (1012-1015).

<sup>35</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, L.I, c.1, 1253a 15.

<sup>36</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *ibid.*, 1254a. Dice el Filósofo que la vida es acción, de manera que ni siquiera la actividad del esclavo es poética.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, 1259a 37.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, 1252b.

<sup>40</sup> Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, In Pol., L.I, I.1, nn. 38-39.

<sup>41</sup> Nótese bien que decir "ordenada" supone la distinción de aquello que se ordena respecto de aquello para lo que se ordena, y en ningún caso la absorción o la confusión de uno con otro.

<sup>42</sup> Cfr. del autor, *Panorama de la educación en la Argentina*, Bs.As., A.E.A., 1976, c.IV, 1.2.