

## Familia, educación y libertad\*

### 1. *Determinación categorial de la familia*

El artículo 15, 3 de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, contenido en la resolución 217 (III) de la Asamblea General de la ONU, de 10 de diciembre de 1948, en París, dice así: «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado». En esta definición, la familia queda caracterizada, desde un enfoque sociológico, como la primera «célula» de la sociedad civil o política, como una sociedad compacta, fundada en la misma naturaleza del hombre, en sus más espontáneos impulsos a la sociabilidad, y como una institución natural inviolable por parte de las otras sociedades, de la que es su cuna, y a la que tienen obligación de defender, ayudar y favorecer.

Se sigue también de este texto que todo hombre está relacionado con la institución familiar. En la *Carta a las familias*, de Juan Pablo II, presentada el 2 de febrero de 1994, se dice al respecto que la familia: «Es un camino común, aunque particular, único e irrepetible, como irrepetible es todo hombre; un camino del cual no puede alejarse el ser humano. En efecto, él viene al mundo en el seno de una familia, por lo cual puede decirse que debe a ella el hecho mismo de existir como hombre». Se añade que «Normalmente el hombre sale de la familia para realizar, a su vez, la propia vocación de vida en un nuevo núcleo familiar, incluso cuando decide permanecer solo, la familia continua siendo, por así decirlo, su horizonte existencial».<sup>1</sup>

---

\* Versión castellana de la «relazione» *La famiglia educatrice della libertà*, presentada por el autor en el «Convegno» de la «Società Internazionale Tommaso d'Aquino» (SITA), sobre *Paideia cristiana della libertà all'alba del secolo XXI*, celebrado en Roma, durante los días 25, 26 y 27 de noviembre de 1994, bajo la dirección del Dr. Fr. Abelardo Lobato, O. P., Director General de la SITA.

1. *Carta a las familias*, 2-II-1994, 2.

El hombre es un ser familiar, vive y desea vivir en una sociedad familiar. Todo hombre pertenece a una familia, forma parte de ella. Cada individuo humano es y quiere ser parte de un núcleo familiar. Como indica Santo Tomás: «Cualquier persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo»,<sup>2</sup> pero, con el término «todo» no se significa algo substancial. La familia, como las otras sociedades, no es una totalidad substancial, sino un todo accidental. En ella cada persona puede mantener, por tanto, su propia entidad substancial, su individual personalidad. Aunque pertenezca a la sociedad familiar, como una de sus partes, y además de modo necesario, se integra en una unidad accidental.

Esta totalidad accidental está constituida por un conjunto muy complejo de relaciones personales. Tal como se expresa en la *Carta a las familias*: «La familia es una comunidad de relaciones interpersonales particularmente intensas: entre esposos, entre padres e hijos, entre generaciones».<sup>3</sup> Las relaciones familiares —conyugales, paterno-filiales, fraternas y hasta heriles—, basadas en acciones y pasiones, tienen como sujeto y término a personas. Puede, por ello, también decirse que la familia es una «comunidad de personas unidas en el amor».<sup>4</sup>

Sólo las personas son sujeto y objeto de amor pleno, de amor de donación o de amistad, como le denominaban Aristóteles y Santo Tomás. A los seres impersonales, desde los objetos, plantas, animales, hasta el arte y la ciencia, se les ama con amor de deseo. Se les quiere para sí o para otro. El bien que se quiere es para ser poseído. En cambio, en el amor de donación se quiere el bien de lo amado. No se quiere el bien para sí, sino para el otro. Este querer, no hedonista ni utilitarista, es benevolencia, que únicamente puede tenerse a las personas, ya que sólo ellas, por su autonomía, proporcionada por su libre albedrío, y por su dignidad racional, que les permite tener vida social, son capaces de poseer y disfrutar del bien plenamente.<sup>5</sup>

Normalmente esta benevolencia engendra la reciprocidad, y, con ella, la unión afectuosa y la comunicación. Se convierte así en auténtico amor de amistad, esto es, un amor de benevolencia recíproco, causado por la semejanza en un bien, consistente en una unión afectuosa entre las personas, que produce una mutua inhesión entre ellas y una comunicación de vida personal.<sup>6</sup> El constitutivo formal del amor personal es la unión afectiva, que produce como efecto propio una íntima unión y compenetración o «mutua inhesión», de modo que «el amante está en el amado, y viceversa». Por la perfecta unión del amor hace que el que ama esté contenido en el amado en cuanto quiere y obra en su favor igual que lo hace en favor de sí mismo.

Como explica Santo Tomás: «En el amor de amistad, el amante está

2. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 2, in c.

3. *Carta a las familias*, 15.

4. *Ibid.*, 6.

5. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 3, in c.

6. Cf. *Ibid.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 3.

en el amado, en cuanto considera los bienes o males del amigo como suyos y la voluntad del amigo como suya, de suerte que parece como si él mismo recibiese los bienes y los males y fuese afectado en el amigo. Y, por eso, según el Filósofo en IX *Ethic*, y en II *Rhétoric*, es propio de los amigos “querer las mismas cosas y entristecerse y alegrarse de lo mismo”. A la inversa, también: «Se dice que el amado está en el amante en cuanto está en su afecto mediante cierta complacencia (...) y no por causa alguna extrínseca, como cuando se desea una cosa a causa de otra, o como cuando se quiere un bien para otro por alguna otra cosa, sino por la complacencia en el amado enraizada en el interior. De ahí que también el amor se llame *íntimo* y se hable de *entrañas de la caridad*».<sup>7</sup> En todo amor de donación se da un goce, que no es el intento ni móvil esencial y primero, y por él, puede considerarse el amado en el que ama, en cuanto está impreso por esta complacencia en su afecto.

En segundo efecto del amor de donación es la convivencia o comunión de vida. Además de la unión afectuosa, concomitante del amor, por constituirlo, como también indica el Aquinate: «Hay otra unión, que es efecto del amor. Y ésta es la unión real, que el que ama busca con lo amado, según la conveniencia del amor».<sup>8</sup> Esta unión efectiva es una comunicación o donación de lo más espontáneo e íntimo: la vida. Se trata de una unión que es una comunión de vida. Por ello: «Es propio del amor el mover a la unión, como dice Dionisio en *Los nombres divinos*, c. 4. Como quiera que el afecto del que ama está de alguna manera unido al objeto amado por cierta semejanza o conveniencia que hay entre ellos, el apetito tiende a verificar la unión en el sentido de que quiere completar en la realidad la unión comenzada en el afecto. Por esto, los amigos se complacen en encontrarse, en conversar y en vivir juntos».<sup>9</sup> El amor intenta siempre la convivencia, la comunión de vida, porque: «convivir es, entre todo lo demás, lo más propio de la amistad».<sup>10</sup>

Santo Tomás llega a definir, siguiendo a Aristóteles, el amor de donación como «mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida» (*mutua redamatio et communicatio in operibus vitae*).<sup>11</sup> Esta convivencia no es la compartición de la vida sensible o animal. Aristóteles indicaba que «no tiene analogía con la de los animales, la cual no consiste más que en compartir los mismos pastos».<sup>12</sup> La vida que se comunica ni siquiera es la humana, en cuanto intelectual o volitiva, sino la vida personal, la vida propiamente humana.

Juan Pablo II, en la *Carta a las familias*, afirma, por ello, que: «La familia es una comunidad de personas, para las cuales el propio modo

7. Ibid., I-II, q. 28, a. 2, in c.

8. Ibid., I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

9. Idem, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 91.

10. Idem, *In X libros Ethicorum expositio*, In IX, lect. 12.

11. Idem, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1, in c. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomáco*, lib. VIII, 2, 3.

12. ARISTÓTELES, *Ética a Nicomáco*, lib. IX, c. 9, 1170b12.

de existir y vivir juntos en la comunión (...) Sólo las personas son capaces de existir “en comunión”. Más adelante, distinguiendo la «comunión» de la «comunidad», declara que: «La “comunión” se refiere a la relación personal entre el “yo” y el “tú”». <sup>13</sup>

Si se sitúa en el orden predicamental o categorial, la familia aparece como una totalidad accidental, constituida por una serie de relaciones interpersonales, propias únicamente de las personas, basadas en el amor de donación o personal, en sus grados más perfectos —conyugal, materno, paterno, fraternal, familiar en general—, que conduce a una comunión o convivencia personal. Por ello, como también se dice en este documento del Papa: «La familia es —más que cualquier otra realidad social— el ambiente en que el hombre puede vivir por sí mismo a través de la entrega sincera de sí». <sup>14</sup>

## 2. La «trascendentalidad» de la familia

Con esta caracterización, la familia no queda suficientemente determinada, porque su realidad no se adecua perfectamente al género supremo de la relación, ni a ningún otro género. Las esenciales referencias a las personas, a su amor de entrega o de donación, a la vida personal, que se comunica, hacen que la noción de familia trascienda toda categoría. Para advertirlo de manera patente, basta examinar la naturaleza de la vida familiar.

La familia puede considerarse como una unidad legal, una unidad social y hasta una unidad económica, pero esencialmente es una comunidad de amor. De ahí su realidad universal y su valor como patrimonio de la humanidad, independientemente de su carácter natural. Por ello, como se dice en la *Carta a las familias*: «La familia (...) no es solamente la “célula” fundamental de la sociedad, sino que tiene también su propia subjetividad». <sup>15</sup>

La subjetividad familiar revela que la vida familiar es vida personal. Y únicamente el hombre, a diferencia de los vegetales y de los animales, tiene una vida personal. Una vida propia, una vida biográficamente descriptiva de la que merece la pena ocuparse y comprenderla. Santo Tomás concibe siempre la vida del hombre como vida personal. Al declarar, por ejemplo, que «la vida humana consiste en las acciones», <sup>16</sup> se refiere a la vida individual, la que se explica no únicamente por las características de la naturaleza humana, sino por el sujeto personal, el subsistente en ella.

Después de citar este texto, ha escrito Canals Vidal: «En esta afirmación de Santo Tomás es manifiesto que no se da al término vida aquel significado “biológico” que apuntaría a la dimensión de la realidad

13. *Carta a las familias*, 7.

14. *Ibid.*, 11.

15. *Carta a las familias*, 4.

16. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 51, a. 1, in c.

humana que se comporta “materialmente” respecto de su naturaleza cognoscente sensitivo-racional, definitiva ésta de su nivel en la escala de los entes dotados de vida. Pero no se apunta tampoco a aquella dimensión de su naturaleza viviente por la que ésta puede ser universalmente definida desde la constitución del hombre por una forma o alma de naturaleza espiritual por la que le compete su distinto nivel en la naturaleza cognoscente». <sup>17</sup>

Añade el profesor Canals que: «El término vida es aquí utilizado en aquella dimensión de la actividad consciente y racional del hombre en la que éste es principio de sus propias operaciones en virtud de la inclinación que sigue a la presencia, en la conciencia, de la palabra mental. Las acciones humanas, en las que consiste la vida humana, son aquellas en las que se ejerce esta inclinación que sigue al entendimiento y a la razón discursiva, que llamamos voluntad. Los actos de la voluntad y los que la voluntad mueve en todas las facultades constituyen así un proceso unitario, distendido en la sucesión temporal, y que no puede ser explicado, ya desde los principios constitutivos universales, sino desde la iniciativa en el ejercicio propio del ente personal en cuanto dotado del dominio de sus propios actos». <sup>18</sup>

Explica Canals que: «Santo Tomás entendía hablar formalmente de la “vida humana” al decir que “la vida humana consiste en las acciones”, y al definir como tales “actos humanos”, no por cierto, los que “biológicamente” podemos hablar como “actos del hombre”, sino aquellos que proceden de cada hombre individual, no en virtud de la inclinación universalmente común a la naturaleza humana, sino emanados “según razón y voluntad”. Es decir, que entendía la “vida humana”, en aquel sentido de vida personal, como proceso intencionalmente unitario de acciones para las que no es suficiente la inclinación de la especie». <sup>19</sup>

La vida personal es aquella sucesión de acciones o acontecimientos asumidos del pasado, es decir, recordados en el presente y que llevan a una actitud expectante hacia el futuro. Lo que se explica porque la persona se posee a sí misma, gracias a una facultad general de autopresencia, de constancia e identidad consigo misma en el transcurso temporal, que Santo Tomás siguiendo a San Agustín, denomina «memoria de sí», núcleo central de la conciencia y que posibilita la inteligencia y la voluntad.

Esta autoconciencia de la persona, por la que tiene una experiencia existencial de sí misma, se explica por la subsistencia en sí de su alma, substancia inmaterial, intelectual y volitiva. La inteligibilidad e intelectualidad, que implican la inmaterialidad, son propias de la subsistencia del espíritu, y, por tanto, de su ser propio, causa de su subsistir, o existir en sí y por sí, totalmente inmaterial. Como afirma Santo Tomás: «Si

---

17. FRANCISCO CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, p. 615.

18. *Ibid.*, pp. 615-616.

19. *Ibid.*, pp. 609-610.

una arca pudiese subsistir en sí misma, se entendería a sí misma, puesto que la inmunidad de la materia es la razón esencial de la intelectualidad». <sup>20</sup>

Las sustancias inmatrimales, formas subsistentes, que tienen un ser propio no compartido con la materia, son subsistentes en sí mismas, lo que significa que, por la misma posesión del ser, están presentes a sí mismas. Poseen, por tanto, de un modo consciente su propio ser. Explica Santo Tomás que: «Volver a su esencia no significa otra cosa que el subsistir una cosa en sí misma. Pues la forma, en cuanto que tiene ser en sí misma, se dice que vuelve sobre sí misma». <sup>21</sup>

Debe reconocerse que la autoconciencia está arraigada en el ser del espíritu, que es la autposesión del «yo» según ser. Tal como ha probado Francisco Canals en *La esencia del conocimiento*: «La posesión inmaterial del ser, por una forma que no depende de la materia en cuanto a aquella posesión de su propio ser, da al hombre la habitual “subsistencia en sí mismo”, que le constituye substancialmente en habitualmente consciente de sí y es el núcleo o raíz originaria de todas las capacidades de conocimiento objetivo». <sup>22</sup>

Con la afirmación simultánea de la naturaleza humana y el carácter personal del hombre, Santo Tomás establece su especial perfección, porque, como ha indicado Victorino Rodríguez: «La singular dignidad le viene a la persona humana de ambos elementos constitutivos o perfectivos, aunque de distinto orden: uno entitativo-dinámico superior en su orden: el ser de naturaleza racional o intelectual, superior a la de los demás seres creados no intelectuales, de donde nacen las facultades de pensar, querer, elegir, sentir, obrar racional y libremente y demás manifestaciones y resultados de humanidad. Otro es entitativo de persistencia en el existir, participado del Ser por esencia y en su duración eterna *in posterum*». <sup>23</sup>

En la donación recíproca amistosa —que se da en mayor plenitud en la vida familiar, que integra todos los tipos de amor personal, y, por ello, afirma Lobato que: «La vida familiar tiene su fundamento en el amor», <sup>24</sup> refiriéndose a todas sus clases—, los que se aman intercambian entre sí sus pensamientos, voluntades y afectos, pertenecientes a su propia intimidad personal y que son sus mejores bienes propios. «Los hombres —explica el Aquinate— quieren convivir con sus amigos según

20. SANTO TOMÁS, *Quaestiones Disputatae. De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a. 1, ad 12.

21. Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad 1.

22. FRANCISCO CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, op. cit., p. 480.

23. VICTORINO RODRÍGUEZ, «Estructura metafísica de la persona humana», en *Antropología tomista*. Acti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Libreria Editrice Vaticana, 1991, vol. III, pp. 113-128, p. 128.

24. ABELARDO LOBATO, «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», en *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*. Acti del IX Congresso Tomistico Internazionale, op. cit., vol. I, pp. 51-82, p. 80.

aquella acción en la que principalmente se deleitan, aquella que estiman su ser, y por la cual eligen su vida, ordenando toda su vida a ella (...) De suerte que cada uno quiere compartir con su amigo aquella acción que ama entre todas las de la vida. Y en tales acciones comunican los amigos, comunicación que estiman ser una convivencia». <sup>25</sup> Esta comunicación es una comunión de vida personal, porque: «De cualquier hombre se llama su vida aquello en lo que sobre todo se deleita, aquello en que pone su mayor intento y en lo que principalmente quiere “convivir con sus amigos”, según dice Aristóteles en la *Ética*, lib. IX, c. 12». <sup>26</sup>

La comunión de vida personal no siempre es perfecta, ni incluso en la familia, porque el amor de donación admite distintos grados. Sin embargo, siempre se «desea y busca», como indica Santo Tomás, que añade: «Por eso dice San Agustín en VIII *De Trinitate*, que el amor es como “vida que enlaza o desea enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado”. Al decir “enlaza” se refiere a la unión del afecto, y al decir “intenta enlazar” se refiere a la unión real». <sup>27</sup>

La comunicación vital no aparece, por ello, como la característica principal en la enumeración de las propias del amor personal, que presenta Santo Tomás. Con Aristóteles, ofrece la siguiente ordenación: «Cinco cosas son propias de la amistad: (...) en primer lugar, el amigo quiere que su amigo sea y viva; segundo, quiere bienes para él; tercero, se porta bien con él; cuarto, convive con él placidamente; quinto, coincide con sus sentimientos, contristándose o deleitándose con él». <sup>28</sup> La disposición de la comunión personal en cuarto lugar, queda justificada por ocupar el mismo que en la ordenación de los deseos para consigo mismo, pues en el amor de donación se ama al otro como se ama a uno mismo.

Para lograr su propia perfección, la persona necesita vivir en una familia, pero también para difundir la que posee. Como ha señalado Abelardo Lobato, la persona humana «no sólo es capaz de recibir, sino también de dar». De ahí que su mismo ser personal se complementa con una capacidad de comunicación amorosa. «Ningún ser finito se basta a sí mismo, y, por ello, necesita abrirse para remedio de su indigencia, para el despliegue de sus posibilidades que están en germen. Cuanto más alta es la vida mayor es la capacidad de comunicación». <sup>29</sup> De esta tesis de Lobato se desprende que la vida familiar, en donde se desarrollan las más plenas relaciones interpersonales, posibilita la mayor comunión vital.

La persona humana no está hecha para la soledad, ni tampoco para únicamente estar con los demás, ser-con-otro, sino para ser-para-otro, para convivir con los demás. Si solamente su situación es la de ser-con-

25. SANTO TOMÁS, *In IX libros Ethicorum expositio*, In IX Eth., lect. 14.

26. Idem, *Summa Theologiae*, II-II, q. 179, a. 1, in c.

27. Ibid., I-II, q. 28, a. 1, in c.

28. Ibid., II-II, q. 25, a. 7, in c.

29. ABELARDO LOBATO, «Primacía de lo intelectual en la comunicación interpersonal», en *Revista de Filosofía*, 80-81, Madrid, 1962, pp. 89-94, p. 91.

otro, entonces no se comunica con los demás. «Coexiste con sus prójimos —que siente muy lejanos— como mera contigüedad física». Esta no puede ser la relación entre los miembros de la familia. «Sin amistad no hay verdadera comunicación. No hay convivencia, porque no hay relación auténtica entre el yo y el tú».<sup>30</sup>

Las relaciones interpersonales, tanto a nivel familiar, como en el de las demás sociedades, que tienen como modelo la perfección de la familia, son necesarias. El ser personal, como ha advertido Lobato: «Está más allá del tener, del poder y del saber de nadie, en cierto modo hasta de sí mismo. Es un ser que se sitúa en su puesto solo frente a seres libres, en la relación de alteridad. Está llamada a realizar el milagro de convivir con los demás, en la unidad y en la diferencia».<sup>31</sup> De ahí que se diga en la *Carta a las familias*: «San Pablo sintetiza el tema de la vida familiar con la expresión “gran misterio” (Ef 5, 32)».<sup>32</sup>

En el mismo apartado que se inicia con este texto, y aludiéndose a él, se señala que: «En la era moderna se ha progresado mucho en el conocimiento del mundo material y también de la psicología humana, pero respecto a su dimensión más íntima, la *dimensión metafísica*, el hombre de hoy es en gran parte un *ser desconocido* para sí mismo; por ello, podemos decir también que la familia es una realidad desconocida».<sup>33</sup>

Desde la misma metafísica, los misterios de la persona humana, de su vida personal, de su amor y de su vida familiar, que origina la comunión constitutiva de la familia, se justifican, porque lo son de realidades que hay que fundamentar directamente en el ser. Puede decirse, por consiguiente, que la noción de familia no es un género o especie, reducible a alguno de los géneros supremos. Tampoco es un concepto trascendental, o de máxima extensión no genérica. Sin embargo, trasciende todos los géneros y todas las categorías y, no puede ser por ello incluida en algunos de los modos del ente predicamental. Por sus constitutivos y sus actos, la familia implica perfección y dignidad, que no puede explicarse por determinaciones de diferencias sobre géneros o especies, ni por ninguna de las categorías. Debe ser concebida en sentido propio como conexiónada con el ser y con su máxima participación, la persona humana. Por lo mismo, también con los trascendentales, fundados por el ser, la unidad, la verdad, la bondad y la belleza. En este sentido, la familia tiene un carácter «trascendental» y, por ello, misterioso como el ser.

30. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Tratado de Metafísica. Teoría de la «habencia»*, Limusa, México, 1982, 1ª ed., p. 341.

31. ABELARDO LOBATO, «Ética y futuro del hombre», en *Verbo*, 321-322, Madrid, 1994, pp. 41-47, p. 61.

32. *Carta a las familias*, 19.

33. *Ibid.*, «El racionalismo moderno no soporta el misterio. No acepta el misterio del hombre, varón y mujer» (*Ibid.*).



### 3. La promoción de la persona en la familia

La gran importancia metafísica de la familia, y su carácter «trascendental», se manifiestan plenamente en la educación del hombre. Como se sostiene en la doctrina antropológica de Abelardo Lobato, que ofrece la visión del hombre como ser corporal y espiritual, llamado por su misma naturaleza a la perfección, desde el inicio de su primera infancia: «La persona humana es un ser familiar y comunitario que adquiere su promoción a través de la mediación de las relaciones con el otro, con los otros sujetos personales en mutua reciprocidad».<sup>34</sup>

El lugar privilegiado para esta promoción es la familia. Los valores esenciales de la vida, que pueden reducirse todos al bien, y, por tanto, al amor, a querer el bien, se descubren en la familia. En ella, el hombre se encuentra siempre amado en su individualidad, en su ser personal, y con amor de entrega, porque en las otras sociedades a menudo es querido con amor de deseo, tal como se aman los seres impersonales y, por consiguiente, de un modo impropio a su dignidad personal. Estos valores que se viven en la familia no se olvidan nunca, porque permanecen siempre.

La promoción de la persona ha de ser integral, debe procurar el bien de todo hombre y el bien de todo el hombre, tal como se realiza en la familia. Para Lobato: «La educación es *paideia* entre los griegos, *humanitas* para los romanos, promoción completa del hombre hasta el estado perfecto que es el estado que confieren los hábitos o virtudes para los medievales, como Tomás de Aquino. Nada tan necesario como este desarrollo integral del hombre. Lo decisivo en esta visión de la formación del hombre es que tiene un alcance de totalidad del sujeto».<sup>35</sup>

La familia no sólo es el ámbito adecuado para la concepción y el nacimiento de la persona humana, sino también para su misma promoción humana. La familia es el lugar más propio para la educación integral y para que así se establezca una comunidad entre las generaciones. El hombre, además del derecho a tener un padre y una madre y al derecho a crecer junto a sus hermanos, tiene el derecho a que se le eduque en este ambiente familiar. El ser humano posee el derecho al amor familiar, pero asimismo a encontrar en la familia respuestas a sus interrogantes, a que se le enseñen las actitudes básicas ante el mundo y ante los otros, a que se le eduque.

Los padres tienen el deber ineludible y a la vez el honroso derecho de educar a sus hijos. Son sus principales educadores, y deben cumplir esta obligación, que podría denominarse sagrada, aunque los hijos no reclamen su derecho a ser educados. Esta función educadora de la familia tiene su raíz en la misma esencia del matrimonio, la unión legal

---

34. ABELARDO LOBATO, «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino» op. cit., p. 80.

35. Idem, «Ética y futuro del hombre», en *Verbo*, 321-322, Madrid, 1994, pp. 41-71, p. 44.

y estable del hombre y la mujer, que implica un amor de donación mutua, en orden a la generación, porque, como se dice en la *Carta a las familias*: «El educador es una persona que *engendra* en sentido espiritual». Se precisa que: «La educación (...) es una comunicación vital, que no sólo establece una relación profunda entre educador y educando, sino que hace participar a ambos en la verdad y en el amor, meta final a la que está llamado todo hombre por parte de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo».

La educación de los hijos es un gran bien y no sólo para ellos y para la sociedad, sino también para los padres, porque como todo bien repercute en quien lo realiza. Al cumplir el deber de educar, prioritario y preeminente en la vida familiar, cultivando la humanidad de sus hijos, los padres incrementan en profundidad la suya. La educación, según este documento: «Es también un dinamismo de reciprocidad, en el cual los padres educadores son, a su vez, educados en cierto modo. Maestros de humanidad de sus propios hijos, la aprenden de ellos». Al educar a sus hijos, los padres se educan a sí mismos.

La comunidad de personas, unidas por el amor personal, que constituye a la familia, se perfecciona también con la educación. Como igualmente se indica en esta *Carta* «La “comunidad de personas”, que al comienzo de la familia se expresa como amor conyugal, se completa y se perfecciona extendiéndose a los hijos con la educación». <sup>36</sup> Por ello, el *Concilio Vaticano II* declaró que: «La familia es escuela del más rico humanismo». <sup>37</sup>

La educación familiar, al igual que la misma esencia de la familia, está, sin embargo, amenazada gravemente, en los actuales momentos, que lo son de «una época de gran crisis». Parece que el origen de la misma se encuentra en otra más profunda: en una crisis de la verdad. Como se pregunta en la *Carta a las familias*: «Crisis de la verdad significa, en primer lugar, *crisis de conceptos*. Los términos “amor”, “libertad”, “entrega sincera” e incluso “persona”, “derechos de la persona”, ¿significan realmente lo que por su naturaleza contienen?». <sup>38</sup>

Desde la crisis de estos conceptos generales y básicos, no parece posible transmitir la verdad, ni fomentar su búsqueda, en una mayor amplitud y profundización, ni mucho menos a vivir conforme a la verdad. Tampoco presentar el bien, mover a su búsqueda y contribuir a fomentarlo. La crisis de la verdad lleva a: «La pérdida de la verdad sobre la familia, a la que se añade el riesgo de la *pérdida de la libertad* y, por consiguiente, la pérdida del amor mismo».

Las visiones falseadas de la vida, como el materialismo, el relativismo ético, el escepticismo y el utilitarismo, hay que considerarlas como ataques a la familia y a su dignísima misión educadora del hombre. Llevan a: «Una civilización basada en producir y disfrutar, una civilización

36. *Carta a las familias*, 16.

37. *Gaudium et spes*, 52.

38. *Carta a las familias*, 13.

de las "cosas" y no de las "personas"; una civilización en la que las personas se usan como si fueran cosas. En el contexto de la civilización del placer la *mujer* puede llegar a ser un objeto para el hombre, los *hijos* un obstáculo para los padres, la *familia* una institución que dificulta la libertad de sus miembros».39

Desde estas actitudes ha surgido una falsa idea de libertad, que hace que se considere la familia como incompatible con la libertad humana. En la actual corrupción de la libertad, se la concibe como la posibilidad incontrolada de alcanzar el bienestar egoísta, del disfrute desenfrenado de las cosas materiales, del placer, y, en todo, ello se pone la felicidad o bien, como la posibilidad de conseguir la autonomía absoluta, la autoafirmación o la creación de sí mismo, y, generalmente en contra de los demás. En ambas deformaciones de la libertad se niega además toda moral, con el sentido del mal, de culpa y de responsabilidad, así como sus leyes morales. Todo ello estaría superado. En este ámbito del error sobre la libertad no sólo se tolera, sino que se exaltan como modelos a imitar, para conseguirla, la separación matrimonial, el divorcio, la infidelidad conyugal y el amor libre.

Esta visión de la libertad, que ha surgido de una civilización o «anticivilización», que es egoísta, que parece incapacitada para el espíritu de entrega, de acogida, de perdón y que, en definitiva, se aleja de la «civilización del amor»,40 es el peligro de la familia. Y no solamente para la misma institución, sino para los seres humanos que se educan en su seno. De ahí que haya afirmado Lobato: «La *paidea de la libertad* es el problema radical de la cultura que aspire a formar hombres que sean verdaderamente hombres».41

La familia se constituye por la libertad. Los esposos inician la familia en la libertad, su mismo amor mutuo es fruto de una elección. La familia crece por la libertad y cumple sus fines con la libertad. No es extraño, por tanto, que la familia sufra en mayor grado la falta de auténtica libertad. Sin embargo, es también la que puede prestar la ayuda decisiva para salvar la libertad de sus desfiguraciones. Para ello, es preciso, que, por una parte, no renuncie a su propia naturaleza, con sus fines insitos; y, por otra, que, frente a la crisis contemporánea de la libertad, sea educadora de la verdadera libertad.

#### 4. *La libertad*

La verdad de la libertad debe ser conocida por todo hombre, porque, como advierte Lobato: «El hombre nace libre, pero sólo ejerce la libertad si se forma para ello».42 Es «competencia fundamental» de los

39. Ibid. Cf. Encíclica *Veritatis splendor*, (6-VIII-1993), II, 31.

40. *Carta a las familias*, 13.

41. ABELARDO LOBATO, «El "sentido moral" en situación de peligro en la cultura contemporánea», en *Vertebración* 7/30, (Puebla-México), 1994, pp. 3-12.

42. Idem, «Ética y futuro del hombre», op. cit., p. 67.

padres, con palabras de Carlos Cardona: «educar en la libertad y para la libertad». <sup>43</sup> Puede ser muy útil, para ello, interrogar y escuchar a Santo Tomás, porque, como ha patentizado Lobato en sus obras: «Tomás de Aquino ha dejado un pensamiento antropológico de gran alcance. La comprensión tomista del hombre es la más alta entre cuantas ha producido el pensamiento cristiano». <sup>44</sup> Además, como indica en otro lugar: «Su aportación se impone como la más sólida y coherente, la más abierta a todas las dimensiones de lo humano, de cuantas han surgido a lo largo de la historia». <sup>45</sup>

Enseña Santo Tomás que la libertad humana es una libertad creada, y, por consiguiente, es una libertad causada, dependiente de Dios, participada y fundamentada en la libertad divina. Aunque, como comenta Cardona, no imposibilita la responsabilidad. «La libertad aparece en nosotros en grado suficiente para que seamos responsables de nuestros propios actos, pero es efectivamente una libertad disminuida, una libertad vulnerada: cada uno lo experimenta en sí mismo». <sup>46</sup>

Igualmente, en la encíclica *Veritatis Splendor*, se dice: «La reflexión racional y la experiencia cotidiana demuestran la *debilidad* que marca la libertad del hombre. Es libertad *real*, pero *contingente*. No tiene su origen absoluto e incondicionado en sí misma, sino en la existencia en la que se encuentra y para la cual representa, al mismo tiempo, un límite y una posibilidad. Es la libertad de una *criatura*, o sea, una libertad *donada*, que se ha de acoger como germen y hacer *madurar* con responsabilidad». <sup>47</sup>

Solamente el hombre se hace a sí mismo o es «causa de sí mismo», en cuanto que por su libertad es el principio de su obrar, aunque su causa primera está en Dios, porque «el dominio que ejerce la voluntad sobre sus actos (...) no excluye la influencia de la causa superior, de quien ella recibe su ser y su obrar», <sup>48</sup> e incluso la misma modalidad libre, porque «no sólo sucede lo que Dios quiere que suceda, sino que sucede, de modo necesario o contingente, a la medida de su querer». <sup>49</sup>

En este sentido puede aceptarse la afirmación de Aristóteles: «libre es lo que es causa de sí», <sup>50</sup> ya que la libertad humana no compromete la doctrina de la premoción física. Como explica Santo Tomás: «El libre albedrío es causa de su propio movimiento, pues el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no requiere

43. CARLOS CARDONA, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid, 1990, p. 73.

44. ABELARDO LOBATO, «La política a misura d'uomo», en idem (Ed.), *Coscienza morale e responsabilità politica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1990, pp. 111-137, p. 129.

45. Idem, «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», op. cit., p. 63.

46. CARLOS CARDONA, *Ética del quehacer educativo*, op. cit., p. 64.

47. *Veritatis splendor*, III, 86.

48. SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 68.

49. Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 8, in c.

50. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, c. 2, n. 9, 982 b26.

necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo, como tampoco se requiere, para que una cosa sea causa de otra, el que sea su primera causa. Dios es la causa primera que mueve, tanto a las causas naturales como a las voluntarias. Y de igual manera que al mover a las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, así tampoco al mover a las voluntarias impide que sus acciones sean voluntarias, antes bien hace que lo sean, puesto que obra en cada cosa según su propio modo de ser». <sup>51</sup>

Puede decirse, por consiguiente, que el hombre: «Ejerciendo su libertad decide sobre sí mismo y se forma a sí mismo. En este sentido es causa de sí mismo. Pero lo es como creatura e imagen de Dios. Esta es la verdad de su ser que manifiesta por contraste lo que tienen de profundamente erróneas las teorías que pretenden exaltar la libertad del hombre o su “praxis histórica”, haciendo de ellas el principio de su ser y de su devenir. Estas teorías son expresión del ateísmo o tienden por propia lógica, hacia él». <sup>52</sup>

Para Santo Tomás, en la libertad humana, intervienen tres elementos: la voluntad, que es su principio intrínseco; su fin, que es el bien, el bien propio del hombre; y su acto, que es la elección. La libertad es el querer el bien y un obstáculo a esta voluntad es cualquier coacción externa a la misma voluntad, que la violentaría, que impediría su propio querer, su autodomínio. Argumenta el Aquinate: «Llamamos violento a cuanto está en contra de la inclinación natural de un ser (...) así como se llama natural lo que está conforme con la inclinación de la naturaleza, así también una cosa se dice voluntaria en cuanto que está conforme con la inclinación de la voluntad. Siendo, por tanto, imposible que algo sea a la vez natural y violento, se sigue de aquí la imposibilidad absoluta de que una cosa sea violenta y voluntaria al mismo tiempo». <sup>53</sup> Su acto dejaría de ser libre porque faltaría su principio intrínseco.

Un primer momento de la libertad humana es su tendencia *natural* y *necesaria* al fin último, al bien, y, por tanto, a la felicidad que proporciona. En este inicio de la libertad no hay elección del bien, sino necesidad, porque, como dice Santo Tomás: «El fin último de ningún modo puede ser objeto de elección». <sup>54</sup> Este deseo natural del bien puede considerarse libre, a pesar de su necesidad, porque ésta no impide el

51. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1, ad 3.

52. S. Congregación para la Doctrina de la Fe, «Instrucción *Libertatis conscientia*, (22 de marzo de 1986), n. 27.

53. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 1, in c. Cf. *Ibid.*, I-II, q. 6, a. 5, in c. Como ha indicado el Profesor Rodríguez Luño: «En la libertad de la voluntad humana cabe distinguir conceptualmente dos dimensiones: la *autodeterminación* y la *intencionalidad* (...) La idea de autodeterminación expresa fielmente, a nuestro juicio, la esencia del acto humano o acto libre. Dice, en efecto, que en toda acción libre *soy yo* (y no otra persona o una necesidad interna) el que *decide* o *determina*, y, que, además, *decido* o *determino* sobre mí mismo» (ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, EUNSA, Pamplona, 1991, p. 159).

54. *Ibid.*, I-II, q. 13, a. 3, in c.

querer, ni que se quiera el bien. La necesidad no es coacción o violencia, obstáculos de la libertad.

En un segundo momento, se da ya la elección, porque se eligen los medios para alcanzar este fin. Declara Santo Tomás que: «La elección no siendo del fin, sino de los medios, no puede hacerse sobre el bien perfecto o felicidad, sino sobre los bienes particulares. Por lo tanto, el hombre no elige necesariamente, sino libremente».<sup>55</sup>

A este respecto distingue entre la «voluntad como naturaleza» (*voluntas ut natura*) y la «voluntad como razón» (*voluntas ut ratio*). A la primera la llama simplemente «voluntad» y a la segunda «libre albedrío», siguiendo con ello a San Agustín. «La voluntad versa acerca del fin y de los medios relacionados con él, y a uno y a otro tiende con movimientos diferentes. Al fin tiende absolutamente por la bondad que encierra en sí mismo mientras que a los medios relacionados con este fin tiende de una manera condicionada, a saber, en cuanto son buenos para alcanzar dicho fin. Y por ello, el acto de la voluntad que tiende a un objeto querido por sí mismo (...) es *simple voluntad* (...) *voluntad como naturaleza*, es de naturaleza distinta que el acto de la voluntad que tiende a un objeto querido por orden a otro (...) esto es *voluntad consultiva* (...) *voluntad como razón*».<sup>56</sup>

Explícitamente declara el Aquinate, en otro lugar, que «La elección defiere de la voluntad en que ésta tiene por objeto, hablando propiamente, el fin, mientras que la elección versa sobre los medios. Por lo tanto, la simple voluntad se identifica con la voluntad como naturaleza; y la elección, que es el acto del libre albedrío, se identifica con la voluntad como razón».<sup>57</sup>

El querer del libre albedrío es *racional* y *electivo*, porque interviene el entendimiento, para descubrir tales medios, y la voluntad con su acto electivo. Al bien universal y último tiende natural y necesariamente, pero no así a los bienes particulares, a los que no está inclinada de modo necesario, porque: «La voluntad nada puede querer sino bajo la razón de bien, pero como éste es múltiple, de ahí que no esté determinada necesariamente a uno en particular».<sup>58</sup> La elección humana es racional, en cuanto implica la deliberación intelectual sobre los medios, pero no consiste en ella. «La duda y la indagación no pertenecen esencialmente a la elección, sino sólo accidentalmente»,<sup>59</sup> sino el dominio de la voluntad sobre su propio acto de querer.

El libre albedrío, la voluntad racional y electiva, no sólo elige los medios, sino también el fin, que ya se desea naturalmente y de modo necesario. Estos dos actos de la voluntad, a pesar de su oposición, son compatibles en la misma potencia o facultad, porque como explica Santo

55. Ibid., I-II, q. 13, a. 6, in c.

56. Ibid., III, q. 18, a. 3, in c.

57. Ibid., III, q. 18, a. 4, in c.

58. Ibid., I, q. 82, a. 2, ad 1.

59. Ibid., III, q. 18, a. 4, ad 1.

Tomás: «El último fin podemos considerarlo de dos modos: bien bajo el concepto de fin último, o bien, en cuanto a aquella realidad en que consiste el fin último. En cuanto a la noción abstracta de fin último, todos concuerdan en desear el fin, porque apetecen el cumplimiento de su perfección, en que aquel consiste. Pero, respecto a la realidad en que se encuentra, no están de acuerdo todos los hombres, porque unos apetecen las riquezas, otros desean los placeres y otros otras cosas diversas». <sup>60</sup>

Todo hombre quiere el fin último, pero en común. Tiene, por ello, que determinarlo, eligiéndolo en concreto. Y esta elección es anterior a la de los medios, porque sin un fin determinando no hay medios. De ahí que: «Al llegar al momento de lucidez racional (...) lo primero que tiene que hacer el hombre en dicho caso es deliberar sobre sí mismo y, en virtud de la recapitación se ordena al fin obligado (...) (o bien) no se ordena debidamente». <sup>61</sup> Primero se elige el fin último y después los medios. «Como el fin tiene primacía en el orden de intención, lo primero que se impone al hombre, llegando al uso de razón, es pensar en sí mismo y saber a qué debe ordenar todas las cosas como a su fin». <sup>62</sup>

Estos dos actos electivos del libre albedrío, distintos del acto de deseo natural y necesario del fin universal, son ambos racionales y electivos, e implican, por ello, que se pueda elegir entre el bien y el bien aparente, que es el mal. Se posee así la posibilidad del bien y la posibilidad del mal. Tales posibilidades no constituyen la esencia de la libertad. «Querir el mal no es libertad, ni parte de la libertad, aunque sea un cierto signo de ella». <sup>63</sup> El nivel de libertad del libre albedrío no realiza plenamente la esencia de la libertad, por implicar la posibilidad del mal moral, que es sólo una señal de la misma.

La elección es, en realidad, una imperfección, que no tiene su origen en la libertad, sino en su carencia. Del libre albedrío puede decirse, por tanto, que es una falta de libertad, pero no total. Es un tipo de libertad, porque supone una necesidad del bien, la de la voluntad que desea el bien en general. No es una perfección plena, porque: «El libre albedrío se conduce, en cuanto a la elección de medios para conseguir un fin, como la inteligencia respecto a las conclusiones. Pero es indudable que la inteligencia tiene la virtud de llegar a diversas conclusiones ateniéndose a principios conocidos, y, en cambio, cuando se encamina a las conclusiones prescindiendo del orden de los principios da muestras de ser defectuosa. Por consiguiente, que el libre albedrío pueda elegir entre diversas cosas, conservando el orden al fin, pertenece a la perfección de la libertad, y, en cambio, el que elija apartándose del orden al fin, en que consiste el pecado, es un defecto de la libertad; por lo cual el ángel,

60. Ibid., I-II, q. 1, a. 6, in c.

61. Ibid., I-II, q. 89, a. 6, in c.

62. Ibid., I-II, q. 89, a. 6, ad 3.

63. Idem, *Quaestiones Disputatae. De veritate*, q. 22, a. 6, in c.

que no puede pecar, tiene más libertad que nosotros, que podemos pecar».<sup>64</sup>

Debe advertirse, por consiguiente, en primer lugar, que la posibilidad no es la esencia de la libertad. No puede concebirse la libertad como la facultad de elección entre el bien y el mal, como la indiferencia ante el bien y el mal. Habría entonces que negársela a Dios y a los bienaventurados y a los ángeles. En segundo lugar, por el contrario, la necesidad pertenece a la esencia de la libertad. La libertad plena o perfecta consiste en la necesidad del bien, en querer necesariamente el bien, de tal modo que se es indiferente ante el mal. Libertad y necesidad no son opuestas. «La voluntad libremente apetece la felicidad, aunque necesariamente la apetezca. Y así Dios se ama a sí mismo con su voluntad libre, aunque necesariamente se ama a sí mismo».<sup>65</sup> La libertad es querer el bien y su perfección es quererlo necesariamente, de modo que se sea indiferente ante el mal. Esta necesidad no es coactiva, no violenta a la voluntad, porque procede de ella misma. Es una necesidad voluntaria.

##### 5. *La liberación de la libertad*

En el acto del libre albedrío de querer el fin, determinando el fin ya querido natural y necesariamente, que es así querido electiva y racionalmente, porque ya se conoce como tal, se plantea la alternativa entre dos bienes, entre el auténtico Bien supremo, lo bueno en sí y por sí y el bien para mí, entre el amor a Dios y el amor de sí mismo desordenado. El amor a sí mismo es natural y necesario, y, por ello, legítimo e incluso obligatorio moralmente. Pero si se elige como fin último, como bien a que tiende la voluntad por naturaleza, se altera el orden del amor. Se cae en el egoísmo, en el amor desordenado de sí mismo, con prioridad o exclusión del amor a Dios y a los demás.

Si el hombre se elige a sí mismo como a su propio fin, para así satisfacer su anhelo de Bien infinito y de felicidad infinita, se dirige entonces hacia bienes creados, como el placer, las riquezas, el poder y el éxito, con deseo también desordenado, e incluso, puede considerar a los demás como meros objetos e instrumentos para sí. Su anhelo, sin embargo, no queda satisfecho. Insatisfacción que es causa de conflictos y desequilibrios interiores, que le impiden tener paz.

En este querer mal el bien que se quiere, en el que el hombre se pone en el lugar de Dios y desea además poseerlo todo y poderlo todo, está implícito el deseo de autonomía y autarquía. Este intento de escapar de la dependencia entitativa del Creador y de su ley moral, por estimarla esclavizante, lo considera como la verdadera libertad y, por ello, incluso la reivindica para todos los hombres.

La elección, sin embargo, no se da entre la independencia ontológica

64. Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 8, ad 3.

65. Idem, *Quaestiones Disputatae. De Potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.



y la esclavitud, sino entre el bien y el mal, entre Dios, con su amorosa soberanía, y el egoísmo, tierra de cultivo, de la que brotan todos los males, cuya raíz es la avaricia, o deseo desordenado de los bienes creados, que alimenta los demás vicios, como la vanagloria, o apetencia desordenada de la propia alabanza y honor, que puede hacer fructificar la soberbia, la búsqueda desviada de la propia excelencia, que conduce al desprecio de las demás personas y de Dios. La elección del mal es reductora de la misma libertad humana. Queriéndose liberar de Dios, que no ejerce un dominio tiránico, sino una tutela amorosa, el hombre disminuye su libertad finita y se lesiona a sí mismo.

Como indica Lobato: «El hombre puede optar por el mal, por el pecado, contra Dios, contra sí mismo y contra todo lo demás». Entonces, su misma libertad humana se autoanula. «En realidad todo pecado es una opción contra el bien propio, dirá Tomás de Aquino (*In II Cor*, 3, 3) (...) También esto es su misterio».<sup>66</sup> Como ha escrito García de Haro: «Obramos el mal, renunciando a vivir conforme a la dignidad de nuestra naturaleza; contra la inclinación natural de la voluntad, que se comportarse conforme a razón; negándonos a conocer las cosas como son, según las muestra la luz de la inteligencia. El mal no proviene nunca de lo que el agente tiene de virtud activa, sino de su deficiencia de virtud: el poder apartarnos de Dios es deficiencia de la libertad, posibilidad de usarla mal».<sup>67</sup>

Debilitado por el mal, el libre albedrío queda imposibilitado para querer y hacer todo el bien moral proporcionado a la naturaleza humana. No le es posible hacer el bien en toda su amplitud y sin dificultades, pero, por no haber quedado completamente extinguido, conserva la posibilidad de ejecutar actos buenos. Para poder realizar todo el bien que le corresponde por su grado de libertad, el libre albedrío, además del auxilio general de Dios, necesita de su gracia.

Según Santo Tomás: «Como la naturaleza humana no está de tal modo corrompida por el pecado que esté privada de todo bien de la naturaleza, puede uno, también en el estado de naturaleza caída, por virtud de su naturaleza, hacer algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas semejantes, pero no todo el bien que le es connatural, hasta el punto de que en ninguna cosa sea deficiente; lo mismo que el enfermo puede hacer algunos movimientos, aunque no con la perfección del hombre sano, mientras no se restablezca con el auxilio de la medicina». Añade que, por consiguiente, el hombre «necesita de una

66. ABELARDO LOBATO, «La filosofía cristiana de la libertad», en *Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. La Filosofía del cristiano, hoy*, Sociedad Católica Argentina de Filosofía, Córdoba, 1981, vol. III, pp. 1231-1258, p. 1244.

67. RAMÓN GARCÍA DE HARO, «La libertad creada, manifestación de la omnipotencia divina», en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano, 1981, vol. VII, pp. 45-72, p. 68. Véase: idem, *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, EUNSA, Pamplona, 1992, pp. 225-269.

virtud gratuita sobreañadida a la virtud natural (...) en el estado de naturaleza caída, para dos cosas: para ser curado y, además, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es meritorio». <sup>68</sup>

Los deseos y las obras del pecador no son necesariamente malas, su libre albedrío no está totalmente aniquilado, sino dañado, porque: «El pecado mortal quita la gracia santificante, más no destruye del todo el bien de la naturaleza». Por ello: «Los infieles no pueden realizar las obras buenas procedentes de la gracia, esto es, las obras meritorias: pero pueden cumplir algunas obras buenas para las que basta el bien de la naturaleza. No es necesario que pequen en todos sus actos, pero siempre que realizan alguna obra movidos de su infidelidad pecan». <sup>69</sup>

Cuando el libre albedrío elige el Bien supremo, elige también la verdadera libertad, el tercer y último momento de la misma para el hombre. La libertad plena y perfecta es distinta del libre albedrío, porque ya no hay en ella posibilidad del mal, únicamente hay necesidad de bien. Podría decirse que el hombre ha elegido la necesidad y ha abandonado la posibilidad. Al elegir la libertad, que no posee de modo natural, accede a la necesidad racional del bien.

Sólo Dios con su libertad perfecta, cumple plenamente la esencia de la libertad, la necesidad del bien. Como afirma Santo Tomás: «La voluntad divina dice relación necesaria a su bondad, que es su objeto propio, y, por tanto, Dios quiere necesariamente su bondad, lo mismo que la voluntad humana quiere necesariamente la felicidad». <sup>70</sup> Dios no quiere el Bien de modo racional, necesaria y electivamente, tal como puede quererlo el hombre, sino de manera racional, necesaria y natural.

Por medio de su libertad imperfecta del libre albedrío, posibilitado por su misma voluntad, el hombre debe querer a Dios con necesidad racional elegida. Con este progreso, ha avanzado, desde una necesidad natural del bien (voluntad), pasando por la posibilidad de elección (libre albedrío), hasta la necesidad elegida (libertad). En este último momento, en el que la posibilidad se va reemplazando por la necesidad, puede aún progresarse con su mayor afianzamiento en la necesidad del bien elegido, y, por tanto, en la libertad, porque, como indica Santo Tomás: «Del mismo modo que el no poder pecar no disminuye la libertad, tampoco la disminuye la necesidad que importa una voluntad firmemente adherida al bien, como se ve en Dios y en los ángeles». <sup>71</sup> También puede darse un retroceso e incluso una pérdida.

68. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 2, in c. Aunque el hombre «es dueño de sus actos y sobre todo del acto de querer» (Ibid. ob. 1), necesita siempre de Dios, porque: «Aún en el estado de integridad natural, no tiene tal dominio de su acto que no necesite ser movido por Dios. Y mucho menos el libre albedrío del hombre después del pecado, en el cual halla un impedimento para el bien por la corrupción de la naturaleza» (Ibid., ad. 2).

69. Ibid., *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 4, in c.

70. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 3, in c.

71. Ibid., II-II, q. 88, a. 4, ad 1.

En cambio, en la bienaventuranza eterna, por efecto de la gracia de Dios, ha crecido de tal modo la necesidad del bien, que ya no puede disminuir ni perderse, tal como ocurre en la vida temporal. Lo mismo ocurre en los ángeles, que también, como explica Santo Tomás, por ser criaturas racionales, y además con su entendimiento que puede juzgar sin obstáculos, tuvieron que elegir con su libre albedrío, entre el bien y el mal. «El primer instante en los ángeles corresponde a la operación con la que la mente angélica se volvió a sí misma (...) Esta operación fue buena en todos. Pero a partir de esta operación (...) unos se volvieron al conocimiento y alabanza del Verbo; y otros en cambio se encerraron en sí mismo e "hinchados de soberbia" se hicieron noche».<sup>72</sup>

A diferencia de los hombre, los ángeles, por su naturaleza incorpórea, están por encima del tiempo, y, por ello, su elección ha sido única y definitiva. «El hombre, debido a su naturaleza, no es capaz, como el ángel, de alcanzar al momento su última perfección, y, por esto, para merecer la bienaventuranza, le ha sido dado un camino más largo que el ángel»,<sup>73</sup> en el que siempre puede elegir nuevamente. En cambio: «El libre albedrío del ángel, después de la elección, es inflexible, y, por tanto, si inmediatamente después del primer instante, en el cual tuvo un movimiento natural hacia el bien, no hubiese interpuesto ningún obstáculo a su bienaventuranza, hubiera sido confirmado en el bien».<sup>74</sup>

Los ángeles y los hombre deben llegar a su fin último concreto por elección, y, por ello, tienen el riesgo de desviarse del mismo. Su libertad por ser finita es falible, puede fascinarse por un bien ilusorio, y, con ello, no alcanzar la auténtica libertad y además perder su mismo libre albedrío. En su *Carta a las familias*, afirma Juan Pablo II, que en estos casos: «Se oscurece la conciencia moral, se deforma lo que es verdadero, bueno y bello, y la libertad es suplantada por una verdadera y propia esclavitud. Ante todo esto, ¡que actuales y alentadoras resultan las palabras del apóstol Pablo sobre la libertad con que Cristo nos ha liberado, y sobre la esclavitud causada por el pecado! (cf Gál 5, 1)».<sup>75</sup>

El progreso en la libertad consiste, por consiguiente, en la liberación de la posibilidad del mal, del mismo libre albedrío o de la libertad humana. Consiste en superar en perfección al libre albedrío por una libertad con necesidad racional alegada, que es más semejante a la de Dios,

72. Ibid., I, q. 63, a. 6, ad 4.

73. Ibid., I, q. 62, a. 5, ad 1.

74. Ibid., I, q. 63, a. 6, ad 6.

75. *Carta a las familias*, 5. El texto citado de San Pablo dice: «Para la libertad nos libertó Cristo; manteneos, pues, firmes, y no os sometáis de nuevo al yugo de la esclavitud» (Gál 5, 1). Por esto, escribe también: «De inmoralidad, indecencia o afán de dinero, ni hablar, por algo sois un pueblo santo. Y nada de chabacanerías, estupideces o frases de doble sentido; todo eso está fuera de sitio. Lo vuestro es alabar a Dios. Meteos bien esto en la cabeza: nadie que se da a la inmoralidad, a la indecencia o al afán de dinero —que es una idolatría— tendrá herencia en el Reino y de Dios» (Ef 4, 32).

que una libertad perfectísima, una libertad con necesidad racional natural. No obstante, puede también decirse que Dios tiene «libre albedrío», porque: «Dios quiere necesariamente su bondad, pero no así las otras cosas, respecto a lo que no quiere por necesidad tiene libre albedrío».<sup>76</sup>

Ciertamente, «el libre albedrío es una facultad de la razón y de la voluntad por la que se elige el bien y el mal», e implica, por ello, la potencialidad de la facultad para determinarse al acto. Sin embargo, si se remueve esta imperfección y la posibilidad de obrar el mal, quedando la voluntad actual de querer este u otro bien, puede atribuirse a Dios. Y entonces: «Se refiere a cosas opuestas, en cuanto puede querer que una cosa sea o no sea; lo mismo que nosotros, sin pecar, podemos querer o no querer estar sentados».<sup>77</sup>

Carlos Cardona definía, por ello, al hombre como «un ser para la libertad».<sup>78</sup> Afirmaba que al igual que «el hombre es *definitivamente* libertad»,<sup>79</sup> es «un ser para el amor»,<sup>80</sup> porque, por un lado, el último y perfecto grado de libertad coincide con el amor de amistad en su mayor perfección, que es la caridad, «amistad del hombre con Dios, fundada en la comunicación de la bienaventuranza eterna»;<sup>81</sup> por otro, porque el acto del tercer momento de la libertad, no es el deseo, ni la elección, propios respectivamente de los dos anteriores, sino el amor. El acto de la libertad es el amor.

Este amor es el resultado de una dilección o elección precedente, de una predilección por Dios como fin último, realizada por el libre albedrío, pero: «La caridad no está en la voluntad por razón del libre albedrío, cuyo acto propio es elegir. “La elección recae sobre lo conducente al fin; la voluntad, empero, sobre el fin mismo”, como dice Aristóteles en el lib. III de la *Ética*; por donde la caridad, cuyo objeto es el fin último, mejor debe decirse que está en la voluntad que en el libre albedrío».<sup>82</sup>

Sin embargo, si en todos momentos y grados de la libertad, se advierte que esencialmente consiste en querer el bien propio, y el amor de amistad o de donación, como decía Aristóteles es «querer el bien para alguien»,<sup>83</sup> no parece que puedan coincidir la libertad y el amor

76. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 10, in c.

77. *Ibid.*, I, q. 19, a. 10, ob. 2 y ad 2.

78. CARLOS CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, p. 99.

79. *Idem*, *Ética del quehacer educativo*, op. cit., p. 64.

80. *Ibid.*, p. 91.

81. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 2, in c.

82. *Ibid.*, II-II, q. 24, a. 1, ad 3. La objeción a que responde es la siguiente: «La caridad se extiende a todas las acciones humanas (...) El principio de las acciones humanas es el libre albedrío. En consecuencia, más está la caridad en el libre albedrío, como en sujeto, que en la voluntad» (Ob. 3). Empieza la respuesta con: «El libre albedrío no es potencia distinta de la voluntad, como se ha dicho. No obstante, ...». Y sigue el texto citado.

83. ARISTÓTELES, *Retórica*, II, c. 4, 1380b35.

perfecto. Esta dificultad desaparece, si se tiene en cuenta que todo amor de amistad incluye también un amor de deseo, un querer el bien amado para mí. No se confunde con él, porque lo trasciende con la entrega o donación, en que consiste esencialmente el amor de amistad. Además, sin ella, el mismo amor de deseo o de «concupiscencia» sería infructuoso, porque no puede satisfacerse plenamente el deseo de posesión y acaba convirtiéndose en concupiscencia desordenada y con ella en el egoísmo. El amor de deseo, para llevar a la felicidad, no debe existir sólo, sino que tiene que trascenderse en una nueva destinación del querer.

Al fin último, al Bien supremo, se le quiere con amor de deseo, porque se le quiere para sí, para ser feliz. Santo Tomás llega a decir: «Y dado el imposible de que Dios no fuese el bien del hombre, no habría razón de amar a Dios». <sup>84</sup> Dios es el Sumo Bien del hombre, se ha destinado para el hombre, puede serlo incoativamente en esta vida y consumativamente en la otra. Pero no se le quiere únicamente con amor de deseo, sino también y principalmente con amor de amistad. Se le ama sobre todo y con mayor intensidad. Se le ama en absoluto, incluso más que a nosotros mismos. Se le ama por ser infinitamente bueno en sí mismo, sumamente benevolente y dispensador de todos los bienes naturales y sobrenaturales, que son así dones recibidos. El fin último del hombre

---

84. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 26, a. 13, ad 3. Para un estudio completo de la libertad, véase: JUAN PEGUEROLES, «La libertad y la gracia en San Agustín», en *Estudios Eclesiásticos* (Madrid), 46 (1971), pp. 207-231; IDEM, «La libertad para el Bien, en San Agustín», en *Espíritu* (Barcelona), 23/70 (1973), pp. 101-106; IDEM, «Libertad y necesidad, libertad y amor, en San Agustín», en *Espíritu* (Barcelona), 32/88 (1983), pp. 109-114; IDEM, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona, 1985, c. XI, «Libertad y necesidad, libertad y amor», pp. 233-238; IDEM, «Libertad como posibilidad, libertad como necesidad. Juliano y San Agustín», en *Espíritu* (Barcelona), 36/96 (1987), pp. 109-124; IDEM, «Postscriptum. La libertad como necesidad del bien, en San Agustín», en *Espíritu* (Barcelona), 37/98 (1988), pp. 153-156; IDEM, «El deseo y el amor, en San Agustín», en *Espíritu* (Barcelona), 38/99 (1989), pp. 5-15; IDEM, «El deseo, el deber, el amor», *Letras de Deusto*, 22/54 (1992), pp. 115-118; IDEM, «Libertas, fin del liberum arbitrium en San Agustín», en *Augustinus, Charisteria Augustiniana Iosepho Oroz Reta*, Editorial Augustinus, Madrid, 1994, vol. I, pp. 365-371; IDEM, «Ambigüedad de "liberum arbitrium" en San Agustín», en E. FORMENT (Ed.), *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), Editorial Balmes, Barcelona, 1994, pp. 759-762; IDEM, «La libertad en San Agustín y en Santo Tomás. Aparentes divergencias y reales concordancias», en *Espíritu* (Barcelona), XLIV/111 (1995), pp. 71-75. Véase también: EUDALDO FORMENT, «La filosofía de la libertad en Carlos Cardona», en *Espíritu* (Barcelona), XLIII/110 (1994), pp. 163-170; IDEM, «Metafísica de la libertad en Carlos Cardona», en *Sapientia* (Buenos Aires), L/195-196 (1995), pp. 79-98; IDEM, «Ser, persona y libertad», en *Verbo* (Madrid), 335-336 (1995), pp. 491-518; IDEM, «Familia y libertad», en JUAN CRUZ (Ed.), *Metafísica de la familia*, EUNSA, Pamplona, 1995, pp. 177-205; y ABELARDO LOBATO (Ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Vol. I; A. LOBATO, A. SEGURA y E. FORMENT, *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia, 1994.

es una «persona» y se le ama como tal, con amor de amistad, que además es el que permite satisfacer propiamente la aspiración a la unión.

La labor educadora de la familia en la libertad tendrá que consistir, por consiguiente, en ayudar al hombre en el progreso de la libertad y en el verdadero amor. La mejor ayuda será enseñar, como se lee en el reciente libro de Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, que: «Cristo (...) ha venido al mundo para liberar al hombre en la libertad. El hombre es libre mediante el amor, porque el amor es fuente de predilección para todo lo que es bueno».<sup>85</sup>

DR. EUDALDO FORMENT  
*Universidad de Barcelona*

---

85. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la Esperanza*, Plaza & Janes, Barcelona, 1994, 35, p. 220.