Derecho Público Iberoamericano, n.º 29, pp. 89-121 [octubre 2026] ISSN 0719-2959 EISSN 0719-5354

doi.org/10.52611/rdpi.num29.2026.1827

EL PRINCIPIO FAMILIAR. ENCUADRAMIENTO SOCIOPOLÍTICO

THE FAMILY PRINCIPLE. SOCIOPOLITICAL FRAMEWORK

Fernández Sandoval, Javier[*]

Resumen

En el presente trabajo desarrollaremos el principio familiar desde la tradición clásica y cristiana especialmente en santo Tomás de Aquino, defendiendo que la familia es una institución natural y no una construcción voluntaria definida por sus causas y orientada al bien común familiar cuyo fundamento eficiente es el matrimonio, analizaremos su inserción en el orden social como sociedad doméstica integrada en un conjunto orgánico de comunidades donde la sociedad política es más perfecta sin absorber a la familia critica tanto el individualismo liberal, que disuelve su contenido como el familiarismo que le atribuye una primacía indebida y concluiremos destacando la analogía entre familia y política así como la influencia del principio familiar en la configuración de las formas de gobierno.

Palabras clave: principio familiar; bien común; matrimonio; sociedad doméstica; sociedad política

Abstract

This text develops the family principle within the classical and Christian tradition especially in Thomas Aquinas arguing that the family is a natural institution rather than a voluntary construct defined by its causes and oriented toward the family common good with marriage as its efficient cause it examines its place within an organic social order where political society is

[*] Magister en Derecho, Universidad de Sevilla. Correo electrónico: jfdezs97@gmail.com ORCID: 0009-0003-9126-4115.

Artículo recibido el 28 de agosto de 2026 y aceptado para su publicación el 9 de septiembre de 2026.

more perfect without absorbing the family criticizes both liberal individualism and family-centered doctrines that grant it undue primacy and highlights the analogy between family and politics as well as its relevance for forms of government.

Keywords: family principle; common good; marriage; domestic society; political society

Introducción

La primera parte de nuestro estudio versa sobre los principios del orden social. Seguiremos los aportes del pensamiento clásico y cristiano para esta caracterización, aunque hemos de advertir un matiz bibliográfico. Dos son las fuentes principales en las que nos apoyaremos. En primer lugar, anunciamos que como eje principal seguimos el magisterio de santo Tomás de Aquino. La razón estriba en que, por la propia naturaleza de la escolástica, el Aquinate no es el ideólogo de un sistema propio, sino el sintetizador de las contribuciones que le precedieron, ordenadas por el genio de su figura. De ahí que, leyéndolo, leamos también a Aristóteles o a san Agustín, entre otras grandes figuras de la historia de las ideas. Por otro lado, para una concreción mayor, tomaremos, también, referencias bibliográficas de autores contemporáneos que han cultivado el derecho público cristiano, en la línea de santo Tomás. Hecha esta aclaración, procedamos a presentar nuestro tema.

Es frecuente encontrar en nuestros días atisbos de lo que hemos denominado el "principio familiar". La erosión que la institución doméstica sufre a cuenta de las legislaciones contemporáneas provoca la reacción de grupos que proclaman la necesidad de recuperar la familia como elemento con peso social y político.

En esta tesitura, se hace preciso establecer una divisoria de aguas entre el racionalismo moderno, origen de las ideologías que hoy batallan contra el principio familiar, y el pensamiento clásico y cristiano, en el que la sociedad doméstica era considerada parte basal de la comunidad de los hombres.

No obstante, no solo hemos de referirnos a la familia como tal. Es significativo que los esfuerzos antifamiliares contemporáneos no lo son tanto en el plano individual, esto es, no se trata de impedir la constitución de una familia concreta, sino de extirpar el principio familiar de la sociedad civil y de la sociedad política. Por ello, dedicaremos la segunda y tercera parte al correcto encuadramiento social y político del principio familiar. Hecho esto, expondremos algunas de las principales problemáticas de las concepciones nominalmente defensoras del principio familiar, pero cuyas hipotecas ideológicas constituyen, a fin de cuentas, un obstáculo para su recta restauración.

I. La familia, institución natural

Antes de calibrar los aspectos sociales o políticos de la familia, conviene detenerse en el análisis de esta como tal. Para ello, trataremos de forma sucinta algunas consideraciones en torno a su naturaleza, para cerrar el epígrafe con una disquisición sobre la significación natural de la familia y sus implicaciones.

1. Las causas de la sociedad doméstica

Veíamos en el preámbulo que los cuerpos sociales conforman todos potestativos, o sea, sustancias de naturaleza moral, no individual, pues dependen, encauzan y se dirigen a la acción del hombre. La familia es un todo potestativo y, como tal, se encuentra causado por una serie de causas que la producen.

En cuanto a la causa material, esta, en el caso familiar, corresponde a los integrantes de la familia. Las sustancias morales o todos potestativos tienen por causa material sustancias individuales, esto es, hombres concretos que conforman el núcleo familiar. Así las cosas, la causa material de toda familia la conforman los progenitores y la prole, las partes que son ordenadas a la causa final e informadas por la causa formal.

La causa final no encuentra mucha dificultad, pues el fin es aquello a lo que se tiende y el bien es aquello que se apetece. Tratándose de un cuerpo social, una sustancia moral, la causa final ha de ser aquella a la que todos tienden y es apetecida por todos, o sea, el bien común familiar. Pero sí nos encontramos dificultades cuando entendemos que, por ejemplo, el matrimonio posee fines propios y no parecen reducibles de manera tan genérica como el bien común. Revisaremos esto después con más detenimiento.

Hay dos causas que encuentran mayor dificultad en tanto que su desarrollo es más complejo que las anteriores. La primera se refiere a la causa formal que, aplicada al concepto de familia, diríamos que es la institución natural misma, o sea, el contenido que la ley moral natural concede a la familia, sociedad doméstica con entidad propia. De esta manera, la causa formal nos conecta directamente con la propia esencia de la familia, ya que es exigencia natural del hombre la procreación, pero la naturaleza racional no limita la procreación a la mera generación o, incluso, a la autoconservación física de la prole. El alma racional implica la necesidad de la educación, la enseñanza del bien a los hijos, el castigo del mal, etc. La exigencia de ley natural procreativa encuentra, por tanto, sus complejidades en cuanto somos seres racionales. La causa formal de la familia, aquello que la familia es, se entien-

de desde la causa formal de las partes. Y siendo dicha causa del hombre, el alma[1], criterio ordenador de la materia que es el cuerpo, por analogía podemos entender que la de la familia, es la institución familiar, porque es lo que mueve a las partes a la consecución de bien, que no puede alcanzarse por las propias y solas fuerzas de los hombres y precisa la integración social familiar.

Estas complejidades de la explicación causal familiar no conectan con la causa eficiente. ¿Qué constituye a una familia? La complejidad de la institución natural cualifica la complejidad de la causa eficiente, del mismo mo do que la causa eficiente requerida para realizar un avión de papel no es la misma que la necesaria para construir un transatlántico. Es cierto, a su vez, que la complejidad de la causa formal familiar condiciona una causa eficiente cualificada: el matrimonio. Entendemos por causa eficiente aquella fuente o agente que produce el efecto. De tal suerte que, la constitución del matrimonio constituye la familia como causa eficiente de esta.

Pero decíamos que las causas eficientes guardan proporción con la causa formal del efecto producido. Podríamos, entonces decir que la institución matrimonial queda vertebrada por la institución familiar, tomando de esta los criterios ordenadores de la acción de las partes. Es por esto que, santo Tomás afirma que es primordial que la unión entre el hombre se ordene a la procrea-
92 ción, por lo que no puede darse al margen de tal finalidad.

> "Hemos visto que Dios tiene cuidado de cada ser atendiendo a su bien. Es bien de cada ser conseguir su fin, y su mal apartarse del fin debido. Se ha de tener presente esto en el todo y en sus partes, de manera que cada parte del hombre y cada acto consiga su fin. El semen, aunque sea superfluo para la conservación del individuo, es, sin embargo, necesario para la propagación de la especie. Otras excreciones, como la evacuación, la orina, el sudor y demás, para nada sirven; por eso sirven al bien del hombre con sólo emitirlas. Mas en el semen no solamente se da esto, sino que se emite para la

[1] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1, resp.: "Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. Pues lo primero por lo que obra un ser es la forma del ser al que se le atribuye la acción; así como lo primero por lo que sana un cuerpo es la salud, y lo primero que hace que el alma tenga conocimiento es la ciencia; de ahí que la salud sea forma del cuerpo y la ciencia lo sea del alma. Esto es así porque ningún ser obra sino en cuanto que está en acto; por lo tanto, obra por aquello que hace que esté en acto. Es evidente que lo primero por lo que un cuerpo vive es el alma. Y como en los diversos grados de los seres vivientes la vida se expresa por distintas operaciones, lo primero por lo que ejecutamos cada una de estas operaciones es el alma. En efecto, el alma es lo primero por lo que nos alimentamos, sentimos y nos movemos localmente; asimismo es lo primero por lo que entendemos. Por lo tanto, este principio por el que primeramente entendemos, tanto si le llamamos entendimiento como alma intelectiva, es forma del cuerpo", pp. 197-198.

> utilidad de la generación, a que se ordena el coito, nula sería la generación del hombre de no seguirse la debida nutrición, pues el engendrado no permanecería sin ella. Por tanto, debe ser ordenada la emisión del semen para que se produzca la conveniente generación y la cría del engendrado"[2].

El matrimonio, en consecuencia, participa de la formalidad perfectiva de la institución familiar, en la medida en que se fundamenta en la naturaleza racional del hombre, que precisa sustento físico y moral.

> "Y ha de saberse también, dice el Aquinate, que en la especie humana no sólo necesita el hijo de nutrición corporal, como en los demás animales, sino también de instrucción en cuanto al alma. Porque los animales se hallan dotados por naturaleza de artes, con que pueden proveerse, y el hombre vive con razón, la cual llega a madurez después de muy larga experiencia. Por donde es menester que los hijos sean instruidos por sus padres como por experimentados. Y no son de recién nacidos capaces de instrucción, sino harto tiempo después; cumplidamente hasta los años de la discreción; y para esa instrucción se ha de gastar luengo tiempo. Y aun entonces por el ímpetu de las pasiones, que enturbian el juicio de la prudencia, necesitan de instrucción con represión. Para esto no es bastante la mujer sola, antes se precisa el concurso del varón, en quien la razón es más perfecta para enseñar y más fuerte el poderío en castigar"[3].

[2] Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, iii, c. 122, n. 4: "Dictum est enim quod Deus uniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscuiusque quod finem suum consequatur: malum autem eius est quod a debito fine divertat. Sicut autem in toto, ita et in partibus hoc considerari oportet: ut scilicet unaquaeque pars hominis, et quilibet actus eius, finem debitum sortiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei. Alia vero superflua, ut egestio, urina, sudor, et similia, ad nihil necessaria sunt: unde ad bonum hominis pertinet solum quod emittantur. Non hoc autem solum quaeritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Frustra autem esset hominis generatio nisi et debita nutritio sequeretur: quia generatum non permaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata esse seminis debet emissio ut sequi possit et generatio conveniens, et geniti educatio", pp. 465-466.

[3] *Op. cit.*, c. 122, n. 8: "Rursus considerandum est quod in specie humana proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus; sed etiam instructione quantum ad animam. Nam alia animalia naturaliter habent suas prudentias, quibus sibi providere possunt: homo autem ratione vivit, quam per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet; unde necesse est ut filii a parentibus, quasi iam expertis, instruantur. Nec huius instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur. Et tunc etiam, propter impetus passionum, quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, indigent non solum instructione, sed etiam repressione. Ad haec autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum", tomo ii, p. 467.

Por todo ello, santo Tomás afirma que el matrimonio es institución natural[4], precisa –que no preceptiva en sentido universal– para la perfección del hombre que actualice su potencia generadora. Es, además, como todo acto voluntario, ordenado por el orden moral y, en tanto que sus partes son de naturaleza racional, su contenido es perfectivo. Tal es la razón que aduce el Angélico para recordar la naturaleza indisoluble del matrimonio, cualificada según su fin:

> "porque es necesario encaminar en el hombre lo bueno a lo mejor, la unión del varón con la mujer no tan sólo está ordenada por las leyes en lo que toca a la generación de la prole, sino también en lo concerniente a las buenas costumbres dispuestas por la recta razón, ora respecto del hombre en sí mismo, ora en cuanto se es parte de la familia doméstica o de la sociedad civil. A esas buenas costumbres se encamina la unión individual del varón con la mujer; pues así es más fiel el amor de uno hacia el otro, al reconocerse unidos indisolublemente, y a ambos asiste más solícito cuidado de las cosas domésticas al saberse perpetuamente en compañía en posesión de las mismas cosas. Con ello se quita la causa de las discordias que por fuerza habían de darse, de abandonar el varón a la mujer, entre él y sus allegados; y se robustece el amor entre los afines. También se quitan las ocasiones de adulterio que se darían si el

[4] Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa contra…*, *op. cit.*, c. 122, n. 8: "Oportet igitur in specie humana non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae. Unde, cum necessarium sit marem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale et fornicarius coitus, qui est praeter matrimonium, est contra hominis bonum. Et propter hoc oportet ipsum esse peccatum". También lo encontramos en Santo Tomás de Aquino, *Scriptum Super Sententitis*, iv, d. 26, q. 1, a. 1, resp.: "quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni etc.; et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quae mediante libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum dicuntur naturales; et hoc modo etiam matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, inquantum homo est, qui est virtutis status. Unde, secundum philosophum, tria a parentibus habemus: scilicet esse, nutrimentum, et disciplinam. Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet: quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit. Secundo quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus homo non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris quaedam mulieribus; unde natura movet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium". También lo señala en santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, *op. cit.*, i-ii, q. 102, a. 5., ad. 3, tomo vi, p. 404.

varón pudiese repudiar a la mujer, o al contrario, pues se abriría el camino fácil de solicitar otras uniones matrimoniales"[5].

Antes de pasar al siguiente epígrafe, estimamos pertinente referirnos con brevedad a la conexión entre la causa final de la familia y los fines del matrimonio. Siendo este causa eficiente de la institución familiar concreta, su finalidad está cifrada en el agente que la propicia. Del mismo modo que, por comparación, la comunidad política tiene por fin el bien común, y el fin del gobierno, esto es, del agente que mueve a las partes, es la ordenación a dicho bien de la *polis*. No existe, entonces, contradicción entre los fines del matrimonio y la causa final de la familia, el bien común familiar. Más aún, este interés compartido familiar no puede desligarse de los fines de su causa eficiente.

Tema, por cierto, muy debatido y con una profundísima implicación sociopolítica, de ahí que nos refiramos al asunto. El *Código de Derecho Canónico* de 1917 afirmaba con claridad en su canon 1013:

"La procreación y la educación de la prole es el fin primario del matrimonio; la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia es el fin secundario".

Se percibe en toda su expresión la caracterización clásica de sociedad –doméstica– familiar, en el sentido en que es el bien común el fin primario y, en tanto que común, beneficioso para las partes. La satisfacción personal del bien particular no ocupa, por ello, el papel de causa final en el matrimonio, como pudiera ser el remedio de la concupiscencia[6]. La causa final de la fami-

[5] Santo Tomás de Aquino, *Summa contra…*, *op. cit.*, c. 123, n. 8: "Quia vero necesse est ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari, coniunctio maris et feminae non solum sic ordinata est legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticae familiae, aut civilis societatis. Ad quos quidem bonos mores pertinet individua coniunctio maris et feminae. Sic enim erit fidelior amor unius ad alterum, dum cognoscunt se indivisibiliter coniunctos. Erit etiam utrique sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earundem rerum possessione existimant. Subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris: et fit firmior inter affines dilectio. Tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur si vir uxorem dimittere posset, aut e converso: per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena2, tomo II, pp. 471-472. Cabe mencionar que la indisolubilidad del matrimonio es probada por santo Tomás como atributo natural de este, lo cual puede chocar con el hecho de que el Aquinate afirme que, con la nueva ley, esto es, con la gracia, se da el matrimonio indisoluble, véase *Summa theologiae*, *op. cit.*, I-II, q. 108, a. 2, resp. No obstante, la gracia no suprime la realidad natural matrimonial, sino que concede la ayuda para su cumplimiento, dispensado en la antigua ley por la dureza de los hebreos, véase *Summa theologiae*, *op. cit.*, I-II, q. 105, a. 4, ad. 8.

[6] En el *Código de Derecho Canónico* de 1983 se aprecia una redacción infeliz del asunto en el canon 1055, que afirma: "La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer

lia no puede, por lo mismo, alcanzarse al margen de los fines de la institución matrimonial; estos cualifican los medios, esto es, la propia institución, operativa a la causa formal de su efecto, o sea, la institución familiar, ordenada al bien común familiar.

2. *Naturaleza y voluntad: ¿armonía o dialéctica?*

La dimensión natural de la familia es hoy muy a menudo discutida por el papel que la voluntad humana tiene en su constitución. Se evidencia la importancia del asunto cuando, de forma semejante, encontramos la misma problemática, desde el constructivismo político liberal, al argüir la naturaleza volitiva y no natural de la familia. Conviene, así, clarificar el asunto para realizar una lectura social y política de la institución familiar.

Hemos visto cómo santo Tomás afirma sin ambages la dimensión natural de la familia, a través de la argumentación de tal condición en su causa eficiente: el matrimonio. Se objeta a esta concepción el papel de la voluntad. La familia no sería, por esto natural, sino voluntaria, abriendo paso al liberalismo moral que niega el valor moral de la naturaleza misma, sustituido por las normas aceptadas o toleradas por la voluntad de las partes. Asumir esta concepción volitiva no es baladí, pues vacía de contenido la institución familiar –cuando no la niega directamente–, afirmando que la familia es expresión de la autonomía de la voluntad de las partes y, por tanto, vicarial al ejercicio de la libertad, entendida en sentido negativo. Desaparece de esta concepción el bien común familiar, sustituido por el bien de las partes; también –lo hemos dicho– su contenido, travestido de lo determinado por las partes. Esta lógica liberal subsiste y anima reformas legislativas en clave familiar, *rectius* antifamiliar, tales como el llamado "matrimonio igualitario" o el divorcio.

Por el contrario, encontramos la tesis clásica de la condición natural de la familia. Ello significa que esta institución está inscrita en el corazón del hombre, teniendo, así, una inclinación a su constitución. Ello no en un sentido preceptivo, tal y como advierte santo Tomás, lo cual no quiere decir que no se trata de una institución perfectiva que presupone la forma de las partes y, en cuanto tales, estas pueden obrar conforme a la causa formal y final en una sociedad –doméstica– cualificada para alcanzar un bien mayor que el particular.

constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados". Pareciera que la institución matrimonial ha difuminado u oscurecido su entidad propia para constituirse en vehículo cualificado de bienes particulares.

En referencia a la condición formal de las partes, la familia la presupone como institución. Con ello, no se puede hablar de familias entre las bestias o las plantas, sino entre los hombres. Si presupone la forma de las partes, eso implica que se trata de una institución moral, porque el hombre, en la medida en que es conocedor de su fin y puede, por el ejercicio de su libertad, emplear los medios conducentes a este. Es, de esta manera una visión gnóstica y liberal contraponer familia y libertad, como pretende el vitalismo contemporáneo.

Pero no es menos cierto que nos encontramos con una concepción familiarista y, a menudo, antifamiliar, que pregona la primacía de la familia y su vinculación estrecha con la libertad. Sobre la supuesta primacía familiar nos ocuparemos más adelante, pero el asunto de la libertad es significativo. Si, como hemos referido, la familia es una sociedad y, por ello, una sustancia moral o todo potestativo, es necesario que no pueda oponerse a la formalidad de sus partes. ¿Tiene, luego, sentido este énfasis en la libertad como fundamento de la familia?

Se arguye que la libertad es el fundamento del amor y, en ese sentido, del matrimonio. Pero ya hemos visto que esto es una argumentación sofística, ya que el matrimonio es la institución natural eficiente a la familia, con fines propios, entidad propia y, así, no disponible a las partes. Cierto es que, como afirma santo Tomás, el mal lo es en la medida en que priva de perfección al sujeto[7]. Pero sería humanista afirmar que lo malo lo es en exclusiva, en la medida del hombre, fuente de los llamados "humanismos cristianos", que tienen más de lo primero que de lo segundo. El perjuicio al hombre –la ofensa de su dignidad como hoy se nos dice– no es causa única del mal, sino su consecuencia.

La libertad, como consecuencia, es presupuesta en el matrimonio y, de esta manera, en la constitución familiar. Hasta el punto en que la ausencia de dominio de sí es impedimento para la constitución de un matrimonio. No obstante, una vez que el matrimonio queda constituido, sus fines y deberes no son disponibles a las partes; estas pueden elegir contraer matrimonio o no, pueden elegir su futuro cónyuge, pero no el contenido del matrimonio sin atentar contra el orden natural moral. Tampoco una vez constituido pueden alterar dicho contenido, solo pueden optar por no cumplir sus preceptos[8]. Pero eso, aunque sea conforme a su autodeterminación los convierte

[7] Santo Tomás de Aquino, *Summa contra…*, *op. cit.*, III, c. 122, n. 2: "Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus", tomo II, p. 465.

[8] Es interesante observar cómo en el ordenamiento civil, se percibe la inspiración de estos principios que en el pasado los inspiraron. Así las cosas, el *Código Civil* establece una serie de preceptos que se integran en el contrato matrimonial, y que no son disponibles a las partes. Sin embargo, el matrimonio como tal, institución natural con reflejo y regulación positiva en

en malos cónyuges, probando así la indisponibilidad del contenido a la libertad de las partes, y la existencia de un bien común que las trasciende; sin el que, por cierto, ni siquiera pueden alcanzar el individual.

Una última objeción que hemos de disipar se refiere a si esta naturaleza es predicable del matrimonio, pero no de la familia. Es una lectura gnóstica-liberal que divide de manera maniquea la familia –fundada en la libertad y el amor– y el matrimonio –conjunto de normas coactivas de la autonomía personal. La respuesta estriba en que, como señala santo Tomás, el matrimonio es institución natural para la constitución familiar. Así las cosas, un hijo extramatrimonial debe, por deber de justicia, recibir de sus progenitores el debido sustento, pero no constituyen por el mero hecho de la generación una familia, o sea, una institución operativa al cumplimiento de las perfecciones de las partes en los términos que ha expuesto santo Tomás. A ello puede señalarse que sí existen agrupaciones entre hombres y mujeres que, son familias nacidas al margen de la institución matrimonial. Si nos aproximamos al análisis de estos casos –y no de simples agrupaciones sin ánimo perfectivo[9]–, nos encontraremos que son expresiones imperfectas de la inclinación natural a la generación y al matrimonio. Por tanto, son "familias" *materialiter sed non formaliter loquendo*, donde la inclinación natural subsiste bajo los escombros animando a la perfección de las partes, pero no carentes de limitaciones fruto de la ausencia de institución matrimonial.

La pretensión dialéctica entre la condición natural de la familia y la voluntad –en el fondo, la libertad– es de raigambre gnóstica y protestante, en concreto luterana, llegando a nuestros días a través de la secularización de estas nociones en la ideología liberal. Por el contrario, la concepción clásica y cristiana, hemos visto el caso de santo Tomás[10], no afirma ninguna oposición

las normas civiles, ha desaparecido de muchos ordenamientos, dado que la regulación de las leyes divorcistas lo han reducido a una institución con contenido, sí, pero privada de uno de sus atributos esenciales como es la indisolubilidad; el resultado es un régimen civil particular al que las partes eligen acogerse o no, según su voluntad.

[9] Tema capital, pues el matrimonio como causa eficiente incorpora la concesión del medio de la *patria potestas* para el fin perfectivo que entraña. Es un poder cualificado intrín secamente según su finalidad, pues, como afirma santo Tomás: "el gobierno de cualquier ser providente se ordena, o a conseguir la perfección de las cosas, o a aumentarla o a conservarla". Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa contra…*, *op cit.*, III, c. 73, n. 2, tomo II, p. 296.

[10] Santo Tomás refuta esta concepción gnóstica que opone gobierno a libertad. Tratando de la providencia divina, su argumentación permite una aplicación análoga al gobierno natural en general, y al ejercicio de la *patria potestas* en particular. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa contra…*, *op cit.*, III, c. 73, n. 5: "Adhuc. Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur. Tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est si homo libere non agit. Tolleretur etiam iustitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum. Cessaret etiam circums

entre naturaleza y libertad, por cuanto la primera nos inclina al bien y la segunda lo es cuando lo alcanza.

II. La familia, institución social

Una vez abocetados los elementos basales de la institución familiar, cabe tratar su enfoque social. Hemos de advertir que empleamos social en el sentido técnico, o sea, todavía no trataremos las implicaciones de naturaleza política. Y esto no por una concepción idealista, tal y como quedó señalado en el preámbulo, sino para destacar la finalidad expositiva de estas líneas.

1. La familia, célula básica de la sociedad

Se ha escrito de todas las formas: la familia es célula básica de la sociedad. Conviene, no obstante, detenerse en analizar con rectitud esta sentencia, porque el riesgo de incurrir en lecturas ideológicas no es menor.

En primer lugar, la sociedad es un conjunto de todos potestativos integrados en un todo superior –político– que el Estagirita denomina *polis* y santo Tomás *civitas*.

> "En efecto –dice el Aquinate– la comunidad es un todo; en los todos se encuentra un orden tal que el todo que incluye en sí otro todo es el principal; así la pared es un todo, pero como está incluido en el todo que es la casa, es claro que esta es el todo principal con respecto al otro. De manera similar la comunidad que incluye a otras es la principal. Es evidente que la ciudad incluye a todas las demás comunidades, pues tanto la casa como el vecindario están comprendidos en la ciudad. Así la comunidad política es la principal entre todas. Luego, busca el bien principal entre todos los bienes humanos, pues tiende al bien común que es mejor y más divino que el bien de uno solo"[11].

pectio in consiliis, quae de his quae ex necessitate aguntur, frustra tractantur. Esset igitur contra providentiae rationem si subtraheretur voluntatis libertas", tomo II, p. 298. Puede verse sobre la falsa dialéctica libertad-familia desde una perspectiva tomista en Félix Lamas, *Ensayo sobre el orden social*, pp. 212-214.

[11] Santo Tomás de Aquino, *Sententia Libri Politicorum*, I, l. 1, n. 3: "Est enim communitas quoddam totum: in omnibus autem totis, talis ordo invenitur quod illud totum quod in se includit aliud totum principalius est: sicut paries est quoddam totum: et quia includitur in hoc toto quod est domus, manifestum est quod domus est principalius totum: et similiter communitas quae includit alias communitates est principalior. Manifestum est autem quod civitas includit omnes alias communitates. Nam et domus et vici sub civitate comprehenduntur; et sic ipsa communitas politica est communitas principalissima. Est ergo coniectatrix

Se destaca así, la idea del todo previamente referida, tal como la composición orgánica social, que es informada por la política. Sobre esto último, ya avizoramos en santo Tomás la imposibilidad de concebir –más allá de distinciones analíticas– la sociedad civil al margen de la sociedad política.

Pero dentro de esta concepción orgánica, la familia encuentra una caracterización particular, ya que santo Tomás, comentando a Aristóteles, procede mediante semejanzas a distinguir los gobiernos de ambas sociedades, doméstica y política:

> "Debemos considerar que hay dos comunidades que son notorias para todos: la ciudad y la sociedad doméstica. La ciudad se rige por dos regímenes, el político y el real. El régimen real se da cuando el que gobierna la ciudad tiene plena potestad; el político cuando el gobernante posee una potestad restringida según las leyes de la ciudad. De manera similar el régimen de la casa es doble: dominante o despótico y económico o administrativo. Se llama amo o déspota a todo el que tiene siervos. Se llama ecónomo al procurador y administrador de la sociedad doméstica. De ahí que régimen despótico es aquél por el que el amo preside a sus siervos, y económico aquél por el que alguno administra lo que pertenece a toda la familia, en la que se contienen no sólo los siervos sino también muchos libres"[12].

Esta concepción orgánica no debe llevarnos a confusión. Santo Tomás refuta la noción de que el hecho de que la familia constituya el fundamento de la sociedad nos conduzca a asimilar la comunidad política con la familia de manera idéntica, lo cual se encuentra en el fundamento de posturas familiaristas o de falsa primacía familiar que aguan la entidad de la *res publica* como comunidad más perfecta.

> "Dicen –razona el Aquinate– que eso que sólo difiere según lo mucho y lo poco no difiere en especie, pues la diferencia que reside en lo más y lo menos no diversifica la especie. Que los regímenes vistos difieren sólo según lo mucho y lo poco lo mostraban así: si la comunidad gobernada consta de pocos, como el caso de una pequeña familia, el que la dirige se llama padre de familia, y a él le compete la autoridad llamada dominante o despótica.

principalissimi boni inter omnia bona humana: intendit enim bonum commune quod est melius et divinius quam bonum unius", p. 37.

[12] Santo Tomás de Aquino, *Sententia...*, *op.cit.*, I, lib. 1, n. 5: "Civitas autem duplici regimine regitur: scilicet politico et regali. Regale quidem est regimen, quando ille qui civi tati praeest habet plenariam potestatem. Politicum autem regimen est quando ille qui praeest habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis. Et similiter duplex est regimen domus; scilicet oeconomicum et despoticum. Despotes quidem vocatur omnis habens servos. Oeconomus autem vocatur procurator et dispensator alicuius familiae. Unde despoticum regimen est quo aliquis dominus suis servis praesidet: oeconomicum autem regimen est quo aliquis dispensat ea quae pertinent ad totam familiam, in qua continentur non solum servi, sed etiam liberi multi", p. 37.

> Si consta de muchos, de manera que no sólo contenga siervos sino también numerosos hombres libres, el que preside se llama ecónomo. Si consta de muchos más, no sólo de los que están en una misma familia sino también en una misma ciudad, se llama régimen político o real. Por esto algunos decían que la ciudad y la familia en nada difieren sino en la magnitud o parvedad, de manera que la familia sería una ciudad pequeña y viceversa, lo cual evidentemente es falso"[13].

La armonía o equilibrio entre la necesidad natural de la *res publica*, respecto de la familia es tratada, más adelante, por santo Tomás. En efecto, la ciudad responde a la perfección natural del hombre, en tanto que es una comunidad más perfecta que la sociedad doméstica y, por ello, capaz de lograr bienes superiores. Lo anterior no implica que la ciudad tenga una naturaleza absorbente, como ya ha afirmado santo Tomás, al señalar que la sociedad se compone de multitud de todos o sociedades.

> "Es evidente –señala el de Aquino– que una sola casa, o toda la familia, provee más lo suficiente para la vida que un hombre solo, y la ciudad es más suficiente que una casa. Entonces es claro que debe haber una ciudad cuando la comunidad del pueblo es suficiente por sí para la vida. Luego si lo que posee menos unidad es más autosuficiente, como la casa respecto del hombre y la ciudad respecto de la casa, se sigue ostensiblemente que es preferible en la ciudad que sea menos unitaria en cuanto a la distinción de los ciudadanos, a que sea más unitaria. En efecto, la ciudad se bastará mejor a sí misma en la medida que se encuentre en ella más diversidad entre los hombres"[14].

[13] Santo Tomás de Aquino, *Sententia...*, *op. cit.*, I, lib. 1, nn. 6-7: "Deinde cum dicit multitudinem enim et paucitate etc., ponit rationem eorum; quae talis est. Quaecumque differunt solum multitudine et paucitate non differunt specie; quia differentia quae est secundum magis et minus non diversificat speciem. Sed praedicta regimina differunt solum multitudine et paucitate; quod sic manifestabant. Si enim communitas, quae regitur, sit paucorum, sicut in aliqua parva domo, ille qui praeest dicitur paterfamilias, ad quem pertinet despoticus principatus. Si autem sit plurium, ita quod non solum contineat servos, sed etiam multitudinem liberorum, dicitur ille qui praeest, oeconomus. Si autem sit adhuc plurium, puta non solum eorum qui sunt unius domus, sed unius civitatis, tunc dicitur regimen politicum aut regale. Quod quidem dicebant tamquam nihil differret domus a civitate nisi magnitudine et parvitate; ita quod magna domus sit parva civitas, et e converso; quod ex sequentibus patet esse falsum", p. 38.

[14] Santo Tomás de Aquino, *Sententia...*, *op. cit.*, II, l. 1, n. 16: "Manifestum est enim quod una domus vel familia tota magis est sufficiens ad vitam quam unus homo; et civitas est magis sufficiens quam domus. Tunc enim iam debet esse civitas cum communitas multitudinis est per se sufficiens ad vitam. Si igitur id quod est minus unum est magis per se sufficiens, ut domus homine et civitas domo, manifeste sequitur quod eligibilius est in civitate quod sit minus una quantum ad distinctionem civium, quam quod sit magis una. Tanto enim erit sibi sufficientior, quanto plures diversitates hominum in ea inveniuntur", p. 111.

En consecuencia, ambas son instituciones naturales que se encuentran en la naturaleza humana, y difieren en sus causas, no simplemente en la cantidad. Y esto último es de capital importancia, si la necesidad de la ciudad no es voluntaria es entonces sucesiva a la familia en tanto que depende de la voluntad de sus partes. Mientras sea natural, es contemporánea, pero no de manera absorbente, ya que la familia encuentra en la sociedad civil la integración en sociedades superiores que le permiten acceder a los bienes que, de por sí, no puede alcanzar.

2. *Fundamento civil*, *no primacía civil*

Respecto a lo último comentado, quisiéramos tratar el asunto por separado porque el análisis contemporáneo se resiente, en no pocas ocasiones, de interferencias racionalistas. El hecho de que santo Tomás afirme el fundamento familiar de la sociedad, no implica su primacía. Es común, como hemos referido, que se conciba la familia con los atributos de la *civitas*, o sea, una sociedad perfecta y acabada, única fuente de deberes del hombre, y la sociedad civil como proyección instrumental o vicarial de los fines de la familia.

En esta concepción, por consecuencia, la familia sería origen y fin de la sociedad, siendo la sociedad civil conjunto de familias a las que, por voluntad, se unen las familias para lograr sus fines. Del mismo modo, la sociedad política participaría de esta noción voluntaria, que la coloca a nivel sucesivo o cronológico,posterior al ente familiar para suplir sus necesidades. Esta concepción difiere de manera total con lo afirmado por santo Tomás.

En primera instancia –al haber sido apuntado tampoco nos detendre. mos mucho– porque la concepción de la sociedad como superior en cantidad a la familia es rechazada de manera explícita por el Aquinate. Las sociedades que conforman la sociedad encuentran entidades propias, con fines propios que, en muchos, casos trascienden a los bienes particulares de la familia. Habría que matizar, pues no es lo mismo una sociedad académica, con un fin específico y naturaleza personal –esto lo veremos en el capítulo siguiente–, que un vecindario o un municipio, con un bien mayor en tanto que su comunicabilidad es superior.

Por otro lado, la noción de que la sociedad civil es posterior a la familia también es problemática. Su raíz afincada en la naturaleza del hombre impide que sea la voluntad su origen. De modo análogo con la familia, esta es exigida por la familia, y de una manera superiormente cualificada, puesto que persigue un fin más comunicable. Así, por ejemplo, un hombre puede vivir sin crear una familia, pero no puede vivir sin familia original, lo que le conduciría a la muerte, o sin sociedad. La existencia de la familia como an-

terior a la sociedad civil es un absurdo, cuya demostración no requiere ni siquiera elevarse a altas cotas de contemplación, basta la experiencia política natural para cerciorarnos de ello; de hecho, una familia ajena a la sociedad es un mal siempre que prive a las partes de la actualización de sus potencias, porque las generaciones siguientes no pueden alcanzar bienes como la generación misma, entre otros bienes naturales.

Tampoco podemos asumir que la sociedad civil se encuentra ordenada a la familia, en sentido estricto. Es claro que el bien es uno, y no existe contraposición entre el bien común y el bien particular, ya que lo común perfecciona a todas las partes. De manera metafórica podría decirse, por ende, que la sociedad civil persigue el bien de la familia, en la medida que lo común perfecciona a esta última. Pero siendo estrictos, la filosofía práctica clásica no puede asumir esta primacía familiar con alegría. Por una parte, porque lo afirmado de la familia podría decirse del individuo, subordinando toda realidad supraindividual a su bien particular, y acabaríamos disolviendo la familia instalados en un humanismo liberal. Por otro lado, la familia constituye parte del todo social, y, si bien es cierto que la finalidad de los cuerpos sociales no puede atentar de forma directa contra el bien de las partes, eso no implica que se encuentre subordinada a ellas, pues el todo es anterior a las partes y las partes no pueden serlo sin el todo.

La tesis clásica no es, entonces, la conformación progresiva de las sociedades naturales –doméstica, civil y política–, sino su existencia contemporánea.

> "Respecto a la comunidad política y a su orden, afirma Danilo Castellano[15], tenemos que destacar al menos los tres puntos siguientes: a) que es una socie-

[15] Danilo Castellano, *La naturaleza de la política*, pp. 52-53. En glosa al texto del profesor friulano, señala Juan Segovia: "la naturalidad de la comunidad política la pone en el mismo rango que otras sociedades también naturales como la familia o la sociedad civil, que pueden distinguirse mas no separarse, porque 'las tres sociedades son contemporáneas, necesariamente contemporáneas, comprendiendo la una a la otra', escribe nuestro autor. La observación es acertadísima, pues en tanto exposición de la verdad, confuta ciertos errores –a los que no es ajena cierta corriente del tradicionalismo– como el afirmar que el bien humano puede alcanzarse sin el bien político (en la familia, por ejemplo) o creer que, en defecto de la comunidad política, ese bien puede ser logrado por las sociedades menores. Para Danilo Castellano –fiel a la reflexión filosófica de Aristóteles y del Aquinate–, todas las formas naturales de la sociabilidad derivan –se 'fundan'– en la misma naturaleza humana, de modo que no puede decirse que la comunidad política provenga –derive– ya de la familia, ya de la sociedad civil, pues siendo "otra" no se identifica con ellas, si bien es, al mismo tiempo, la *conditio sine qua non* de las dos anteriores. Y la prueba está en que, si la comunidad política se desintegra, la familia y la sociedad no resisten, no perduran. De donde se sigue que 'la familia, las sociedades civil y política son realidades diversas, autónomas, distintas pero relacionadas: simul stabunt simul cadent. Pero, sobre todo, son realidades positivas, es decir, indispensables para que el hombre pueda conseguir su fin'". Véase Juan Segovia, "La filosofía política de Danilo Castellano", pp. 656-657.

> dad natural semejante, por ejemplo, a la familia; b) que es contemporánea a las sociedades familiar y civil; es decir, la comunidad política no viene después de las dos primeras, sino con ambas; c) que no 'absorbe' en sí a las otras sociedades naturales, sino que es garantía de su existencia ordenada para conseguir su propio fin. Ahora bien, el ser sociedad natural implica que la comunidad política tiene un fin en sí; y al existir ese fin, hay que buscarlo, y, una vez que lo hemos encontrado, reconocerlo. Y esto comporta al menos dos consecuencias: la primera está representada por la necesaria confutación de la tesis del contemporáneo 'pensamiento débil', que, por ejemplo con Rorty, afirma que todo es arbitrario y que, por consiguiente, al no existir la verdad, la opinión no tiene derecho a prevalecer sobre otra opinión. Así, llegamos a la locura del nihilismo coherente pero absurdamente sostenido, que, sobre todo en el campo ético-político, comporta muchas aporías".

Afirmar, por tanto, la llamada "primacía" de la familia en la sociedad civil, tesis frecuentemente esgrimida por movimientos de corte conservador, pertenece a la *weltanschauung* protestante y moderna, contraria a la filosofía de la política clásica y cristiana. La sociedad civil, si aceptamos este *a priori* racionalista, se conforma por átomos sociales de los cuales la familia toma aquellos cuerpos que le son beneficiosos o útiles, sustituyendo su fundamento natural por un seudofundamento voluntario. Pero la experiencia político-jurídica natural niega esta pretensión ideológica; los cuerpos sociales, en especial los que se configuran en torno a bienes por su propia naturaleza más comunicables, traen su fundamento en la necesidad perfectiva intrínseca en la naturaleza humana y, por ello, no pueden difuminarse en las pretensiones de las partes, aunque estas sean familias y no individuos, porque sería sustituir el liberalismo contractualista individual por una forma de liberalismo familiar, lo cual representa una contradicción en los términos.

Cerramos, pues, esta refutación de la "seudoprimacía" familiar con un texto del Aquinate que da poca posibilidad de réplica:

> "La ciudad es lo principal entre lo que puede constituirse por la razón humana, pues a ella se refieren todas las comunidades humanas. Además, en las artes mecánicas, los todos constituidos por las cosas que llegan al uso del hombre, se ordenan a éste como a su fin. Luego, si la ciencia principal se refiere a lo más digno y perfecto, es necesario que entre todas las ciencias prácticas la política sea la principal y arquitectónica de todas las otras, pues considera el bien último y perfecto en los asuntos humanos. Por eso dice Aristóteles al finalizar la *Ética* que en la política tiene su acabamiento la filosofía que versa sobre los asuntos humanos"[16].

[16] Santo Tomás de Aquino, *Sententia Politc.*, pr. 7: "Est enim civitas principalissimum eorum quae humana ratione constitui possunt. Nam ad ipsam omnes communitates humanae referuntur. Rursumque omnia tota quae per artes mechanicas constituuntur ex rebus in usum

III. La familia, ¿institución política?

No ocultamos que el título de nuestro epígrafe es provocador. Desde el prisma clásico y cristiano, siguiendo a santo Tomás como venimos haciendo, pareciera una contradicción flagrante, pues hemos afirmado supra que no se puede asimilar la *civitas* a la familia, difiriendo ambas comunidades por cuestiones meramente cuantitativas. La razón del empleo de esta terminología tan provocadora estriba en que la doctrina tomista de la comunidad política es, muy a menudo, negada con sistematicidad –incluso citando al propio Aquinate–, por aquellos que dice afirmar los valores occidentales, entre los que incluyen la familia.

El hecho de que no sean instituciones idénticas, con las diferencias referidas, no cierra la puerta al recurso analógico. Lo emplea, como hemos visto, santo Tomás con frecuencia para tratar el asunto. Por ello, examinaremos si es adecuado oponer la sociedad doméstica a la sociedad política, para luego detenernos en algunas de sus conexiones más significativas.

1. La naturaleza de la política y de la familia

Ya nos referimos a la relación analógica que existe entre la sociedad doméstica[17] y la sociedad política al comienzo de estas líneas. Si bien lo analizamos desde la perspectiva familiar, como correspondía al epígrafe, conviene, en este momento, tratarlo desde la perspectiva política. Y para ello, analicemos el agente cualificado que mueve a las partes en las sociedades, esto es, el titular de la *patria potestas* doméstica y de la realeza de la política.

En cuanto a la sociedad doméstica, señala santo Tomás:

> "la autoridad se da hacia los hombres libres, como los hijos, la mujer y toda la familia, que se denomina autoridad doméstica. En ésta se atiende a la utilidad de los que están sujetos, o aun a la común utilidad de unos y otros. Por sí y principalmente a la utilidad de los que están sujetos, como vemos

hominum venientibus, ad homines ordinantur, sicut ad finem. Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politicam perficitur philosophia, quae est circa res humanas", p. 35.

[17] Hemos venido refiriéndonos a la familia como sociedad doméstica. Es el término clásico que emplea Aristóteles. No obstante, debemos advertir que en el seno del pensamiento político-jurídico contemporáneo la familia no es asociación, sino comunidad, según la terminología de Ferdinand Tönnies, C*omunidad y sociedad*, p. 25 y ss. Lo veremos a continuación.

> en otras artes; por ejemplo, el arte de la medicina tiende sobre todo a la utilidad de los que se curan, y el arte del ejercicio físico tiende, sobre todo, a la utilidad de los que se ejercitan. Empero, por accidente sucede que la utilidad también redunda en los mismos que poseen el arte. Pues el gimnasta de los niños se ejercita también él a la vez; y a veces es parte de los que practican, como el timonel es además uno de los navegantes. Así el gimnasta de los niños y el timonel de la nave consideran por sí la utilidad de los que están sujetos, pero como son uno de ellos, tanto el uno como el otro participan por accidente de la utilidad común que procuran. De manera similar, el padre participa de la utilidad que procura para la casa"[18].

Por otro lado, señala santo Tomás los rasgos del gobierno político:

> "Como el gobierno de los hombres libres se ordena sobre todo a la utilidad de los que están sujetos, se tiene como justo que manden en especial los ciudadanos políticos en el gobierno, cuando hayan sido instituidos según la igualdad y la semejanza de los ciudadanos. Entonces, se tiene por justo que unos gobiernen durante un lapso de tiempo y luego otros a su vez se turnen para gobernar. Sería diferente si hubiera ciudadanos que excedieran mucho a los demás en bondad, pues entonces lo justo sería que estos gobernaran siempre, como se dirá. Pero la estimación de los hombres sobre lo que es digno varía según las diversas épocas. En un principio, los que gobernaban como sirviendo a los demás tenían por digno, como lo era, que ellos en parte sirvieran a los demás procurando la utilidad de estos, y a su vez, cuando otro gobernaba en otro período, debía proponerse velar por su bien, como él había procurado antes el bien de los otros. Después, debido a las utilidades que provienen de los bienes comunes que los gobernantes usurpan para sí y los que resultan del derecho mismo de gobernar, quieren los hombres gobernar siempre, como si gobernar fuera estar a salvo y no gobernar estar enfermo. Pues así parecen los hombres apetecer el gobierno, como los enfermos la salud"[19].

[18] Santo Tomás de Aquino, *Sententia…*, *op. cit.*, iii, l. 5, n. 5: "Alius autem est principatus ad liberos, sicut ad filios et uxorem et totam familiam, qui vocatur principatus oeconomicus. In quo quidem principatu intenditur utilitas subditorum, vel etiam communis utrorumque. Per se quidem et principaliter, utilitas subditorum, sicut videmus in aliis artibus, sicut ars medicinae intendit principaliter utilitatem eorum qui medicantur, et ars exercitativa intendit principaliter utilitatem eorum qui exercitantur: sed per accidens contingit, quod etiam utilitas redundat in ipsos qui habent artem. Ille enim qui exercitat pueros etiam ipse simul exercitatur; aliquando etiam est de numero eorum qui exercitantur, sicut gubernator unus est nautarum. Sic igitur exercitator puerorum et gubernator navis considerat per se subiectorum utilitatem: sed quia ipse est unus de numero eorum, ideo uterque per accidens participat utilitate communi quam procurat. Et similiter pater participat utilitate domus quam procurat", p. 213.

[19] Santo Tomás de Aquino, *Sententia…*, *op. cit.*, iii, l. 5, n. 6: "Deinde cum dicit propter quod et politicos etc., distinguit secundum praemissa principatus politicos. Et dicit quod quia principatus qui est supra liberos ordinatur principaliter ad utilitatem subditorum; ideo

Una vez tratadas las sociedades doméstica y política, conviene atender a las razones que da Aristóteles, comentado por santo Tomás. En primera instancia, porque nos encontramos con la condición natural de la sociedad política, contemporánea a la sociedad doméstica, pero más perfecta que esta, en la medida en que su causa final es el bien común político, que trasciende, integra y actualiza al bien común familiar. Por otro lado, santo Tomás destaca estos atributos al recordar que la política, la sociedad política, concede la ordenación formal a la sociedad civil, constituyéndose, así, en una comunidad perfecta. La sociedad doméstica no posee tal característica en la medida en que esta no puede trascender del bien común familiar; la sociedad civil, por su parte, no puede ser considerada tal sin la sociedad política, sobre todo porque se trata de una forma cualificada de causa material, que requiere un principio de ordenación: la forma política, como la denomina santo Tomás.

> "La forma política –dice el de Aquino– no es sino la ordenación de la ciudad en cuanto a todas las magistraturas que hay en la ciudad, pero principalmente en cuanto a la magistratura suprema que manda a todas las demás. Esto porque *politeuma*, v.g. La posición del orden en la ciudad, consiste íntegramente en aquello que manda a la ciudad. Y esta disposición del orden es la forma política misma. Por eso la forma política consiste sobre todo en el orden de la magistratura suprema y según su diversidad se diversifican las formas políticas. Así, en las democracias manda el pueblo, en las oligarquías la minoría rica. De esto surge la diversidad de estas formas políticas. Del mismo modo ha de hablarse respecto de las demás formas políticas"[20].

dignum reputatur quod particulariter principentur cives secundum principatus politicos, quando fuerint instituti secundum aequalitatem et similitudinem civium. Tunc enim dignum videtur quod in una parte temporis quidam principentur, in alia vero alii. Secus autem esset, si quidam civium multum excederent alios in bonitate: tunc enim dignum esset, ut illi semper principarentur; sicut infra dicetur. Sed circa istud dignum variatur aestimatio hominum secundum temporum diversitatem. A principio enim ipsi qui principabantur quasi aliis servientes reputabant dignum, sicut et erat, ut ipsi in parte ministrarent aliis intendentes utilitati aliorum, et iterum alio tempore aliquis alius principaretur qui intenderet ad bonum eius, sicut ipse prius intenderat ad bonum aliorum: sed postea homines, propter utilitates quae veniunt ex bonis communibus quae sibi principantes usurpant et quae veniunt etiam ex ipso iure principatus, volunt semper principari, ac si principari esset sanum esse, et non principari, esset infirmum esse. Sic enim videntur homines appetere principatum, sicut infirmi appetunt sanitatem", pp. 213-214.

[20] Santo Tomás de Aquino, *Sententia... op. cit.*, iii, l. 5, n. 2: "quod politia nihil est aliud quam ordinatio civitatis quantum ad omnes principatus qui sunt in civitate, sed praecipue quantum ad maximum principatum, qui dominatur omnibus aliis principatibus. Et hoc ideo, quia politeuma civitatis id est positio ordinis in civitate, tota consistit in eo qui dominatur civitati; et talis impositio ordinis est ipsa politia. Unde praecipue politia consistit in ordine summi principatus secundum cuius diversitatem politiae diversificantur: sicut in democratiis dominatur populus, in oligarchiis quidem pauci divites: et ex hoc est diversitas harum poli-

Y en esta forma política encontramos la integración de la sociedad doméstica, auténtica comunidad –no perfecta– en la medida en que ordena sus partes hacia una finalidad común perfectiva. La familia, concluimos con Miguel Ayuso:

> "es una comunidad y no una mera sociedad. Requiere, como ésta, un principio formal que la haga 'una', pero reclama una adhesión que no es simplemente voluntaria o jurídica. La comunidad es esencialmente voluntad orgánica en torno a un sobre-tí, animada por un espíritu interno. Reconoce orígenes religiosos y naturales y no simplemente convencionales o pactados. Posee lazos internos, no sólo voluntarios y racionales, sino emocionales y de actitud. Ejemplos típicos son la familia, la patria, la iglesia. En una comunidad, el carácter constitutivo que el deber tiene siempre respecto al derecho ha de hallarse en 'la incisión en ella de un orden sobrenatural que posee el primario derecho a ser respetado, esto es, la aceptación comunitaria de unos derechos de Dios que determinan deberes radicales en el hombre y en la sociedad'. La sociedad, en cambio, es voluntad reflexiva, convención. Las partes son en ella antes que el todo, y la voluntad es consecutiva a un pensamiento. Es la forma sociológica que está en la base de las sociedades voluntarias: mercantiles, de recreo, etc. Pero cuando se extiende a la convivencia humana radical –que siempre ha de ser una comunidad y que requiere, por usar términos de raigambre agustiniana, una anterior concordia– se produce la ruina. Porque en la sociedad, 'el deber sigue siempre a un derecho personal y se define por razón del respeto debido a ese previo derecho'. El corolario jurídico, por ir cerrando el círculo abierto al comienzo de estas páginas, es, pues, palmario. Pues la comunidad precisa de un orden jurídico como orden del servicio personal exigible, mientras que las formas societarias se limitan a pretender articular vanamente un 'ordenamiento jurídico' –que no guarda relación con el 'orden'– simple constelación de derechos subjetivos o potestades individuales" [21].

2. *La incidencia del principio familiar en el gobierno político*

Una de las evidencias de esta vinculación orgánica entre la sociedad doméstica y la sociedad política, a través de la sociedad civil, es la concreción de lo que se ha denominado la forma de gobierno. No en el sentido de la forma política, señalada por santo Tomás, sino en la medida en que esta se concreta en las diversas comunidades políticas. Representa aquí, a nuestro juicio, un papel

tiarum. Et eodem modo dicendum est de aliis politiis". Nótese que emplea la forma en un sentido más profundo que la mera acepción diversificada de lo que se conoce como "formas de gobierno", p. 212. Santo Tomás destaca, primero, el orden en la ciudad, o sea, se refiere al principio de ordenación, que es la causa formal.

[21] Miguel Ayuso, *Moral, ética pública y política*, pp. 94-96.

notable el peso político del principio familiar, siendo la forma de gobierno una cristalización de lo dicho.

Así lo refiere Álvaro d'Ors, quien afirma:

> "la relación entre forma de gobierno y familia aparece ya insinuada por Aristóteles desde un principio, al afirmar que en la base social está, como asociación natural y permanente, la familia, y luego, al poner en evidencia cómo la monarquía nace a imitación del gobierno patriarcal. Pero, en parte por haber desechado la forma monárquica como superada, en parte por la excesiva intensidad del vínculo de la polis, que oscurece aquella otra entidad menor que es la familia, esa profunda relación queda sin ulterior desarrollo, como un elemento atrofiado dentro del conjunto del sistema. Pero es esta relación precisamente la más vital para el problema de la legitimidad del poder"[22].

Una vez presentada la cuestión, seguiremos al maestro romanista en las consideraciones que desarrolla sobre ello.

La monarquía es la forma política en la que el peso del principio familiar es mayor. Y no tanto por la modalidad monárquica sucesoria –en la que es clarísimo–, sino por la misma constitución de la forma monárquica. Se trata, así de un conjunto de familias regida por una familia.

> "En efecto, la monarquía es un traslado a nivel comunitario de la estructura familiar patriarcal; pero hay algo más: se trata de la idea misma de legitimidad del rey la que se encierra en esa traslación. Porque la legitimidad del poder no depende estrictamente de una determinada legalidad, sino, más profundamente, de una como autenticidad natural. Se trata en el fondo de la legitimidad de la paternidad. Legítimo es, ante todo, el verdadero padre, lo que no depende de una ley, por ejemplo, del hecho de un nacimiento dentro de unos plazos de presunción legal, al modo de las modernas codificaciones, sino una generación incontaminada entre aquellos a los que justas nupcias unen. El poder del padre sobre los hijos nace precisamente de esa legitimidad; pero una sociedad estructurada en familias legítimas postula para su gobierno la elevación de una de ellas, gobernada a su vez por el padre legítimo de la misma. Esto es algo en lo que no se insistirá nunca suficientemente: que la auténtica monarquía supone el gobierno, no de un pueblo por un rey, sino de un conjunto de familias por una familia"[23].

Observamos, por ello, que el principio familiar opera de manera efectiva y vigorosa en la forma monárquica, debido a que el sujeto o célula de la *res publica* no es el individuo aislado, sino una sociedad, la doméstica, lo que, por su parte, refuerza la estrechez de vínculos comunitarios que dan lugar

[22] Álvaro d'Ors, *Forma de gobierno y legitimidad familiar*, pp. 34-35.
[23] *Op. cit.*, pp. 35-36.

a una auténtica comunión en torno al bien común, dejando más inaccesible la posibilidad de disgregación que implica el individualismo asociativo.

Prueba de ello es la concepción de la legitimidad del poder que subsiste a la forma monárquica.

> "La intensidad del poder de este rey, su benevolencia hacia aquellas familias que gobierna, su autocratismo, su nepotismo, todo eso no altera su esencia monárquica, que reside, no en la modalidad de ejecución del poder, sino en el principio de su legitimidad"[24].

Lo cual, por cierto, bosqueja la auténtica naturaleza de la monarquía[25], puesto que frente a la voracidad de la oligarquía –resultado demasiado frecuente de la aristocracia según la experiencia política– y la brutalidad demagógica que esconde la democracia, la monarquía es el poder político concedido a una familia para la defensa de las familias. En otras palabras, la monarquía es la forma auténticamente popular; no es casualidad, luego que sus principales conspiradores hayan encontrado su cobijo en oligarquías, abiertas o secretas, ansiosas de disfrazar su dominio de libertad popular. No obstante, tal es la naturaleza protectora de la monarquía que, en la medida en que los monarcas no han obrado conforme a ella[26], han sentado las bases para su propia demolición.

[24] D'Ors, *op. cit.*, p. 36.

[25] Leonardo Castellani, *Pluma en ristre*, pp. 52-53: "El poder del Dinero (ése sí que es hereje) le tiene un miedo grandísimo a la Monarquía, como que es la única fuerza capaz de meterlo en petrina; por lo cual se aplica hoy con perseverancia a pintarla como un cuco, y a echarle agua bendita , conjuros y maldiciones. Pero la Monarquía , en su sentido amplio, es una cosa que está en la naturaleza y por lo tanto echada por la puerta vuelve por la ventana, disfrazada si es preciso: '*una fuerza patente para meter en petrina a las fuerzas secretas*' [...] Para poder defenderse de la opresión de los poderosos inmediatos (de los cuales ninguno más peligroso y universal que el Hombre de Dinero) las mayorías tienen la tendencia de elevar a un hombre tan alto (y de esto es símbolo el Trono) que frente a él desaparezcan las otras desigualdades y en cierto modo "todos sean iguales"-frente a la Justicia del Rey. ¡Paso a la Justicia del Rey! decían en España. Mas los ricos necesitan un Rey que no los "pueda" a los ricos; o sea, que no lo sea: el Rey Constitucional, y el Presidente Coty. Y esté es el fundamento filosófico de la Monarquía, fenómeno indestructible. Para obtener la Justicia, que es uno de los nombres de Dios, parece no haber más remedio que fabricar un hombre casi-como-Dios y hacerlo gobernar en nombre de Dios. Si sale malo, eso es lo malo; pero si sale malo los antiguos siglos cristianos lo derrocaban o lo mataban...".

[26] Cfr. D'Ors, *op. cit.*, p. 36: "Un tirano, en cambio, no puede confundirse nunca con un rey, antes bien es lo más contrapuesto a la idea monárquica, y no por su perversidad, por su egoísmo, sino por su ilegitimidad. Lo más contrario a un rey no es la democracia, sino otro rey ilegítimo. El tirano antiguo, y lo mismo se puede decir del tirano moderno, podía ser, y de hecho solía ser, un representante de intereses netamente populares; no era el mal tirano caricaturizado por la invectiva política posterior, era un buen gobernante, pero ilegítimo, pues su poder no le venía de familia".

Por el contrario, la democracia como forma de gobierno implica la anulación del principio familiar como fundamento político. La democracia, conjunto de individuos que eligen para las magistraturas a otros individuos, expulsa del gobierno de la *res publica* a la familia como institución. Podría decirse más: la democracia precisa de la laminación progresiva de la institución familiar, mientras aspira a la legitimidad por la voluntad de cada gobernado, siendo toda institución social, y la familia como célula básica, obstáculo en el proceso de legitimación electiva. Y ello sin mencionar la concepción ideológica liberal –seudorreligiosa– de la democracia como fundamento del gobierno, que hace de la voluntad la fuente de la legitimidad misma[27], siendo la familia no ya obstáculo, sino objetivo a demonizar en tanto que pudiera constituir una interferencia heterónoma –que diría Immanuel Kant– en el proceso de autonomía individual.

> "La democracia –seguimos a Álvaro d'Ors–, por su lado, presupone una sociedad en la que la legitimidad familiar no es decisiva. No quiere esto decir, naturalmente, que los pueblos democráticos sean necesariamente pueblos de inmoral promiscuidad, pero sí que han perdido una sensibilidad especial para erigir el principio de la legitimidad en piedra angular de su estructura política. Las democracias presuponen masas de ciudadanos libres, independientes de todo vínculo familiar, simples individuos, directamente sometidos a un gobierno cuya justificación se funda tan sólo en una voluntad mayoritaria más o menos directa" [28].

[27] D'Ors, *op. cit.*, p. 37: "En realidad, todo gobierno auténticamente democrático, sea ejercido por uno o por muchos, prescinde del carisma de la legitimidad; su 'legitimidad' está en el apoyo de la fuerza expresada por un consentimiento de los individuos que constituyen la comunidad política. La sociedad democrática no consiste en familias, y su gobierno, en consecuencia, no se funda en la legitimidad. Es interesante recordar a este respecto que las democracias tienden siempre a relajar los miramientos de la legitimidad familiar y, a la vez, la familia misma. Así, una de las primeras preocupaciones de las revoluciones democráticas, como la Revolución Francesa o también la nuestra de 1931, fué siempre la de abolir las diferencias entre hijos legítimos e ilegítimos. Y no se trataba simplemente de ayudar al desgraciado, sino de aniquilar de raíz el principio de toda legitimidad. Para la democracia consecuente, hijos legítimos, esposas legítimas, todo ese mundo de la legitimidad radical es un residuo que resulta incongruente dentro de la estructura política, y que, si se conserva, es tan sólo por cierto apego moral a las costumbres antiguas, pero con las debidas garantías para que no alcance ninguna trascendencia política". Nos parece una reflexión valiente y profundísima, pues, como afirma, la indignación por el hijo ilegítimo evidencia cómo la ideología liberal ha hecho presa en el pensamiento contemporáneo, que sustituye la sociedad doméstica como base social por el individuo autónomo. Este principio igualitario ilustrado de raíz liberal acaba laminando toda realidad entre el individuo y el Leviathan, como veremos en el capítulo que sigue. Baste señalar que, en lo que a la familia se refiere, la conexión liberalismo y democracia suponen un auténtico eclipse social y político de la familia. Véase, para esto último, Ayuso, *op. cit.*, p. 91 y ss.

[28] D'Ors, *op. cit.*, p. 36.

No deben nuestras palabras llevarnos a la tesis esquemática de la familia como freno de la política, bandera de movimientos de corte conservadora contemporáneos y, al igual que en cuanto a la falsa primacía social de la familia, que es fuente de muchos equívocos. Lo anterior porque el empleo de frenos del poder pertenece a la *weltanschauung* protestante y liberal, y debe ser rechazado de pleno por sus gravosas hipotecas. Ya hemos señalado que la tesis clásica y cristiana no es la dialéctica, sino la armonía de las sociedades humanas. La sociedad política es tan necesaria para la perfección del hombre como la sociedad doméstica; no implica que su fin, más perfecto que el familiar, sea contrario, sino que, en efecto, es superior en cuanto es capaz de integrar el familiar y otros bienes que le trascienden.

La tesis de la "autonomía política de la familia" participa del mismo error que la que afirma la "supremacía social de la familia". Ambas son reducciones ideológicas de corte liberal que pretenden concebir al hombre como ser autónomo que decide, según su voluntad, lo necesario, o no, para su utilidad particular, pudiendo desvincularse de los cuerpos sociales o de la propia política. Se trata, por tanto, de la negación de la política tal y como la ha expuesto santo Tomás. Además, es una pretensión utópica, en el sentido de que el hombre no puede no vivir en sociedad, y esta no existe como tal sin la forma política. La tesis de la confrontación dialéctica familia-política carece, así, de fundamento en el orden de las cosas y en la experiencia político-jurídica.

Y como muestra un botón. Ante el avance de políticas de signo progresista en los ordenamientos jurídicos contemporáneos, el conservadurismo ideológico insertó en el debate la idea de la familia y su promoción como freno del poder. Aunque esta idea la desarrollaremos en el epígrafe que sigue, no nos resistimos a recordar una constatación que admite poca réplica. La oposición familiarista a la política, que participaba de la supremacía social de la familia, evidenció en casos como la legalización del aborto procurado[29] una esterilidad sobresaliente, pues se entendió que la política constituía una amenaza para la autonomía de las familias, y era preciso influir socialmente para frenar la legislación progresista. La asunción de la tesis protestante de la política como poder condujo a la disolución de tales movimientos en pocos años, porque la progresiva propaganda y la legislación inicua laminaron la convicción de muchos de sus integrantes andando el tiempo. Pero, como hemos dicho, esto lo veremos a continuación.

[29] Cfr. Ayuso, *op. cit.*, p. 125 y ss.

IV. Los riesgos de la fragmentación

Establecida una aproximación –modesta– a la sociedad doméstica, así como a su relación con la sociedad civil y la sociedad política, no hemos podido evitar referir algunas interferencias contemporáneas que nublan la armonía entre dichas entidades sociales. Se trata de reducciones que, más atentas a la ideología que a la realidad, desordenan la relación, dotando de importancia desmedida a algunos elementos o diluyendo el peso de otros. Algunas de estas concepciones fragmentarias, esto es, focalizadas en fragmentos de la realidad, han sido ya señaladas. Quizá este epígrafe, dedicado a la cuestión de manera propia, aporte más elementos de juicio para su análisis.

1. La primacía individual y su corolario familiar

La principal de las reducciones o fragmentaciones que de la realidad familiar se realizan es la que versa sobre la asunción de la primacía individual propia del liberalismo. Partiendo del sujeto autónomo, reducido a su subjetividad y esta a su libertad, leída en clave negativa, se pretende dar explicación a la realidad social existente. Pero este *a priori* no viene exento de hipotecas, pues constituye la negación radical de la antropología clásica y cristiana. Así las cosas, no es de extrañar que su consecuente pensamiento social y político sean una caricatura de las reflexiones marmóreas y profundas que aportó el pensamiento clásico y cristiano. Más aún, podemos afirmar que el liberalismo político implica una reconstrucción inventada de la realidad social, desleída por la primacía del subjetivismo individual.

En este orden de cosas, todo condicionamiento al ejercicio de la libertad es necesario que se entienda como negativo. En algunos casos, asumible como costo a la garantía de autonomía de la voluntad, pero negativo a fin de cuentas. La libertad liberal, señala Danilo Castellano:

> "propiamente hablando, es la 'libertad negativa', esto es, la libertad ejercitada con el solo criterio de la libertad, esto es, sin ningún criterio. Poco importa, bajo el ángulo teorético, aunque la cuestión resulte relevante desde el práctico, que esta libertad se ejercite por el individuo o por el Estado. Lo que destaca es el hecho de que postula que la libertad sea liberación: liberación de la condición finita, liberación de la propia naturaleza, liberación de la autoridad, liberación de las necesidades, etc. La libertad liberal es, pues, esencialmente reivindicación de una independencia del orden de las cosas, esto es, del 'dato' ontológico de la creación y, en el límite, independencia de sí mismo. Aquélla, por tanto, reivindica coherente aunque absurdamente la soberanía de la voluntad, sea la del individuo, de la sociedad o del Estado.

> Pretende siempre afirmar la libertad respecto de Dios y la liberación de su ley en el intento de afirmar la voluntad/poder sin criterios y, al máximo, admitiendo aquellos criterios y sólo aquellos que de ella derivan, y que –al depender de ella– no son propiamente criterios"[30].

La libertad negativa encuentra su primera presa en la familia. Como toda sociedad, es vaciada de su entidad propia, ya que solo el individuo es entidad real como afirma el escepticismo liberal, y sustituida por los corolarios de la autonomía de la voluntad. La familia desaparece como institución natural, convertida ahora en institución voluntaria. Voluntaria no en el sentido aristotélico, que entiende que toda acción moral ha de serlo, sino en el sentido gnóstico, o sea, fruto de la determinación de la voluntad no determinada más que por sí misma. La privación entitativa de la familia la conduce a una naturaleza asociativa, esto es, priman los derechos de las partes frente al todo y, en especial, son las partes las que condicionan el todo a su voluntad. De ahí que los deberes familiares no son tales si antes no han sido determinados por la voluntad de las partes.

En este orden de cosas, desaparece, por tanto, todo rasgo natural de la familia en la medida en que este no ha pasado por el tamiz de la autonomía de la voluntad. También, de en consecuencia, sufre estas secuelas la institución matrimonial, dado que habiendo sido transformado el efecto, la comunidad familiar, su causa eficiente sufre la misma suerte. No es casualidad que en el seno de las sociedades liberales contemporáneas el matrimonio como institución natural haya dejado de existir en los ordenamientos jurídicos.

Su sustitución comenzó de manera indirecta, como antes señalaba Álvaro d'Ors, al aplicar el principio igualitarista al plano de la sociedad humana, desapareciendo la cualificación que concedía el ordenamiento anterior a los hijos nacidos del matrimonio frente a sus respectivos externos a él. Y no en un sentido agravante de la triste situación, sino como medio de defensa de la familia como institución natural y dique de contención ante las debilidades humanas que la pusieran en riesgo. Hoy, por el contrario, los ordenamientos jurídicos afirman con banda y música la igualdad de todos los nacidos con independencia de su origen matrimonial o no, y se da, al mismo tiempo, una indefensión de los hijos ante la fragilidad de los entornos familiares.

Otra evidencia, esta directa, de la primacía individual sobre la sociedad doméstica, es la introducción de las legislaciones divorcistas en los ordenamientos jurídicos contemporáneos. Con consecuencias bastante gravosas, pues implican, de por sí, la desaparición de la institución matrimonial, que algunos –algo ingenuamente– han querido ver sobrevivir en la posibilidad

[30] Danilo Castellano, *La tradición política católica frente a las ideologías revolucionarias*, pp. 93-94.

de la opción de las partes, o sea, en la pretensión de un espacio jurídico particular que habilite a que sean las partes las que deciden la entidad resultante del pacto matrimonial, en este caso indisoluble. No trasciende esta iniciativa, sin embargo, de la *weltanschauung* liberal[31], más bien es una reformulación de esta, en virtud de que la indisolubilidad no traería cuenta de la institución en sí, sino de la voluntad de las partes.

También podrían citarse como evidencias de la primacía liberal sobre el bien común de la sociedad doméstica la asimilación del matrimonio a otras formas tales como el llamado "matrimonio igualitario" o los regímenes jurídicos particulares diseñados para las parejas de hecho. Los movimientos conservadores han querido ver en estas reformas legislativas un odio ideológico a la institución familiar; sin negar tal posibilidad, nos parece más razonable entender que dicho odio responde a una coherencia con las premisas del liberalismo ideológico. Coherencia, por cierto, de la que carecen los conservadores que a tales reformas se oponen, cuando afirman el liberalismo político, al tiempo que pretenden salvar instituciones no sujetas a la libertad negativa. Estas asimilaciones son, a nuestro juicio, manifestaciones de la primacía individual propia de la gnosis liberal, porque vaciada la familia y el matrimonio de su contenido natural, que el ordenamiento ha de reflejar, su contenido es concedido por la voluntad de las partes, debiendo –bajo esta lógica– el ordenamiento dar cobertura a las diversas formas familiares. No se trata, por ello, tanto de formas de ataque a la familia –que es lógico–, sino de formas de ejercicio de la libertad liberal negativa, sin más regla que sí misma, o sea, sin regla.

Existen, por último, cambios ocasionados en el panorama de la crisis de la modernidad, que retroalimentan el eclipse de la familia en la medida en que importan posturas radicalizadas de liberalismo ideológico, centradas en la actualización absoluta de la autodeterminación. En este escenario es

[31] Ayuso, *op. cit.*, pp. 94-95: "Algunos autores han realizado laudables pero erróneos esfuerzos en favor del reconocimiento civil de un (opcional) matrimonio indisoluble, como religiosamente lo es el celebrado entre católicos. Nuestra disconformidad con el actual régimen jurídico positivo del matrimonio en España, parte de que en el mismo no se reconoce el matrimonio religioso, como tal y con todo su contenido. Hoy no existe en España, según el derecho positivo, más que el matrimonio civil y disoluble, aunque éste pueda celebrarse con forma religiosa. Ahí está el punto de partida de la legalidad positiva vigente, con la cual nos hallamos en radical desacuerdo; pues entendemos: primero, que el verdadero matrimonio es esencialmente indisoluble; y, segundo, que el matrimonio religioso debe ser reconocido tal como canónicamente es regulado y no sólo en cuanto su forma sino en toda su regulación, efectos y jurisdicción competente. Lo explica el profesor José María Sánchez, 'El matrimonio, institución de derecho natural, ante el derecho del Estado': 'No es conforme con la consideración del matrimonio como institución de Derecho natural que sean los contrayentes, quienes en uso de la autonomía de la voluntad, configuren el estatuto jurídico de tal institución. Por lo demás, es dudoso que esta sea la actitud social y política más eficiente en la necesaria reconstrucción del matrimonio'".

claro que la legalización del aborto procurado atenta contra las mismas bases de la institución familiar, al consagrar –con cruenta evidencia– las aporías de la autodeterminación sexual; con incidencia, por cierto, en el principio familiar, cuando mina los fines del matrimonio de manera frontal. Quizá habría que preguntarse sobre la relación entre el aborto como "solución" concedida por el Estado en un contexto en el que el eclipse de la familia ha condenado a la marginalidad a generaciones jóvenes, reducidos a átomos sociales nacidos al margen de matrimonio, familia y comunidad. Quede esto al menos apuntado.

Podrían citarse otros muchos cambios sociales que han minado los fundamentos sobre los que se asienta una sociedad inspirada por el principio familiar: el cambio de las relaciones de producción influido por el feminismo dominante, la sustitución de las relaciones económicas propiciadas por el capitalismo financiero, la sustitución de núcleos físicos familiares por la lógica americanista del *business*, etc. Estimamos, no obstante, que lo ya señalado es suficiente para evidenciar la hegemonía liberal sobre los restos del principio familiar.

2. *La familia como "sociedad" negativa*

La segunda de las concepciones fragmentarias ha sido apuntada anteriormente. Se trata de la concepción negativa de la familia, con dos manifestaciones: la supremacía social y la autonomía política de la familia. Ambas responden a la misma concepción, la familia como elemento sustitutivo del individuo liberal, esto es, la concepción de un liberalismo familiarista que aplica a la familia todos los atributos que el liberalismo asocia al individuo: supremacía social, autonomía política, la familia como opción que, en cuanto tal, participa de la sacralidad que la gnosis liberal concede a toda manifestación de la voluntad.

Esta concepción negativa de la familia la podemos encontrar en dos versiones. La primera es táctica. En un contexto de eclipse familiar, se pretende emplear los medios que el liberalismo concede al individuo, a la familia para su supervivencia. Se habla, pues, de la necesidad de respetar el peso social de la familia aduciendo textos constitucionales que así lo declaran o se teoriza sin más sobre la "reducción del Estado" en pro de la familia. La táctica de la familia negativa plantea graves riesgos, y es prudente advertirlo. Lo anterior, porque las C*onstituciones* son expresión de principios ideológicos contrarios a toda entidad social, incluyendo la familia, al asentarse en la garantía de la libertad negativa; garantía que, por cierto, en la modernidad débil se vuelve directa por parte de los Estados, lo cual agrava aún más el asunto. Veamos un ejemplo significativo.

En el caso del ordenamiento jurídico español, muchas familias –coordinadas por movimientos conservadores– se organizaron, *rectius* fueron organizadas, ante el avance del adoctrinamiento ideológico en las escuelas con

materias como "Educación para la ciudadanía". Se amparaban en la norma constitucional que, en su art. 27.3 afirma:

> "Los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones".

La elevada carga ideológica que implicaba la asignatura llevó a algunas familias a la movilización e, incluso, a la vía judicial.

El Tribunal Constitucional trató el asunto con algunas sentencias llamativas. En la STC 28/2014, aunque el recurso de amparo fuera inadmitido por razones procesales de legitimidad activa, los razonamientos del Tribunal nos dan la pista de la problemática. En efecto, la familia del alumno, opuesta a que este fuese adoctrinado con la asignatura litigiosa, adujeron vulneración del derecho de objeción de conciencia. El Tribunal señaló:

> "las alegaciones parten de la estrecha vinculación que existe entre el derecho a la libertad ideológica y el derecho de los padres a elegir una educación para sus hijos de acuerdo con sus propias convicciones. No se niega la facultad del Estado de planificar la enseñanza y, por ende, de incorporar al currículo educativo, unas u otras enseñanzas, sin embargo, los padres pueden exigir del Estado el respeto a sus propias convicciones religiosas y filosóficas. Siendo ello así, la recurrente estima que nuestro sistema constitucional reconoce la posibilidad de ejercer la objeción de conciencia al amparo de lo dispuesto en el art. 16.1 CE sin requerirse previa interpositio legislatoris. Esta objeción de conciencia no se contempla, con carácter general, como un mecanismo para obviar el cumplimiento del ordenamiento siempre que se considere contrario a las propias convicciones, sino que puede ejercerse frente a deberes concretos. Tratándose de un derecho sujeto a límites, en el presente caso no se ha acreditado cuál es el interés prevalente del Estado que justifique una lesión de derechos como la denunciada".

Una vez relativizado el derecho a la objeción de conciencia[32], con límites fijados por el *Leviathan*, el Tribunal señala la comparecencia del Ministerio Fiscal, que expresa de manera clara la problemática:

[32] Nos hemos ocupado del asunto en Javier Fernández, "Conciencia recta, conciencia soberana y conciencia 'sincera'", pp. 891-892: "A la postre, la objeción de conciencia se configura en 'singular teoría, según la cual debería obedecerse a la ley ¡sólo en el caso en que encuentre el consentimiento del destinatario! Que presupone una definición irracional y, por lo mismo, inaceptable de ley'. La objeción de conciencia es la plasmación del subjetivismo moderno, por el cual la sociedad como pacto entre partes debe abstenerse de toda medida que perjudique, subjetivamente considerado, a alguna de las partes. Por ello, encontramos que la objeción de conciencia favorece la disolución del bien común, porque su existencia es incompatible con las heterogéneas pretensiones individuales que se encuentran en un proceso de tensión centrípeta social. La oposición entre la objeción de conciencia, conceptualmente, y el bien común la convierte en un instrumento antipolítico por definición, dado que prioriza la autonomía individual sobre el bien común de la *polis*".

> "Tras un exhaustivo examen de las normas nacionales y supranacionales reguladoras de la materia, el Ministerio Fiscal comienza sus alegaciones indicando, a los efectos de fijar el objeto del recurso, que a pesar de que éste se dirija contra la Sentencia recaída en casación, en rigor el acto vulnerado de los derechos de la demandante es la inicial resolución administrativa. Por otro lado, no se pide el reconocimiento a tener sus propias convicciones sino a impedir la intromisión de los poderes públicos; intromisión que se produce a través de la exigencia de cursar una materia que entra en contradicción con las convicciones de la recurrente. Sin embargo, en este sentido, el Ministerio público estima que el contenido del art. 27 CE faculta al Estado para establecer currículos y contenidos en los distintos grados y niveles de la enseñanza y que la asignatura educación para la ciudadanía ha sido introducida a partir de las previsiones contenidas en la Ley Orgánica de educación. Así mismo, refiere que no obstante las convicciones personales de cada cual, las sociedades democráticas pueden compartir una serie de valores ante los cuales los estados y los poderes públicos no permanecen neutrales, so pena de hacer inviable el propio sistema democrático, y tales valores pueden ser divulgados a través de la educación".

Y es que, si analizamos la redacción del art. 27 de la CE, encontramos que en su apartado segundo afirma:

> "La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales".

Ello, en combinación con el apartado cuarto, que proclama la obligatoriedad de la enseñanza básica, concede al Estado el monopolio educativo en última instancia, pues los centros de naturaleza privada no pueden escapar de las directrices educativas legales, trasladadas a las aulas en forma de asignaturas.

Se prueba, de esta forma, que la familia negativa como táctica, empleando los medios constitucionales, a menudo confluye en la asunción de estos y, como consecuencia, en la derrota. Podríamos citar otro ejemplo, como el famoso "pin parental", que pretendía la privatización del bien en la autonomía de la voluntad de los padres, en lugar de enfrentar el problema de la ideologización como técnica de control del Estado.

Además de la concepción táctica, en los últimos años muchos de sus militantes han pasado a la interiorización de sus consignas, creándose una suerte de ideología familiarista, que toma la familia como excusa para la cobertura de ideologías de matriz comunitarista. El principal error que se percibe en este punto es, a juicio nuestro, ideológico. Se pretende, a partir de estas estrategias que con rapidez se tornan teorías, la salvación de la familia, de nuevo. Y he ahí el asunto problemático, ya que la familia –como ente abstracto– no puede ser salvada por la acción particular sin incurrir en una ilusión raciona-

lizante. Los hombres somos seres concretos, inscritos en comunidades concretas. Los deberes de Estado no nos requieren la salvación de "la" familia, sino la custodia de "nuestra" familia, determinantes a menudo equivocados por estas concepciones[33]. Pero, además, dichos deberes de Estado no son contrarios a los deberes sociales y políticos; más aún, estos son la expresión más acaba de aquellos. En otras palabras, no tenemos el deber de salvar "la" familia, sino "nuestra" familia, y sin la sociedad civil y la sociedad política estamos condenados al fracaso, dado que –ya hemos visto– el abandono de los deberes para con bienes superiores y más trascendentales acaba disolviendo los bienes más inferiores que en ellos se integran.

Balance

Podemos extraer algunos corolarios que hagan de cierre de este capítulo. Para empezar, se ha demostrado ya según los textos que el pensamiento clásico entiende que las entidades sociales son exigidas por la naturaleza del hombre y, por tanto, su voluntad concurre al impulso natural, pero no las origina *formaliter loquendo*. De ahí que la pertenencia a la familia, a la sociedad civil y a la sociedad política no puede ser separada de la perfección humana, sino que esta no puede darse sin aquella.

Además, nos encontramos que la concepción de santo Tomás es eminentemente armónica, no dando cabida a las concepciones fragmentarias, hijas del racionalismo filosófico, que trocean la realidad en esquemas rígidos y, por ello, acaban desvirtuando cualquier reflexión sobre la experiencia política. Por el contrario, el pensamiento clásico se alza como marmórea columna que, pese a las innovaciones nacidas del pensamiento revolucionario, sigue constituyendo faro de guía para la recuperación de las instituciones sociales.

Y, por último, hemos observado que, dentro de esta recuperación, no podemos prescindir del principio familiar. Principio, por otra parte, que ha de leerse según su propia naturaleza social y política, y no de manera negativa, al implicar la disolución de este y su sustitución por una suerte de forma de liberalismo familiar o identitario que no supera, sino que reformula, las aporías del racionalismo moderno. El principio familiar, en consecuencia, repre-

[33] Así lo señala Segovia, *op. cit.*, pp. 656-657: "Es común oír en boca de algunos tradicionalistas la presunta refutación de lo que afirma Castellano: precisamente, cuando se desvanece el Estado, nos refugiamos –dicen– en la familia o en la sociedad civil. Pero confunden 'la' familia con 'su' familia, y desconocen que la actual corrupción de la vida doméstica y civil es consecuencia de un Estado desordenado. No están aquéllos tan lejos de los liberales que reclaman 'menos Estado y más sociedad'".

senta uno de los hitos más significativos en el camino de la restauración de una sociedad ordenada con rectitud, y la crisis o eclipse que hoy sufre son síntomas de la aceleración de la erosión no solo familiar, sino social y política.

Bibliografía

Ayuso, Miguel, *Moral, ética pública y política*, Madrid, Marcial Pons, 2023.

Castellani, Leonardo, *Pluma en ristre*, Madrid, Libros Libres, 2012.

Castellano, Danilo, *La naturaleza de la política*, Barcelona, Scire, 2006.

Castellano, Danilo, *La tradición política católica frente a las ideologías revolucionarias*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2019.

D'Ors, Álvaro, *Forma de gobierno y legitimidad familiar*, Madrid, O crece o muere, 1960.

Fernández Sandoval, Javier, "Conciencia recta, conciencia soberana y conciencia 'sincera'", en *Verbo*, n.º 609-610, Madrid, 2022.

Lamas, Félix Adolfo, *Ensayo sobre el orden social*, Buenos Aires, Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 1990.

Sánchez, José María, "El matrimonio, institución de derecho natural, ante el derecho del Estado", en Miguel Ayuso (ed.), *De matrimonio*, Madrid, Marcial Pons, 2015.

Segovia, Juan Fernando, "La filosofía política de Danilo Castellano", en *Verbo*, n.º 537-538, Madrid, 2015.

Santo Tomás de Aquino, *Scriptum Super Sententiis*, versión latina de Enrique Alarcón, Pamplona, Fundación Tomás de Aquino, 2019.

Santo Tomás de Aquino, *Sententia Libri Politicorum*, versión castellana Ana Mallea y Celina A. Lértora, Pamplona, EUNSA, 2001.

Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, versión bilingüe de Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, Madrid, BAC, 1968.

Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, versión bilingüe de Francisco Barbado Viejo y Santiago Ramírez, Madrid, BAC, 1956.

Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada, 1947.

Siglas y abreviaturas

ad.	respuesta a la objeción
art. *a veces* a.	artículo
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
c.	capítulo

CE	Constitución española
Cfr.	confróntese
d.	distinción
doi	Digital Object Identifier
ed.	editor
etc.	etcétera
EUNSA	Ediciones Universidad de Navarra, Sociedad Anónima
lib.	libro
n.º *a veces* n.	número
nn.	números
op. cit.	*opere citato*
ORCID	Open Researcher and Contribution ID
p.	página
pp.	páginas
pr.	proemio
q.	cuestión
resp.	respuesta
ss.	siguientes
STC	Sentencia del Tribunal Constitucional