

Félix Adolfo Lamas

FILOSOFÍA DEL ESTADO

POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el Posgrado de Derecho Constitucional de la Facultad de Derecho de
la Universidad Católica Argentina

Instituto de Estudios Filosóficos
“Santo Tomás de Aquino”
BUENOS AIRES - 2011

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

ÍNDICE

Capítulo I: POLÍTICA, RAZÓN Y VERDAD

I.- INTRODUCCIÓN

- 1.- *¿Cinismo político?*
- 2.- *Dos hechos que fluyen de la naturaleza humana*
- 3.- *Justificación y título*

II.- LA CRISIS DE LEGITIMIDAD COMO PROBLEMA

III.- POLÍTICA Y RAZÓN EN EL PENSAMIENTO CLÁSICO

IV.- LA VERDAD EN LA VIDA POLÍTICA

Capítulo II: TRADICIÓN, TRADICIONES Y TRADICIONALISMOS

I.- INTRODUCCIÓN

- 1.- *José Pedro Galvão de Sousa y el tradicionalismo hispánico*
- 2.- *Crisis y tradición*
- 3.- *Algunos problemas de nuestro tiempo*
 - 3.1. *¿Qué valor de verdad tiene la tradición?*
 - 3.2. *¿La pluralidad de tradiciones es susceptible de reducirse a la unidad?*
 - 3.3. *¿Qué valor cabe atribuir al tradicionalismo?*

II.- EL CONCEPTO DE TRADICIÓN

- 1.- *Primera aproximación: semántica y referencia (o significatio y suppositio)*
- 2.- *Tradición y cultura*
 - 2.1.- *Definición nominal*
 - 2.2.- *Definición real*
 - 2.3.- *El concepto de cultura y otras ideas co-implicadas*
- 3.- *La tradición objetiva: los objetos culturales*
- 4.- *Los agentes de la tradición y la cultura*
- 5.- *La tradición como proceso dinámico*

III.- LAS TRADICIONES

- 1.- *Las divisiones posibles de la tradición*
- 2.- *Tradición divina y tradición humana*
- 3.- *La tradición eclesial de la Iglesia Católica*
- 4.- *La tradición constitutiva de la civilización cristiana*
- 5.- *La tradición hispánica*
- 6.- *Otras tradiciones*

IV.- ALGUNAS PROPIEDADES COMUNES

- 1.- *Naturalidad y positividad histórico-social*
- 2.- *Conservación y progreso*
- 3.- *La tradición en cuanto experiencia social*

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

- 4.- *Interdependencia estructural*
- 5.- *Tradicionalismos y tradición*
- V.- CONCLUSIÓN
- 1.- *Validez noética y función metodológica de la tradición*
- 2.- *Unidad y pluralidad de tradiciones*
- 3.- *Validez y límites del tradicionalismo*

Capítulo III: PATRIA. NACIÓN, ESTADO Y RÉGIMEN

- I.- LA PATRIA
- 1.- *El concepto de patria*
- 2.- *Justicia, patriotismo y religión*
- II.- LA NACIÓN
- 1.- *El concepto*
- 2.- *El concepto aplicado al orden político*
- III.- EL ESTADO
- 1.- *El concepto*
- 2.- *Causa material*
- 3.- *Causa formal*
- 4.- *La constitución del Estado*
- IV.- LA LEGITIMIDAD Y EL RÉGIMEN
- 1.- *Legitimidad de origen y de ejercicio*
- 2.- *El régimen como principio secundario de legitimidad*

Capítulo IV: EL BIEN COMÚN POLÍTICO

- I.- INTRODUCCIÓN
- III.- LA CRÍTICA ARISTOTÉLICA
- IV.- EL BIEN EN GENERAL
- V.- EL ORDEN DEL BIEN
- VI.- LA DIFUSIVIDAD DEL BIEN Y EL BIEN COMÚN
- VII.- RELACIONES (PROPIEDADES) GENERALES DEL BIEN COMÚN
- VIII.- EL BIEN HUMANO
- IX.- EL BIEN COMÚN POLÍTICO
- X.- CONCLUSIONES

Capítulo V: LA CONCORDIA POLÍTICA - LA CAUSA EFICIENTE DEL ESTADO

- I.- INTRODUCCIÓN
- 1.- *Problema y objeto*
- 2.- *Método*
- II.- REFLEXIONES SOBRE ALGUNAS IDEAS ARISTOTÉLICAS
- 1.- *Breve repaso y algunas aclaraciones sobre las causas*
- 2.- *Los fenómenos sociales más generales: el intercambio, el lenguaje, la amistad*
- 3.- *La koinonía: familia, municipio, Estado*
- III.- APROXIMACIÓN A LA CAUSA EFICIENTE

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

- 1.- *La naturalidad del Estado*
- 2.- *Los fines de la vida humana y del Estado*
- 3.- *El dinamismo social y su estructura*
- IV.- LA DOCTRINA DE LA CONCORDIA POLÍTICA
- 1.- *La homónoia: la palabra y la idea*
- 2.- *La homónoia en el marco de la doctrina de la amistad*
- 3.- *El contenido objetivo de la concordia política*
- IV.-CONCLUSIÓN
- 1.- *La concordia política es causa eficiente próxima del Estado*
- 2.- *La concordia política es incoación del bien común*
- 3.- *La concordia política es condición de toda justicia y objeto de la justicia legal*

Capítulo VI: AUTARQUÍA Y SOBERANÍA - EL PENSAMIENTO CLÁSICO Y EL PENSAMIENTO MODERNO

I.- INTRODUCCIÓN

- 1.- *El tema*
- 2.- *La cuestión y sus límites*
- 3.- *Algunos tópicos centrales del pensamiento político moderno y revolucionario*

II.- LAS IDEAS CENTRALES DEL PENSAMIENTO CLÁSICO

- 1.- *Pólis, constitución y régimen*
- 2.- *La autarquía*
 - 2.1.- *La palabra "autárkeia"*
 - 2.2.- *El registro de la palabra en el pensamiento de Platón*
 - 2.3.- *El concepto de autárkeia según Aristóteles*
 - 2.4.- *Bien, perfección y autárkeia en la tradición escolástica*
 - 2.5.- *Breve recapitulación*
- 3.- *El sentido clásico del concepto de soberanía*
 - 3.1.- *La palabra*
 - 3.2.- *La "suprema potestas in suo ordine"*
 - 3.3.- *¿Princeps solutus legibus?*
 - 3.4.- *Corolarios*

III.- CONCLUSIONES

Capítulo VII: GLOBALIZACIÓN Y ESTADO MUNDIAL

I.- INTRODUCCIÓN

- 1.- *El tema*
- 2.- *Las tesis de dos profesores argentinos*
- 3.- *El problema*

II.- ¿QUÉ ES LA GLOBALIZACIÓN?

- 1.- *Globalización y vida social*
- 2.- *Interacción y comunidad internacionales*
- 3.- *Dos modelos teóricos de Estado Mundial*

III.- EL ESTADO MUNDIAL EN EL DERECHO Y EN LOS HECHOS

- 1.- *La respuesta clásica*

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

- 2.- *¿La ONU es una república mundial?*
- 3.- *¿Hay un imperio mundial norteamericano?*

IV.- CONCLUSIÓN

- 1.- *La globalización no debe ser entendida como uniformidad u homogeneidad*
- 2.- *La crisis de las formas políticas contemporáneas no es la crisis del Estado*
- 3.- *Es necesario volver a pensar una doctrina del Estado para nuestros días*

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Capítulo I

POLÍTICA, RAZÓN Y VERDAD

I.- INTRODUCCIÓN

1.- *¿Cinismo político?*

En la disertación *Was ist Aufklärung* (“*Qué es la Ilustración*”), de 1784, Kant indicó lo que -desde el punto de vista de un rey- debe ser la recomendación fundamental para los súbditos: “Razonad cuando queráis, basta que obedezcáis”¹: Resumió de esta forma no sólo uno de los principios de la Ilustración, sino también la orientación de una corriente de pensamiento que, a partir del voluntarismo medieval, y habiendo escindido antes lo *bueno* de lo *verdadero*, concluyó disociando lo *debido* de lo *bueno*. Con ese criterio la razón no podía ya constituir un freno al despotismo; a lo sumo, ambos podrían coincidir en el absolutismo ilustrado, heredado luego por la Revolución.

Dicho texto mereció, en los comienzos de la filosofía contemporánea, una dura crítica de parte de *Kierkegaard*, quien puso de manifiesto, a más de su cinismo, la contradicción que tal locución entraña: “Yo no sé de qué debo asombrarme más, si del desprecio por la razón, indirectamente expresado aquí por un filósofo con la confesión de que ella es a tal punto impotente, o bien de esta ignorancia que Kant tiene de la vida humana ... ¡Como si razonar y obedecer no fuesen la aproximación más peligrosa, como si el razonar y el obedecer estuvieran separados de modo de no tener la menor cosa en común!”².

Como se ve, el racionalismo y la Ilustración, pese a su endiosamiento de la razón, no dieron una respuesta satisfactoria al problema de la relación entre el mando y la obediencia, de una parte, y la razón y la verdad, de otra. Y no pudieron darla por su punto de partida nominalista³ y voluntarista⁴. De ahí que el pactismo en el racionalismo, la voluntad creadora en el idealismo y el imperio de la praxis en el marxismo, hayan constituido otras tantas especies de justificación del totalitarismo, que es uno de los hechos que caracterizan la política por lo menos a partir del siglo XVIII.

2.- *Dos hechos que fluyen de la naturaleza humana*

¹ “... rasonniert, so viel ihr volit, und worüber ihr wolit; nur gehorcht!” *Die Werke Inmanuel Kants*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, t. XI, pág. 61.

² El texto lo trae C. FABRO, *Dall'essere all'esistente* (III, Fede e ragione nella dialettica di Kierkegaard), Morcelliana, Brescia, 1965, págs. 173-174.

³ El nominalismo es una corriente de pensamiento lógico y metafísico que puede caracterizarse por dos notas: a) identificación de pensamiento y lenguaje (es decir, negación de la diferencia esencial entre palabra y concepto) y b) negación de que existan (en acto o en potencia) esencias específicas reales.

⁴ El voluntarismo, en el contexto de este capítulo, es entendido como la opinión de que la voluntad real y concreta de los hombres puede ser independiente de la razón. En otras palabras, el voluntarismo equivale al irracionalismo de la voluntad.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Ahora bien, ni el nominalismo ni el voluntarismo encuentran verificación en la experiencia humana. De una parte, la existencia de una naturaleza específicamente idéntica, actualizada en cada hombre, es un dato de la realidad biológica, asumido por el psiquismo de cada uno y la cultura; de otra, en la unidad operativa de los actos conscientes resulta imposible aislar o separar las operaciones intelectuales de las voluntarias. Frente a la cuestión planteada, pues, debe admitirse como principio absoluto la naturaleza humana y, consiguientemente, hemos de tomar en consideración dos hechos o propiedades que derivan inmediatamente de ella que pueden servir de indicio acerca del camino a recorrer. Ambos hechos o propiedades, lejos de ser ajenos el uno al otro, se vinculan inescindiblemente:

a) El primero, de índole psicológica, es el de la racionalidad del hombre que, como nota específica, no sólo lo afecta en su ser sino también en su operar. Pues si por principio el obrar sigue al ser, supuesta la racionalidad constitutiva del hombre –por la cual se diferencia del animal- se sigue entonces la racionalidad constitutiva del ámbito práctico en cuanto práctico, es decir, del orden del obrar humano en lo que este obrar tiene de específico. De este modo, la conducta humana no es tanto o tan sólo una mera manifestación del mero vivir en cuanto tal, sino que más bien, por la impronta de la razón y en esa medida, es acción en sentido moral, es decir, recta o torcida desde el punto de vista de la razón, que se abre a la intelección de la verdad del fin absoluto del hombre como persona. La moralidad, pues, es una propiedad psicológica del hombre, en el sentido preciso de accidente que emana necesariamente de la naturaleza psíquica humana. Y puesto que lo racional es lo que distingue específicamente al hombre, es el momento superior de su psiquismo y de su vida: “en todo ser intencional y racional – Dios y el hombre- lo primero es el intelecto y la razón. Por eso le conviene primordialmente la rectitud y el ser regla y medida originaria de todas las demás cosas a ellos perteneciente”⁵. De ahí que en materia política podamos suponer fundamentalmente -salvo la hipótesis disparatada de que en ella los hombres no actúen como hombres- que los actos recíprocos de gobernantes y gobernados -mando y obediencia- no escapan a este imperio de la razón, sino que más bien lo ponen de manifiesto.

b) El segundo hecho, de carácter moral y social, se deriva inmediatamente -por natural implicancia- del anterior. Se trata de la necesidad de justificación tanto de los títulos en virtud de los que se ejerce el poder como -y sobre todo- del modo o contenido de ese ejercicio. Todo aquel que manda –aun el tirano- está de alguna manera obligado o necesitado de acreditar ante sus súbditos la rectitud de su imperio; obligación o necesidad ésta, en primer lugar, de índole moral; pero también, y en segundo lugar, necesidad fáctico-social o coactiva, pues “el más fuerte no es nunca tan fuerte como para ser siempre el amo, si no transforma su fuerza en derecho, y la obediencia en deber”⁶. Nadie, individualmente, puede tener más fuerza que el conjunto de los demás, si no cuenta con un mínimo de consentimiento generalizado a sus títulos de mando y el acuerdo franco y decidido al menos de un sector: el de su grupo de amigos o co –

⁵ S. RAMÍREZ, O.P.: *La prudencia*, Madrid, Ed. Palabra, 1979, págs. 126 – 127.

⁶ “Le plus flint n’est jamais assez fort pour être toujours le maître, s’il ne transforme sa force en droit, et l’obéissance en devoir” (J.J. ROUSSEAU, *Du Contrat social*, L.I, cap. III, Oeuvres complètes, Paris, Seuil, 1971, t. II, pág. 519).

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

interesados⁷. Esa justificación, como en todas las cuestiones vinculadas con el conocimiento humano, especulativo o práctico, podrá ser verdadera o aparente. Pero, en todo caso, la necesidad de invocar una justificación, aunque ésta sea falsa o engañosa, es de suyo un hecho en el que la obligación moral y la facticidad moral de alguna manera se encuentran. Cuando el tirano, v. gr., pretende disfrazar su mandato opresor o interesado en razones de bien común, confirma con ese enmascaramiento la necesidad universal de contar con alguna justificación.

3.- *Justificación y título*

Ahora bien, ¿qué se entiende por *justificación* de una conducta? Esta pregunta tiene una primera respuesta que es semánticamente obvia: es la acción o el resultado de hacer justa una conducta. Con lo cual el problema se traslada al concepto de justicia, núcleo de la consideración ético – política en el pensamiento clásico. Pero, sin ir tan lejos, por lo menos por ahora, ¿qué es lo que le confiere *justificación* a una conducta política según el sentido común de cualquier súbdito? La respuesta en este caso es doble, y ya la hemos insinuado. De una parte, se reclama del gobernante un *título* para gobernar; de otra, se exige que aquello que se manda sea *recto, justo*, conforme con el *bien común* y ajustado a las leyes que rigen en común a gobernantes y gobernados, a la vez que a los límites de su título.

El *título*, a su vez, no es otra cosa que una razón que otorga validez positiva o negativa a una determinada situación relativa de una persona en un contexto social, político, jurídico, moral, económico, etc. Dicha situación podrá ser positiva, en cuyo caso el título genera un poder legitimado, autorizado o facultado; o negativa, implicando entonces una cierta desventaja y la posibilidad de ser sujeto pasivo del poder legitimado de otro. El que ejerce un poder en virtud de un título -es decir, el que tiene una justificación racional para ejercerlo- se llama *titular*; el poder, entonces, deja de ser un mero hecho y se transforma en una potestad o una facultad, se convierte en *autoridad* o al menos en poder autorizado. El poder que se ejerce sin dicha justificación racional, en cambio, tiene el mismo valor que la fuerza; no tiene *titular*, sino que simplemente se *detenta*.

La *justicia o rectitud* de la conducta política, por su parte, deriva de una doble conformidad. En primer lugar, y *fundamentalmente*, de su conformidad con el bien común, que es el principio de legitimidad absoluto en el orden práctico y social. Esto implica un *juicio* respecto de dicha conformidad y, a la vez, el discernimiento verdadero del fin y de los medios. En segundo lugar, la conformidad con el título, es decir, la conmensuración de lo que se manda con la razón o título en virtud del cual se manda, de tal manera que lo que se ordena esté dentro de aquello que está autorizado a ordenar el titular; esta conmensuración se expresa en un juicio cuya verdad consiste en la adecuación de lo que se manda con lo que se puede mandar. En ambos casos, por lo tanto, la justificación o rectitud se vincula con la adecuación a un patrón o regla racional –la ley o la norma- en virtud de la cual se juzga acerca de la conformidad de la rectitud de la conducta política de mando.

Parece evidente, en consecuencia, que las nociones de justificación, rectitud, fundamento y título, aplicadas al mundo del obrar humano -y en especial al político, que es del que aquí tratamos- guardan una relación esencial con la idea de *razón*,

⁷ Cfr. F.A. Lamas, *La concordia política*, Bs. As., Abeledo Perrot, 1975, especialmente cap. VII, 2.2., págs. 210-212.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

entendiendo por ésta, no tanto, ni principalmente, la facultad intelectual, sino su objeto u operación objetiva, es decir, la *ratio* como *idea o intentio*. En último análisis, para el juicio común de los hombres justificarse es dar razones válidas; razones que constituyen las pautas de rectitud de la conducta a justificar y que, por lo tanto, deben ser ellas mismas rectas o verdaderas. La razón no es cualquier motivo, sino el motivo recto y justificante, en oposición al motivo arbitrario. La arbitrariedad es, precisamente, la ausencia de justificación racional del querer o del obrar. Un puro arbitrio es un querer cuyo motivo es ajeno a una razón justificante, es decir, un querer que no se ajusta a una medida racional. Por eso, lo arbitrario es lo directamente opuesto a lo justo y al Derecho, sea que a éste se lo entienda como la *ipsa res iusta* o como legalidad. Dice, en ese sentido, un iusfilósofo contemporáneo: “Decir Derecho arbitrario sería, sencillamente, una *contradictio in adiecto*, pues sería decir de una cosa que era y no era Derecho: pues arbitrariedad es no Derecho, lo contrario que Derecho, la negación del Derecho en su forma”⁸. “La arbitrariedad es, pues, la negación del Derecho como legalidad y cometida por el propio custodio de la misma”⁹. En el Derecho Público es hoy dominante la tesis según la cual todo acto político, administrativo, legislativo o jurisdiccional discrecional es *arbitrario* en la misma medida que sea *irrazonable*. Toda norma legal debe ir acompañada de “razones” que la justifiquen en orden al bien común; toda sentencia o resolución debe estar precedida de “considerandos”, en los cuales debe apoyarse la parte dispositiva. Y esto, que vale incuestionablemente en el campo del Derecho, rige igualmente todos los otros ámbitos posibles de la vida política, pues debe advertirse que el Derecho –por lo menos el Derecho Público, y queda abierta la cuestión respecto del Derecho Privado- no es materialmente distinto de la política, sino que se diferencia de ella por una formalidad de justicia o débito estricto.

El mando o el imperio político, pues, -y su contrapartida, la obediencia o la sujeción- deben estar justificados, y dicha justificación no es ajena a la razón. Éstas son las primeras conclusiones que debemos retener y ellas son, en sentido estricto, la introducción de toda la presente obra.

II.- LA CRISIS DE LEGITIMIDAD COMO PROBLEMA

Pero, de otra parte, el problema puede ser advertido desde una perspectiva menos desencarnada: la crisis de legitimidad que corroe las formas de organización política contemporáneas y que hace del futuro del mundo no algo previsible, sino una incógnita angustiosa. El sentido originario de la palabra *crisis* es el de separación o ruptura (y de ahí, se sigue inmediatamente su acepción como juicio negativo o condenatorio); en segundo lugar es, también, elección o decisión, en el sentido estricto de opción definitiva por una de varias posibilidades (por lo general dos)¹⁰. En ambos sentidos debe juzgarse que nuestra época está en plena *crisis de legitimidad*, la cual, a

⁸ L. LEGAZ Y LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1961, pág. 613.

⁹ Id., pág. 611.

¹⁰ “Crisis” es un sustantivo derivado del verbo *krínoo*, cuya primera acepción es “separar, distinguir”, y secundariamente, elegir y decidir. *Krísis*, a su vez designa: a) la facultad de distinguir; b) elección; c) separación o disenso; d) decisión, juicio (en especial, el condenatorio). Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque – Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968, tI, voz *krínoo*, y A. BAILLY, *Dictionnaire Gtrefc-francais*, Paris, Hachette, 1950, voces correspondientes.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

su vez, se inscribe en un marco de crisis mayor¹¹. En efecto, de una parte, nuestro mundo es el resultado de un proceso de convulsiones y rupturas revolucionarias, a partir de un período relativamente estable, que fuera la Civilización Cristiana (estable, al menos, en cuanto a sus principios); de otra, la agudeza y radicalización progresiva de las opciones frente a las cuales debe decidir el hombre y el Estado contemporáneos parecen alcanzar el nivel de lo definitivo, casi en el umbral mismo de las ultimitades de las posibilidades humanas de existencia.

En ese sentido, el espíritu de la Edad Media puede ser considerado como el más rigurosamente antitético a toda actividad o situación de crisis, pues ella fue, por el contrario, una síntesis vital: síntesis histórico – cultural en la que se fundó una nueva civilización, la Cristiana. En la Edad Media la legitimidad del poder era un asunto vital, que presuponía los principios absolutos de legitimidad (el bien común la ley divina y natural, etc.) y su concreción histórica por la Tradición¹².

En la Edad Moderna, en cambio, la legitimidad se convirtió en cuestión, en problema abierto a la polémica e incluso a la confrontación armada. Ello fue así porque la modernidad está signada políticamente por una serie de rupturas del orden tradicional *establecido y estable*: desde el Rey, que tendía hacia el absolutismo, avanzando sobre el Derecho y los cuerpos políticos intermedios, hasta las sangrientas luchas religiosas y las revoluciones que acabaron con la legitimidad histórica de las monarquías, pero sin haber tenido energía suficiente para sustituirla por otra que fuera históricamente tan robusta como aquella. El mundo contemporáneo heredó esa crisis de legitimidad como un problema a sin resolver. Las convulsiones, las discordias y la inseguridad que gravan hoy la vida social, política e internacional constituyen una experiencia negativa y dramática de una situación generalizada en la que la razón ha sido sustituida por la fuerza.

La Revolución Francesa, con los antecedentes de las revoluciones inglesa y norteamericana, significa históricamente un momento de ruptura del concepto tradicional de legitimidad. Su fundamentación ideológica arraiga en el nominalismo inglés (*Occam*) y francés (*Buridan*) y en el individualismo y voluntarismo consiguiente (el mismo *Occam* y *Marsilio de Padua*), y luego en la falsa dialéctica de empirismo y racionalismo, que encontrará su (falsa) síntesis en la Ilustración y *Kant*. Como fuerzas políticas operaron los activistas antipapistas, las sectas anticristianas, las ambiciones antiimperiales (y a la postre suicidas) de príncipes ambiciosos e inescrupulosos, en coalición con los intereses de la burguesía y del capitalismo naciente. Se inició así una dinámica que desembocaría, después de las dos grandes guerras mundiales, en una nueva falsa dialéctica entre el régimen demo-liberal-capitalista y el marxismo. Hoy asistimos a la falsa síntesis de una globalización mundial en la que se entrelazan el máximo despotismo contra el espíritu y el libertinaje bajo el ropaje de la ideología de los *derechos humanos*, en cuyo nombre se aniquila la familia, el orden sexual e incluso la vida humana, mediante prácticas masivas de aborto y manipulación genética.

¹¹ Una descripción sintética de la crisis contemporánea en sus múltiples planos puede verse en: Crisis, revolución y tradición, de FÉLIX ADOLFO LAMAS, en MOENIA I, Bs. As., 1980, págs. 85-95.

¹² El pensamiento político medieval fue fuertemente legitimista. Ello era fruto, entre otras cosas, de la pluralidad de competencias que era propia de la época, la cual pluralidad exigía, a fin de dejar a salvo el orden, una prolija fundamentación de los diversos títulos. Como un testimonio de multitud de doctrinas políticas legitimistas de la época, cfr. De O. VON GIERKE, *Teorías políticas de la Edad Media*, trad. Al castellano de J. Irazusta, de la edición inglesa de F.W.Maitland, Bs. As., Huemul, 1963.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Este estado crítico de cosas, en el que se juega la propia existencia del Occidente, y quizás del mundo entero, reclama de nosotros una reflexión que vuelva a proyectar al pensamiento sobre las raíces mismas del problema. O la razón, luz y testigo de la naturaleza humana y de la verdad de las cosas, es la que dicta lo que se debe hacer, o es el poder del arbitrio, en el marco de una libertad negativa, el que ejerce el imperio sobre la vida de la polis y de los hombres.

Planteada esta disyuntiva -por otra parte, irrecusable- y visualizando los términos del problema según la perspectiva que dimana del contexto totalizante en el que se inscribe la crisis de legitimidad en la que vive el Occidente, parece necesario volver los ojos hacia el pensamiento clásico, el primero que se vio forzado a dar una respuesta ante los requerimientos de la crisis de su propia vida política.

III.- POLÍTICA Y RAZÓN EN EL PENSAMIENTO CLÁSICO

Para los griegos la vida humana se desarrollaba en un comercio continuo con los dioses y se integraba en el vasto mundo de lo universal. La *polis* era “la suma de todas las cosas humanas y divinas”¹³. Esta idea, vigente ya en los poemas homéricos, que incluía la comprensión del cosmos desde la perspectiva del orden de la polis, y, a la recíproca, la de ésta desde la perspectiva de aquél, se mantuvo constante hasta el pensamiento estoico inclusive¹⁴. Las cosmovisiones de los órficos, Hesíodo, Anaximandro, Solón, Esquilo, Heráclito, los pitagóricos y Sófocles, constituyen testimonios claros de que para el espíritu heleno –aun antes que Sócrates, Platón y Aristóteles intentaran restablecer el imperio del logos en la política- era natural y necesaria esta inserción del orden de la polis en el cosmos, así como la participación de ambos en lo sacro¹⁵.

El orden íntimo que resultaba de aquel consorcio de lo humano y lo divino dado en la unidad de polis y cosmos se expresaba a través del nomos¹⁶. Aunque según el sentido original de la palabra, ésta consistía en una “tradición oral, dotada de validez, de la cual sólo unas cuantas leyes fundamentales y solemnes –las llamadas *rhetra*- fueron fijadas en forma escrita”¹⁷, nomos no tardó en ser sinónimo de orden, armonía, ley o regla de conducta y del acontecer *lógos* en general¹⁸. El nomos era un principio formal

¹³ W. JAEGER, *Paideia*, México, F.C.E., 1967, pág. 98.

¹⁴ Respecto de la idea de cosmos como orden de la polis y orden natural, cfr. W JAEGER, *ibid.*, págs. 113-114.

¹⁵ La enumeración de las cosmovisiones citadas en el texto no pretende ser taxativa, sino que tan sólo se han seleccionado algunos nombres que han puesto un especial acento en la sacralidad y unidad del orden cósmico – político. La verificación de la tesis en cada autor o corriente escapa a las limitaciones de esta obra; ella debe ser supuesta como un *factum* de la Historia de la Filosofía. Sobre este tema, cfr. De W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, F.C.E., 1977.

¹⁶ *Nómos* deriva del verbo *Nemo*, cuyo sentido original es “atribuir, repartir, según el uso o la conveniencia, hacer una atribución regular” (Cfr. P. CHANTRAINE, *op. Cit.*, voz *Nemoo*). Respecto de la polis, la ley era como su forma vital inmanente o su alma. De esta relación dice J. BURCKHARDT: “La polis se contempla a sí misma como un todo en – el nomos, expresión conjunta de las leyes y de la constitución de la ciudad. Representa lo objetivo superior, que se cierne sobre todas las existencias y voluntades individuales, y que pretende, no ya como en el mundo moderno, `proteger al individuo y recibir de él los impuestos y el servicio militar, sino ser el alma colectiva” (Historia de la Cultura griega. Trad. De E. Imaz, Barcelona, Iberia, t. I, pág. 113).

¹⁷ W. JAEGER, *Paideia*, pág. 88.

¹⁸ Respecto de las acepciones que en definitiva llegó a tener el vocablo, cfr. A. BAILLY, *op. Cit.*, voz correspondiente.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

del orden vital de la polis y, consiguientemente, del cosmos entero, cuya fuente última era la divinidad¹⁹. En esta medida, el discernimiento del orden, tanto del político como del cósmico, se identificó para los griegos con el descubrimiento y el estudio de la ley. De ahí que sea exacta y profunda la afirmación de Jaeger de que los griegos buscaron la “ley” que actúa en las cosas mismas y trataron de regir por ella la vida y el pensamiento del hombre²⁰.

Pero a su vez la polis, el cosmos y el nomos fueron entendidos progresivamente en relación con la razón y la sabiduría²¹. Ya Solón, el arquetipo del legislador ateniense, enseñaba que aquel que prescribe los *nomoi* debe poseer el criterio de la medida y del límite que la ley implica en íntima consonancia con las cosas; es decir, debe poseer la *gnomosyne*, que “comprende a la vez la justa intelección y la firme voluntad de llevarla a la plena madurez”²². También en el concepto de justicia cósmica de Anaximandro se anticipaba la referencia constitutiva del nomos al logos que luego iba a ser explícita en Heráclito²³. A partir de este último en adelante, fue admitido por todos los pensadores – filósofos o poetas- que prestaron atención al ethos del hombre, que el constituye un principio esencial de la ley, del orden, de la rectitud y de la medida. Es así como el espíritu heleno -llamado al descubrimiento de la forma²⁴ en cuanto principio esencial inmanente a las cosas mismas y, por lo tanto, fuente de inteligibilidad de su estructura interna y de su operar (eidos)- llegado a su madurez, asoció en forma definitiva los conceptos de nomos y logos precisamente a partir de su común referencia al elemento inteligible o formal. Nomos y logos, pues constituían para los griegos la forma inteligible de la polis, pues se identificaban con el orden esencial de la misma. La ciudad, la patria en el sentido vitalmente más fuerte del término, se identificaba formalmente con su nomos y el logos consiguiente. De ahí que *Heráclito* identificara a las leyes (*nomoi*) con las murallas interiores de la polis²⁵.

Empero, toda esa concepción formal del orden de la polis y de la vida humana dependía en cuanto a su contenido o a su determinación concreta de la idea de *areté* (excelencia en general, aplicada luego a designar la virtud moral) o, mejor de *kalokagathía* (ideal de la excelencia integral –bondad y belleza- del hombre). Esta idea de la excelencia del hombre e n íntima comunidad de lo bueno y de lo bello, constituía una parte esencial del firmamento común de creencias y valoraciones de los griegos, a punto tal que todo cambio en el contenido de este ideal debía afectar de un modo inevitable su concepción general de la vida y del Estado. Esto fue lo que aconteció cuando, alrededor de los siglos V y IV a. C., el mundo heleno sufriera una crisis profunda que conmovió en sus raíces la misma posibilidad de la convivencia social, tal como ésta se desarrollaba en sus formas políticas y culturales tradicionales.

¹⁹ La identificación entre nomos y logos divino, se hace enérgica y explícita en HERÁCLITO (cfr. El famoso fragmento 114, en relación con el 2do.).

²⁰ W. JAEGER, *Paideia*, pág. 10.

²¹ Lo opuesto a lo racional, a lo justo, a lo sujeto a medida, es la *hybris*, cuyo sentido originario fue precisamente lo contrario a lo justo, lo violento en cuanto injusto e irracional (cfr. JAEGER, *ibid.*, pág. 106; también P: CHANTRAINE, *op. Cit.*, vos correspondient4e). La vida moral, política y religiosa de los griegos consiste en una lucha entre el principio irracional que salta toda medida, y el imperio de la razón, cuya encarnación en la polis es el orden político y en el hombre el *éthos*.

²² W. JAEGER, *Paideia*, pág. 149.

²³ “Lo que se hallaba ya en germen en la concepción del mundo de Anaximandro se desarrolla en la conciencia de Heráclito en la concepción de un logos que se conoce a sí mismo y conoce su acción y su puesto en el orden del mundo”, (JAEGER, *op. Cit.*, pág. 178).

²⁴ Cfr. JAEGER, *id.*, págs. 10-11).

²⁵ Cfr. Fr. 44.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Paulatinamente la interferencia de intereses sectoriales y la discrepancia teórica y vital en torno a los valores que rigen la conducta de los hombres y le sirven de fundamento, infestaron el orden de la polis hasta llegar a corromperlo²⁶.

Dentro de tal contexto histórico, los sofistas no fueron sólo un producto de la crisis sino, además agentes protagónicos de ella. Su relativismo retórico, y la actitud intelectual crítica y desmitificadora fundada en él, contribuía a debilitar toda posibilidad de estabilidad y firmeza del marco de estimaciones culturales y éticas políticas de los griegos. Y en la medida, en que su arte polémico tuvo como objeto las ideas de *areté*, *kalokagathía*, *nomos*, justicia y orden, golpearon en el corazón mismo al fundamento racional de validez o legitimidad política²⁷.

Sócrates y *Platón* reaccionaron contra la crisis y contra la expresión teórica de ésta, encarnada en la Sofística, orientando la investigación hacia la verdad del bien en la que se fundaría la restauración de la polis, del *nomos* y de la *areté*. Pero sería *Aristóteles* quien, perdido ya el *pathos* socrático-platónico, tendría la misión de continuar y decantar en sede sistemática dicha reacción en el plano filosófico. Su respuesta, equilibrada y serena, constituye un haz de luz que permite discernir en sus líneas esenciales lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo justo de lo arbitrario, aun en el convulsionado y confuso mundo político contemporáneo.

IV.- LA VERDAD EN LA VIDA POLÍTICA

1.- ¿Qué es, en general, la verdad política?

Pero *Aristóteles* no sólo adscribe el imperio o mando a la razón sino que establece el marco teórico más general dentro del cual resulta posible una auténtica ciencia de la Política, de la Ética y del Derecho.

De una parte, inaugura la perspectiva metafísica de los conceptos trascendentales, como propiedades universalísimas de todo lo que es real; la verdad

²⁶ La crisis “se manifestaba principalmente en dos planos: de una parte, en una falta de acuerdo respecto a los valores fundamentales que sirven de base y apoyo a la vida social y que constituyen puntos de referencia para la conducta privada y pública; de otra parte, en la ausencia de acuerdo sobre los intereses concretos de cada sector, clase o grupo constitutivos del tejido social de la ciudad, impidiendo el entendimiento que pudiera superar los enfrentamientos de intereses en función del interés general” (F.A.LAMAS, op. Cit., págs. 76 -77)

²⁷ ERIK WOLF reduce esquemáticamente las concepciones acerca de la Sofística a tres: a) La primera es negativa, y toma en consideración, principalmente el juicio de Platón. b) La segunda es positiva, y la concibe como un renacimiento de la cultura fundado en la inauguración de un espíritu crítico centrado en los problemas humanos, en especial la educación. c) Por último, según una tercera interpretación, la Sofística no habría sido una tentativa de ruptura sino que, por el contrario, cabe poner de relieve los elementos de continuidad con el pensamiento anterior (jónico) y, a su vez, su similitud temática con el Platón de los primeros diálogos (cfr. *El origen de la ontología jurídica en el pensamiento griego*, Córdoba, U.N.C., -trad. De GARZÓN VALDÉS-. 1965, t. I, págs. 131-134). No es posible considerar aquí la polémica acerca del valor positivo o negativo de la Sofística. Pero es innegable la ruptura que significó la temática, el método y las conclusiones de los sofistas respecto del pensamiento tradicional. Tampoco puede ser discutible el sentido del esfuerzo de PLATÓN y ARISTÓTELES por reconducir el pensamiento –estragado por el relativismo retórico – pedagógico de los sofistas- por el camino de la *verdad del ser y del bien*. Por otra parte, puesto que la presente reseña se hace en vistas a poner de manifiesto el contexto histórico y doctrinario de ARISTÓTELES, y dado que la opinión que él recibiera e hiciera suya es la primera de las apuntadas por WOLF, ésta será también admitida como válida por nosotros.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

objetiva u ontológica, entendida como la inteligibilidad intrínseca del ente (*id quod est*, lo que es) será uno de dichos conceptos trascendentales. Y, en cuanto *verdad en y de* la inteligencia, llamada también *verdad lógica*, es la adecuación del intelecto con la cosa (*adaequatio intellectus rei*).

De otra, descubre la noción de *verdad práctica*, como conformidad del apetito recto con el juicio de la razón, fundada en la verdad de las cosas mismas y en la verdad lógica *teórica* que, previa a todo hacer u obrar, dice lo que las cosas son.

Consiguientemente, es claro que la índole trascendental de la verdad no encuentra excepciones en la vida política; ello es, por otra parte, metafísicamente obvio, para una actitud intelectual realista. De ahí que toda esta esfera de la realidad sea también, como cualquier otra, verdadera y buena, precisamente en cuanto real. Se verifica en ella, asimismo, la tensión entre apariencia fenoménica y realidad efectiva, que recorre todo el pensamiento humano. Pero como la política es materialmente vida del hombre, esta presencia de la verdad en su constitución formal -en tanto política verdadera- se pone de manifiesto en órdenes distintos, que reflejan la complejidad de la estructura de la praxis. Ellos son, esquemáticamente:

a) *La recta estimación de los fines políticos* y, en especial, del primero y más fundamental: el bien común temporal, ordenado, a su vez, al bien común trascendente. Se trata de la verdad del *bien* en su significación primaria y fundante; de ella deriva toda verdad y toda bondad en la vida política y moral (natural).

b) *La recta estimación de los medios políticos*. En este punto conviene distinguir: 1°. La verdad de la bondad del medio en cuanto es en sí mismo algo y, en esa medida, es también bueno en sí; 2°. Su verdad como medio en cuanto medio, es decir, su aptitud para procurar el fin. El valor y la verdad del medio participan de los del fin, sólo *en cuanto es medio*; pero éste conserva su bondad verdadera y propia en cuanto es *tal cosa*. Más aún, de su realidad óptica -previa a su condición de medio- depende la posibilidad de que tenga aptitud para ser medio, en el sentido preciso de congruencia causal respecto del fin. Ésta es la razón por la cual es frívolo en metafísica y perverso en moral sostener que el fin justifica los medios.

c) *La recta ordenación (racional) de los medios respecto del fin*. Tal ordenación es la verdad práctica-política en sentido estricto; es la regla de la conducta política que, cuando es promulgada por la autoridad, adquiere el rango de ley o de norma socialmente obligatoria. La norma es regla y es verdad, por participación de la verdad (y bondad) del fin. Es regla, precisamente, en cuanto es cauce racional recto del obrar humano en dirección del bien común. La verdad de la norma, pues, se mide por referencia al fin. Toda otra ordenación es falsa, aun cuando provenga de quien posee con justos títulos, o al menos detenta, el poder: en tal caso no hay otra cosa que una norma o ley aparente, que encubre un mero hecho (interés, pasión, etc.) carente de legitimidad y de fuerza moral, jurídica o políticamente vinculante.

d) *La verdad como objeto del deber de veracidad en las relaciones sociales y políticas*. La vida política, en tanto es una forma de vida social, requiere de la comunicación entre los hombres. La verdad es, para dicha comunicación, su fin perfectivo, su objeto esperado y aún su misma condición de posibilidad. La verdad es un principio de la comunicación e intercambio social, en sentido análogo a como lo es la reciprocidad en los cambios. Sin verdad la comunicación social se enturbia y entorpece; sin ella desaparece la posibilidad de previsión recíproca. Todo lo cual vale para todas las relaciones sociales y políticas: las de integración (pertenencia a la

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

comunidad), subordinación (mando-obediencia) y coordinación (cooperación entre iguales).

En la vida política la verdad, a la vez, *es y se hace* (o, mejor dicho, *se obra*). La verdad *es* en cuanto es la inteligibilidad objetiva de lo que, respecto de la acción, es un *dato* (la naturaleza humana y física, la historia, las posibilidades económicas, las circunstancias exteriores, etc.); y sobre todo, *es* en la estimación adecuada que la razón hace de esa realidad. La verdad *se hace* (o *se obra*) en y por la conducta política recta de los hombres –tanto de los que mandan cuanto de los que obedecen- de modo tal que la medida de la razón informe e ilumine las costumbres, los caracteres y las instituciones. Y como mediación entre ese “ser” y ese “hacerse”, está la norma, en su carácter de forma racional extrínseca y expresión de la obligatoriedad (o necesidad) del orden. La norma testifica la tensión entre una realidad puramente factual y fenoménica, frente a la verdadera realidad política, constituida por la realización del bien y su verdad. La vida política no se define por la discordia, por la lucha entre intereses y pasiones contrapuestos: ni por la violación permanente de las normas jurídico – naturales o jurídico-positivas: menos aún por la cínica o hipócrita promulgación de leyes aparentes. La vida política, por el contrario, supone el *imperio de la verdad*, que rectifica y ordena los intereses según el principio supremo de la grandeza y prosperidad del Estado.

2.- *Los niveles epistemológicos de la verdad política*

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Capítulo II

TRADICIÓN, TRADICIONES Y TRADICIONALISMOS

I.- INTRODUCCIÓN

1.- José Pedro Galvão de Sousa y el tradicionalismo hispánico

José Pedro Galvão de Sousa fue uno de los más importantes pensadores tradicionalistas del Brasil. Afirmación ésta que tomé como provisoriamente verdadera de boca del común amigo y maestro *D. Francisco Elías de Tejada* y fui confirmando con los años. Coincidimos en Madrid en los Seminarios de Filosofía Política del Instituto de Estudios Políticos, y colaboramos en la discusión y revisión de una síntesis de la doctrina carlista elaborada por el citado *Elías de Tejada*²⁸.

En el “*Dicionário de Política*”²⁹, elaborado por *D. José Pedro* conjuntamente con *Clovis Lema García* y *José Fraga Teixeira de Carvalho* – quienes, además, dieron acabamiento a la obra y la editaron- se expresan con notable claridad, síntesis y rigor científico, ideas y tesis del tradicionalismo hispánico de valor universal. En particular, se dedican dos voces específicamente atinentes a nuestro asunto: *tradicao* y *tradicionalismo*.

“*Tradição* –se define allí- significa a transmissão , por gerações sucesivas, de um patrimônio de valores comuns –espirituais, culturais, religiosos-, mantidos sempre no que têm de esencial, corrigidos quando necessário, além de incessantemente melhorados e acrescentados”.

Con relación al tradicionalismo, comienza el artículo respectivo distinguiendo y definiendo el tradicionalismo filosófico y el tradicionalismo político, para luego dedicarse exclusivamente a este último:

“Cumpre distinguir o tradicionalismo filosófico do tradicionalismo político. O primero é a doutrina segundo a qual a razão é impotente para alcançar a verdade, que nos vem da revelação divina, transmitida pela sociedade (a palavra ‘tradição’ origina-se do latim *tradere*, entregar). Quanto ao tradicionalismo político, de que aquí se trata, significa -de conformidade com a mesma raiz etimológica- a defesa e o enaltecimento de um patrimônio de cultura e de valores substanciais de uma sociedade, que vão passando de geração por uma ‘entrega constante’”. Esta idea se precisa contraponiendo el tradicionalismo a su contrario, la ideología revolucionaria, caracterizada principalmente por el naturalismo moderno y su repudio del orden natural y tradicional, y cuyas etapas principales serían el liberalismo, el socialismo y el comunismo, pasando por algunas formas pseudo contrarrevolucionarias, como el fascismo y el nacional-socialismo. Por su parte, el tradicionalismo hispánico parece identificarse concretamente con el carlismo.

²⁸ *¿Qué es el carlismo?*, Madrid, Escelicer, 1971.

²⁹ São Paulo, T.A. Quieroz editor, 1998.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

2.- Crisis y tradición

Pero me parece que, sin negar el hecho histórico de que ha habido un proceso revolucionario de rupturas en el orden político, económico, religioso, y más en general en el orden del pensamiento teórico y práctico, el contrario de la tradición no es sólo la *Revolución* -entendida en el sentido en que usan esta apalabra los teóricos tradicionalistas, dentro de los que me incluyo- sino más en general la *crisis*, que engloba a aquélla y que en cierto sentido le da origen³⁰.

Si la tradición es el proceso social continuo de constitución de un patrimonio objetivo de bienes, creencias, relaciones y situaciones –vida objetivada, que no pierde sin embargo su carácter vital-, a la vez que su correlativo reflejo en la constitución de los aspectos colectivos de la personalidad humana, de sus estructuras tendenciales e institucionales -vida personal y social, pero que no por ello pierde su necesaria referencia a sus objetos motivos y terminativos-, es evidente que ella viene a ser el núcleo del tejido construido por la vida humana convivida. Ahora bien, la crisis es su contrario precisamente en tanto es ruptura y disolución de ese tejido.

En efecto, por *crisis* puede entenderse separación, juicio condenatorio, juicio decisivo, punto, hecho o momento crucial y, por último, juicio en general³¹. Dejando de lado esta última significación, que funge en el ámbito lógico y gnoseológico³², *crisis*, aplicado al ámbito social, es separación -es decir, ruptura-, o juicio o momento negativo que deshace un estado de cosas vigente -tradiciones, costumbres, instituciones, identidad histórica, etc. o que amenaza deshacerlo por significar un juicio condenatorio de la validez de ese mismo estado de cosas. Crisis de vigencia y crisis de validez³³, pues son los dos aspectos -no aislados, sino en relación recíproca- en que se manifiesta la crisis como fenómeno social.

Ahora bien, así como el hombre sano no toma conciencia de su salud sino frente a la enfermedad y la muerte, la tradición suele convertirse en tema del pensamiento y, en cierto modo, también hacerse consciente frente a la crisis. Más tardía aún es la aparición del tradicionalismo, en tanto doctrina o actitud de defensa o de restauración de la tradición.

³⁰ La relación de estos conceptos fue tema de la Introducción de mi obra *Ensayo sobre el orden social* (Bs. As., Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”. 1era. Edición, 1985, 2da. edición, 1990).

³¹ La significación *originaria* del verbo griego κρίνω, del que procede el vocablo *crisis*, es separación y de allí distinción, juicio, etc. (cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque – Histoire de mots*, París, Klincksieck, 1968). Para las significaciones de la palabra *krisis*, cfr. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, París, Hachette, 1950.

³² También en latín el verbo *judico* –y de ahí *judicium*- tiene un doble orden de significaciones: uno, originario, como acto de justicia o del juez, y otro, traslaticio, que es pensar, estimar, juzgar en sentido lógico o gnoseológico (cfr. A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine – Histoire de Mots*, París, Klincksieck, 1979, voz: *ius*).

³³ Entiendo por *vigencia* el vigor o la fuerza social de un fenómeno para imponerse a la conducta de los miembros de un grupo o sociedad, y por *validez* su referencia al valor, es decir, al bien social. Respecto a la aplicación de este binomio al campo del Derecho, cfr. mi obra *La Experiencia Jurídica*, Bs. As., Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, 1991, L.II, , cap. IV, V, págs. 371 y ss.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Durante la crisis de la *pólis* griega de los siglos V-III a. C. -crisis de alguna manera paradigmática para nosotros, los occidentales-, tanto *Platón* como *Aristóteles*, si bien se sirvieron de la tradición fundacional helena, expresada sobre todo en las instituciones, las leyes, los mitos y los poetas, lo hicieron con estas características:

1º) Los hechos tradicionales (instituciones, leyes, mitos, poesía) fueron invocados como *tópoi* argumentativos.

2º) Dichos *tópoi* o lugares de argumentación no siempre eran aceptados sin juicio crítico y en todos los casos, cuando eran aceptados, lo eran por su congruencia con los principios y la experiencia.

3º) En el caso de *Aristóteles*, los *tópoi* tradicionales se integraban dentro de la metodología dialéctica de investigación e inducción.

4º) Apenas usan la palabra griega correspondiente (*παράδοσις*)³⁴.

5º) En ningún caso la convierten en tema.

En el Nuevo Testamento, la tradición se juzga negativa o positivamente en relación con la doctrina divina. Hay una tradición humana que, según *Jesús*, transgrede el mandamiento divino³⁵. Y *Pedro* recuerda a los judíos que fueron rescatados por la sangre de *Cristo* de la mala vida recibida por la tradición de sus padres³⁶. En cambio, *San Pablo* exhorta a los cristianos a mantenerse firmes según la tradición que aprendieron por la predicación o por las epístolas del apóstol³⁷.

Ya con los padres apostólicos comienza a usarse la expresión “tradición de los Apóstoles”³⁸. La proliferación de herejías fue forzando a un uso cada vez más intenso del tópico de la tradición, según se constata en autores como *San Agustín* y *San León Magno*. Pero el único tratado que toma a la tradición como tema –la apología de la misma como regla de la fe- es el “*Conmonitorio*” de *San Francisco de Lérins*³⁹

Durante la Edad Media tampoco se registran tratados acerca de la tradición, aunque la misma tiene un uso tópico generalizado. Comienza en esa época a distinguirse la “tradición apostólica”, vehículo y depósito de la Revelación cristiana, es decir, de la enseñanza de *Cristo*, transmitida por sus apóstoles, y la “tradición de la Iglesia” (es decir, el conjunto de ritos, costumbres, objetos culturales en general, y enseñanza no dogmática), que si bien abreva en aquélla, le agrega un dinamismo que aquélla no puede ni debe tener. Tomemos como ejemplo la obra de *Santo Tomás de Aquino*⁴⁰:

³⁴ El *Lexique* de E. DES PLACES (París, Les Belles lettres, 1970), en la acepción del término como “transmisión” sólo registra en la obra de PLATÓN un lugar, en que la tradición se identifica con la enseñanza (*διδασκαλία*); cfr. *Las Leyes*, , XI 915d-5. En la obra de ARISTÓTELES, BONITZ sólo registra dos lugares: uno, como transferencia de cosas; otro, como transmisión en el sentido de enseñanza, y se refiere a la propia doctrina expuesta en los *Tópicos* (*Refutaciones sofísticas*, 184 b –5).

³⁵ Cfr. *Mat. 15, 1-9* y *Marcos 7, 1-13*. Conviene notar que en este pasaje los fariseos argumentan usando la tradición como *tópos*, mientras que *Cristo* contra argumenta juzgando la tradición hujmano-religiosa a partir de los mandamientos.

³⁶ Cfr. *I Pedro, 1, 18-19*.

³⁷ Cfr. *II Tesal. 2, 15*. Aquí es claro que *παράδοσις* tiene el mismo sentido que *διδασκαλία*. En cambio, en *Gálatas 1, 14*, el apóstol recuerda que él se mantuvo firme en las tradiciones de sus padres, antes de conocer la doctrina de la salvación. Se ve así claramente la contraposición, en cuanto al juicio, de las dos tradiciones.

³⁸ *παράδοσις*” (Cfr. *Discurso a Diogneto*, XI, 6).

³⁹ Hay una edición española de la editorial “Palabra”, Madrid.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

- 1°) No se registra ningún tratado sobre la tradición;
- 2°) se distingue *in actu exercito* la tradición humana de la eclesiástica y de la apostólica;
- 3°) en la tradición humana se distingue aquella que más bien es corrupción de costumbres (como el caso de las tradiciones de los fariseos) de la tradición que, como las costumbres patrias tienen fuerza normativa y que, en cierto sentido, constituyen una recta razón histórica;
- 4°) la tradición es usada profusamente como tópico o principio argumentativo.

El tradicionalismo medieval, pues, lo fue *in actu exercito* y no *in actu signato*; era más que una convicción intelectual explícita toda una actitud coexistente y concordante con un dinamismo cultural realista, creador de estilos, instituciones y monumentos culturales de máximo valor universal⁴¹. Tradición y progreso homogéneo se manifestaron así como dos aspectos correlativos y complementarios del dinamismo social y cultural.

Pero el Medioevo no estuvo exento de crisis. Nació de la crisis del Imperio Romano de Occidente, la invasión musulmana y Carlomagno, y a lo largo de su historia se vio conmovido en los propios cimientos sobre los que se instauró. Señalemos algunas de esas crisis: en lo religioso, las herejías albigense y husita; en el plano científico y epistemológico, la irrupción en el siglo XIII de la obra de *Aristóteles* en su versión árabe, implicó una crisis en el orden tradicional de los saberes (crisis de la que, pese a la obra de *Santo Tomás*, nunca terminó de salir)⁴²; se bifurcaron entonces las escuelas dominicas y franciscanas, de una parte, y frente a ambas se alzó el averroísmo latino; las disputas acerca de los universales desembocó en el nominalismo de *Occam*, con sus inmensas consecuencias no sólo lógicas sino también metafísicas y teológicas. En lo político, la querrela de las investiduras enfrentó al Papado con el Imperio, y llevó al cisma.

Se puede ahora hacer aquí un alto para observar, tanto en el ejemplo clásico de la crisis del siglo IV a. C., como en el ejemplo múltiple y mucho más complejo de la crisis medieval, que la ruptura e incluso la descomposición social y cultural, no son necesariamente frutos de una *revolución*, salvo que esta palabra pierda totalmente su significado. La crisis puede verificarse también por corrupción progresiva, por decadencia, por discordias, etc.

Con el racionalismo y el criticismo empirista –herederos de la desintegración del pensamiento medieval- se ataca por primera vez frontalmente y con pretensión científica y filosófica el valor noético de la tradición. Esto fue consecuencia del abandono de la dialéctica clásica, y de la recusación del concepto aristotélico de

⁴⁰ A estos efectos he compulsado la *Opera Omnia* y los índices elaborados por el P. ROBERTO BUSA S.J. (Ed. Eletttronica Editel, Milano, 1992).

⁴¹ Baste recordar aquí el nacimiento de las universidades, el gótico, obras literarias como *La Divina Comedia*, la organización socio – económica y las nuevas instituciones jurídicas, y sobre todo la Escolástica y las *sumas*, con el uso generalizado del método dialéctico y de las *disputationes*.

⁴² También para el Islam el conocimiento de los filósofos griegos fue ocasión de crisis y de disputas. También en el mundo árabe, pues, la tradición –contenida básicamente en la gramática, las tradiciones de *Mahoma*, y el derecho- toma conciencia en la crisis. Sobre las polémicas que suscitó la recepción de la lógica aristotélica, y las oposiciones a ella de parte de gramáticos, religiosos y juristas, es de interés la obra de A. ELAMRANI-JAMAL: *Logique aristotélienne et grammaire arabe*, París, Vrin, 1983.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

experiencia (recuérdese que la tradición no es otra cosa que una cierta clase de experiencia social), a la vez que de la validez científica de la Revelación cristiana. Aparece así el tópico anti - tradicional en el orden metodológico.

Tanto el racionalismo como el criticismo empirista alimentaron las ideologías revolucionarias que iban a transformar el orden práctico, es decir, el mundo político, la Ética, el Derecho y la Economía. Las reacciones fueron diversas⁴³, centrando por lo general su ataque contra el abstractismo racionalista –este último heredado por las ciencias modernas que siguen el modelo de la física-matemática-; entre ellas, surge el tradicionalismo, como apologética, defensa y tentativa de restauración de la tradición que, en algunas de sus vertientes filosóficas y teológicas, por reacción contra el racionalismo, se aproximan peligrosamente a formas de fideísmo e irracionalismo. Es decir, el tradicionalismo también, aunque por reacción, es consecuencia de la crisis.

Para el hombre contemporáneo, pues, crisis y tradición constituyen marcos de algún modo permanentes de su experiencia social.

3.- Algunos problemas de nuestro tiempo

La pluralidad y multiformidad de reacciones suscitadas por el modelo científico racionalista, no menos que la recusación absoluta del valor noético y epistemológico de la tradición por parte del racionalismo y el empirismo, en el contexto de la crisis cultural de nuestros días, plantea problemas que, si bien desde siempre estuvieron implícitos, deben ahora afrontarse explícitamente.

He de formular aquí en forma esquemática las cuestiones que me parecen principales.

3.1. ¿Qué valor de verdad tiene la tradición?

El conflicto entre la tradición judía y la ley de Dios, tal como fuera planteado por Nuestro Señor Jesucristo, y luego entre aquella y la tradición apostólica, pone de manifiesto al menos dos cosas: en primer lugar, la pluralidad de tradiciones; en segundo, el problema de la verdad o falsedad de éstas. En efecto, conocemos dicho conflicto por la propia tradición apostólica, y ésta misma sugiere que debe desconfiarse de las tradiciones humanas. ¿Pero, acaso la tradición apostólica no es humana?

Por otra parte, autores contemporáneos de diversas corrientes afirman que no sólo hay muchas y diversas tradiciones, sino que cada uno de nosotros piensa, estima y organiza sus pensamientos y estimaciones en el marco de una tradición cultural dada, determinada, entre otras cosas, por sus problemas, conflictos, crisis y experiencias colectivas. Además, cada una de estas tradiciones es una cierta totalidad que no puede ser juzgada desde el exterior de ella sin comprenderla primero; ahora bien, quien intenta dicha comprensión está inscripto a su vez en una tradición, por lo que el primer problema es el de la traducción de tradiciones⁴⁴. Pero, ¿es en verdad esto así? ¿es posible, entonces, superar el relativismo socio-cultural?

⁴³ Pueden citarse -entre tantas otras- el historicismo, el romanticismo, el idealismo hegeliano, las llamadas “ciencias del espíritu”, el existencialismo, y en nuestros días las corrientes hermenéuticas que desarrollan las líneas trazadas por *Schleiermacher*, el último *Heidegger* y *Gadamer*.

⁴⁴ Cfr. al respecto, como uno de dichos autores, A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad* (en especial, el cap. XIX: “Tradición y traducción”), Barcelona, Eunsá, 1974.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

La cuestión más importante a la que deberá darse respuesta, pues, se refiere al valor de verdad que tiene, o puede tener, la tradición, supuesto que tenga alguno.

3.2. ¿La pluralidad de tradiciones es susceptible de reducirse a la unidad?

Además, y esto guarda estrecha relación con lo anterior, queda por averiguar si es cierto que la pluralidad de tradiciones es irreductible a la unidad. Problema semejante, en realidad, a la vieja cuestión acerca de si la pluralidad de “ordenamientos jurídicos” es irreductible a la unidad o no; o, más en general, y comprendiendo ambos problemas, si en lo cultural y en lo lingüístico hay o no algo común, pese a la diversidad de culturas y lenguas.

3.3. ¿Qué valor cabe atribuir al tradicionalismo?

Ahora bien, si el valor de verdad de la tradición ha sido puesto en cuestión, parece que con más razón puede serlo el tradicionalismo. Y de hecho así ha sido ⁴⁵. Lo curioso es que este cuestionamiento ha provenido también de dos pensadores que pretenden encontrar el fundamento de sus respectivas posiciones en una *tradición primordial*, y que se declaran abiertos enemigos del racionalismo, del mundo moderno, y de las ideologías que en ellos se originan. Me refiero a *René Guénon* y *Julius Evola*⁴⁶.

Guénon dedica un capítulo a este tema ⁴⁷. Contrapone el “espíritu tradicional” al tradicionalismo. El primero se identifica con el conocimiento mismo de la tradición, que tiene un origen supra humano ⁴⁸. El segundo, en cambio, es más bien una actitud de simpatía y de investigación de la tradición, entendida como un fenómeno puramente humano, pero sin poseer sus principios y, en definitiva, sin tener propiamente un conocimiento de ella; por esta razón, el tradicionalista no puede evitar incurrir en error.

Evola, desde la perspectiva política, hace suya la posición de *Guénon* -aunque en este caso sin citarlo- y, por su parte, incluye al tradicionalismo como una forma de la “táctica de las falsificaciones”⁴⁹.

⁴⁵ Cfr. Como ejemplo, la condena al tradicionalismo de A. BONNETTY por la S. Congregación del Índice (Decreto del 11-6-1855; Dz. 1649 – 1652).

⁴⁶ F. ELÍAS DE TEJADA hizo una crítica aguda al pensamiento de EVOLA (cfr. *Julius Evola desde el Tradicionalismo Hispánico*, en ETHOS, N° 1, Bs.As., 1973).

⁴⁷ Es el capítulo XXXI de su obra *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Bs. As., CS, 1995.

⁴⁸ En *La metafísica oriental* (conferencia dictada en la Sorbona en 1925), GUÉNON afirma: “¿Cuál es el origen de estas doctrinas metafísicas tradicionales de las que tomamos todos los datos que exponemos? La respuesta es muy sencilla, aunque corremos el riesgo de provocar la protesta de aquellos que quisieran considerarlo todo desde el punto de vista histórico: es que no hay origen; con esto queremos decir que no hay origen humano susceptible de ser determinado en el tiempo. Dicho de otro modo, el origen de la tradición, suponiendo que esta palabra, origen, tenga todavía una razón de ser en semejante caso, es *no – humano* como la propia metafísica” (Barcelona, Ediciones Obelisco, 1995, pág. 36).

⁴⁹ “Se ha dicho ya qué cosa signifique ‘tradición’ en sentido superior: es la forma que a las posibilidades globales de un área cultural y a un determinado período le es dada por fuerzas de lo alto, a través de valores supraindividuales y, en esencia, también suprahistóricos, y a través de las élites que de tales valores sepan extraer una autoridad y un prestigio natural. Ahora bien, en nuestros días muchas veces acontece que un confuso deseo de retorno a la ‘tradición’ sea sigilosamente desviado de rumbo en la forma del ‘tradicionalismo’, el cual como contenido posee las costumbres, la *routine*, las supervivencias, los simples vestigios de lo que ha sido, sin que se comprenda el espíritu y se distinga en lo que en ellas no es simplemente accidental sino que posee un valor perenne. Por lo tanto tales actitudes no tradicionales sino tradicionalistas, ofrecen un buen blanco al adversario, cuyo fácil ataque al tradicionalismo es sólo la

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Es fácil advertir en ambos casos citados que esa caracterización del tradicionalismo tiene su origen en una peculiar noción de *tradición*. Parece necesario, por lo tanto, que para dar respuesta a las cuestiones planteadas, deba partirse, como del principio argumental adecuado, del concepto mismo de tradición.

II.- EL CONCEPTO DE TRADICIÓN

1.- Primera aproximación: *semántica y referencia* (o *significatio y suppositio*)

La palabra *tradición*, como se adelantó, no es más que la transcripción en lengua romance del término latino *traditio*, al que traduce con exactitud. Se ha visto ya también que el vocablo correspondiente griego es *παράδοσις* (*paràdosis*). En ambos casos la significación es “transmisión”, y su núcleo está constituido por el verbo *do* (dar, entregar), que parece común a todas las lenguas indoeuropeas; al menos lo es con relación al griego y al latín. Las preposiciones que se les unen como prefijos (tra y *παρά*, respectivamente), dan idea de movimiento, de pasaje, de un ir más allá.

Tradición –traditio, παράδοσις (paràdosis)- significa pues la acción y el efecto de transmitir, de entregar algo a alguien. Esta palabra tiene un sentido y un uso preciso en el lenguaje jurídico, que por su carácter específico hemos de dejar fuera de consideración. Pero tiene también un sentido y un uso más amplio en el ámbito de la vida social, la historia y la cultura en general, que es el que aquí consideramos. En este último caso, no se trata ya de una cosa o de un conjunto de cosas determinadas, ni de una acción individualizada o individualizable, ni de dos sujetos también determinados. Se trata de un fenómeno social, histórico y cultural que constituye o integra el marco de la experiencia humana.

Quien transmite no es un sujeto individual o particular en cuanto tal, aunque sin dudas una persona puede ejercer –en un marco social determinado- esa función; es el caso, por ejemplo, del educador, del artista –en especial de los poetas-, del gran genio o pensador de una época. El sujeto transmisor es la sociedad misma, histórica y dinámicamente considerada; es una generación, entendida como un momento histórico de una comunidad dada, que habla por sus propias costumbres, por sus monumentos, por sus documentos y por sus agentes transmisores.

La acción que llamamos tradición tiene las dos características que distinguen a los fenómenos sociales: la interacción y la pertenencia a un todo comunitario. Más aún, si a los fenómenos sociales se los considera temporalmente, parece claro que la tradición hace referencia en especial a las series diacrónicas. Esto implica su esencial historicidad. Una tradición atemporal, tal como parece pensarla *Guénon*, carece de sentido y sería, por otra parte, inverificable⁵⁰.

Ahora bien, como todo fenómeno humano, la acción tradicional tiene una constitutiva estructura intencional, en el sentido que esta expresión tiene para *Franz Brentano*. Es decir, tiene un objeto, *algo que se transmite*. En el sentido amplio o

cobertura para un ataque contra la tradición: por lo cual coadyuvan los *slogans* del anacronismo, de la antihistoria, del inmovilismo, del regresismo y similares” (*Los hombres y las ruinas*, Buenos Aires, Ed. Heraclas, 1994, cap. XIII, págs. 178 – 179).

⁵⁰ En efecto, si la tradición es una acción transmisora, ella sólo puede verificarse en el tiempo. Incluso si se considera la hipótesis de una “tradición que viene de lo alto, de lo suprahumano” –tal sería el caso de la Revelación divina-, ella necesita insertarse en el tiempo.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

general que estamos considerando, este objeto es un conjunto de cosas integrado por elementos culturales que van desde el lenguaje –y quizás éste sea el objeto más fundamental-, creencias, estimaciones, saberes propiamente dichos, hasta costumbres, hábitos y disposiciones sociales, instituciones –dentro de éstas, cabe distinguir las políticas y las jurídicas-, ritos, etc. El objeto de la tradición, en definitiva, es un cierto patrimonio cultural.

2.- Tradición y cultura

Dado que –como se ha visto- no es posible entender el concepto de *tradición* sin hacer referencia a la cultura, parece conveniente detenernos en una digresión sobre ésta.

2.1.- Definición nominal

La palabra *cultura* deriva de verbo latino *Colo-colis-cólere-colui-cultum*, que quiere decir *cultivar* y *habitar*. Cultura es el efecto, su objeto terminativo, es decir, el cultivo, o el asentamiento del hombre⁵¹ sobre la tierra. Su sentido originario es, pues, el de "cultura agri", el cultivo del campo. A partir de *Cicerón* adquiere la significación traslaticia de cultivo del alma (cultura animi) y posteriormente se extiende también a lo que el hombre hace, no sólo sobre sí mismo, sino sobre la naturaleza y las cosas, haciendo que las mismas produzcan frutos, v.gr., confiriéndoles una significación religiosa (culto a los dioses), belleza o utilidad. De ahí se siguen tres sentidos: a) cultura objetiva (el cultivo, lo cultivado, la cosa hecha por el hombre, el territorio convertido en ámbito humano); b) cultura como actividad: la acción de cultivar; c) cultura subjetiva (el cultivo del hombre mismo, su educación).

2.2.- Definición real

Cultura es todo lo que el hombre realiza, agregando algo a –o modificando- la naturaleza. Debe advertirse que en este contexto la palabra *naturaleza* tiene dos significaciones pero la misma referencia (en otros términos, aunque significa aspectos distintos, porque connota relaciones distintas, *supone* por lo mismo). En un primer sentido, se entiende por *naturaleza* la esencia de las cosas, en tanto está orientada hacia fines perfectivos (la *entelequia*) y es, por lo tanto, principio intrínseco del dinamismo. En un segundo sentido, *naturaleza* quiere decir lo dado, como opuesto a cultural, o como opuesto a voluntario, o como opuesto a *intencional*. La cultura se relaciona con la naturaleza en ambos sentidos. Con relación al primero de ellos, aparece como el desarrollo de una perfección del hombre, sea en sí misma, sea en su dominio sobre las cosas exteriores. Con relación al segundo, lo cultural es el resultado de la modificación de lo natural, el resultado de lo que el hombre agrega a lo dado”.

Del análisis de esta noción de cultura se sigue:

a) Debe haber un *substrato natural* –el hombre mismo o una realidad exterior- que si bien está potencialmente abierto –incluso dispuesto- a la cultura, representa un límite y puede ejercer una resistencia, según la medida misma de esa disposición. Dicha disposición natural, asimismo, es límite en el sentido que es criterio discretivo de lo que

⁵¹ Cfr. ERNOUT-MEILLET, op.cit., voz *colo*.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

es conforme con la naturaleza y lo que es contrario a ella. Se ve así que los criterios de bondad (valor) o maldad (disvalor) de la acción cultural y de su resultado, se miden según el límite y la orientación natural.

b) La *acción cultural* es una acción humana ética –dirigida inmediatamente a perfeccionar al hombre mismo como persona- o *poiética* –acción fabricadora cuyo fin inmediato es una cosa externa al hombre, sea una cosa bella o una cosa útil- sobre dicho sustrato natural. Como toda acción humana, tiene la propiedad de la intencionalidad (su constitutiva referencia al objeto), y en definitiva consiste en agregar al sustrato una idea estructurante.

c) El objeto terminativo o resultado es una modificación del sustrato, al que se la agregado –mediante una idea estructurante- una cualidad, un valor (positivo o negativo), un "sentido" cultural. Reductivamente, lo que se agrega a "lo natural" es una idea estructurante, una forma accidental que le confiere significación.

2.3.- El concepto de cultura y otras ideas co-implicadas

En este concepto general de cultura aparecen co-implicados otros fenómenos, ninguno de los cuales puede ser suficientemente entendido sin relación con los otros.

Cultura e historia. Por lo pronto, en tanto la cultura es acción social que se objetiva, y como toda acción humana, está esencialmente afectada por la temporalidad; de ahí que la cultura siempre es histórica, sin que esta afirmación signifique que no haya en ella ningún principio o criterio a-histórico, como veremos. En efecto, la historia es no sólo la realización de la libertad humana en el tiempo, sino que es, sobre todo, el resultado de dicha acción cumplida en un tiempo anterior que de alguna manera condiciona la vida social del presente, que se hace ella misma presente a través de documentos, costumbres, etc. La historia es, pues, la temporalidad objetiva de la cultura, visualizada desde el presente y, precisamente, en su hacerse presente.

Cultura y tradición. La tradición, en cambio, es la acción cultural misma en su temporalidad sucesiva y, como objeto terminativo de ésta, es el patrimonio cultural visualizado como transmitido o heredado (vigencia), y conteniendo en sí mismo sus criterios de validez. Por eso he dicho en otro lugar que "...mientras la historia es sólo lo pasado, encadenado a una sucesión que de alguna manera se torna presente, la tradición es precisamente aquello que torna presente al acontecimiento pretérito; lo que confiere vida a la historia como parte condicionante de nuestro hoy"⁵². A lo que deberíamos agregar: y lo que permite discernir el valor de una cultura histórica.

Cultura y educación. La cultura subjetiva -el "cultivo del hombre"- no es otra cosa que el resultado de la acción educativa. Y este es el sentido que *Jaeger* asigna a la palabra *παιδεία* (*paideía*)⁵³. En efecto, *educar*⁵⁴ quiere decir, tanto enseñar como conducir y formar (en este último caso, *educiendo* –es decir, haciendo surgir de sus potencias- formas secundarias operativas que perfeccionan al hombre, denominadas *hábitos virtuosos*). La educación es, pues, la acción y el resultado de educar. Ahora

⁵² *Ensayo Sobre el Orden Social*, pág. 28. Allí se cita en nota el concepto de historia de ZUBIRI (*Naturaleza, historia, Dios*).

⁵³ En su obra: *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México, FCE, 1967).

⁵⁴ Cfr. en el *Dictionnaire*. ya citado de ERNOUT-MEILLET las voces: *ēducō* (educar, enseñar), *dux*, *dūcis* (jefe, conductor), *dūcō*, *-is*, *dūxī*, *ductum* (conducir, atraer hacia sí, hacer surgir), *doceō*, *-sē*, *-uī*, *doctum*, *-ērē* (enseñar), y *discō* (aprender); y el el *Dictionnaire...* de CHANTRAINE (cit.), las voces: *διδάσκω* (enseñar, hacer saber) y *παῖς* (niño).

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

bien, la acción educativa consiste en transmisión, entrega, comunicación. En la educación el agente educativo –no sólo ni principalmente como un particular, sino como órgano de una comunidad cultural (familia, Estado, Iglesia, universidad, etc.)- transmite, entrega y comunica a otro, el educando, una cierta forma cultural -un saber, un hábito moral o una habilidad-; y dicha transmisión se realiza *educiendo* del educando la forma que está en potencia de acuerdo con su naturaleza y facultades. Pero además, el educando no sólo recibe pasivamente el orden de significaciones que constituyen dicha forma, sino que se dice que está educado cuando las ha hecho propias, es decir, cuando él se ha asociado activamente con el educador y con la comunidad cultural de la cual éste es órgano. La educación es, por lo tanto, la forma más intensa de tradición. Se justifica pues la identificación platónica de παράδοσις (*paràdosis*) y διδασκαλία (*didascalìa*).

Cultura y civilización. El cultivo de la tierra fue la forma originaria del asentamiento territorial del hombre, el modo en el que la tierra sufrió el dominio humano y adquirió significación cultural, convirtiéndose en el ámbito de la vida social. De ahí la fuerza que las tradiciones agrícolas ejercieron en las costumbres y organización sedentarias. De este asentamiento territorial y cultural surge la civilización, que no es otra cosa que la cultura misma objetivada en instituciones comunitarias, en disposiciones y hábitos sociales y, sobre todo, en la πόλις o *civitas*. La tradición es el vínculo vital con las raíces originarias de la comunidad, y ella resulta ser -más que la raza- el principio constitutivo de la individualidad de un pueblo y de la patria, pues ésta no es otra cosa que “pueblo, tierra e historia vivificados por una tradición que les confiere un sentido espiritual”⁵⁵. Ella es, además, el núcleo de la concordia fundacional del Estado⁵⁶ y, en esa medida, la primera concreción de los principios de legitimidad de éste.

3.- La tradición objetiva: los objetos culturales

Se ha dicho que la tradición, entendida como efecto u objeto terminativo de la transmisión cultural, es un cierto patrimonio, es decir, una cierta universalidad de objetos culturales. Debe ahora considerarse la estructura de dichos objetos y la diversidad de los mismos.

Todo objeto cultural está constituido en primer lugar -según se ha dicho- de un substrato material, es decir, de algo natural que funge en sentido análogo a la materia en el compuesto hilemórfico⁵⁷.

En segundo lugar, lo que constituye formalmente a un objeto cultural en cuanto tal es su sentido o significación cultural, que funge en sentido análogo a la forma en el compuesto hilemórfico. Se ha anticipado ya que se trata de una idea estructurante objetivada en la materia-substrato. De aquí se sigue:

- a) Todo sentido cultural es una significación *para el hombre*.

⁵⁵ *Ensayo sobre el orden social*, cit. , pág. 247.

⁵⁶ Al tema de la concordia política como vínculo constitutivo del Estado he dedicado mi libro: *La concordia política*, Bs.As., Abeledo-Perrot, 1975.

⁵⁷ Hemos de omitir aquí la distinción entre materia *ex qua* (de lo que algo se hace o está hecho), *in qua* (el sustrato óntico en el que algo es o está hecho -v.gr. la sustancia que es soporte de los accidentes-) y la materia *circa quid* (aquello sobre lo cual algo es o se hace, es decir, sobre lo que recae la acción), pues tal análisis correspondería hacerlo en la consideración particular de cada clase de objeto.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

b) La percepción y comprensión de un objeto cultural implica siempre *interpretación* (o *hermenéutica*) de acuerdo con este esquema: signo ---> relación de significación ---> significado.

c) Dado que los signos culturales expresan siempre ideas y significaciones racionales -pues aunque expresen esquemas volitivos o emotivos, lo hacen mediante ideas y signos lingüísticos-, en todo objeto cultural su significación incluye una dimensión universal.

d) Todo objeto cultural -en tanto guarda una relación con la voluntad, las tendencias, el apetito o las necesidades humanas- *es un bien o valor* ("valor" es entendido aquí como una cosa o bien concreto) o *tiene bondad o un valor* ("valor" aquí está entendido formal o abstractamente -como "valiosidad"-, como la índole formal de la cosa valiosa, lo que hace que ésta sea valiosa). Esta bondad o valor es una cierta perfección de o para la vida humana.

e) La bondad o valor de un objeto cultural está determinada por los objetos y fines de la acción cultural, en cuanto ésta es acción humana y, por lo tanto, y reductivamente, por los fines de la propia naturaleza del hombre.

Estos objetos pueden dividirse, pues, en función de la índole de su valor. Y así, en una enumeración que no pretende ser ni sistemática ni exhaustiva, pueden distinguirse:

- a) Objetos instrumentales meramente utilitarios.
- b) Objetos instrumentales-semánticos (v.gr. el lenguaje).
- c) Objetos estéticos.
- d) Objetos ético-sociales (instituciones jurídicas, el Estado, etc.).
- e) Objetos científicos o sapienciales⁵⁸.
- f) Objetos de culto religioso.

Adviértase que cada objeto cultural suele tener, a la vez, más de una significación y, por lo tanto, puede estar determinado en función de diversos valores. Pero siempre tiene una significación y valor dominante. Por otra parte, los órdenes de significación o valor pueden constituir entre sí estratos ordenados. Así, por ejemplo, una significación estética puede ser sustrato material de una significación religiosa. En último análisis, el orden de los valores y en general las significaciones, son solidarios con la idea que se tenga del hombre y de sus fines perfectivos.

4.- Los agentes de la tradición y la cultura

Tradición y cultura emanan de la naturaleza racional del hombre —es decir, por la índole de espíritu encarnado de éste- y están, por lo tanto, signadas necesariamente por la humanidad. Ambas son, en sentido estricto, propiedades humanas. De ahí que pueda definirse al hombre como animal tradicional o animal cultural.

El hombre es, pues, el agente de la tradición y la cultura, en cuanto causa

⁵⁸ Tanto en este caso, como en el de los objetos de culto, la expresión *objeto* no alcanza solamente a las cosas hechas por el hombre sino también a las acciones mismas cuyos objetos son inmanentes. Así, un acto de adoración es un objeto religioso de mayor valor que un utensilio del culto.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

eficiente de la misma. Y lo es a través de su voluntad –principio eficaz *quo-* y de sus demás potencias operativas, iluminadas –o, para hablar con la rigurosa terminología escolástica: objetivamente especificadas- por la razón.

Pero el hombre es agente tradicional y cultural en el ámbito de la vida social, integrando comunidades u otras formas de vida asociativa, y de acuerdo con las funciones que cumple en ellas. Así, las familias, los municipios, las regiones, los pueblos, los Estados, las corporaciones profesionales y económicas, las corporaciones científicas y educativas, la Iglesia y demás agrupaciones religiosas, son agentes de tradición y cultura. En especial, lo son todos aquellos que tienen una función educativa⁵⁹; en primer lugar, la familia, el Estado y la Iglesia; secundariamente las corporaciones educativas y científicas. En todos estos casos, las respectivas comunidades han creado funcionarios especializados: maestros, profesores, etc.

Además de quienes ejercen una función educativa que podría calificarse como jurisdiccional, hay otros agentes descentralizados y a veces difusos, como son los poetas, los literatos y -sobre todo en nuestros tiempos- los medios de comunicación masiva.

5.- *La tradición como proceso dinámico*

La vida humana no se realiza en actos u operaciones aisladas, sino en síntesis operativas complejas que *Santo Tomás* designa como *actos voluntarios*⁶⁰ y que hoy suelen llamarse *conductas*. Tales actos o conductas se integran en series cuya estructura, unidad e identidad están determinadas por los fines y funciones que las orientan. Pero, a su vez, estas series se integran en series mayores y más complejas, en la unidad de la vida personal o social, mediante relaciones sincrónicas (es decir, simultáneas o *quasi* simultáneas) y diacrónicas (en sucesión temporal).

La vida humana, personal y social, cultural y tradicional, se realiza en procesos que consisten en una sucesión temporal cuya estructura consiste en una función respecto de un fin (bien o valor). Bien-fin que, como esquema racional (abstracto) de perfección, gobierna dicho proceso desde el comienzo como *fin-intendido* o motivo, y que se determina en la sucesión de medios, elecciones y fines subordinados, hasta alcanzar máxima concreción al final de la serie, como bien-fin *terminativo*. En la tensión entre fines-motivos y fines-terminativos se despliega la totalidad del dinamismo humano y, dentro de éste, la tradición y la cultura.

Si toda la actividad humana, sea ésta moral o poética, y todos los procesos vitales -dentro de los que se incluyen los procesos culturales y la tradición- están regidos por fines-motivos (esquemas racionales de perfección), el orden o estructura de dichos procesos ha de depender del entendimiento o comprensión -más o menos lúcida, más o menos explícita, más o menos progresiva- que se tenga de los mismos; es decir, de su representación sensible e intelectual, y de un sistema de percepciones y juicios regidos por principios –conceptos y criterios supremos-. De ahí que la actividad humana en general, y los procesos culturales en particular, están regidos por un orden o universo de imágenes, conceptos, estimaciones y juicios teóricos, que implican una concepción del hombre y su vida, del mundo, de Dios y del destino; es decir, de lo que

⁵⁹ Sobre los agentes educativos y sus funciones limitadas he escrito en *Panorama de la Educación en la Argentina*, Bs. As., Ateneo de Estudios Argentinos, 1976.

⁶⁰ Cfr. *Suma Teológica*, I-II, qq. 6-21 y el excelente comentario de SANTIAGO RAMÍREZ O.P., *De actibus humanis*, Madrid, CSIC, 1972.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

ha sido llamado una "*cosmovisión*" (o lo que los alemanes llaman "*Weltanschauung*").

La cosmovisión se construye en la vida social a través de los procesos tradicionales -lenguaje, educación, costumbres, etc.- y es uno de los principales elementos condicionantes de la concordia política. En efecto, sin ciertos criterios comunes acerca de lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor, no puede haber acuerdo respecto de las cosas útiles, o sobre lo que es razonable y conveniente. Y es precisamente sobre estas cosas útiles o necesarias para la vida sobre las que recae la ὁμόνοια (*homónoia*) -concordia o amistad política- que opera como vínculo unitivo de la πόλις (*pólis*)⁶¹.

III.- LAS TRADICIONES

1.- *Las divisiones posibles de la tradición*

Como ocurre con todos los fenómenos intencionales, el criterio principal de división (especificación) de la tradición es su objeto. Consiguientemente, y según los aspectos esenciales que puedan considerarse en el objeto, habrá distintos criterios de división.

Si se toma en consideración la extensión, las tradiciones pueden dividirse por la mayor o menos universalidad del patrimonio cultural que comunican. Por ejemplo, cabe hablar de una tradición occidental, que tiene mayor universalidad que una tradición nacional. Pero también cabe una especialización de su objeto, y así puede haber tradiciones sapienciales o científicas, o tradiciones estéticas, que a su vez pueden integrarse en universalidades culturales mayores.

Dentro de una misma tradición, o dentro de sectores de la misma, pueden haber tradiciones parcialmente divergentes, pero que comparten un patrimonio común suficientemente homogéneo como para integrarlas. Tal es el caso, dentro de la tradición sapiencial cristiana, la rivalidad de las escuelas franciscanas con la dominica, o la rivalidad de ambas escuelas, originadas en el S.XIII, con la jesuita, en especial a partir de *Francisco Suárez*, que representa la escolástica moderna. O pueden haber ramas que, si bien no son divergentes, tienen características propias, como ocurre con la Patrística Oriental y la Occidental.

Una escuela o una corriente de pensamiento constituye una tradición particular dentro de un marco tradicional mayor. Así, por ejemplo, hay una tradición platónico-aristotélica que se continúa a través de los siglos, pese a importantes interrupciones temporales, gracias a los documentos, bibliotecas, referencias oblicuas, etc., que operan como vehículos transmisores.

2.- *Tradición divina y tradición humana*

Entre todas las divisiones posibles de la tradición, hay una de máxima importancia, tanto desde el punto de vista teórico como histórico, que –aunque al menos sumariamente- debe tenerse en cuenta. Ella permite discernir errores y aciertos en las propiedades que algunos pensadores contemporáneos atribuyen a la tradición. El criterio

⁶¹ Cfr. ARISTÓTELES, Et. Nic., L.IX, cap. 6, 1167 a22-b1.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

será la razón formal de cognoscibilidad del objeto, en la que se fundará incluso la razón formal de apetibilidad.

El objeto de la tradición puede ser todo aquello que en principio es susceptible de ser conocido por experiencia o inventiva humana –cuyo núcleo es el ente sustancial material-, o bien aquello que –en principio- resulta ajeno a esa posibilidad y que, por lo tanto, cabe denominar y entender como *misterio*⁶². Debe tenerse presente en este punto que el misterio –y en sentido análogo todo lo que excede a las capacidades naturales del hombre- no es algo puramente negativo para el conocimiento humano, ni es del todo ajeno a la experiencia. Por el contrario, su categorización noética surge de la percepción de los límites del hombre, contracara exterior de su finitud. Más aún, la experiencia del límite integra necesariamente el marco perceptivo de toda experiencia madura, es decir, de la que ha alcanzado la plena actualización consciente. Si bien no se alcanza a conocer *qué es* esa cosa misteriosa que está más allá, si se puede conocer *que hay algo* más allá; algo que afecta incluso el sentido último de la vida humana y de lo que, aunque no se pueda conocer, no cabe prescindir. Esta dimensión aparentemente paradójica del conocimiento y de la vida humana es propiamente lo que podría llamarse la raíz antropológica de la religión.

Frente al misterio, han existido, claro está, actitudes puramente negativas, tales como las del empirismo y el positivismo, que pretenden reducir toda experiencia válida al conocimiento sensible, y todos los hechos a los fenómenos puramente sensibles. Sobre la inconsistencia de estas actitudes, que pretenden desconocer la presencia de la inteligencia humana en el contacto del hombre con las cosas, me he detenido en otra obra⁶³. Pero sólo caben dos respuestas intelectuales directas y positivas: o el mito, o una revelación cuyo origen es supra-humano, para decirlo en términos de *Guénon* (o, para decirlo claramente, cuyo origen es divino). El mito es una respuesta poética de la tradición, más o menos racionalizada –según los modos de racionalidad poética-, que puede contener incluso vestigios, también tradicionales, de alguna revelación divina originaria⁶⁴. Una revelación auténticamente divina –que, como es obvio, supone un contacto con Dios, el “más allá absoluto”- desplaza al mito como respuesta al misterio, y se convierte en fuente de un puñado de tesis y principios susceptibles de entrar en composición con el saber y la experiencia humana y de conferirles a éstos un sentido nuevo. Parece conveniente detenerse un momento en esto.

Por lo pronto, la revelación “de lo alto” se integra –como se dijo- en el marco de la experiencia del límite. En segundo lugar, la revelación divina sólo es accesible al hombre volcada en lenguaje humano, usando por lo tanto las imágenes, los conceptos y el modo humano de razonar. En tercer lugar, la revelación divina exige algo o alguien que se comunique con los hombres según el modo de entender de éstos y en su contexto temporal y cultural, y en un determinado acontecimiento histórico que, en cuanto tal, es

⁶² Sin dudas, algo puede ser misterioso para el hombre absoluta o relativamente. En el segundo caso están todos aquellos objetos que aunque en sí mismos resultan accesibles a la capacidad cognoscitiva humana, resultan inaccesibles en determinado tiempo o bajo ciertas circunstancias. Para no complicar innecesariamente este asunto, mantendremos en el texto la dicotomía “cognoscible naturalmente-misterio” en sus formas extremas.

⁶³ La ya citada *Experiencia Jurídica*.

⁶⁴ Sobre el concepto de *mito* me detuve en la primera clase (convertida luego en primer capítulo) de un curso sobre *Historia de la cristiandad*, dictado en la biblioteca del Club Español de Rosario (organizado por el Ateneo del Rosario), en el primer semestre de 1968. Fue publicado en forma mimeográfica por dicha entidad en esa misma fecha.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

objeto de experiencia, acompañada por lo general por señales o indicios de autenticidad. Sólo en estas condiciones una revelación divina puede integrar una tradición.

Hay pues una tradición divina⁶⁵ por su fuente, y sobrenatural por su objeto, que tiene un origen histórico en los testigos y documentos de su acontecimiento, y que en el caso de la revelación de Cristo, se remonta a los apóstoles y a los evangelistas –que por esta razón se denomina *divino-apostólica*-.

La Iglesia es, según la fe católica, la depositaria y la transmisora de la revelación cristiana y de su tradición. Para ello, cuenta con una especial asistencia divina que le asegura la infalibilidad en la interpretación y enseñanza o tradición del depósito, a través del magisterio.

3.- La tradición eclesiástica de la Iglesia Católica

Pero la Iglesia, además de agente conservador y transmisor del depósito de la revelación, es agente de un propio patrimonio cultural, integrado por doctrinas no dogmáticas o infalibles, ritos, costumbres, etc. Esta tradición tiene también su origen remoto en los apóstoles, pero se ha ido acrecentando y transformando con los siglos. Hay, pues, en el seno de la Iglesia, una tradición divino-apostólica, una tradición apostólica-eclesiástica y una tradición meramente eclesiástica. Nos ocupamos aquí de las dos últimas.

Pese a la mayor autoridad que, sin dudas, tiene la tradición apostólica-eclesiástica respecto de la meramente eclesiástica, el caso es que ambas se alimentan de la revelación y tradición divina. De modo que si bien aquéllas son progresivas en un sentido y con una medida que ésta no puede tener, son, por así decirlo, como un desarrollo vital e histórico del depósito original.

El desarrollo de la tradición eclesiástica está exigido, además de la natural progresividad de la vida humana –y la Iglesia, más allá de su origen divino, es también una realidad humana-, por dos factores: de una parte, la mayor profundización o esclarecimiento del mismo depósito; de otra, por la necesaria adaptación a las condiciones de los hombres para recibir y apropiarse vitalmente de dicho depósito, determinadas por las circunstancias históricas, culturales, políticas, etc.

4.- La tradición constitutiva de la civilización cristiana

La fe divino-apostólica informó la civilización clásica y bárbara, dando lugar a la civilización cristiana, que alcanzó su máximo desarrollo en la cristiandad en sus dos vertientes, la oriental –cuyo centro irradiador era el Imperio Romano-Bizantino- y la occidental, cuya cúspide fue el Papado y el Sacro Imperio Romano Germánico.

La Cristiandad Medieval –me refiero principalmente a la más próxima a nosotros, la occidental- asumió la herencia de la tradición clásica, griega y romana, dinamizada con el fermento del cristianismo sobre los jóvenes pueblos bárbaros. Fue

⁶⁵ Digo *hay* y no *puede haber* –como quizás correspondería decir desde un punto de vista filosófico puro– porque soy cristiano, por la gracia de Dios, y porque no creo que haya una “filosofía pura” y sin presupuestos –como pretendía HUSSERL-, porque es imposible pensar sino a partir de los presupuestos determinados por la tradición cultural que, como se ha dicho, integra el marco perceptivo de toda experiencia humana. Otra cosa es, a partir de esta constatación, afirmar que no puede trascenderse esta tradición ni juzgarse, pues la inteligencia humana está constitutiva –intencionalmente- abierta al ser, que es la razón (*ratio formalis sub qua*) de toda inteligibilidad.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

una síntesis histórica, en la que perduró la sabiduría filosófica, política y jurídica de la antigüedad en sus dimensiones más universales y permanentes, revitalizadas por una concepción trascendente de la realidad. Consistía en una unidad totalizadora de los aspectos de la vida humana, cuya clave de bóveda era lo religioso, en tanto religación con Dios, principio y fin del hombre, del mundo y de la historia.

Tal unidad, sin embargo, no destruía los caracteres diferentes y las estructuras autónomas de sus componentes. Era una unidad de pueblos, razas y geografías. Unidad del arte, la política, la sabiduría, el Derecho, la religión y la economía, sin confusión. Por eso era una verdadera *universitas*, es decir, una unidad de lo diverso. De ahí también que uno de los grandes temas y preocupaciones medievales haya girado en torno a las atribuciones de competencias en cada orden que conformaba, como parte, el orden total. Nadie podía ostentar una competencia universal u omnímoda; ni el Papa, ni el Emperador, ni los reyes, ni los señores feudales, ni los superiores de las órdenes religiosas, ni los maestros de las corporaciones.

Era una civilización que se expresaba a través de símbolos gigantescos que manifestaban, cada uno a su modo, un espíritu integrado y universal, cuyo punto de unidad estaba en lo alto y que reconocía como fin último a Dios y a su encuentro con el hombre. Estos símbolos eran, por ejemplo, en las artes plásticas, la catedral gótica; en la ciencia y la sabiduría, la Escolástica –en cuanto tentativa de síntesis de razón y fe-, las grandes sumas medievales y la Universidad –como comunidad de profesores y alumnos en la búsqueda de la verdad universal-. En las letras este espíritu se encarnó en la *Divina Comedia*, obra magna del príncipe de la literatura italiana. Edad heroica y sapiencial, épica y religiosa, cuyos paradigmas humanos fueron, a la vez, el héroe, el sabio y el santo.

5.- *La tradición hispánica*

La palabra *hispanidad* es de cuño reciente⁶⁶. Está construida sobre la base de un adjetivo –“hispano”– que hace referencia a la Hispania, antigua denominación de la península ibérica, al cual se le añade la partícula final “idad”, con lo cual se le confiere un matiz semántico abstracto o de generalidad. Se ha dicho, con tino, que la “sustantivación un poco enfática de ciertos contenidos espirituales, tales como los expresados por las voces ‘Cristiandad’ o ‘Hispanidad’, supone una gran ambición significativa, al pretender reducir a un término amplio y comprensivo a la vez, una realidad que, por su extensión y complejidad y por su carácter abierto y movable se resiste a ser sometida a límites rigurosos”⁶⁷. Lo más objetable de este vocablo es precisamente su apariencia abstracta, que ha llevado a que algún pensador entienda la realidad mentada por aquél como una “constante”, una “categoría”, una “realidad ideal”: “La realidad de una idea cultural, donde comulga la particular historicidad de cada pueblo”⁶⁸, en desmedro de la realidad social y política concreta que, por cierto, tiene una mayor consistencia ontológica que una categoría o una “realidad ideal”.

⁶⁶ “La palabra se debe a un sacerdote español y patriota que en la Argentina reside, Zacarías de Vizcarra. Si el concepto de Cristiandad comprende y a la vez caracteriza a todos los pueblos cristianos, ¿por qué no ha de acuñarse otra palabra como ésta de Hispanidad, que comprenda también y caracterice a la totalidad de los pueblos hispánicos?” (RAMIRO DE MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, 1952, pág. 27. La obra fue publicada en su primera edición en 1934).

⁶⁷ JAVIER DE SOLÁ MORALES, *Glosa a una Glosa de Eugenio D’Ors sobre la Hispanidad*, en *ANFITEATRO*, Rosario, número 2 de 1967, página 3.

⁶⁸ Ibid. El autor allí hace un resumen de la idea de EUGENIO D’ORS acerca de la Hispanidad.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Hubiera sido quizá mejor acuñar un término más castizo, como “españolía”. Pero el hecho es que la palabra se ha impuesto, tiene carta de ciudadanía en el diccionario⁶⁹, y su contenido nocional ha sido desarrollado por hombres de la talla de *Ramiro de Maeztu* y *Manuel García Morente*⁷⁰.

En pocas palabras, la Hispanidad es la civilización española; así como hubo una civilización o un mundo griego, romano, cristiano, así hubo y hay un mundo hispánico, es decir, un ámbito (social, político, jurídico, cultural, económico y religioso) de civilización, fruto o efecto de la actividad misional y de Reconquista de las Españas, informado por instituciones, normas y fines comunes. No se trata sólo de historia, sino de una tradición viva. Ni de mera cultura, sino de una comunidad de pueblos que son sujetos de una misma cultura, esparcidos en una inmensa geografía a escala mundial. Toda Hispanoamérica, incluida Brasil, toda la Península Ibérica, incluidas España y Portugal, lo que fuera el Reino de Nápoles⁷¹, Filipinas y las antiguas posesiones españolas y portuguesas de África, son partes, más o menos integradas y más o menos conscientes, de este gigantesco mundo; Castilla, Aragón, Navarra, Valencia, Andalucía, los reinos hispanovascos, Asturias, Galicia, Portugal, Nápoles, la Argentina, Chile, Brasil, etcétera, -son en el decir de *Francisco Elías de Tejada*- otras tantas Españas, con caracteres innegablemente propios y diferenciados -incluyendo en esas diferencias algunas veces incluso el idioma-, que, pese a ser distintas, comulgan en una unidad de origen, de fe, de talante y de destino, y constituyen un mismo y único universo tradicional. Y así como hubo una *Universitas Christianorum*, que luego fuera llamada “Cristiandad”, así también hubo y hay una *Universitas Hispanorum*, que hoy se conoce como la Hispanidad.

Como primera característica de la Hispanidad, debe apuntarse que es heredera – en el sentido de legítima continuadora- de la Cristiandad Medieval. Como ésta, participa del patrimonio tradicional del mundo griego y romano, informado y a la vez transfigurado por el cristianismo. También, como la *Universitas Christianorum*, la *Universitas Hispanorum* tuvo origen en un imperio cristiano con vocación universal. Sus monumentos culturales son continuación de la gran empresa civilizadora cristiana; así sus Universidades y, sobre todo, la segunda escolástica, que diera en el Siglo de Oro teólogos, filósofos y juristas de la talla de *Francisco de Vitoria*, *Domingo de Soto*, *Juan de Santo Tomás*, *Melchor Cano*, *Domingo Báñez*, *Francisco Suárez*, *Luis de Molina*, *Martín de Azpilcueta*, *San Roberto Belarmino*, etcétera. Los maestros de espiritualidad, como *Santa Teresa de Jesús*, *San Juan de la Cruz*, *San Juan de Ávila*, *Fray Luis de Granada*, etcétera, son otros tantos ejemplos de esta católica prolongación de la civilización de la fe. Las nuevas lenguas romances –en especial el castellano- dieron origen a una literatura de valor universal: *Cervantes*, *Lope*, *Garcilazo*, *Calderón*, *Quevedo*, son algunas de las cumbres literarias.

Pero, sobre todo, la Hispanidad es heredera legítima de la Cristiandad por títulos de guerra y de sangre, que confirieron un nuevo talante vital a la antigua tradición. Ella nace precisamente cuando el Sacro Imperio se derrumba como resultado

⁶⁹ El *Diccionario de la Lengua Española*, (vigésima edición, 1984), define así la voz “Hispanidad”: “Carácter genérico de todos los pueblos de lengua y cultura hispánica. Conjunto y comunidad de los pueblos hispanos.”

⁷⁰ Cfr., además de la obra citada de MAEZTU, *Idea de la hispanidad*, Madrid, 1945.

⁷¹ La españolía de Nápoles y Cerdeña está defendida brillantemente por FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA. Cfr. Su monumental *Nápoles hispánico* (Madrid – Sevilla, 5 tomos, ediciones Montejurra, 1958 – 1964); también: *El pensamiento político del Reino hispánico de Cerdeña*, Sevilla, 1954; *Cerdeña hispánica*, Sevilla, Montejurra, 1960; *Napoli spagnuola*, Napoli, L’Alfiere, 1962, etc.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

de las fuerzas disolventes que durante siglos se engendraron en su seno. La bisagra histórica de estos dos universos es fácil encontrarla en la figura del emperador Carlos V, último jefe del Sacro Imperio Romano Germánico, y que reinara como Carlos I de España. Por eso, en la Hispanidad, como tradición, hay más que mera continuidad del Sacro Imperio y de la vieja cristiandad. Hay un estilo político y cultural nuevo, que consiste en una actitud agonal frente a las sucesivas crisis que marcan el comienzo de la Edad Moderna.; fue una cultura y una civilización que asumió la época de crisis con un sentido misional cristiano y éste caracterizado sobre todo como una actitud de reconquista⁷². Fue primero la reconquista nacional ibérica frente al musulmán; luego, la reconquista como restauración católica frente a la Reforma y a la apostasía de Europa; y fue, sobre todo, la fundación de un nuevo ámbito de civilización conquistado para la fe de Cristo, en América, en Asia y en África. El estilo caballeresco nuevo y agonal -que pudo expresarse en guerra universal durante cuatro largos siglos- dejó su impronta en la Contrarreforma Católica, cuyo fruto más precioso fue Trento; allí los teólogos españoles vencieron, en nombre de la libertad humana, la amenaza de la ruleta trágica de la predestinación calvinista, restableciendo a la vez la integridad de una tradición sin mácula. Desde ese nuevo espíritu se remozaron las instituciones políticas y jurídicas; la descentralización medieval encontró una forma más perfecta en el sistema foral, cauce y garantía de las libertades concretas; se alumbró al Derecho Internacional; y con *Juan Bautista Vico* -gran napolitano- se echaron las bases de la ciencia histórica, que en nada contradice, sino más bien complementa, la teología histórica de corte agustiniano⁷³.

Al igual que la vieja cristiandad medieval, la moderna cultura universal de los pueblos hispánicos tuvo vigor suficiente para engendrar en su seno, y sin desmedro de la unidad profunda, nuevas y bellas culturas particulares con vitalidad propia, que reconocían en dicha universalidad el último patrón de clasicismo. Una tradición viva y creadora, investida de un talante caballeresco, épico, misional y universal: eso fue y sigue siendo la *Universitas Hispanorum*.

América es fruto de la fecundidad de esta tradición militante. Todos los pueblos hispanoamericanos fueron fecundados por este espíritu universal. De tal modo, la Hispanidad, en tanto ella misma es una tradición, es la tradición constitutiva o fundacional de nuestros pueblos y, por esa misma razón, la raíz espiritual de nuestras patrias. América, y con ella todos sus pueblos, no fue tanto descubierta como fundada, y ese patrimonio tradicional fundante es algo más que una marca de nacimiento; es el constitutivo último de su identidad. La lengua -y la rica literatura que vino con ella y que se engendró luego-, la fe, la familia con su estructura tradicional (monogámica, fundada en el matrimonio indisoluble y sacramental, patriarcal, pero a la vez templada por un suave y cálido matriarcado afectivo), las formas políticas (la descentralización, el

⁷² Sobre la actitud o “espíritu” de reconquista, cfr.: *El espíritu de la reconquista*, Moenia XXI, editorial y mi trabajo *Soberanía y reconquista del Espíritu*, en Moenia XXVI/XXVII, páginas 195 y siguientes.

⁷³ Cfr. *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones* (editada entre 1725 y 1734), Bs. As., Aguilar, 1964, cuatro tomos. Por su originalidad e inadaptación al espíritu sistemático de la época, se ha intentado llevar el pensamiento de VICO a los molinos románticos, idealistas, historicistas y hasta marxistas (en este último caso, por aquello de *verum ipsum factum*). Pero se suelen olvidar con demasiada frecuencia estas notas del pensamiento y de la personalidad de Vico: su catolicismo (de inspiración platónico-agustiniana), su fidelidad a la corona, y su tradicionalismo (explícito, por ejemplo, en los párrafos 354 a 360 de la obra citada). El propósito de Vico fue ofrecer una visión de la historia *sub specie aeternitatis* (es decir, a la luz de la providencia divina), como fundamento natural de la política. Respecto al carácter hispánico de Vico, cfr. ELÍAS DE TEJADA: *Giambattista Vico*, Napoli, Amici della Spagna, 1968.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

federalismo, el régimen municipal, la representación, el orden concreto de las libertades, etcétera), el Derecho (de viejo cuño romano-cristiano, pero adaptado a las nuevas exigencias sociales e históricas), la estructura social, con sus jerarquías, sus formas de institucionalización de la caridad y la solidaridad con los humildes y necesitados, su tradición universitaria y sapiencial, y en general todo aquello que constituye el patrimonio que cada pueblo hispanoamericano ha recibido como herencia tradicional, no son un conjunto de arcaísmos o de nostalgias, sino el núcleo de los factores que nos definen como pueblos, patrias, naciones y Estados. A partir de ellos, y no más allá de ellos, se constituyen los elementos individualizantes de cada país hispánico.

En la conformación concreta de los países hispánicos, en cada una de las Españas que integraron en un tiempo el último imperio universal cristiano, pueden discernirse dos estratos constitucionales de valor desigual. De una parte, una tradición constitutiva común que comporta una tensión y fuerza espirituales idénticas: un mismo origen, un mismo patrimonio tradicional y una misma aspiración de autarquía o soberanía del espíritu⁷⁴, que generan una impronta dinámica que reclama un desarrollo y una plenitud, y que bien puede sintetizarse en la empresa inacabada de la reconquista⁷⁵; de otra parte, las diferencias geográficas, étnicas, sociales, económicas y culturales de cada pueblo, no siempre coincidentes con las fronteras políticas. Comparados ambos estratos desde una perspectiva universal, es evidente que el segundo, respecto del primero, tiene un valor meramente regional, casi provinciano; o bien, mirado desde un punto de vista metafísico, el estrato diferencial de cada país hispano es a la tradición constitutiva común y a la impronta idéntica por ella generada, como la materia a la forma y como la parte al todo.

La Hispanidad, pues, no es por tanto sólo una forma común, con la identidad y generalidad propias de un concepto, o una tradición fosilizada, sino algo más próximo a lo real concreto; es todavía un patrimonio vivo, una patria común, la patria grande, con vitalidad cultural como para continuar una tarea de civilización.

6.- Otras tradiciones

En relación con la fe religiosa han existido oras muchas tradiciones y culturas. Es el caso del judaísmo, el Islam, las tradiciones hindú-védicas, etc. De hecho, no parece que haya habido ninguna gran tradición cultural ajena a alguna forma de pensamiento religioso.

Las interrelaciones, las dependencias y las rivalidades entre dichas tradiciones son, en algún caso, evidentes y, en otros, materia de estudio de mucho interés. Lo que, en todo caso, parece evidente, es que no es cierto que haya incompatibilidades de lenguaje que impidan las traducciones recíprocas.

IV.- ALGUNAS PROPIEDADES COMUNES

⁷⁴ Respecto del concepto de “soberanía” o “autarquía del espíritu”, cfr. el ya citado: *Soberanía y reconquista del Espíritu*.

⁷⁵ La concepción de la política como una “empresa” tiene, por cierto, un rancio abolengo hispánico. Repárese, por ejemplo, en el título bajo el cual SAAVEDRA FAJARDO redactó un conjunto de sentencias y máximas de Estado para El Príncipe: *Idea de un Príncipe Político Cristiano, representada en 100 empresas* (obra hoy conocida simplemente como *Empresas políticas*).

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

1.- Naturalidad y positividad histórico-social

Se ha visto que el hombre tiene como propiedad el ser un animal tradicional en la misma medida en que es social, histórico y hacedor de cultura. Esto pone de manifiesto la naturalidad de la tradición, pero ¿indica algo respecto de la estructura misma de los contenidos tradicionales? Es un tópico de los sofistas -y de suyo manifestativo de un pensamiento de crisis o *en crisis*- la contraposición de lo cultural, la Ética, el Derecho, la política, las artes, con lo artificial, lo que es hechura convencional del hombre, histórica y socialmente determinado. Tópico relativista que si bien es cierto no llegó a un desarrollo teórico suficiente, porque no pasó los límites de una retórica utilitaria, no deja de reinstalarse, sobre todo cuando el contexto cultural es, precisamente, de crisis.

Pero en su polémica antisofística, *Platón* y *Aristóteles* pusieron en su quicio esta dialéctica teóricamente inevitable de lo que *es natural* y lo que es *por determinación humana o convencional*. El primero de ellos estableció la regla fundamental, válida en todo el ámbito de la *praxis*: debe obrarse de acuerdo con la naturaleza y con la razón (*κατά φύσιν, κατά λόγου*)⁷⁶. El segundo marcó las líneas maestras de la doctrina acerca de esta tensión dialéctica entre *natural* y *convencional* (o por determinación humana histórico-social) en la política (naturalidad del Estado), el Derecho y el lenguaje.

Esta cuestión ha tenido un intenso y extenso desarrollo en la historia del pensamiento jurídico, y hemos de darla aquí por conocida⁷⁷. Señalemos, casi de pasada, un aspecto bajo el cual se manifiesta el binomio *derecho natural-derecho positivo*, que es de atingencia general a los fenómenos sociales y culturales, y en especial a la tradición: la tensión entre validez y vigencia⁷⁸. *Francisco Elías de Tejada* señalaba que hay dos grandes concepciones de la tradición: una, que la entiende sólo “sociológicamente”, y que sólo tiene en cuenta la eficacia y el vigor de lo transmitido; otra, que incluye además una referencia al bien o al valor⁷⁹. Referencia esta última, agreguemos, que la constituye y que contribuye a explicar, desde un punto de vista racional, la fuerza o el vigor -la *vigencia*- mismos. Sin entrar a considerar ahora el estatuto epistemológico de la sociología⁸⁰, baste recordar que los principales sociólogos

⁷⁶ Ambas expresiones abundan en la obra de PLATÓN. Cfr. v.gr., *Las Leyes*, IV 716 a-2 y d-3. Esta sentencia platónica puede entenderse como la fundación de la doctrina de la ley natural y, en cierto modo, del Derecho natural (Cfr. JOHN WILD, *Plat'os modern enemies and the theory of natural law*, Chicago, UchP, 1953).

⁷⁷ El texto que da origen a la tradición aristotélica en este punto está en *Ét. Nic.*, V, 1134 b18 – 1135 a15.

⁷⁸ Cfr. mi *Experiencia jurídica*, L.II, cap. IV, págs. 371-380.

⁷⁹ Cfr. *¿Qué es el Carlismo?*, pág. 23. Más adelante, dice: “La tradición, católicamente entendida, sólo contiene aquellos hechos humanos que, además de vigorosos, sean calificados como buenos con arreglo a la vara medidora de la *ratio vel voluntas Dei*. De no proceder así, se caería en una concepción antropocéntrica y en un causalismo naturalista, en suma, en un positivismo que es incompatible con la visión cristiana del mundo y de la vida” (pág. 98). En su caracterización del concepto “sociológico” de tradición, ELÍAS DE TEJADA tenía presente principalmente a MAURRAS. Cfr. también, mi *Ensayo sobre el orden social*, que sigue en este asunto puntualmente al gran maestro andaluz. Ahora bien –y valga esto como rectificación de mí mismo-, la ley eterna (*ratio vel voluntas Dei*) no es regla inmediatamente conocida por el hombre; ella se conoce mediante la ley natural (que es participación de la ley eterna en la naturaleza racional del hombre; S. TOMÁS, *S.Teol.*, I-II, q.91, a. 2, respondeo) o por la revelación. Pero no es necesaria la fe sobrenatural para admitir que la tradición -como todo hecho social y cultural- está sometida al juicio de validez, y esto no sólo extrínsecamente, sino intrínsecamente, pues dicho juicio no es otra cosa que la expresión de su racionalidad.

⁸⁰ Al respecto, puede verse el trabajo de D.M. ALBISU, *Las llamadas ciencias sociales* (Bs.As., en MOENIA XXIX, 1987, págs. 25 y ss.), cuyas conclusiones comparto.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

de este siglo, como *Sorokin, Parsons o Max Weber*, reconocen la necesaria incidencia de las estructuras racionales en la vigencia de los fenómenos sociales.

El lenguaje, en especial, pone de manifiesto esta doble propiedad: naturalidad funcional y positividad histórico-social. De una parte, es, como dice *Aristóteles*⁸¹, un sistema de signos convencional y, como hoy se reconoce –no sin cierta unilateralidad-, un fenómeno interactivo de comunicación; pero, de otra, es signo expresivo de las afecciones del alma, las cuales a su vez son signos naturales de las cosas⁸². Conceptos, juicios y razonamientos -signos formales naturales en los que y por los que el hombre conoce las cosas y sus relaciones- exigen que los signos lingüísticos -signos materiales convencionales- se les adecuen con el fin de expresarlos comunicativamente. Debe admitirse -como fue tópico de la tradición agustiniana hasta *Occam* inclusive⁸³- que paralelamente al lenguaje hablado, y respecto a éste, modélicamente, hay un lenguaje mental, que impone ciertas exigencias sintácticas. También en este caso, como se ve, lo natural es límite y regla de lo convencional, y éste, a su vez, expresa y determina histórica y socialmente lo natural.

Cabe concluir, pues, que la cultura en general está sometida a ciertas determinaciones de la naturaleza del hombre y de los objetos sobre los que recae la acción cultural. Esto parece claro en aquellos objetos utilitarios que satisfacen necesidades naturales del hombre, como la vivienda, el vestido, utensilios, etc. Si se repara en la intencionalidad -y en el orden de significaciones que le es anejo- se advierte que toda estructura significativa es en rigor una función racional y, en esa misma medida, está sujeta a las estructuras naturales de la razón humana. La lógica natural impone sus límites a toda lógica artificial. Y el objeto, determina el orden de validez de toda ciencia o arte.

2.- *Conservación y progreso*

En la misma medida que la tradición es comunicación histórica cultural, ella supone una conservación del patrimonio que se transmite, pues en tanto no se conserve, se pierde, y ello es directamente contrario a la transmisión. Tan obvio es esto, que frecuentemente los movimientos revolucionarios y progresistas tienden a identificar *tradición y conservación*. Y en ello, curiosamente, están de acuerdo con muchos conservadores.

Este carácter conservador adquiere una relevancia especial en el caso de la tradición divino-apostólica, en tanto no puede agregársele nada el patrimonio revelado⁸⁴. Esta inmutabilidad, claro está, no impide sino que -supuesta la función

⁸¹ “Las palabras habladas son signos de las afecciones del alma; las palabras escritas son signos de las palabras habladas. Al igual que la misma escritura, tampoco el lenguaje es el mismo para todos los pueblos de hombres” (*Perihermeneias*, cap. I, 16-a, trad. –ligeramente modificada- de F. SAMARANCH, *Obras de Aristóteles*, Madrid, Aguilar, 1964).

⁸² Sigue diciendo ARISTÓTELES: “Pero las afecciones mentales en sí mismas, de las que esas palabras son primariamente signos, son las mismas para toda la humanidad, como lo son también los objetos, de los que esas afecciones son representaciones, semejanzas, imágenes o copias” (id.).

⁸³ Por ejemplo, en el comentario al *De Isagogè* de PORFIRIO, afirma OCCAM: “a las proposiciones verbales corresponden las proposiciones mentales” (*Commentaire sur le livre des Predicables de Porphyre*, trad. Francesa de R. GALIBOIS, Québec, Université de Cherbrooke, cap. II, 6, pág. 77). Sobre el lenguaje mental en OCCAM, cfr. de C. MICHON, *Nominalisme – La théorie de la signification d’Occam*, París, Vrin, 1994, cap. IV.

⁸⁴ Cfr. al respecto, además del célebre *Commonitorio* de S. VICENTE DE LERINS, de LUIS BILLOT S.J.: *De immutabilitate traditionis contra modernam haeresim evolutionismi*, Roma, P.U.G., 1929 (hay

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

divina otorgada al magisterio de la Iglesia- exige el progreso en la inteligibilidad y en las formulaciones de la verdad revelada, que se extiende a hacer explícito lo que estaba implícito –pero ciertamente contenido- en las fuentes de la Revelación⁸⁵.

A su vez, el progreso es la necesaria consecuencia del carácter dinámico de la tradición. Como decía *Francisco Elías de Tejada*: “no existe progreso sin tradición, ni hay tradición sin progreso”⁸⁶. Pero no toda novedad es un progreso, sino aquello que implica mejoramiento, desarrollo y actualización de potencialidades. La idea de progreso supone el advenimiento de algo nuevo en la línea de la perfección de algo, el pasaje de la potencia al acto de aquello que cambia. El progreso cultural y moral, por lo tanto, no puede darse a costa de un patrimonio tradicional, sino como el acrecentamiento o corrección de éste. La tradición misma es progreso, porque es la acumulación de logros humanos en el tiempo. De ahí la verdad de esa bella expresión de *Vázquez de Mella* que acabamos de citar: “la tradición es el progreso hereditario”.

Conservación y progreso, pues, son propiedades generales y complementarias de la tradición. La negación de una de ellas o el excesivo énfasis respecto de una en desmedro de la otra conduce a sendos errores que hemos de denominar *conservadurismo* y *progresismo*.

El conservadurismo es tanto una posición teórica cuanto -muchas veces- una actitud frente a todo cambio o toda novedad, a la que considera sospechosa de ruptura. El conservadurismo entiende a la tradición objetiva como a un patrimonio inmóvil, al que se le niega el dinamismo propio de los fenómenos vitales. Su resultado práctico conduce a la esclerosis cultural y a la pérdida de la comprensión del orden de significaciones tal como éstas se han verificado en el decurso histórico. Como un ejemplo de posición teórica conservadora o inmovilista con relación a la tradición puede citarse a *Josef Pieper*. Quizás por recostarse excesivamente sobre el concepto de tradición divino-apostólica, reduce la tradición en general a un “traditum” siempre idéntico a sí mismo, al que no debe agregársele ni quitársele nada y que, por consiguiente, no resulta susceptible de ser corregido o mejorado⁸⁷. En el orden religioso, el conservadurismo coincide con el ritualismo y el legalismo, y su ejemplo arquetípico es el fariseísmo. En el orden político, el conservador con frecuencia pretende conservar

traducción castellana de O.A. SEQUEIROS y M.D. BUISEL, publicada en MOENIA, Bs.As., 1980-1982, nn. III, IV, V, VI, VIII y IX).

⁸⁵ Sobre este asunto, vale destacar la polémica obra del P. MARIN SOLÁ O.P.: *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid, BAC, 1952. Dejando ahora de lado algunas otras afirmaciones cuestionables, la tesis central de este autor consiste en que lo que se deduce mediante un riguroso SILOGISMO demostrativo *propter quid* no es una novedad que se agregue al patrimonio revelado, sino sólo hacer explícito lo implícito. La debilidad de esta posición, a mi entender, consiste en negar tácitamente el carácter realmente inferencial del SILOGISMO deductivo, es decir, en negar que la conclusión signifique un conocimiento nuevo. Pero quede esta cuestión para los teólogos.

⁸⁶ Merece citarse este pasaje del gran tradicionalista español VÁZQUEZ DE MELLA: “El hombre discurre y, por lo tanto, inventa, combina, transforma; es decir, progresa, y transmite a los demás las conquistas de su progreso. El primer invento ha sido el primer progreso; y el primer progreso, al transmitirse a los demás, ha sido la primera tradición que empezaba. La tradición es el efecto del progreso; pero como lo comunica, es decir, lo conserva y lo propaga ella misma, es el progreso social. El progreso individual no llega a ser social si la tradición no lo recoge en sus brazos. Es la antorcha que se paga tristemente al lanzar el primer resplandor, si la tradición no la recoge y la levanta para que pase de generación en generación, renovando en nuevos ambientes el resplandor de su llama, La tradición es el progreso hereditario” (discurso pronunciado el 17 de mayo de 1903 en Barcelona y publicado bajo el título “Qué es la monarquía tradicional” en el volumen *Regionalismo y Monarquía*, recopilación y selección de SANTIAGO HERRERO VÁZQUEZ, Madrid, Rialp, 1957, pág. 291).

⁸⁷ Cfr. *Riesgos y valores de la tradición*, en ETHOS, Bs. As., nn. 6/7, págs. 45-62.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

un estado de cosas -aunque éste sea resultado de un proceso revolucionario de ruptura o de crisis-, sin juzgar su congruencia con la tradición en su conjunto o con las exigencias perennes del Derecho natural frente a las situaciones nuevas que forzosamente surgen en el devenir de la vida social, política y jurídica.

El progresismo es una actitud del pensamiento que tiene muchas variantes y, podría decirse, niveles de fundamentación. Por ejemplo, desde una actitud superficial neolátrica, que encuentra en lo nuevo o novedoso un criterio de valor, hasta la filosofía hegeliana o el modernismo religioso, hay toda una gama de posiciones. Como elementos comunes quizás podrían señalarse:

1º) Una actitud de ruptura con la tradición, identificada con ciertos valores o tesis centrales que no se admiten o en función de los cuales reclaman un cambio radical (por ejemplo, la ley natural, la idea de Dios y el teocentrismo, etc.);

2º) Una más o menos difusa idea de progreso, que en su forma extrema -tal el caso de *Feuerbach*, del marxismo o del progresismo religioso- se identifica con alguna forma de confusión del hombre con Dios, o viceversa.

3º) El desconocimiento de estructuras sustanciales, esenciales o naturales que no admiten cambio en sí mismas, con la consiguiente tendencia a hacer del dinamismo un *en sí* (sustancialización del cambio).

4º) Una compleja estructura del dinamismo, sea la dialéctica hegeliana o marxista, sea el evolucionismo biológico-espiritual.

5º) La vulgarización ideológica y la generación de sub-culturas (v.gr. la subcultura psicoanalítica, el cientismo contemporáneo, el democratismo ético-político, los modelos globalizadores a escala mundial, etc.).

En definitiva, la cuestión acerca del progresismo es -en el orden de los fundamentos- de índole metafísica y teológica e, inmediatamente, se resuelve en el propio concepto de *progreso* y en la estructura dinámica del mismo.

3. *La tradición en cuanto experiencia social*

El progresismo surge propiamente con el Iluminismo, en el ambiente intelectual generado por el racionalismo y sus secuelas: el rechazo o -al menos- la revisión de la tradición escolástica, la nueva metodología matematizante, con su ideal de precisión geométrica -que implica la no admisión de presupuestos no axiomáticos- y su crítica respecto al valor noético-epistemológico de la experiencia. Tres secuelas que, inevitablemente, ponían en tela de juicio a la tradición y amenazaban la crisis de ésta.

Pero los hechos se imponen, y la naturaleza de las cosas sólo puede ocultarse temporariamente. La tradición es un hecho que no puede eludirse y que, mirado desde el punto de vista del conocimiento -conjuntamente con el lenguaje y los usos sociales, a los cuales en cierto sentido incluye- se identifica con la experiencia social⁸⁸.

La tradición significa, en primer lugar, una superación de las limitaciones espacio-temporales que afectan la experiencia individual, es decir, es una originaria apertura al mundo humano. En segundo lugar, ella es una de las formas inmediatas de inserción del hombre en los procesos de la historia, la cultura, y de las instituciones sociales, morales y jurídicas. Por último, la tradición constituye una parte necesaria del

⁸⁸ Cfr. *Experiencia jurídica*, L.I, cap. VI, págs. 228-230.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

marco perceptivo humano; el hombre no puede –al menos en el momento de la experiencia o del pensamiento inmediato- prescindir de su ubicación concreta como observador, en gran medida condicionante de esa misma observación.

De las tesis anteriores se sigue que la tradición –en tanto experiencia- es punto de partida obligado de toda investigación científica. En efecto, de suyo, incluye las primeras formas de abstracción o generalización que el hombre hace o recibe, y los primeros juicios inductivos. Por esa razón, ella se integra en el momento metodológico que la Escolástica designa como *via inventionis* –y que *Aristóteles* asigna como una de las funciones de la dialéctica⁸⁹-, para la investigación y formulación de los problemas y la crítica de los mismos. En efecto, la investigación científica no puede prescindir del estado de los problemas ni de la historia de la formulación de los mismos, sin que ello obste –por el contrario, lo exige- el momento crítico de su valor en términos de verdad.

4.- *Interdependencia estructural*

El objeto de la tradición –lo que hemos denominado *patrimonio cultural*- conforma un cierto universo, es decir, una totalidad cuyas partes o elementos diversos se ordenan constituyendo una unidad compleja. Unidad que no es estática, no sólo porque el patrimonio tradicional está constituido por el hombre y transmitido por éste en el dinamismo de la vida social y cultural, sino porque está sujeto a ciertas leyes immanentes que exigen ese dinamismo, y que no son otra cosa que los principios mismos de dicho orden. Esquemáticamente, esto puede expresarse así:

1º) *La ley general de todo orden dinámico*: La acción cultural –la realidad cultural y tradicional *in fieri*- y su resultado –la tradición o el patrimonio cultural *in facto esse*-, en tanto realidades (potenciales o actuales) se inscriben en el orden universal de las CAUSAS y efectos recíprocos. Dichas CAUSAS son, en primer lugar, el agente tradicional y cultural mismo, en el que deben considerarse dos estratos ónticos bien definidos: en primer lugar, la propia naturaleza del hombre (el orden de su estructura tendencial y operativa); en segundo lugar, la estructura operativa misma (que incluye la estructura lógica del pensamiento, la compleja estructura dinámica del acto voluntario, y la estructura inmediatamente eficaz, sujeta al imperio de las dos anteriores).

2º) *En el orden formal*: Si lo que confiere existencia cultural a algo es la incorporación de una idea estructurante, debe advertirse que esa idea está en relación con las demás ideas humanas, y sujeta por lo tanto a las exigencias de coherencia lógica⁹⁰. Tanto la acción cultural o tradición como acto, como su objeto terminativo, tienden a realizar progresivamente la unidad racional de coherencia, en la medida en que progresa la comprensión de sus elementos y la conciencia de sus agentes.

3º) *En el orden teleológico*: Toda acción cultural, y todo objeto resultante de ella, debe ser congruente con una finalidad, y ésta, a su vez, se inscribe en el orden

⁸⁹ Cfr. *Tópica*, I, cap. 2, 101 a34-b4.

⁹⁰ Con relación a los mitos griegos, por ejemplo, G.S. KIRK, dice: “Los mitos griegos ... fueron sistematizándose. Incluso los mitos divinos parecen formar una especie de conjunto coherente, al menos a nivel biográfico. Uno de los resultados de la sistematización fue la desaparición de casi todos los matices problemáticos [se refiere a las incoherencias internas]” (*La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1992). En el último capítulo (“¿De los mitos a la filosofía?”) impugna especialmente la tesis según la cual los mitos serían irracionales.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

global de las finalidades y valores humanos.

El progreso de la tradición -es decir, el progreso de la cultura en su sentido más amplio- no resulta de la mera adición de novedades, sino de una dirección regulada intrínsecamente y ordenada, que incluye el criterio de validez o no de la novedad dentro de la estructura dinámica de aquélla. Digamos, de paso, que en nuestro siglo muchas pretendidas novedades no son otra cosa que reediciones de viejos tópicos de crisis. Las más genuinas novedades de nuestros días parecen ser principalmente tecnológicas.

5.- *Tradicionalismos y tradición*

Se han caracterizado esquemáticamente ya cuáles son las actitudes del pensamiento directamente contrarias al concepto mismo de tradición: el conservadurismo y el progresismo. Queda ahora evaluar al tradicionalismo o, mejor dicho, a los tradicionalismos.

Se trata, en general, de doctrinas y de actitudes prácticas que, frente a las crisis e ideologías revolucionarias que pretenden una ruptura de la tradición, defienden el valor de ésta y procuran su restauración. Pero para despejar el campo de esta evaluación, hemos de descartar previamente actitudes y doctrinas que, aunque se denominen así, no cabe reconocer propiamente como tradicionalistas.

Por lo pronto, no se considera aquí esa actitud de nostalgia romántica del pasado, respetable por cierto en alguna medida como gesto sentimental, que se expresa en ese aforismo que recuerda *Manrique* en sus coplas: “todo tiempo pasado fue mejor”. Así como hemos rechazado la superficial neolatría de alguna forma de progresismo, tampoco admitimos como racionalmente válida la antigua creencia mítica⁹¹ -y cíclica, por lo demás- según la cual la humanidad recorre necesariamente un proceso de decadencia desde una primigenia edad de oro a la edad de hierro o del barro. Lo mejor y lo peor para el hombre no se juzga sólo ni principalmente por el tiempo, sino en función de los fines perfectivos de la naturaleza humana, o de los fines sobrenaturales de ésta -nunca contrario a aquéllos, sino como perfección adicionada por la gracia divina-, según la visión cristiana.

Se han dado ya las razones por las cuales no cabe confundir tradicionalismo y conservadurismo. El problema surge cuando el conservadurismo asume -bajo el nombre de tradicionalismo, como ocurre con ciertas corrientes monárquicas francesas- una actitud restauracionista de instituciones que fueron tradicionales pero que, en el estado de descomposición en el que se produjo su ocaso histórico, no son restaurables. Lo mismo vale decir de monárquicos españoles que creyeron que era posible la restauración borbónica fuera de las exigencias de los dos principios de legitimidad que el carlismo supo difundir: legitimidad de origen (o dinástica) y legitimidad de ejercicio (fidelidad a los principios tradicionales de la sociedad y de la monarquía). En este sentido, por ejemplo, no puede reconocerse como tradicionalista a una figura -muy respetable, por cierto- como *Donoso Cortés*.

Tampoco valen como tradicionalismos, en el sentido estricto del término, los folklorismos que rescatan costumbres del pasado, su música, sus danzas y vestimentas. Se trata, en el caso de las investigaciones serias, de aportaciones científicas, históricas, antropológicas o arqueológicas de innegable valor para la reconstrucción de las

⁹¹ Que acepta GUÉNON como un ingrediente central de su concepción “tradicionalista”.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

significaciones culturales del pasado, útiles para el estudio de la tradición pasada, pero ajenos a los problemas que el tradicionalismo auténtico afronta en nuestros tiempos.

El tradicionalismo llamado filosófico, al que ya se ha aludido, y en cuanto ha merecido el reproche del Magisterio de la Iglesia, también debe rechazarse. En definitiva, parte de una visión teológica del hombre marcadamente pesimista, que lo lleva a negar a la razón humana la posibilidad del acceso a verdades como la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma y la libertad del hombre, sin el auxilio de la revelación transmitida por la tradición. Desconfía incluso de la Escolástica católica, a la que hace el reproche de ser origen del racionalismo moderno. Sin embargo, y contra este pseudo tradicionalismo, la propia tradición da testimonio de la compatibilidad de razón y fe, y de algo más: la tradición contiene los principios que permiten la crítica de ella misma y su superación.

Más problemático parece tratar de caracterizar el tradicionalismo teológico. De hecho, los grandes teólogos ortodoxos de este último siglo, defensores de la tradición católica, como *Billot, Scheeben, Garrigou Lagrange, del Prado, Santiago Ramírez, etc.*, no se definieron a sí mismos como tradicionalistas. El tradicionalismo católico de nuestros días es una reacción contra el modernismo, el progresismo, y las herejías consiguientes, y las reformas litúrgicas, las rupturas y ambigüedades doctrinales introducidas por su influencia en la vida de la Iglesia en las últimas décadas. No siempre este tradicionalismo distingue con precisión lo que es la tradición divino-apostólica de lo que es la tradición eclesiástica, ni consigue distinguirse de un rígido conservadurismo. Lo que es peor para un tradicionalismo, no parece haber investigado suficientemente ambas tradiciones.

El tradicionalismo político puede resumirse en torno de dos tesis clásicas, asumidas como propias:

1º) la legitimidad o justificación de la autoridad procede de la regularidad de su origen, de acuerdo con el régimen legítimamente establecido;

2º) el bien común político es el principio supremo de legitimidad o de justificación del Estado, del régimen, del ejercicio de la autoridad, de la ley y del Derecho.

Tesis que el tradicionalismo español formuló en sendas expresiones sintéticas: *legitimidad de origen* y *legitimidad de ejercicio*⁹². Ambas legitimidades se determinan o concretan históricamente a través de la tradición, asegurando así su máxima vigencia social. Con relación a ambas, asimismo, una idea central del tradicionalismo español consiste en que la tradición es el medio natural de generación de la concordia política.

V.- CONCLUSIÓN

⁹² Dice DOMINGO DE SOTO: “De dos maneras puede uno ser tirano: o en la manera de llegar al poder, o en el desempeño del mismo, aunque lo haya adquirido justamente” (*De iustitia et iure*, L.V, q.I, a.3). Estas tesis son –en su formulación– de origen platónico-aristotélico, y fueron desarrolladas por los grandes teólogos escolásticos como S. TOMÁS DE AQUINO, F. DE VITORIA, F. SUÁREZ, S. ROBERTO BELARMINO, LUIS DE MOLINA, etc. Se verifica aquí un ejemplo lúcido de una tradición sapiencial que formula, explica y desarrolla tesis del Derecho natural y de la *sindéresis* (hábito intelectual de los primeros principios del obrar humano).

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Con lo expuesto, están dadas ya las premisas que permiten dar respuesta a las cuestiones planteadas.

1.- Validez noética y función metodológica de la tradición

La tradición es una forma compleja de experiencia social, entendida ésta tanto como esquema perceptivo (experiencia habitual) y marco de experiencias actuales, cuanto como objeto inmediato de conocimiento teórico y práctico. Ella no es en ningún caso criterio último de verdad, es decir, un principio en sentido estricto, y su valor noético depende de las verdades que contiene.

Ahora bien, ella contiene el resultado del esfuerzo de otros hombres, y de alguna manera selecciona aquellos que más credibilidad parecen tener. En este sentido, ella constituye un gran tópico –lugar o fuente de argumentación- universal de máximo valor en el punto de partida de toda averiguación de la verdad, fuente prácticamente inagotable de lugares comunes y de lugares específicos. Como todo tópico, y cuando de ciencia o saber se trata, ella reclama siempre una consideración dialéctica y el juicio crítico consiguiente.

Pero, por otra parte, por ser una instancia empírica que opera casi como momento originario del encuentro cognoscitivo del hombre con la realidad, ella incluye también principios y, de alguna manera, es la historia viva de la emergencia de éstos, de sus formulaciones y discusiones⁹³. Ella contiene, por lo tanto, los criterios que permiten juzgarla y, a partir de allí, desarrollarla y mejorarla. Criterios universales que, a su vez, sirven para juzgar otras tradiciones *in radice* y en cada una de sus concreciones.

2.- Unidad y pluralidad de tradiciones

La respuesta a esta cuestión parece depender, en primer lugar, de ciertas tesis antropológicas y metafísicas que fungen como presupuestos, y que doy aquí por ciertas. Tales son: la unidad originaria del género humano (monogenismo, opuesta, claro está, al poligenismo), la consiguiente unidad o identidad (real y específica) de la naturaleza humana, y la unidad de la historia humana. Admitidas estas tesis, se sigue de ellas que, sin perjuicio de la diversidad de tradiciones, de culturas y de lenguas, hay un sustrato humano natural común que justifica una tradición común originaria.

Desde el punto de vista teológico, y siempre admitiendo las tesis anteriores, y tomando como punto de partida el relato del *Génesis*, debería afirmarse también una revelación divina originaria -la revelación adámica-, que corroboraría con fuerza la hipótesis de una tradición común, luego diversificada. Demás está decir que esta

⁹³ Entiendo por *principios*, en este contexto, los conceptos y enunciados autoevidentes de los que procede la validez noética de otros juicios. Sobre los principios noéticos y epistemológicos de los que aquí se hace mención, cfr. *Experiencia jurídica*, L.I, cap. VII, V y L.II, cap. VII, V; también: *Percepción e inteligencia jurídica - Los principios y los límites de la dialéctica*, en el volumen colectivo: “*Los principios y el Derecho natural en la metodología de las ciencias prácticas*”, Bs. As., Pontificia Universidad Católica Argentina, 2001.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

posición es la que ha adoptado la totalidad de los grandes teólogos y filósofos de la historia de la tradición cristiana, en especial *San Agustín de Hipona* y *Juan Bautista Vico*.

Por otro lado, es innegable que a la unidad de estructura lógica del pensamiento humano hay que agregar el hecho de los contactos culturales entre las grandes civilizaciones, las influencias recíprocas y la existencia de grandes síntesis, cuyo ejemplo paradigmático ha sido la civilización cristiana. Hay que considerar, además, la existencia de ciertas instituciones tradicionales comunes. Un capítulo especial merecería la idea romana del *ius gentium*, que responde a una constatación empírica de que ciertos temas como propiedad privada y hurto, matrimonio, familia y adulterio, homicidio, relación entre el lenguaje y la verdad y penalización del falso testimonio, etc., han dado origen a instituciones que, dejando a salvo sus concretas y diversas determinaciones histórico-sociales, responden a principios comunes.

En conclusión, la pluralidad de tradiciones no es absoluta, ni implica incomunicabilidad entre ellas. Por el contrario, se trata de fenómenos culturales abiertos y recíprocamente perfectivos, en función de una unidad suposital natural. Tampoco son fenómenos equivalentes, y admiten jerarquías según sus propios e inmanente criterios y principios de verdad y bondad pero, sobre todo, según criterios y principios absolutos.

3.- Validez y límites del tradicionalismo

Si las tradiciones no son homogéneas ni equivalentes, tampoco lo son los tradicionalismos que las defienden, profundizan o desarrollan en tiempos de crisis. No toca crisis es negativa, o al menos, no tiene el mismo grado de negatividad. Todo depende de crisis *de qué*. La crisis del paganismo, vencido por el cristianismo y absorbido por éste, por ejemplo, tuvo su gran aspecto positivo en el nacimiento de una nueva civilización; que, aunque nueva, recogió y transfiguró los valores naturales del mundo antiguo.

La validez del tradicionalismo depende de varios factores. El primero de ellos, el valor de la tradición a la que se remite. El segundo, la autenticidad con la que asume dicha tradición, sin distorsiones ideológicas, o sin modelos intelectuales incompatibles con ellas –v.gr. el racionalismo y su contrario, el irracionalismo–; si el tradicionalismo pretende defender la tradición o contribuir a su restauración, debe él mismo insertarse en ella, reconociendo su carácter dinámico. El tercero, su apertura a criterios universales de verdad y rectitud. Por último, el tradicionalismo debe advertir su carácter históricamente precario o contingente, determinado por el marco de crisis en función de la cual surge y tiene sentido.

En el orden político, sólo el tradicionalismo hispánico parece tener hoy vigor y validez universal como para intentar dejar de ser reacción contra una crisis globalizada, y erigirse en tradición viva que dé acabamiento a la gran tarea fundacional de nuestros reyes católicos.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Capítulo III

PATRIA. NACIÓN, ESTADO Y RÉGIMEN

I.- LA PATRIA

Después de Dios, los padres y la patria son también principios de nuestro ser y gobierno, pues de ellos y de ella hemos nacido y nos hemos criado. Por lo tanto, después de Dios, a los padres y a la patria es a quienes más debemos.

Sto. Tomás de Aquino, S.T., II-II, q. 101, a.2.

1.- El concepto de patria

El bien común político es el primer principio práctico en el orden temporal. Sobre la verdad de esta proposición no cabe dudar; empero, ella es una formulación abstracta que vale en el campo de la ciencia o del pensamiento racional, pero que no siempre resulta inmediatamente operativa en el pensamiento vivido. Lo abstracto, en tanto tal, no puede ser objeto de amor; y en el hombre el amor -en cuanto acto elícito (o emanado) de la voluntad- es el principio eficiente de la operación. Nadie suele dar la vida por la “comunidad política” en general. En cambio, cuando es necesario, se derrama la sangre por la patria. El bien común se concreta y se torna primariamente real -en primer lugar- en el *bien de la patria*: de la patria singular y propia de cuyo seno cada uno ha salido para incorporarse en y por ella a la historia y al ámbito de una geografía con sentido espiritual. La doctrina del bien común, por lo tanto, en la medida en que pretenda ser una doctrina inmediatamente práctica, debe concretarse en la doctrina de la unidad, la libertad, la grandeza y la prosperidad de la patria; ella se carga así de la significación inmediata y del contenido afectivo que asegura su eficacia colectiva.

Hay una vinculación lingüística y nocional originaria entre el concepto de patria y la paternidad, que es común a todos los pueblos indoeuropeos. Tanto en griego como en latín, *patria* en un neutro plural que significa *las cosas de los padres*. No se trata en este caso de la paternidad en sentido biológico sino social, como cabeza, origen o autoridad de una stirpe o de una casa. El padre de familia encarna la continuidad de ésta, asegurada y simbolizada por el culto familiar. La familia así entendida excede el marco de la carne y de la sangre -aunque lo suponga- y propiamente consiste en el vehículo de inserción social e histórica del hombre en la vida política y religiosa; es a la vez, un elemento fundamental en su formación.

Pues bien, la patria es como la continuación de la familia en el orden perfectivo. En la patria los lazos biológicos y amistosos son menos evidentes e intensos que en el núcleo doméstico; pero, en cambio, su capacidad formativa de la personalidad social e histórica de los hombres es mucho mayor. Ella encarna la vinculación con un pasado e incluye un plexo de posibilidades para el futuro. En ella se verifica y concreta la cultura

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

y la civilización como bienes específicamente humanos. Pero ¿qué es ella principalmente en la realidad? ¿Es la tierra de nuestros padres? ¿Es la tierra donde se ha nacido? ¿Es, acaso, la tradición y su patrimonio cultural?

La patria es algo más que la tierra donde se ha nacido, se vive o nacieron nuestros padres: es, aún, más que la tierra que se vincula como una cierta raíz existencial de nuestra vida. Es también más que el pueblo entendido como totalidad social o étnica. Tampoco puede reducirse al mero pasado de dicho pueblo o de su tierra. Ni es tan sólo la cultura. Es todo ello: *pueblo, tierra e historia y cultura vivificados por una tradición que les confiere un sentido espiritual*. La tradición vincula las diversas generaciones entre sí de modo que las últimas se reconozcan herederas y copartícipes de una común identidad respecto de las anteriores; ella es la que llena de significación humana un paisaje, el cielo y el mar. Esa tradición, que es el alma viva de la patria, es el patrimonio común de todo un pueblo cuyos miembros se reconocen entre sí como compatriotas; heredad común que no necesita ser dividida, porque se participa a todos sin sufrir mengua alguna en esa comunicación. En ella consiste la riqueza de la patria, que cada hijo de ésta posee, en mayor o en menor medida, como conformación interior. Esa tradición, a su vez, se entronca con el mundo de lo sagrado. La patria tiene así una dimensión religiosa que reclama -so pena de la pérdida de su validez última- la conformidad con el destino sobrenatural del hombre, que es la Patria Celeste.

La patria -o, dicho con más precisión, la relación de pertenencia a ella- es, pues, uno de los principios constitutivos de la personalidad concreta de cada hombre en la medida en que es una determinación cultural y política de máxima entidad, susceptible de ser desarrollada en forma casi ilimitada. En tal sentido, un ancho sector de la vida humana encuentra en esta referencia de pertenencia su propio valor, a punto tal que su pérdida, rechazo o abandono implica siempre, por necesidad, una devaluación o corrupción vital: es la contradicción interior, una infidelidad suprema en el orden natural. De ahí que toda persona con integridad moral comprenda que una vida asentada sobre la traición o la desvinculación con su patria no sea digna de ser vivida. Ésa fue, más que la búsqueda del concepto, la gran lección de *Sócrates*.

2.- *Justicia, patriotismo y religión*

El deber del hombre para con su patria encuentra fuente rectificativa en dos virtudes. En primer lugar, una general que -en cierto sentido- se confunde con toda la virtud: la *justicia legal*, cuyo objeto es el bien común (temporal). Sin embargo, la justicia siempre implica alguna medida o proporción; de ahí que ella sola no pueda abarcar todos los deberes del patriotismo; por otra parte, la justicia legal supone el Estado o la comunidad política, los cuales pueden no coincidir con la patria. En segundo lugar, y en forma más especial, una virtud aneja a la justicia: la *pietas* (piedad), tiene por objeto los deberes que se tienen con los padres y la patria en tanto ambos son principios de nuestra existencia; desde este punto de vista, el objeto de la justicia parece como excedido o desbordado, pues se desvanece toda posible conmensuración real entre lo que cada hombre puede devolver como servicio o como honra a los padres y a la patria, y la medida ilimitada del deber para con ellos. De ahí que la *pietas* -a la cual se reduce la virtud del patriotismo- guarde cierta similitud con la virtud de religión. Semejanza que no está en aquel que es término del culto, honra o servicio, pues entre Dios y cualquier bien temporal, por alto que sea, toda proporción desfallece, sino en la imposibilidad para el hombre de acercarse en ambos casos a una medida retributiva. La

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

pietas -y dentro de ella el patriotismo- está incluida dentro de la religión, como lo menor dentro de lo mayor, o como el analogado en el analogante, de tal manera que el culto a Dios también exige el culto a los padres y a la patria.

Sea, pues, por justicia, patriotismo (*pietas*) o religión, el hombre ha de servir y honrar a la patria como a uno de sus principios constitutivos como persona concreta; y ello sin otro límite que el de la verdad del bien y las posibilidades de cada uno; ocurre aquí como en la amistad: la medida de la entrega está determinada por todo lo que se pueda dar. El llamado de la patria es para el hombre algo absolutamente incondicionado. Y si llegare el momento de dar la vida por ella, y eso se hiciera con amor recto, se habrá ganado la gloria de las dos patrias, la terrenal y la Eterna, y a la vez se habrá agregado una porción de belleza moral a la hoy agónica historia del hombre.

II.- LA NACIÓN

1.- El concepto

Patria, Nación y Estado, suelen designar en el lenguaje corriente una misma y única realidad⁹⁴. Sin embargo, tomados con precisión y atendiendo a su contenido semántico originario y sobre todo, a la razón de imposición del nombre, pueden significar aspectos distintos de esa misma realidad, o bien lisa y llanamente, cosas distintas. En el Derecho Internacional Público, por ejemplo, los conceptos de *Estado* y *Nación* son sujetos de atribuciones jurídico-normativas asaz diferentes⁹⁵. Cada uno de estos vocablos connota además contenidos emotivos propios, que se tornan especialmente perceptibles cuando entran en composición con la partícula *ismo*; así, es obvio que no es lo mismo, ni doctrinaria ni emocionalmente, “patriotismo”, “nacionalismo” y “estatismo”. La identificación, no ya vulgar sino reflexiva, de estas palabras y de sus conceptos correlativos, ha sido más bien fruto de ciertas corrientes del pensamiento político contemporáneo, sobre todo identificadas con el democratismo rousseauiano, el romanticismo, el fascismo y algunas formas de socialismo.

De estas tres nociones, la que resulta más fácil de definir -y por lo tanto, de distinguir de las dos restantes- es la de “Estado”, por el desarrollo que la misma ha tenido en la Ciencia Política y en el Derecho, desde la Antigüedad Clásica hasta nuestros días. Evitar la confusión entre *patria* y *nación* es ya tarea más delicada.

Tratándose de objetos sociales o culturales, que no constituyen sujetos subsistentes sino que forman parte del mundo humano, el recurso a la definición nominal suele ser necesario, máxime cuando lo significado por la palabra no tiene en nuestra mente contornos claros. Por otra parte, por este procedimiento de análisis semántico, se toma contacto con una forma de experiencia social muy rica, el lenguaje. La palabra *nación* (y sus correlatos en las lenguas europeas modernas) deriva de *natio*, vocablo latino que indica principalmente la acción de la generación y del nacimiento (verbo *nascor*). Su etimología es común a *geno*, *gigno*, *gens*, , etc, en griego. Sería muy

⁹⁴ La Constitución Argentina, por ejemplo, designa al Estado argentino como “Nación Argentina”; pero el artículo 21 hace referencia a “la patria” cuando establece el deber de armarse en defensa de ella.

⁹⁵ El concepto de nación es hoy sinónimo del de pueblo en la Carta de la O.N.U. Así, el “principio de las nacionalidades” se expresa ahora como “principio de autodeterminación de los pueblos”.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

largo de enumerar la totalidad de palabras de nuestro idioma vinculadas con esta raíz: *naturaleza, genético, genital, gente*, etc. etc.⁹⁶.

A partir de esta idea originaria, y de acuerdo con la historia del vocablo y con las circunstancias que enmarcaron las sucesivas imposiciones del nombre a realidades diversas o a aspectos diversos de una misma realidad, podemos enumerar las siguientes connotaciones principales (atinentes, de algún modo a nuestra indagación):

- a) Se pone de relieve un origen biológico común a una multitud.
- b) Es un principio vital de crecimiento o desarrollo.
- c) Comprende una comunidad de rasgos y caracteres, o semejanza, que constituyen una *clase* en sentido lógico y alguna forma de comunidad en el orden real. Semejanza que a su vez se refiere a la identidad de origen, o se explica por la misma.
- d) Se implica, por último, una cierta finalidad inmanente, que rige la fuerza de desarrollo antes apuntada.

Es fácil advertir que el conjunto de notas enumeradas aproximan el concepto semánticamente originario de *nación* al de *naturaleza*. Su aplicación a las realidades sociales, por lo tanto, implica una concepción orgánica de las mismas, al modo de una naturaleza colectiva; el trasfondo vitalista de esta imposición del nombre, más o menos conciente, más o menos ingenuo, es evidente. De ahí la tendencia -común a muchos nacionalismos contemporáneos- a reducir la nación a la raza o a los vínculos de sangre⁹⁷, a identificar los caracteres nacionales con los rasgos étnicos⁹⁸ o por lo menos a considerar lo racial como uno de los núcleos significativos del concepto de nación. A partir de este trasfondo vitalista o biológico, se comprenden también los contenidos irracionales y emocionales que son anejos a este concepto.

2.- *El concepto aplicado al orden político*

Aplicada al orden político, pues, la idea de nación parece indicar el substrato natural y humano –con el fuerte matiz biológico apuntado- que constituye la causa material de las comunidades políticas. La comunidad de lenguaje, las semejanzas étnicas, la religión, las costumbres, la misma tradición, etc., son signos y a la vez efecto de una comunidad de sangre fundamental. La nación aparece así como la fuente de la vitalidad de un pueblo, y su cultura como una cierta *emergencia* del espíritu. Estas nociones, desarrolladas sistemáticamente por Hegel, fueron profusamente recogidas por los nacionalismos románticos, positivistas e historicistas.

A su vez, la visión vitalista (organicista, “naturalista”, etc.) que comporta originariamente el término y el concepto de *nación*, lleva forzosamente a pensar en una finalidad inmanente del cuerpo social así concebido, es decir, en un destino que le es

⁹⁶ *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout et Meillet, Paris, Klincksieck, 1979. Voces: nascor y gigno. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, de P. Chantraine, Paris, Klincksieck, 1980. Voz: gignomai.

⁹⁷ El Cristianismo tiene como uno de sus dogmas centrales que los hijos de Dios “no nacen de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de voluntad varonil, sino que nacen de la Gracia de Dios” (S. Juan, 1, 13). Por eso la descendencia de Abraham se cuenta no entre los hijos de la carne sino entre los hijos de la promesa, por la fe (Rom., 9, vv y ss; Hebreos, 11, etc.).

⁹⁸ En el Nuevo Testamento, *tá éthnee* designa peyorativamente a los gentiles (Cfr. CHANTRAINE, op. Cit., voz: *éthnos*), es decir, *las naciones*.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

propio, al modo de la entelequia biológica de cuño aristotélico⁹⁹. Precisamente, *José Antonio Primo de Rivera*, en un brillante esfuerzo por superar las limitaciones estériles que advertía en los nacionalismos locales o particularistas, pero queriendo rescatar sus valores verdaderos y, sobre todo, el contenido de patriotismo que les es anejo, acuñó su definición de nación como “unidad de destino en lo universal”¹⁰⁰.

A la luz de lo que llevamos dicho, son claras las diferencias que separan el concepto de nación del de patria. En contraste con el matiz biológico del primero, el segundo alude a una cierta extensión o proyección de la idea de paternidad, más allá de los límites de lo doméstico. Paternidad entendida no tanto, ni principalmente, en sentido natural o biológico, sino ético, social y religioso; como continuidad moral de una estirpe, de un patrimonio y de un culto, arraigada en una tierra a la que se la hace participar del carácter casi sagrado de la vida humana así entendido. El naturalismo étnico que implica la nación, en cambio, no necesariamente connota esta relación con la tierra; una nación puede trasmigrar, la patria no. La patria engloba a la nación y la trasciende espiritualmente, y por eso ella es –y no la nación-, juntamente con los padres, objeto de la *pietas*, virtud que guarda una cierta semejanza con la virtud de la religión, en cuanto la patria, los padres -y sobreeminentemente Dios- son principios de nuestra existencia¹⁰¹. Por eso hemos dicho: “La patria es pueblo, tierra e historia vivificados por una tradición que les confiere un sentido espiritual”¹⁰².

Es evidente, asimismo, que la nación no es el Estado, sino un constitutivo material de éste, en tanto es una formalidad bajo la cual puede ser considerado el núcleo de su causa material propia y adecuada: el pueblo. Ni siquiera se identifica extensivamente con éste último de una manera universal y necesaria. Por el contrario, varias “naciones” pueden ser parte del pueblo de un Estado, como ocurre en el caso de España, o bien varios Estados pueden estar constituidos por parte de una misma nación (v. Gr. La “nación “ alemana está distribuida entre las dos Repúblicas alemanas, Austria, Suiza, etc.). El llamado “principio de las nacionalidades”, que puede formularse así: “a cada nación, un Estado”, como pretendido principio de organización internacional o de Derecho Político es falso y de hecho fue “un factor revolucionario, que modificó profundamente el mapa de Europa en los siglos XIX y XX”¹⁰³. Imperios añosos y prósperos, como el Austrohúngaro, Estados con una legitimidad histórica irreprochable, como los pontificios, fueron arrasados, y la consecuencia fue la inestabilidad europea que dio lugar a la II Guerra Mundial, a la guerra fría y a la bipolaridad político – mundial ruso – norteamericana. No se niega que en determinadas circunstancias concretas la unidad e identidad nacional del pueblo de un Estado constituya un factor benéfico y deseable. Lo que se objeta es su valor universal y abstracto, y, sobre todo, su carácter de principio supremo. En el caso de la Argentina, por ejemplo, es innegable que existen muchos elementos nacionales, y que ellos deben ser preservados, robustecidos y desarrollados. Pero, en rigor, la Argentina no es una nación; hay más homogeneidad étnica entre uruguayos y bonaerenses, de una parte, y

⁹⁹ Aunque debe advertirse que, precisamente Aristóteles, se opone al organicismo político exagerado; no admite, en consecuencia, que se considere al Estado o al pueblo como sustancia o naturaleza, pues en rigor son totalidades accidentales constituidas por una unidad de orden (Cfr. *Política*, II, 1).

¹⁰⁰ Cfr. De JOSÉ ANTONIO PRIMO DE RIVERA, *Textos de Doctrina política*, Madrid, S.F. de FET y JONS, 1964, *Ensayo sobre el nacionalismo*, págs. 211 y ss.

¹⁰¹ Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 101, a.1.

¹⁰² LAMAS, F. A., *Ensayo Sobre el orden social*, pág. 247.

¹⁰³ A. TRUYOL Y SERRA, *Fundamentos de Derecho Internacional Público*, Madrid, Tecnos, 1970, pág. 154.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

entre chaqueños y paraguayos de otra, que entre chaqueños y bonaerenses. Entre los países hispánicos las fronteras nacionales son difusas, aunque sus fronteras políticas sean más o menos precisas.

El concepto de nación tiene un contenido valioso, en tanto ordenado al bien común del Estado, principio supremo del orden político; bien común que, a su vez, encuentra concreción y eficacia en la realidad de la patria. Es posible, además, elevarse e ir más allá de los contenidos biológicos y vitalistas que están connotados en la significación originaria del término “nación”, reconociendo la trascendencia –y no ya la mera “emergencia” (idea evolucionista)- del espíritu, y el carácter constituyente de la Tradición respecto a la existencia de un tal pueblo, una tal patria y un tal Estado. Sin embargo, tales connotaciones biológicas y vitalistas, no sólo no pueden ser obviadas sino que forzosamente conforman el matiz significativo que permite diferenciar el concepto de nación del de patria, pueblo y Estado, ya que están en la base de la metáfora naturalista u organicista que le da sentido.

Por esa razón, y sin desmedro del valor real que indica, de la fuerza emotiva que connota y de su virtualidad como fin convocante, la idea de nación no puede ser legítimamente erigida como centro o eje conceptual de una concepción política, aunque tampoco pueda prescindirse de ella. Por el contrario, y conviene repetirlo, el bien común y la patria son el objeto del deber temporal más alto e incondicional del hombre en este mundo. La nación, como proyecto vital de un pueblo y de un Estado, resulta de la convivencia dentro de sus fronteras, bajo sus leyes y de acuerdo con su Tradición, en la cual convivencia han de integrarse y enriquecerse recíprocamente las diferencias étnicas.

III.- EL ESTADO

La polis existe para la práctica de las buenas acciones
y no en razón de la mera vida social.

Aristóteles, “Política”, III, 1281 a

1.- El concepto

“La pólis es la comunidad de familias y municipios para una vida perfecta y autárquica, es decir, en nuestro concepto, para una vida bella y feliz”¹⁰⁴. Esta definición está formulada desde la perspectiva del fin natural del hombre; de ahí su valor universal, que excede los límites temporales de la polis griega y que se extiende a toda comunidad política (*civitas*, república, imperio, reino, Estado), cualquiera sea su denominación, característica histórica o dimensión, que realice la “autarquía” humano-social, con las modalidades, posibilidades y limitaciones propias de cada época o cultura. El Estado, pues, no se define por su extensión social, sino por la intensidad de la realización del bien humano. De tal manera, más allá de las diferencias que surgen de sus realizaciones concretas, la pólis o el Estado tiene ciertos rasgos esenciales inalterables. Dicha inmutabilidad esencial procede de la naturaleza específica del hombre, de la que deriva como una propiedad. Por esa razón y en ese sentido, el Estado y la vida política en general, son naturales; y la estructura de ambos, que incluye una constitutiva relación

¹⁰⁴ ARISTÓTELES, *Política*, III, 1280 b – 1281 a.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

con el valor y con la norma, no depende enteramente, sino sólo en sus aspectos más secundarios, del arbitrio e inventiva humanos. Y aun en este caso, no del puro arbitrio, sino de la libertad prudencial, alimentada y vivificada en su contenido por la sabiduría acerca de las cosas políticas y por la tradición.

La índole comunitaria del Estado, reconocida en forma unánime por la tradición occidental, impide que se lo pueda confundir con una mera estructura de poder o con lo que, contemporáneamente, suele llamarse “aparato estatal”. Por el contrario, el estado es un cierto *todo* social, y la autoridad estatal y su organización una parte de su constitutivo formal. Se debe a algunas corrientes del pensamiento francés, recogidas luego por el liberalismo, la idea según la cual el Estado se confunde con el poder. Sólo desde semejante perspectiva puede entenderse que se pueda propiciar el “achicamiento del Estado”, lo cual, de suyo, significa nada menos que la pretensión de achicar el horizonte perfectivo de los hombres. Hablando con un mínimo de propiedad, empequeñecer el Estado es pura bellaquería.

Tampoco puede identificarse el Estado con la patria, pues sus conceptos son distintos. Puede ocurrir, claro está, que ambos coincidan materialmente; pero esa coincidencia puede no verificarse, manteniéndose entonces la distinción de dos órdenes de deberes que, eventualmente, pueden convertirse en fuente de conflictos políticos y de conciencia. La idea del Estado es formalmente más rígida, cuyo núcleo es, como se dijo, el concepto de autarquía; por esa razón, la forma del Estado -entendido en sentido riguroso como comunidad perfecta o autárquica en lo temporal- es excluyente de toda otra autarquía del mismo orden sobre el mismo ámbito material jurisdiccional (población y territorio). De ahí que un Estado autárquico no pueda formar parte de otro Estado igualmente autárquico. Esto, claro está, no significa que no pueda haber autarquías coexistentes y coordinadas de diverso orden. *Suárez*, por ejemplo, afirma que una comunidad perfecta -v.gr. la ciudad, según él mismo entiende- puede formar parte de otra, como ser el reino; ambas serían perfectas, sólo que la primera, en cuanto parte de la segunda, sería por esa razón imperfecta comparada con ésta, aunque absolutamente sea perfecta¹⁰⁵. Para valorar el valor de verdad de esta tesis debe tenerse en cuenta la contraposición conceptual entre autarquía, entendida como autosuficiencia y perfección del bien-fin, según *Platón*, *Aristóteles* y *Santo Tomás de Aquino* y el concepto moderno de soberanía, acuñado por *Bodino*¹⁰⁶, *comparación a la que se dedicará un capítulo especial*.

La patria, en cambio, tiene desde un cierto punto de vista fronteras materiales y formales menos rígidas, en la medida en que cabe hablar de una patria chica (la patria “local”) y de una patria grande (la totalidad del patrimonio físico y espiritual que conforma la personalidad de los hombres). La Argentina, por ejemplo, como patria, incluye las patrias chicas cuyos derechos reivindica el federalismo, y se inscribe a su vez en la patria grande, herencia del Imperio hispánico, según el espíritu de la Tradición viva y común de las Españas Universas. Desde otro punto de vista, en cambio, las fronteras externas e internas de la patria son más firmes e inalterables, pues ellas están constituidas por la naturaleza y la tradición, y no están sujetas a tratados, claudicaciones y o asambleas en los cuales el arbitrio y la debilidad de los nombres singulares que representan al Estado negocian territorio, costumbres, formas políticas, la paz, la dignidad y -a veces- hasta la misma existencia de lo innegociable: la patria. Como

¹⁰⁵ Cfr. De legibus ac Deo legislatore, L. I, cap. VI, 19.

¹⁰⁶ J.BODINUS, *Les six livres de la République* (L.I, cap. 8), París, 1586.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

comunidad perfecta, el Estado Está ordenado a la perfección y a la grandeza de la patria, porque ella asegura al hombre la más alta dignidad temporal de la vida.

2.- *Causa material*

2.1.- *El pueblo (causa material ex qua)*

La materia inmediata del Estado (su *materia ex qua*, es decir, de la que está hecho el Estado) no la constituyen las personas singulares, como sostienen los individualistas, sino el conjunto de comunidades infrapolíticas (familias, municipios, corporaciones y demás formas asociativas) que conforman el *pueblo*. Y, más próximamente aún, las praxis colectivas respectivas, en las que el grupo se manifiesta y tiene realidad actual. El pueblo no es, obviamente, la masa indiferenciada de individuos, ni tampoco la mera colección o multitud de grupos sociales relacionados entre sí por la jurisdicción o la autoridad del Estado; por el contrario, es una cierta unidad *quasi* orgánica, constituida por la concordia o común querer acerca de ciertos bienes o intereses, necesarios para la vida, y conformada por el Derecho. Claro está que sin Estado o comunidad perfecta no hay Derecho perfecto; pero aun imperfecto, hay un derecho consuetudinario y convencional que casi con espontaneidad nace cotidianamente en la vida social y al cual el Estado debe reconocer, rectificar y dotar de eficacia. Este concepto de pueblo, que tiene la antigüedad del pensamiento de *Cicerón* y que a través de *San Agustín* se prolonga hasta *Suárez* inclusive, se aproxima hasta casi identificarse con lo que *Hegel* denominara *Sociedad Civil*.

El pueblo no puede conservar su unidad sin la forma del Estado, de la misma manera que el cuerpo se descompone cuando el alma se separa. Pero ello no autoriza a identificarlo con el Estado, como no puede confundirse el cuerpo humano con el hombre. El pueblo, a su vez, está determinado materialmente por factores étnico-biológicos, geográficos, económicos y culturales. Su propia conformación social, más o menos fuerte, más o menos solidaria o armoniosa, determina las posibilidades del Estado. No puede haber un Estado grande, saludable y próspero con un pueblo raquítico. Si el pueblo es la materia próxima del Estado, de su adecuada disposición dependerá la armonía de éste, su vigor y su perdurabilidad.

2.1.- *El territorio y los recursos naturales económicos (causa material circa quam)*

A su vez, pueblo y Estado requieren de una materia física sobre la que y de la que los hombres puedan vivir. El territorio, incluyendo no sólo la tierra sino también las aguas y los aires, y sus recursos naturales, constituyen así la *materia circa quam* ("sobre la cual") se realiza la vida del pueblo y del Estado.

2.3.- *El hombre como sujeto óntico (causa material in qua)*

3.- *Causa formal intrínseca*

La forma o estructura inmanente constitutiva del Estado -puesto que éste es un todo de orden práctico- consiste en una disposición a su fin inmediato, el bien común

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

temporal. Es, pues, desde esta perspectiva, desde la cual cabe inteligir la *autarquía* por la que se define la comunidad política. “Autarquía” significa etimológicamente autosuficiencia, es decir, la índole de aquello que ha satisfecho sus necesidades o apetitos naturales y que, en consecuencia, está colmado en cuanto a las existencias de su esencia y, por lo tanto, no depende para la actualización de ésta de otro agente exterior. Es un concepto implicado por el de *perfección* y nocionalmente muy próximo a la *paz*. Del fin del hombre, vale decir, de la *eudemonía* (felicidad o perfección objetiva) predica *Aristóteles* en primer lugar la autarquía¹⁰⁷; y como la felicidad consiste en una cierta forma de vida, es la vida feliz la que, en primer lugar, ha de ser considerada autárquica; de ahí que la autarquía resulte una propiedad de la sabiduría, como la forma de vida del hombre feliz. Ahora bien, en la medida en que la perfección de la vida del hombre requiere de la vida social y, más específicamente, dentro de ésta, del Estado, la autarquía es también una propiedad del bien común. Ella es, pues, la autosuficiencia de la vida social perfecta, como realización social máxima de las posibilidades naturales del hombre, según sus circunstancias concretas. De la autarquía del fin del Estado deriva la autarquía formal de éste; en tal sentido, se identifica con la autosuficiencia social para la realización del bien común temporal; es decir, autosuficiencia comunitaria de los medios y de todas las disposiciones sociales en relación con el fin indicado. Y así como la sociabilidad del hombre no empece su condición de sujeto subsistente que existe *per se*, en sí y consigo mismo, análogamente la comunicación internacional de los Estados -hoy llamada quizás con abuso semántico y conceptual “interdependencia”- no le quita al Estado su autarquía, que es el fundamento de su independencia política y de la soberanía -en su orden- de su poder.

Dado que la forma del Estado es un cierto orden, cuyo principio de ordenación es el bien común, ella se identifica con el plexo de relaciones que existen entre las partes -principalmente, entre sus actos- y entre éstas y el todo social.

En la forma del Estado debe pues distinguirse una estructura disposicional que comprende las relaciones constitutivas de la comunidad política y que, respecto de cada parte, son relaciones de pertenencia, y una estructura de organización de las partes, que a su vez es doble, a saber: a) las relaciones de autoridad o de subordinación entre los que mandan y los que obedecen; b) la disposición relativa y recíproca de todas las partes, entre las cuales puede haber relaciones de igualdad o de desigualdad. La forma total se identifica con el orden político. El régimen -entendido en sentido estricto como la disposición y distribución de las magistraturas públicas, según la clásica definición aristotélica- en cambio, es sólo una parte estructural -ciertamente principal, supuesta la existencia del Estado- del orden político.

4.- La causa formal extrínseca o ejemplar: La constitución del Estado

Con la expresión *constitución del Estado* puede significarse y hacerse referencia a lo que hemos entendido como forma constitutiva del Estado o con el régimen político. Pero también puede aludirse a la expresión racional o práctico-enunciativa de dicha forma o de dicho régimen. En este último caso, la Constitución del Estado será el *lógos* o la *ratio* que a la vez constituye la expresión racional del orden político y el principio racional de organización y legitimidad de los poderes estatales.

¹⁰⁷ Cfr. Ét. Nic., I, 7, 1097 b.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Consiguientemente, cuando se piensa en la Constitución del Estado, en cuanto forma o principio racional estructurante del mismo, debe hacerse análoga distinción a la que se hiciera respecto del régimen; y así, más fundamentalmente que de la división entre constitución material y formal, hay que hablar de:

- a) Constitución total del Estado, que incluye el orden social, económico y cultural, que está incluido en la totalidad estatal y regido por el orden político; y
- b) la constitución de los poderes y de las relaciones de éstos con los ciudadanos y los grupos infra-políticos.

De esto resulta que el orden político, si bien determina, actualiza, desarrolla, rectifica y perfecciona al resto del orden social, que respecto de él es como la materia inmediata, está limitado en sus posibilidades por la disposición de dicha materia, vale decir, por la realidad de las comunidades -con su encuadramiento concreto- que lo integran. De ahí que las formas constitucionales, cualquiera sea el sentido que quiera dársele a la expresión, no estén sujetas -en su verdad- al arbitrio de los que ocasionalmente mandan con autoridad, y menos aún, de los que detentan el poder. La constitución o el régimen es principalmente fruto de la tradición, que es la fuente, la orientación, la posibilidad de éxito y el límite del gobernante que quiera asumir las funciones de fundador, conservador, reformador o restaurador de la vida política.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Capítulo IV

LA LEGITIMIDAD Y EL RÉGIMEN

*De dos maneras puede uno ser tirano,
o en la manera de llegar al poder, o en el desempeño del mismo,
aunque lo haya adquirido justamente.*

DOMINGO DE SOTO. *De iustitia et iure*, L.V, q. I, a. 3.

1.- *Legitimidad de origen y de ejercicio*

El 23 de abril de 1894, Juan Vázquez de Mella, el gran legitimista y tradicionalista español, pronunció en las Cortes un discurso que, si bien no alcanzó la resonancia europea que tuviera del de Donoso Cortés sobre la dictadura –del 4 de enero de 1849-, tuvo en cambio la grandeza y la profundidad que deriva de una verdad política de valor universal¹⁰⁸. Verdad de la que sigue necesitado el mundo contemporáneo y, dentro de él, en particular España y la Argentina, sumidas ambas en similar y dramática crisis de legitimidad. Por esa razón, habremos de extraer algunas ideas sobre las cuales parece oportuno volver a reflexionar:

“... la legitimidad estriba en dos cosas que yo llamo legitimidad de origen y legitimidad de ejercicio, que en el fondo es aquello que Santo Tomás de Aquino apellidaba legitimidad de *adquisición* y legitimidad de *administración*.

“Si el poder se adquiere conforme al derecho escrito o consuetudinario establecido en un pueblo, habrá legitimidad de *origen*; pero no habrá legitimidad de *ejercicio*, si el poder no se conforma con el derecho natural, el divino positivo y las leyes y tradiciones fundamentales del pueblo que rija. Si falta la legitimidad de *ejercicio*, puede suceder que, cuando esta ilegitimidad sea *pertinaz* y *constante* (que sólo así habrá tiranía), desaparezca y se destruya hasta la de *origen*; y puede suceder, como ocurrió muchas veces en la Edad Media, que empezando el poder con ilegitimidad de origen, llegue a *prescribir* el derecho del *Soberano desposeído*, por haber adquirido el *usurpador* la legitimidad de ejercicio.

“Hablo en tesis general y no me refiero a un país determinado. Los derechos del Soberano desposeído pueden prescribir no *por respeto al usurpador*, sino *por respeto a la sociedad*, que tiene *derecho al orden*; no al orden incompleto que le da la escuela doctrinaria, sino al orden completo, de que es parte superior el moral y jurídico y no el meramente externo y material, y porque la sociedad tiene derecho a esa integridad del orden, puede establecerse *una colisión de derechos* entre el Soberano desposeído y la sociedad. Y como el de ésta es superior, triunfaría la sociedad y entonces cedería el Soberano desposeído; mas esto sólo puede suceder cuando enfrente de él se levante otra legitimidad completa que esté conforme con las enseñanzas de la iglesia y las tradiciones fundamentales del pueblo; pero cuando se trate de soberanías no católicas,

¹⁰⁸ El discurso de DONOSO CORTÉS sobre la dictadura tenía como propósito inmediato defender la dictadura del Gral. Narváez, pero su significación fue exagerada y quitada de contexto por muchas interpretaciones interesadas de uno y otro signo (como una interpretación voluntarista o “decisionista”, cfr. CARL SCHMITT: *Interpretación europea de Donoso Cortés*).

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

de legitimidad o legalidades revolucionarias que no estén conformes con la enseñanza de la Iglesia, aun cuando tuvieran aparente legitimidad de origen, no prescribiría el derecho del Soberano desposeído.

“Éstas son las enseñanzas del derecho cristiano, desde *Santo Tomás* y *Suárez* hasta *Balmes*, *Taparelli*, *Costa Rosetti* y todos los grandes escritores católicos de nuestros días...”¹⁰⁹.

En esta densa página se resume con lucidez un plexo de tesis fundamentales de la doctrina política tradicional clásica, católica e hispánica. Las mismas -cada una de las cuales merecería un análisis particular- pueden ser resumidas de la siguiente manera:

a) Está implícita la enseñanza clásica acerca del bien común temporal como primer principio de legitimidad política, social y jurídica.

b) La legitimidad política consiste en una *ordenación* de las conductas de los miembros de la *polis* respecto del bien común. Dicha ordenación incluye a los gobernantes, a los súbditos y, en general, a todos los grupos sociales infrapolíticos (familias, municipios, sindicatos, corporaciones, etc.).

c) Es, precisamente, la ordenación o no al bien común, el principio de discriminación de los regímenes justos o legítimos de aquellos que son su corrupción (injustos o ilegítimos).

d) La legitimidad política, en cuanto ordenación, tiene su formulación (racional) más universal en la ley natural –participación de la ley eterna en la naturaleza racional del hombre¹¹⁰ - pero, a su vez, se concreta por la ley divino – positiva (por ejemplo: dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, la indisolubilidad y sacralidad del matrimonio, etc.) y las tradiciones patrias.

e) Debe distinguirse entre el Estado como comunidad (perfecta) y el Estado como estructura de poder (como gobierno más burocracia).

f) Consiguientemente, debe distinguirse el régimen político global (que comprende la totalidad del orden de la comunidad perfecta) del régimen gubernamental (la ordenación de las magistraturas), asignándosele primacía al primero (en cuanto todo) sobre el segundo (en cuanto parte).

g) La legitimidad política de un régimen gubernamental depende, pues, de tres factores: 1º) su ordenación general al bien común, a la ley natural y al derecho divino; 2º) su adecuación a las tradiciones patrias; 3º) su ordenación al régimen global del Estado (o comunidad perfecta).

h) La legitimidad de origen deriva de la legitimidad concreta del régimen gubernamental y, por lo tanto, está ordenada a la legitimidad de ejercicio (es decir, está ordenada al bien común). De tal manera, el recto ejercicio del poder puede suplir la insuficiencia del origen, pero nada puede suplir la ilegitimidad de ejercicio.

i) En particular, la ilegitimidad de origen no puede ser saneada por una ilegalidad de ejercicio, por más continuada que ésta sea. Y la legalidad constitucional apoyada en ésta, es sólo legalidad aparente. En otras palabras, el derecho de la comunidad política a ser bien gobernada es *imprescriptible*.

¹⁰⁹ Juan Vázquez de MELLA, *Regionalismo Y monarquía*, págs. 382-383. A esta lista podrían agregársele los nombres de Francisco de Vitoria, San Roberto Belarmino, Luis de Molina, Domingo de Soto, etc.

¹¹⁰ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1-2, q. 91, a. 2.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

2.- El régimen como principio secundario de legitimidad

Si la legitimidad política -como hemos dicho- es de dos clases: de ejercicio (realizar el bien común) y de origen (tener un título de designación conforme con el régimen), se sigue que, correlativamente, hay dos principios de legitimidad política: el bien común temporal y el régimen; los cuales no son del mismo rango sino que, así como la legitimidad de origen está ordenada a la de ejercicio, como el medio al fin, así el régimen está ordenado al bien común. Como de éste ya hablará en un capítulo especial, tócanos ahora detenernos en el régimen como principio secundario de legitimidad.

El régimen ha sido identificado tradicionalmente con la misma forma del estado, vale decir, con el orden político. Ahora bien, dicho régimen, forma u orden, puede ser entendido en dos sentidos: uno amplio y otro estricto.

En sentido amplio el régimen es el orden de las relaciones totales que constituyen al Estado en cuanto éste es la comunidad suprema. Este orden, a su vez, admite una triple consideración, a saber:

a) Las relaciones políticas de integración. Se trata de las relaciones de las partes constitutivas del Estado con éste en cuanto todo. Son las relaciones de pertenencia de los hombres y grupos infrapolíticos respecto del Estado (v.gr. , la relación de nacionalidad o ciudadanía), y del pueblo (entendido como el conjunto de los grupos sociales que constituyen materialmente al Estado) con su territorio, su historia y sus tradiciones. Como su nombre lo indica, de estas relaciones depende no que exista tal o cual forma de Estado, sino más bien que exista a secas. En términos generales se trata de las relaciones que afectan al Estado en cuanto patria y nación, y de las que dependen todas las demás, en modo proporcional a como los accidentes dependen de la substancia. Dimensión ésta que se les escapó a los constitucionalistas de origen racionalista y revolucionario y que sin embargo constituye el núcleo de la constitución real. A estas relaciones les corresponde como forma debida la justicia legal o general (cuyo objeto inmediato es, precisamente, el bien común).

b) Las relaciones políticas de mando, que son la forma específica que sumen respecto del Estado las llamadas relaciones sociales de subordinación. A estas relaciones les corresponde la justicia distributiva estrictamente considerada.

c) La relación disposicional recíproca de todos los grupos sociales que integran el Estado (constituyendo su pueblo). Se trata de relaciones que pueden ser de igualdad o desigualdad, según una pluralidad casi infinita de perspectivas posibles. Son, por ejemplo, las relaciones entre factores económicos, entre regiones, entre las familias entre sí y con los municipios, las escuelas, el territorio de su asentamiento, etc. A este orden –en tanto se trate de relaciones de desigualdad- le corresponde principalmente la llamada justicia social y su correlato, el derecho social o estatutario (dicha “justicia social”, si es administrada por el Estado, es justicia distributiva estricta, y si no lo es, se trataría de una forma de justicia distributiva analógica –vale decir, no “política”, según el esquema aristotélico de los capítulos VI y VII del Libro V de la *Ética Nicomaquea*-). En cambio, a las relaciones de igualdad de las partes entre sí les corresponde la justicia conmutativa.

En sentido estricto, el régimen es el orden de las relaciones políticas de mando y obediencia propiamente dichas. A esta idea corresponde la famosa definición de

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

régimen (*politeia*) que diera Aristóteles: “El orden de las magistraturas en las ciudades, de qué manera se distribuyen y cuál debe ser el poder supremo y cuál el fin de cada ciudad”¹¹¹. Así entendido, el régimen se identifica con la estructura del gobierno del Estado¹¹², la cual estructura aun admitiendo que sea la parte principal del orden político, no lo agota. A este sentido de “régimen” se refieren las clasificaciones clásicas de las formas o constituciones políticas. Éstas, sin embargo, sólo pueden ser adecuadamente comprendidas si se integran en el orden total del Estado; y esto es precisamente lo que hicieron tanto Platón como Aristóteles en sus obras políticas.

En cualquiera de ambas acepciones, el régimen es un plexo de relaciones cuyo principio de ordenación es el fin del Estado, el bien común político o temporal. El orden político es de naturaleza práctico-disposicional y, por lo tanto, sin el objeto respectivo de la disposición a la que se reduce, carece en absoluto de sentido. De ahí que en la propia definición de régimen, el Filósofo haya incluido la referencia al fin de la comunidad o ciudad. |

Tenemos pues, el siguiente esquema:

a) De una parte, las conductas de las partes del Estado (incluidas sus autoridades) y las normas que se dicten deben estar ordenadas al régimen y encuentran en él su legitimidad inmediata, según aquella sentencia aristotélica: “Las leyes deben establecerse en vista de los regímenes –y es así como las establecen todos- y no los regímenes en vista de las leyes”¹¹³. Y por esta razón decimos que el régimen es un principio de legitimidad.

b) Pero, de otra parte, el régimen mismo y las leyes dictadas en su consecuencia deben ser juzgados en orden al bien común, y según su congruencia o no con éste serán legítimos o ilegítimos, justos o injustos, válidos o inválidos: “De manera simultánea y en concordancia con los regímenes, necesariamente las leyes serán malas o buenas, justas o injustas. Una cosa es al menos evidente: que las leyes deben establecerse en armonía con el régimen. Pero si esto es así, resulta evidente que las leyes que concuerdan con los regímenes rectos serán justas, y las que concuerdan con sus desviaciones, injustas”¹¹⁴. Y puesto que justo, en su sentido principal y más general es “lo que produce y protege la felicidad (es decir, la vida social perfecta) y sus elementos en la comunidad política”¹¹⁵, “los regímenes que tienen en mira el interés público, resultan regímenes rectos de acuerdo con la justicia absoluta; y aquellos que, en cambio, miran exclusivamente al interés particular de los gobernantes (recuérdese que para Aristóteles el interés particular y los gobernantes pueden ser uno –en la tiranía-. Pocos –en la oligarquía- y muchos –en la democracia-), son todos errados, como desviaciones que son de los regímenes rectos, ya que son despóticos, mientras que la polis es una comunidad de hombres libres”¹¹⁶.

Se comprende ahora por qué se ha dicho más arriba que la legitimidad de origen no tiene el mismo rango que la legitimidad de ejercicio, y que el régimen no es un principio de legitimidad de idéntico valor que el del bien común. Mientras el bien

¹¹¹ *Política*, IV, I, 1289 a 15 – 18.

¹¹² Cfr. *Ibid.*, III, 1279 a 25 – 26.

¹¹³ *Id.* 1289 a 15.

¹¹⁴ *Id.*, III, 1282 b 8 – 13.

¹¹⁵ *Ét. Nic.*, V, I, 1129 b 17 – 19.

¹¹⁶ *Política*, III, 1279 a 17 –21.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

común temporal es el principio de legitimidad política primario y absoluto, el régimen es sólo un principio de legitimidad secundario, presupuesta su ordenación congruente a aquél. Antes de admitirse como válida una pretendida legitimidad de origen, por lo tanto, debe examinarse la legitimidad del régimen que la sustenta.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Capítulo IV

EL BIEN COMÚN POLÍTICO

El bien común estrecha los vínculos de la ciudad, mientras que el particular los disuelve. [...] conviene tanto al bien común como al particular que aquél esté mejor atendido que éste.

Platón, Las Leyes, L. IX, 875ª.

I.- INTRODUCCIÓN

Si por *crisis* se entiende *ruptura, crítica negativa, dialéctica de las antinomias o momento o episodio crucial en el que algo juega su existencia*, parece evidente que la nuestra es una época de crisis que tiende a abarcar la totalidad de la vida humana. En el ámbito político ella se manifiesta como crisis del Estado, de la autoridad, del pensamiento y, en definitiva, de la legitimidad, justificación o validez de los fenómenos políticos. Tradición y crisis, con su ambivalencia dialéctica, integran nuestra experiencia histórica.

Desde finales del Medioevo hasta nuestros días, la crisis política se ha ido desarrollando según un esquema dinámico semejante a éste:

- De la *pólis* comunitaria al Estado como estructura o maquinaria de control social;
- de la autoridad, como *potestas regendi* a poder en cuanto fuerza;
- de la autarquía de los fines humanos a la soberanía como centralización del poder no sujeto a una ley superior;
- del reconocimiento de la naturalidad de la vida política, expresada en las instituciones tradicionales, a la artificialidad del contrato;
- de lo concreto de la vida humana a la abstracción revolucionaria;
- de la verdad de los bienes y fines, al relativismo de los medios y al escepticismo respecto de los fines;
- de las formas naturales, justas o legítimas de organización de las magistraturas públicas a estructuras de organización del poder, con el acento puesto en lo instrumental y procesal;
- de un pensamiento político sapiencial a una mera técnica;

(Y podrían seguir las antinomias dinámicas de la crisis...)

* * *

La política, en su sentido clásico, es, sin dudas, algo más que una técnica estatal; tampoco el Estado (la *pólis*) es sólo una maquinaria destinada al control social. Por el

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

contrario, la política constituye una dimensión de la vida del hombre que consiste en un modo de afrontar los problemas de la convivencia humana desde una óptica global y sintética, que no es otra que la perspectiva del bien común. Cabe sintetizar de este modo, una de las tesis centrales del pensamiento político de *Francesco Gentile*¹¹⁷.

Pero lo dicho en el párrafo anterior no implica dejar de lado la consideración de la *pólis*, la *civitas*, la *respublica* o el Estado, sino exclusivamente la perspectiva distorsiva de lo que *Francesco Gentile* denomina *geometría política*. El aspecto institucional, al que responde el tema del Estado, es el factor estabilizante del dinamismo vital; algo así como la extensión o continuación de la naturaleza humana -en el orden disposicional- en la vida social. Es decir, así como las disposiciones y los hábitos son cualidades que inhieren en las personas, como determinaciones de las facultades, así las instituciones constituyen verdaderas disposiciones de las conductas interactivas que conforman la trama social. De ahí la fecundidad del paradigma¹¹⁸ del hombre grande (la *pólis*) y la *pólis* pequeña (el hombre individual) que permite discernir ambos conceptos e inteligir las proporciones intrínsecas de ambas realidades esenciales. Desde esta perspectiva, también el bien común es el fin y el criterio fundamental.

De esta cosa que es la política, como una dimensión de la vida humana convivida -y no una dimensión cualquiera, sino la suprema, en el orden de la perfección- depende el concepto de la política como un cierto saber acerca de esa cosa; saber que, de alguna manera, la integra, la constituye o la modifica. Y que, en términos escolásticos, tiene como objeto esa cosa y como fin (u objeto formal práctico) el bien común.

II.- APROXIMACIÓN PLATÓNICA AL BIEN COMÚN

No puede haber una medida común que a la vez no lo sea de lo diverso, ni es posible la convivencia, y ni siquiera la “máquina” política, sin una cierta voluntariedad o consenso de quienes están juntos y hacen algo juntos. Ésta es una buena aplicación que hace Gentile de la dialéctica platónica. Ahora bien, señala el padovano con acierto que este consenso no debe confundirse con el contrato social, ni siquiera como un mero concurso de voluntades. Es algo más. La convergencia de voluntades presupone una visión común y algo efectivamente común, que será precisamente el fundamento del consenso y del vivir juntos. Como se ve, el autor evoca aquí sin nombrarla la doctrina aristotélica de la *homónoia* (literalmente: *espíritu, sentir o visión común*), que fuera luego transcripta al latín como *concordia*¹¹⁹.

Queda claro, pues, que no puede haber vida social sin una medida común de lo justo y lo injusto, de lo lícito y de lo ilícito, de lo conveniente y de lo nocivo para el hacer común. Dicho en términos aristotélicos, no puede haber vida social si no hay intercambios, y no puede haber intercambios sin un mínimo de reciprocidad, ni puede haber la igualdad que está implicada en la reciprocidad sin una medida común. Esta medida común puede ser convencional e inmediata, como la moneda, pero en definitiva

¹¹⁷ He hecho un resumen del pensamiento de este autor en el prólogo a la edición castellana de su obra *Intelligenza política e ragion di Stato* (traducción de la 2ª edición, Milano, Giufrè, 1984).

¹¹⁸ Sobre el concepto de *paradigma* en la dialéctica platónica, cfr. Goldschmidt, V., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, París, Vrin, 2003; en esta obra se hace alusión, entre otros, a este paradigma dialéctico de investigación, que va de “abajo a arriba”.

¹¹⁹ He dedicado al tema una obra: *La concordia política*, Bs.As., Abeledo-Perrot, 1975.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

debe haber una última medida común, un criterio del que dependen las medidas inmediatas. La comunidad humana no puede existir, pues, sin cosas comunes y sin una visión en común de dichas cosas. Comunidad que es condición de lo diverso, pues sólo tiene sentido hablar de diversidad a partir de algo común; y viceversa. La inteligencia de esto es la dialéctica política. Ahora bien, esta atribución o reconocimiento de lo común y lo diverso en la vida comunitaria exige una justa medida común que es, claro está, una medida racional, que se resuelve en el Bien, como fusión de belleza, proporción y verdad; estamos hablando del bien común.

Dice *Gentile* que “el verdadero problema político está constituido por el reconocimiento del bien común que, en definitiva, no es sino el reconocimiento en común del Bien”¹²⁰ (la mayúscula usada indica claramente la referencia a la Idea platónica del Bien, con todo lo que ella implica). Es platónica también la analogía que establece entre el bien común y el concepto. Del mismo modo que el concepto es un principio regulador del conocimiento humano que a la vez que unifica las experiencias anteriores queda abierto a las experiencias nuevas, el bien común -que nunca puede ser entendido como entidad actual o plenamente poseída-, ejercita su función de modelo para el gobierno de toda comunidad, “punto límite de por sí inalcanzable y sin embargo orientador de la acción política”. Se advierte aquí la radical problematicidad de la experiencia política y la necesidad de la inteligencia dialéctica.

La justa medida, en tanto medida común justa, y el bien común, identificable al límite con la Justicia en la *pólis*, conducen naturalmente a la inteligencia o dialéctica política a la consideración del derecho natural. El obstáculo que se presenta en el pensamiento contemporáneo en este punto es el empobrecimiento metódico del concepto de *naturaleza*, que es consiguiente a la actitud “desubstancializante” y operativa de la ciencia moderna. *Gentile* reiteradamente llama la atención acerca de la vinculación del positivismo jurídico con lo que él denomina *geometría legal*, es decir, con la asunción, de parte de la Política y del Derecho, del modelo matematicista e hipotético-deductivo de la física-matemática. Restablecida la idea de naturaleza, salta a la vista que es la naturaleza que los hombres tienen en común lo que constituye el fundamento de sus respectivas obligaciones y de toda norma. Es esa naturaleza común, en definitiva, lo que hace que haya un bien común y una medida común.

Queda afirmada así la estructura teleológica del hombre, de la vida humana, de la comunidad política y, más en general, de todas las cosas.

Quedan establecidos también los tres principios supremos del Derecho natural y de toda la Ética:

1º) Dios, y no el hombre, es la medida de todas las cosas, como se dice en *Las Leyes*¹²¹, como definitiva refutación del relativismo antropológico de Protágoras. Dios que, en el contexto de *La República*, es la Idea del Bien, de la que procede, por participación (y creación, según el *Timeo*), el ser, la esencia (o naturaleza) y la bondad immanente de todas las cosas. Éste es el principio trascendente, que fuera expresado por San Agustín y toda la Escolástica como identificación de Dios con la ley eterna.

2º) Debe obrarse de acuerdo con la naturaleza (*κατά φύσιν*).

3º) Debe obrarse de acuerdo con la razón (*κατά λόγον*).

¹²⁰ *Inteligencia política...*, pág. 43.

¹²¹ L. IV, 716c 4-5.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

III.- LA CRÍTICA ARISTOTÉLICA

Hasta aquí tanto Aristóteles, como quienes seguimos la tradición aristotélica, estamos de acuerdo. Pero la cuestión que puede plantearse no reside tanto en lo que se acaba de afirmar, sino en lo que no se termina de decir. En otras palabras, ¿de qué bien se habla? ¿del Bien en sí o, lo que es lo mismo, de la Idea del Bien, de la que todos los bienes participan? En *La República* parece evidente que el bien común que opera como fin y principio es ni más ni menos que Dios mismo. ¿Pero, el bien común de la *pólis*, no es también el bien humano? En este caso, lo que queda por determinar es precisamente en qué consiste el bien humano que opera como bien común.

La crítica aristotélica¹²² tiene diversos planos o razones¹²³ y, naturalmente, está estrechamente vinculada con su crítica a la doctrina de las ideas. En definitiva, se resume en que la Idea de Bien en sí, de la que participan todas las demás cosas que son buenas, no sirve para especificar ninguna ciencia, y nada nos dice en concreto respecto a la determinación del bien humano. Conviene advertir aquí, antes de continuar, que no se trata de que el Estagirita niegue que exista un bien absoluto, separado y trascendente; esto es algo que ve con lucidez Santo Tomás de Aquino¹²⁴. La cuestión, esquemáticamente y, por así decirlo, terminológicamente actualizada en función del instrumental conceptual escolástico y tomista, puede presentarse así:

a) En Platón no parece suficientemente clara la distinción del orden trascendental (idea del Bien, lo Uno, los principios, etc.) y el orden categorial. Y así como Aristóteles, en la *Metafísica*, acusa al platonismo de no distinguir la unidad matemática o numérica de la unidad que es propiedad de todo lo que es (*unum* como propiedad trascendental del ente), hace al comienzo de la *Ética Nicomaquea* la misma imputación respecto del bien. Entre el bien separado (Dios) y el bien categorial (el bien humano, por ejemplo, en su doble aspecto, óntico y moral, o la bondad ontológica de una rosa), hay una distancia infinita, y sólo la frágil y dialéctica identidad analógica.

b) No hay, por lo tanto, una idea general del bien, si “general” se entiende en sentido predicamental; es decir, no hay una idea que signifique una esencia común del bien. En este sentido, Aristóteles anticipa con su crítica la invalidez de la nueva tentativa -consumada por la llamada *filosofía de los valores*- de resucitar la idea de un bien esencial (el valor) y participable por los entes, como principio constitutivo de su bondad o valiosidad.

c) No debe confundirse, pues, el *bien en general* (*bonum in comune*) como concepto análogo común, que significa *lo perfecto y apetecible* por cualquier apetito), con el *bien común*, que a su vez, como se verá, puede ser trascendente (Dios) o immanente y categorial.

d) Ni debe confundirse tampoco la idea general (con generalidad predicamental) del bien con Dios como bien infinito y absoluto, del que participan su ser, bondad, unidad, etc., todos los entes (generalidad real-causal).

¹²² Cfr. *Ética Nicomaquea*, L.I, 1096 a11 - 1097 a14.

¹²³ Santo Tomás de Aquino, en su comentario, las reduce a tres (cfr. nn. 80, 81 y 82).

¹²⁴ “...considerandum est, quod Aristóteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependenter omnia bona. Nam ipse Aristoteles, in duodecimo *Metaphysicorum* ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis. *Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc, quod ponebat nonum separatum esse quamdam ideam communem omnium bonorum*” (*In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nocomachum expositio*, L.I, n.79).

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

IV.- EL BIEN EN GENERAL

Comencemos la exploración en torno del concepto análogo y trascendental de *bien*, como propiedad del ente en cuanto acto y coextensible con éste.

Bueno es lo perfecto y, en razón de ello, amable¹²⁵. Esta noción, así expresada, no es ni puede ser una definición porque está más allá de toda categoría. Sin embargo, está constituida por dos notas que describen con la máxima precisión posible en este campo ultraconceptual la índole general de lo bueno; una de ellas, la de *perfección*, opera como sustrato; la otra, la de *amable*, viene a fungir como nota formal. Ahora bien, dado que la perfección es el fundamento objetivo de la amabilidad de algo, es conveniente examinar previamente tal noción.

Perfecto, a su vez, según Aristóteles, significa:

1º) lo que es íntegro, lo que no defecciona en ninguna de sus partes (en este caso se piensa en un *todo*, es decir, en algo compuesto y, en esa medida, complejo);

2º) lo acabado o totalmente actualizado según su propia forma o esencia, es decir, lo máximamente excelente en su género (en este caso se piensa en algo compuesto de potencia y acto, o que estuvo en potencia y alcanzó su acto);

3º) lo que ha alcanzado su fin¹²⁶.

El esfuerzo analítico aristotélico parte de la identidad o proximidad semántica entre *perfección* y *totalidad* -como un momento de la experiencia del ente finito- y se resuelve en la noción de *acto* (*enérgeia*, *enteléjeia*). Santo Tomás de Aquino alcanza, por su parte, una formulación más límpida y de mayor generalidad: "*Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis*"¹²⁷.

El Aquinate, comentando a Aristóteles, formula una distinción de lo *perfecto* que será de la máxima importancia respecto del concepto de *bien*; distingue lo perfecto en sí mismo (*secundum se*) de lo perfecto con relación a otro (*per respectum ad aliud*). Lo perfecto *secundum se* a su vez se divide en: 1º) lo que es universalmente perfecto, es decir, aquello que es máximamente perfecto sin que nada, absolutamente hablando, pueda superarlo en excelencia (lo que corresponde sólo a Dios); y 2º) lo que es perfecto respecto a un género de cosas determinado, es decir, aquello que no admite en su género u orden nada más excelente, aunque sí lo pueda haber en otro género u orden; por ejemplo, en el orden de las sustancias materiales, nada hay más excelente que el hombre.

En razón de la nota de perfección que lo constituye, el bien no sólo es amable sino también perfectivo respecto de algo que sea perfectible, es decir, respecto de algo que todavía no alcanzó su perfección pero que es capaz de alcanzarla; expresado en términos del binomio potencia-acto: algo es perfecto en potencia pero, para pasar al acto de su perfección, necesita de algo que sea ya perfecto en acto. De modo que algo puede

¹²⁵ "Unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum: sic enim est appetibile", Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, q.5, a.5.

¹²⁶ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, L.V, c.a6 (1021 b12-1022 a3), y el respectivo comentario de Santo Tomás (nn.1034-1039).

¹²⁷ *Suma Teológica*, loc.cit.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

ser amado porque es perfecto y porque es perfectivo respecto del amante. Y se trata de dos amores específicamente distintos que darán lugar a sendas amistades diferentes.

Se tienen así, delineados en forma harto esquemática, los principales datos nocionales del *bien*. Algo es bueno en tanto es perfecto, es decir, en cuanto está en acto; y la plenitud del estar en acto consiste, en definitiva, en la realización perfecta o acabada de la forma (*enteléjeia*). La bondad, pues, entendida como la razón formal de lo bueno (lo que hace que algo sea bueno), puede visualizarse desde dos extremos: en primer lugar, y principalmente, la bondad que se identifica con la perfección final o entelequia; y en segundo lugar, la bondad radical, que es el acto o perfección radical de un ente por el que se dice que una cosa existe en acto, en otras palabras, el acto de ser (*esse ut actus*).

Consiguientemente, aquello que sólo es íntegro o perfecto en un cierto sentido (v.gr. un ente que si bien existe, porque su forma sustancial está actualizada por el *esse* o acto ser, pero que no ha alcanzado su perfección última mediante la totalidad de los accidentes que le competen por su propia forma o naturaleza, o que tiene algún defecto), será también bueno sólo en un cierto sentido; en la terminología escolástica se dice que es *bonum secundum quid*. En cambio, lo que según su orden entitativo es plenamente perfecto (v.gr. la sustancia determinada por la totalidad de los accidentes que le competen como perfección propia) se dice que es buena a secas, sin ninguna restricción (*bonum simpliciter loquendo*)¹²⁸.

Lo que es bueno en sí mismo (*bonum vel perfectum secundum se*) es fin; lo bueno en relación a otro (*bonum vel perfectum per respectum ad aliud*) es medio en tanto toda su bondad derive de su ordenación a lo bueno en sí. Bien en absoluto, fontal y separado es sólo Dios porque Él es el mismo acto de ser subsistente (*ipsum esse subsistens*); la criaturas, el hombre incluido, sólo son buenas por participación, en el orden y medida de su esencia finita.

V.- EL ORDEN DEL BIEN

En lo que se lleva dicho se encuentran los elementos y criterios esenciales del orden del bien, que constituye uno de los temas comunes a las diversas tradiciones platónicas, aristotélicas y cristianas. Pero hemos de hacer aquí una expresa aunque breve referencia a dos conceptos que permiten discernir -desde lo que podría considerarse la clave de bóveda- esta grandiosa ordenación jerárquica del mundo: dignidad (*ἄξιωμα*, *dignitas*) y autarquía (*αὐτάρκεια*, *perfectio*).

La dignidad es el máximo valor relativo de algo que es bueno *secundum se*. Por ejemplo, Aristóteles llamaba *axiomata* a los primeros principios, y los traductores latinos medievales y Santo Tomás, *dignitates*. Es claro, entonces, que el orden de la dignidad sigue al orden del bien. Y así como el bien (y el ente) se dicen de muchas maneras, pues se predicán con analogía de cosas esencialmente distintas, así también el concepto de *dignidad*. Habrá pues dignidades ontológicas, epistemológicas, morales, etc., y conviene no confundirlas. Por ejemplo, la dignidad ontológica de un santo y de un rufián es la misma, pero no así su dignidad moral. En razón de la perfección de su naturaleza, un ángel, incluso un demonio, tiene una dignidad ontológica superior a la de todo hombre, por santo que sea. Pero la dignidad moral, aunque se funde en la

¹²⁸ Cfr. *Suma Teológica* I, q.5, a.1, ad 1um.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

ontológica, requiere como elemento formal específico el *mérito*; y por esta razón, un hombre, pese a su dignidad ontológica, puede caer en una profunda indignidad moral¹²⁹.

Para Platón, y en sentido estricto, la *autárkeia* es la propiedad del bien en sí mismo¹³⁰, en tanto es perfección plenaria autosubsistente; de ahí, y por consecuencia, de aquél que ha alcanzado la felicidad. En la misma línea de ideas, para Aristóteles la *autárkeia* es el bien perfecto, es decir, lo que es deseable por sí mismo, el fin último, y la felicidad, que se identifica con el acto perfecto de contemplación (y amor) de aquello que es en sí mismo lo más perfecto: Dios¹³¹. Ahora bien, y esto es de la mayor importancia para entender el núcleo de su pensamiento, no es la naturaleza humana la que es autárquica¹³², sino el fin del hombre en cuanto es espiritual, es decir, en tanto hay en él algo *separado*¹³³: el *noûs*. La *autárkeia* es, pues, la autosuficiencia y perfección del fin (entelequia) de la sustancia espiritual. Esto implica que siempre tiene razón de fin y no de medio; requiere de medios, pero los trasciende y es la razón de la perfección de éstos, y no se puede reducir a la inmanencia de la suma de perfecciones de éstos. Es, a la vez, perfección de un todo -el hombre, el mundo o la *pólis*- y, en esa misma medida, perfectiva de las partes de dicho todo.

VI.- LA DIFUSIVIDAD DEL BIEN Y EL BIEN COMÚN

Lo bueno, porque perfecto, es difusivo de sí mismo, principalmente como causa final¹³⁴. Esta capacidad perfectiva crece en intensidad y extensión proporcionalmente al rango de la perfección del bien dentro de un orden jerárquico de perfecciones cuyo ápice es el Bien Absoluto o separado; rango que hemos denominado *dignidad*. Ahora bien, en tanto lo bueno implica siempre totalidad, su virtualidad perfectiva o causal se ejerce sobre un todo y, consiguientemente, sobre sus partes. Cuando éstas, además de ser partes integrativas de un todo, son en sí mismas sujetos, o están constituidas por sujetos, entonces el bien recibe el calificativo de *general* o *común*.

Dichos *todos*, a los que corresponde un bien común, pueden ser cada una de las especies, consideradas no en su sentido meramente lógico sino como totalidades reales¹³⁵, y las unidades de orden (las comunidades humanas, las angélicas, si las hubiera, y el universo).

El bien común, como perfección última de un todo, puede ser inmanente o trascendente respecto del mismo; aunque, en rigor, sólo de Dios puede decirse que sea

¹²⁹ Los defensores de los llamados *derechos humanos* como derechos naturales suelen incurrir en la confusión -o al menos, en la ausencia de una adecuada distinción- entre ambos órdenes de dignidad.

¹³⁰ Cfr. *Filebo*, 67 a 5-8.

¹³¹ Cfr. L.I, cap. 7, especialmente 1097, y L.X, caps. 7 y 8. Dice, en especial, en 1097 b15-17: "...autárquico es lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; ...tal es la felicidad; ...es lo más deseable de todo, aún sin añadirle nada"; y en 1177 a27-28: "la autarquía ... se dará sobre todo en la actividad contemplativa" (recuérdese que no sólo Dios es el objeto de contemplación, sino que en definitiva el fin perfecto o último -*télos*- del hombre es asemejarse en la medida de lo posible a Dios, precisamente por el conocimiento y el amor).

¹³² Cfr. 1178 b34-36.

¹³³ *Separado* tiene el sentido técnico acuñado por el platonismo y admitido por el Estagirita (cfr. *De anima*, L.III, caps. IV y V). En este contexto, véase: 1178 a22.

¹³⁴ La tesis metafísica de la difusividad del bien es de origen neoplatónico y se recibe en la Escolástica cristiana, principalmente en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, a través del Pseudo-Dionisio.

¹³⁵ Cfr., de Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione (secondo S. Tommaso D'Aquino)*, Torino, SE Internazionale, 1963, pág. 177.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

el Bien Común Trascendente, no sólo porque es el bien absoluto sino porque en razón de su absoluta simplicidad Él no es un todo ni forma parte de ninguno; sólo Él es trascendente a cualquier forma de totalidad, por la misma razón que lo es respecto de toda composición.

Todos los demás bienes comunes (finitos) lo son por participación de la bondad absoluta del *Bien en sí* en una medida intensiva finita. Entre la bondad común de Dios, causa y principio último del universo y de cada sustancia singular, y los diversos bienes comunes finitos, hay una distancia infinita. Hay, pues, dos órdenes de analogía: la analogía entre el *Bien en sí* y los bienes finitos, comunes o no, y la analogía de los bienes finitos entre sí. En el ámbito de esta última, aunque puede y debe comparar y considerar inmediatamente cada término de la comparación, en definitiva todos deben compararse en función de su participación de la máxima dignidad y de la *autarquía* absoluta. De ahí la analogicidad no sólo de la noción de *bien* en general, proporcional a la de los demás trascendentales (*ens, verum, unum, res, aliquid*), sino, en especial, de la de *bien común*, según la intensidad mayor o menor de la participación constitutiva, es decir, según su autarquía. La analogía del concepto de *bien común* también se funda en el hecho de la diversidad esencial de *todos* y, más profundamente, de la diversidad de los planos o géneros perfectivos de los entes que componen las diversas totalidades.

Con todas las salvedades indicadas, el bien común puede definirse como el bien o la perfección de un todo integrado por partes subjetivas y, en tanto tal, participable por éstas.

VII.- RELACIONES (PROPIEDADES) GENERALES DEL BIEN COMÚN

El bien particular se ordena al bien común como a su fin, pues el ser de la parte es para el ser del todo; por eso, el bien de la patria es más divino que el bien de un solo hombre.

S.TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III, 17.

El concepto de *bien común* implica o supone ciertas relaciones y oposiciones cuyo esclarecimiento echa luz sobre toda la noción, en tanto operan como verdaderas propiedades. Se advierte aquí la rica dialéctica, de prosapia platónico-aristotélica, de la que procede tal concepto, que da origen a un rico repertorio de matices formales. A los efectos de evitar equívocos en una materia tan delicada, he de ajustarme en lo que sigue a la terminología del Doctor Angélico. Así, se tiene:

1º) El bien común se opone al bien *singular* o *individual* (es decir, de uno solo) en tanto es un bien *general* (con *generalidad* real-causal).

2º) El bien común se opone al bien *particular* (es decir, al bien de la parte) en tanto es la perfección de un *todo*.

3º) El bien común se opone al bien *propio*¹³⁶ precisamente en cuanto *común*; es decir, en la medida en que por ser el bien del todo y perfectivo en general de todas las partes, es participable en común. Esto no impide que en la misma medida en que es *participable* sea también, en algún sentido, *apropiable*; sin embargo, conviene destacar que entre lo que se participa (lo común) y lo participado (lo apropiado) existe una

¹³⁶ El término *proprium* es multívoco, aún en su uso por la Escolástica. Aquí está usado como aquello que le corresponde a algo o alguien exclusivamente.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

diferencia esencial, pues lo que se participa es participado en la medida del sujeto participante pasivo.

4°) El bien común se opone, en el orden social, al bien *privado* pues en este contexto es manifiestamente *público* (que, claro, no debe confundirse con lo *estatal*).

5°) Cuando las partes del todo son personas, el bien común se opone al bien *personal*, en tanto por esto último se entienda el bien propio de la persona en su individualidad o supositalidad. En cambio, en tanto esencialmente comunicable y participable por las personas, es decir, en tanto inmaterial y espiritual, el bien común es el mejor bien personal.

6°) Por último, puesto que el bien común es *fin*, se opone a los *medios*, los cuales, en tanto medios, reciben todo su valor de su referencia al fin. Digamos de paso, para evitar equívocos, que no cabe identificar los medios con los bienes particulares subordinados al bien común. Los bienes de las partes pueden ser bienes *secundum se* y fines a su vez, aunque estén subordinados al fin del todo.

Las oposiciones reseñadas no son de contrariedad. Lejos de oponerse como contrarios, cada uno de los términos de esos binomios se opone al otro como correlativo, lo que quiere decir que el uno implica al otro. El bien particular verdadero (singular, propio, privado o personal) nunca puede ser contrario al bien común verdadero. La contrariedad sólo puede surgir si alguno de ellos, o ambos, son bienes sólo aparentes. Esto es así porque, en rigor, el bien particular (singular..., etc.) sólo es un bien verdadero en la medida en que está ordenado el bien del todo: *turpis omne pars est quae suo toti non congruit*¹³⁷.

El bien particular y el bien común no se oponen como contrarios porque están colocados en planos distintos de dignidad. El bien común prevalece sobre el particular (singular..., etc.) como el todo sobre la parte¹³⁸ y como lo perfecto sobre lo imperfecto¹³⁹; por eso, el bien del individuo está ordenado al bien de la especie¹⁴⁰, el bien del hombre, en cuanto parte de un grupo social y político, al bien común respectivo, el bien de cada criatura al bien común inmanente del universo, en tanto su orden manifiesta la grandeza de Dios y la glorifica. Y por eso, finalmente, el bien de todo lo creado está ordenado a Dios, Bien Común Trascendente, de dignidad y autarquía absolutas, principio y fin de todo cuanto existe.

VIII.- EL BIEN HUMANO

El bien humano, *simpliciter loquendo*, es la perfección de la vida humana, en tanto esta vida es acto (*enérgeia* pero, sobre todo, *entelékeia*); esta es una tesis central del aristotelismo. Es el bien autárquico en el mundo. Es la felicidad objetiva, que refluye en la afectividad como goce, alegría del bien o fruición de éste. Propiamente hablando, es la entelequia humana, entendida como el acto perfecto de la naturaleza del hombre. El bien común político es una dimensión de este bien.

¹³⁷ San Agustín, *Confesiones*, L.III, c.8.

¹³⁸ Santo Tomás de Aquino, *S. contra los gentiles*, L.III, c.112.

¹³⁹ “Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut finem, ut imperfectum ad perfectum” (id., L.I, c.86).

¹⁴⁰ “Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale” (id., II, c.45; cfr. ibid., II, cap. 93).

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Pero el hombre tiene una naturaleza compleja, porque es a la vez animal y racional, materia animada y espíritu (*noûs*) encarnado. Es, a la vez, mortal e inmortal, un verdadero horizonte entre dos mundos, según la vieja metáfora. La perfección humana, pues, ha de seguir esta complejidad de la naturaleza.

Aristóteles distingue tres formas típicas del vivir humano¹⁴¹:

1º) *La vida sensible*, cuya perfección inmediata es la salud del cuerpo, la belleza física, la agilidad y habilidad corporal, la perpetuación en la especie, y el placer consiguiente a todas esas cosas. Es la perfección de la vida del hombre como animal; ciertamente, el más excelente de todos los animales, pero no más que un animal perfecto.

2º) *La vida práctica*, que comprende toda la vida moral, familiar, social, económica y cuyo nivel más perfecto es la vida política. Es, en definitiva, la totalidad de la vida ética (incluyendo la jurídica) y profesional, cuya perfección inmediata es la virtud; en un sentido secundario, la virtud intelectual práctico-poiética, es decir, técnica y artística; en un sentido principal, la virtud moral.

3º) *La vida teórica* (intelectual o contemplativa), cuyo fin es la sabiduría o, más próximamente, la ciencia. Aquí cabría agregar la vida religiosa que, en definitiva, no es otra cosa que la vida de conocimiento y amor de Dios. En efecto, el fin último o máximo del hombre es vivir de acuerdo con la mejor parte de su naturaleza, con lo que en él hay de participación de la vida divina (el *noûs*); el fin último no es otra cosa que divinizar nos en la medida de lo posible¹⁴². Como se ve, no hemos salido del platonismo.

Debe advertirse que estos tres modos de vida (*bíoi*) son, en rigor, dimensiones formales del vivir de todo hombre, incluidas y exigidas por la propia naturaleza humana, según un doble orden (inverso): de urgente necesidad y de perfección. Sin embargo, es un hecho de experiencia que no se realizan en todos de igual manera y según un mismo orden. En algunos prevalecen una y en otros, otras; y según la que prevalezca, así también queda teñida o calificada toda la vida del hombre.

IX.- EL BIEN COMÚN POLÍTICO

El hombre tiene dos fines que pueden ser calificados como *últimos*: 1º) el fin supratemporal, que objetivamente se identifica con Dios, y que es último *simpliciter loquendo*; 2º) el temporal, que es el fin de la comunidad política; hemos de referirnos a éste con los nombres de *bien común temporal* o *bien común político*, que es *último* sólo *secundum quid*. De éste hemos de hablar.

El bien común temporal consiste en la vida social perfecta; vida plena, autosuficiente y conforme con la virtud, que Aristóteles identifica con la *felicidad social objetiva común*¹⁴³. Ahora bien, la vida social tiene diversas formas que alcanzan desiguales niveles de perfección. Por encima de la familia, de los municipios y las regiones, de las asociaciones y corporaciones, la *pólis* (la comunidad política en general, una de cuyas realizaciones históricas -y no la mejor, por cierto- es el Estado), a la vez englobante y excedente de todas ellas, es la única forma de vida social que puede

¹⁴¹ Cfr. *Ética Nicomaquea*, L.I, 1195b.

¹⁴² Cfr. *ibid.*, L.X, 1177b-1178b.

¹⁴³ Cfr. *Política*, L.III, 1280b-1281a.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

alcanzar y asegurar la autarquía del vivir humano. De ahí que la *pólis* (y consiguientemente también el Estado moderno) sea definido como una comunidad de comunidades autárquicas.

La *pólis* (o el Estado) es un orden real, práctico y comunitario al bien común temporal. El modelo racional de esa ordenación es la ley. Y el Derecho, aunque sea una medida estricta y objetiva de títulos y conductas concernientes a bienes particulares, también está ordenado al bien común como a su fin propio. *Pólis* (o Estado), ley y Derecho son, pues, realidades prácticas cuyas nociones se implican recíprocamente y que difieren entre sí por el modo de su ordenación a la vida social perfecta.

Volvamos a la *pólis* (o Estado). Se trata de una realidad práctico-social: una comunidad (*κοινωνία*) integrada por otras comunidades; es decir, una comunidad compleja de muchos hombres que viven en común en órdenes diversos y jerárquicamente escalonados. Materialmente, pues, la *pólis* es vida humana convivida, inscrita en un ámbito natural geográfico (su territorio, su mar, sus recursos naturales, su espacio aéreo), cuya unidad proviene -como de su causa eficiente- de una cierta concordia (*homónoia*) respecto a los bienes útiles o necesarios para la vida, con un orden (que opera como causa formal intrínseca), que incluye una autoridad, y un fin.

En síntesis, la comunidad política es una unidad práctica de orden, que está hecha y que continuamente se hace de conductas. Y si bien no toda la vida humana es vida política o social, porque no es perfectamente inmanente a la vida convivida, toda la vida social y política es vida humana y está regida, pues, por los fines naturales de ésta. De modo que lo que antes se dijo de la vida humana y de sus niveles perfectivos en general, puede aplicarse *mutatis mutandi* a la vida política. En efecto, si bien la vida de la *pólis* se adscribe específicamente a uno de los tres *bíoi* (a saber, la vida práctica), a punto tal que Aristóteles la llama βίος πολιτικός, en tanto es genéricamente vida humana, y habiendo en definitiva un solo fin último *simpliciter loquendo*, el bien común, como bien autárquico, debe reflejar dicha triple formalidad. Así, pues, el contenido significativo de la noción de bien común temporal o político se puede estructurar según el siguiente esquema:

1º) *Suficiencia material* (corresponde a la vida sensible). Éste es el primer nivel, y el más elemental, que debe ser alcanzado por la vida política. No es el nivel más importante, en razón del grado de su perfección, pero sí el más urgente. Comprende el orden natural de la reproducción de la vida humana, la integridad del ámbito físico, el orden poblacional, el económico, la salud pública y la educación física.

2º) *Orden ético-jurídico* (corresponde propiamente a la vida práctica). Es el núcleo del contenido del bien común temporal. Consiste en el imperio de la ley; en la vigencia social de un mínimo de virtud, en especial la justicia en sus tres formas, que permita o que al menos no impida a los hombres alcanzar personalmente niveles más perfectos; en un orden de instituciones firmemente arraigadas que asegure la paz. Claro está, se incluye aquí el recto ejercicio de la autoridad, el orden de las magistraturas, la ordenación al bien colectivo y entre sí de todas las partes, sobre todo de los grupos o sectores económicos, las familias, los municipios, las regiones, etc.

3º) *Orden sapiencial y religioso* (corresponde a la vida especulativa). Es el ápice del contenido del bien común político, pues en este plano la vida temporal toca la vida inmortal del espíritu. Comprende la política educativa y científica, particularmente en sus niveles superiores, y la promoción de la ciencia y la sabiduría en general. Se incluye también el orden religioso porque la comunidad política, aún instalada en el tiempo, no

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

puede lícitamente dejar de dar gloria a Dios tributándole un culto público verdadero y eficaz. Pero, además, la *pólis* (o el Estado) no puede desentenderse del fin último de los hombres, que en definitiva consiste en el conocimiento y amor de Dios. Ni puede ser neutral frente a la verdadera sabiduría, en la que las ciencias y la filosofía encuentran la contemplación y el amor del Ser, de lo Uno y del Bien en sí.

X.- CONCLUSIONES

A partir de una meditación sobre el pensamiento acerca del bien común de mi hermano intelectual platónico, Francesco Gentile, he intentado recorrer un itinerario que me ha conducido a estas dos grandes conclusiones:

I.- La *autárkeia* es la autosuficiencia y perfección de la entelequia de la sustancia espiritual. Siempre tiene razón de fin y no de medio; requiere de medios, pero los trasciende y es la razón de la perfección de éstos, y no se puede reducir a la inmanencia de la suma de perfecciones de éstos. Es, a la vez, perfección de un todo -el hombre o la *pólis*- y, en esa misma medida, perfectiva de las partes de dicho todo.

La *autárkeia* es la autosuficiencia y perfección del fin del hombre en tanto ente espiritual o persona. Ahora bien, dado que el hombre tiene dos fines: uno supratemporal y otro intratemporal (o político); y teniendo en cuenta las distinciones que acerca del concepto de *perfección* se apuntaron más arriba, parece claro que este concepto carece de univocidad y es análogo. Señalemos dos órdenes generales de significación.

En primer lugar, la *autárkeia* es la propiedad del fin último (o entelequia) del hombre. Es la perfección y autosuficiencia del objeto último de sus funciones espirituales, esto es, del conocimiento y amor de Dios, mediante las cuales de algún modo se diviniza o se hace semejante a la divinidad. Objeto éste perfectivo que es máximamente común y trascendente a cada hombre, al tiempo y al mundo. El hombre, en tanto compuesto de cuerpo y alma, y por su propia naturaleza, no es en sí mismo, e individualmente, autárquico. Participa de la *autárkeia* cuando alcanza su entelequia. Y no puede alcanzar ésta individualmente sino consociado.

Secundariamente, la *autárkeia* es la propiedad del fin de la *pólis*, en tanto la *eudemonía* política o bien común (felicidad objetiva o perfección de la vida social) integra la *entelequia* humana. Digo *secundariamente*, porque el bien común político es fin último sólo en lo temporal, pero está necesariamente ordenado al fin último supratemporal, que es lo perfecto *secundum se* y absoluto, Dios Nuestro Señor.

II.- La verdad es el más valioso bien común del espíritu. He querido concluir, primeramente, utilizando a efectos de la recapitulación de todo lo dicho, el concepto de *autarquía*, porque él es un fruto común de la buena tradición platónica, que incluye, claro está, a Aristóteles. Hubiera podido utilizar también, quizás, el concepto de *autonomía*, que Gentile define como el imperio de lo mejor sobre lo peor del alma humana. O el de *Bien en sí*, o el de *Bien separado*. Repasemos lo hecho: tomamos como punto de partida un pensador lúcido que reactualiza la dialéctica platónica, no sólo ni tanto en su forma cuanto en su contenido. Reasumimos luego la crítica aristotélica y desarrollamos, según su modelo dialéctico-metafísico, sus premisas y distinciones (sustancia y accidente, materia y forma, potencia y acto, orden trascendental y orden categorial, etc.).

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Y al arribar al punto de destino nos encontramos con que ambas tradiciones conducen a una misma verdad. Y en esa misma verdad, veinticuatro siglos después, se encuentran unidos sendos herederos de la tradición platónica y aristotélica, verificando, una vez más, que no son dos tradiciones sino sólo dos ramas de una única tradición sapiencial.

Mi propósito es que mi homenaje a mi fraterno amigo Francesco Gentile trascienda lo personal, aunque sea muy hondo su contenido afectivo, y alcance el bien de la unidad en la verdad, que es el fundamento imperecedero de nuestra hermandad y amistad.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Capítulo V

LA CONCORDIA POLÍTICA¹⁴⁴

LA CAUSA EFICIENTE DEL ESTADO

I.- INTRODUCCIÓN

I.- Problema y objeto

El tema de esta conferencia es la concordia política considerada en cuanto causa eficiente del Estado; tema que responde a un problema por demás complejo. A veces sucede que los problemas se van agrandando en la medida en que el planteamiento original es incorrecto, o cuando no ha habido suficiente precisión para plantear los términos de la duda.

En alguna literatura de orientación católica, por no decir también tomista, uno de los temas más controvertidos, y que han dado lugar a más discusiones, ha sido el del origen del Estado y el del poder de éste. Ahora bien, tal cuestión exigiría preguntarse en primer lugar qué se entiende por Estado. La pregunta no es banal, porque hay sectores importantes del pensamiento, sobre todo de origen francés -y que pretenden integrarse en la tradición clásica-, que entienden por Estado sobre todo la estructura del poder o de la autoridad. En cambio, para quienes siguen el pensamiento de *Aristóteles*, el Estado es una comunidad, una *koinonía*, un grupo en cierto modo totalizante.

Adelantemos, pues, una definición, que ha de operar como principio de esta indagación: *El Estado es la comunidad perfecta o autárquica, constituido (materialmente) por municipios y familias y cuyo fin es el bien común temporal, entendido como la perfección de la vida social.*

Todavía es más ambiguo el planteo del *origen*, cuando no se precisa el orden de causalidad al que se alude con esta palabra. En efecto, cuando se habla de *origen*, y siempre que se lo haga con un mínimo de rigor científico, se hace referencia a causas. Ahora bien, plantear el problema del origen del poder, aisladamente del concepto de Estado, parece implicar ya una confusión, porque si el poder es un elemento que integra el Estado, si la autoridad -el régimen al cual se le atribuye el poder- es un elemento del Estado, es evidente que lo que hay que plantear primero es el origen del Estado. Pero, además, cuando se dice *origen*, debe precisarse a qué causa se hace referencia; pues puede pensarse en el fundamento de legitimidad del Estado y de su autoridad, en cuyo caso habría que referirse, quizás, a la causa final, o a alguna causa ejemplar. En cambio,

¹⁴⁴ Versión grabada y corregida de la conferencia dictada en el Instituto de Filosofía Práctica de Buenos Aires el 20 de noviembre de 1996.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

si se piensa en el origen efectivo, se alude al orden de la causa eficiente, es decir al origen en el orden a la existencia, en cuyo caso, evidentemente, no se hace referencia directa e inmediata al bien común ni a un orden ejemplar.

Dado que suele existir esta ambigüedad, me ha parecido que conviene volver sobre un tema muy viejo y una doctrina muy antigua, que es la de la concordia política. La cuestión, pues, es tratar de entender esta idea de *Aristóteles* en el contexto de esta pregunta: ¿cuál es el origen del Estado en el sentido preciso de la causa eficiente próxima?

2.-Método

El objeto que tenemos delante, y esto es una advertencia que me parece importante, no es tanto el pensamiento mismo de *Aristóteles*. Es decir, no es mi pretensión explicar *Aristóteles* como objeto primo intencional. Lo que me interesa es saber respecto de esta cosa que llamamos Estado, cuál es el principio eficaz inmediato del que procede en su existencia.

La referencia a *Aristóteles* es necesaria, primero, porque ha sido el que abrió en la investigación el camino para una categorización precisa de las causas del Estado; y, segundo, porque se trata sin dudas de una de esas luminarias de la ciencia y de la Filosofía que siempre nos pueden conducir, siempre pueden ser muletas, pedagogos, o conductores hacia la verdad.

En primer lugar, han de recordarse algunas ideas fundamentales de *Aristóteles* que -en cuanto marco general- han de servir de guía. Luego ha de repararse más en particular en la causa eficiente, para recién después afrontar el tratamiento de la concordia y averiguar en qué relación causal se encuentra con el Estado.

II.-REFLEXIONES SOBRE ALGUNAS IDEAS ARISTOTÉLICAS

1.- Breve repaso y algunas aclaraciones sobre las causas

La causa, dice *Aristóteles*, es un principio real, es decir, un principio de la realidad o de la existencia de algo. Y un principio es aquello de lo cual algo procede, ya sea en el orden del ser, del obrar o del conocer. Acá entonces la causa está entendida como un principio real, un principio del que procede el Estado en el orden del ser o de la existencia.

Aristóteles distinguía cuatro principios que no eran por supuesto autónomos, las famosas cuatro causas. No son propiamente cuatro especies, sino cuatro principios, cuatro modos en todo caso de influir en la realidad de algo. La causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final. Se suele decir que *Aristóteles* no contempló lo que se llama, dentro del tomismo, la causa formal extrínseca o ejemplar. Por ejemplo la ley es causa formal extrínseca y ejemplar. Efectivamente no parece nombrarla, habla sí de la ejemplaridad por cierto, refiriéndose a *Platón*, pero aunque no nombra la causa, nombra la cosa. Y la nombra cuando examina el fenómeno del imperio; cuando examina la relación mando-obediencia habla expresamente de participación. No ya participación en el orden lógico, sino participación en sentido real, la participación de una idea, de una razón, de un logos del que manda en el que obedece. El logos en el participado en el que obedece será principio de acción. De tal manera, el logos del que

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

manda es medida y regla del logos del que obedece. Hay también una mención importante en *Aristóteles* al concepto de verdad práctica, del que no voy a hablar ahora. Lo cierto es que estas cuatro causas resultan ser más bien cinco.

La causa material es aquello de lo cual algo está hecho, que es lo que llamaríamos causa material “ex qua” dentro de la jerga de la Escuela. También es causa material en otro sentido distinto aquello en lo que algo es o se hace, el sujeto por ejemplo de los accidentes. Y eso en el lenguaje escolástico lo llamaríamos causa material “in qua”. También integra la causa material aquello sobre lo que algo se hace, respecto de lo cual algo se hace, y el objeto terminativo de la acción, que podríamos llamar en esa jerga causa material “circa quid”. Tres aspectos de la causa material.

La causa formal es aquello por lo que algo es tal cosa y no tal otra. Es el principio intrínseco y actual de la esencia de algo. Y para *Aristóteles*, lo que *simpliciter loquendo* hace que sea. Para *Santo Tomás* no es tan así, pero sí para el filósofo.

La causa eficiente es la causa productora, es la causa que educa la forma de la materia.

Y *la causa final* es aquello para lo cual algo es o se hace.

Éste es el esquema de las cuatro causas, al que habría que añadir *la causa formal extrínseca o ejemplar*, que es el modo conforme al cual algo es o se hace (la idea platónica, por ejemplo, la ley en el caso del Derecho y de la vida moral; y las ideas ejemplares divinas, respecto de toda la creación).

Hecho este repaso de cosas ya sabidas, conviene hacer ahora algunas observaciones:

a) La primera aclaración que debe hacerse es que, en relación a una realidad accidental como la del Estado, se habla de causa analógicamente. En efecto, *causa*, propiamente, se dice de un principio real de la sustancia. ¿Por qué? Porque hablando *proprie et per se primo* sólo la sustancia existe. La sustancia es lo que tiene realidad *per se* y *per prius*; todo lo demás tiene realidad secundariamente, en y por la sustancia. De tal manera, un análisis causal que no se refiera a una cosa que es una sustancia -un hombre, un caballo, un árbol-, siempre tendrá que hacerse con la salvedad de que se habla analógicamente.

b) La segunda observación es que estas causas forman naturalmente un todo. Constituyen un orden dinámico. Sobre todo interesa destacar que la causa final no puede ser entendida adecuadamente sin la causa eficiente, ni ésta sin aquélla. La causa final, dice *Santo Tomás* -y en esto sigue a *Aristóteles*-, es la razón de la causalidad de la causa eficiente. *Omne agens agit propter finem*, repite muchas veces el *Aquinate*. Si algo (agente) hace algo (objeto terminativo), por ejemplo si un hombre hace algo (en el orden de las conductas) es *para algo*. Si no hubiese una finalidad no habría causalidad eficiente. Es la razón de la causalidad. Por esa razón la causa final se integra con la causa eficiente como principio formal de ella. Y dice *Santo Tomás* -y es un texto que repite a menudo el padre *Santiago Ramírez*-, haciendo una muy clara analogía: la causa final es a la causa eficiente como la causa formal es a la causa material. Así como la causa formal es lo que determina la materia, lo que actualiza aquello que es principio potencial, de la misma manera la causa final es el principio determinante de la causa eficiente. Quede, pues, establecido que no es posible entender ni la causa eficiente sin la causa final ni la causa final sin la causa eficiente.

c) Una tercera aclaración: además de que el Estado no es una sustancia sino algo accidental -más específicamente: un todo accidental de orden- debe tenerse en cuenta el

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

hecho de que es algo dinámico, es algo que no está definitivamente hecho o acabado. Una cosa es algo *in facto esse* (v.gr. una sustancia) y otra algo *in fieri* (v.gr. una conducta). El Estado es una realidad práctica, es una realidad de conductas, es una realidad del obrar. Por lo tanto el esquema causal también tiene que admitir esta flexión, tiene que adaptarse a esta circunstancia; hay aquí, como se ve, una segunda razón de la analogía necesaria para entender las causas en esta materia.

Las aclaraciones anteriores son de la mayor importancia. Suele decirse que la causa material y la causa formal son intrínsecas, mientras que la eficiente y la final son extrínsecas; lo cual está muy bien en general, y en especial si se habla de los principios reales de la sustancia. Pero cuando se está frente a una realidad dinámica como la del Estado, o la conducta del hombre, o el Derecho -en definitiva, toda vez que se examina la realidad de un orden práctico- lo que opera como elemento formal, en definitiva, es una disposición, un orden de la conducta. ¿Y un orden a qué? Un orden al fin. De manera que aún lo que nosotros aquí entendemos como causa formal, es decir la estructura, el principio que hace que la conducta jurídica sea jurídica, que el Estado sea Estado, que el Derecho sea Derecho, es un orden al fin. Es decir, cuando se trata no ya de la causa del ser de un ente *in facto esse* sino del *fieri* -sobre todo cuando ese algo *in fieri* es una praxis o conducta, que se hace y se continúa haciendo- debe tenerse en cuenta que la forma de la que se habla si bien es un principio intrínseco, implica una relación constitutiva o trascendental con el fin. O, dicho de otra manera, a partir del fin se explica la formalidad de una realidad práctica.

Hechas todas estas advertencias, cabe dar un paso más.

2.-Los fenómenos sociales más generales: el intercambio, el lenguaje, la amistad

Al menos a partir de *Durkheim*, *Sorokin* y *Parsons*, el pensamiento sociológico contemporáneo ha reconocido como las características más generales de los fenómenos sociales la interacción y la comunidad. Pero, como se verá, nada de esto es nuevo; más aún, es de antigua prosapia aristotélica.

Aristóteles trata los fenómenos sociales en distintos pasajes de sus obras. Los más generales parecen ser el intercambio, el lenguaje, la amistad y la comunidad (*koinonía*).

Trata el intercambio en el Libro V de la "*Ética Nicomaquea*", y enuncia el principio de reciprocidad en los cambios; en la misma obra, vuelve a hablar del intercambio al comienzo del libro IX, que es el segundo libro sobre la amistad. En estos lugares, el *Estagirita* parece haber descubierto -por cierto antes que *Sorokin*, *Parsons* y otros- el fenómeno de interacción. Es decir, cuando *Aristóteles* habla de la alteridad en general en el libro V, no sólo hace referencia a una alteridad en la que el otro es el objeto intencional, sino que habla propiamente de interacción. En pocas palabras, se trata de una actividad, de una praxis, de una acción, que se hace en función de otra acción y que es la respuesta esperada; de tal manera que sin la esperanza en dicha respuesta no habría esa praxis. Se trata de una trabazón de la praxis de uno con relación a la praxis, real o esperada, del otro.

Este fenómeno del intercambio, a su vez, tiene como razón o justificación la existencia de las necesidades. Necesidades en el sentido más elemental del término: aquéllo sin lo cual no resulta posible la vida humana en cuanto tal. Si no hubiese necesidades no habría intercambio.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Cuando analiza el intercambio, *Aristóteles* dice que hay un elemento de unión y común a todos los hombres, que es la necesidad. En buena dialéctica platónica habría que decir que es algo común y algo diferente. Es diferente, relativamente opuesta incluso, porque si no no habría intercambio. Por ejemplo, si uno y otro tienen necesidad de comer manzanas, y ambos tienen manzanas, no parece probable que se verifique el intercambio. En cambio, si el uno tiene manzanas y tiene además necesidad de zapatos, y el otro tiene zapatos y tiene además necesidad de manzanas, sí puede haber intercambio. Hay en ese caso necesidades relativamente opuestas, no necesariamente contrarias, conflictivas o controversiales; y en tanto opuestas en una relación recíproca, son diferentes. Pero más allá de esa diferencia, el hecho es que hay algo común: hay una naturaleza humana que hace que podamos pensar en una necesidad común, aquello que es en general necesario para la naturaleza humana. Eso es precisamente lo que sirve de base para la institución de la moneda. Porque la moneda, dice *Aristóteles*, no es otra cosa que la conmensuración, la expresión en términos cuantitativos de esta necesidad común.

No me voy a detener en la explicación del principio de reciprocidad en los cambios; pero incidentalmente es interesante notar algo que dice *Aristóteles* y es que sin un mínimo de justicia, es decir sin un mínimo de equilibrio en la relación recíproca, no habría intercambio, se desalentaría el intercambio. Y si, entonces, sin ese mínimo de justicia no hay intercambio, resulta que también la justicia pareciera integrar una de las condiciones de existencia del intercambio, y por lo tanto de la vida social. Porque, dice el filósofo, lo que mantiene unidos -en *koinonía*, en comunidad- a los hombres es precisamente el intercambio.

Conviene retener entonces una primera idea que aparece en orden a la existencia -es decir, en relación con la causa eficiente- de vínculos sociales: la necesidad y el intercambio. Aparece mencionada también la justicia, que sería un elemento formal, como una condición. Lo que no es de extrañar teniendo en cuenta que *Aristóteles* era platónico, y esta idea de la justicia como principio formal y además condición de existencia del Estado, está expresado netamente en la República -y no sólo en la República, por cierto-.

En segundo lugar, está el lenguaje, otro fenómeno que cabe adscribir a las raíces de lo social. El lenguaje tiene muchas funciones; al menos dos: una función eidética -soporte y expresión de conceptos y juicios- y una función comunicativa entre los hombres. Es evidente que la segunda depende de la primera. Pero, acaso, ¿podría darse la primera sin la segunda? Es obvio, asimismo, que el lenguaje, al tener una función comunicativa, hace posible la comunicación social; pero, a la inversa, el lenguaje mismo es un fenómeno social, cada palabra es experiencia social sedimentada. Y ya en relación con la reciprocidad en los cambios, además, debe advertirse que sin lenguaje no habría moneda ni homogeneización social de necesidades. En efecto, la moneda en sí es un sistema de signos, quizás más sofisticado que el lenguaje común; pero, en el fondo, es un lenguaje especializado.

Otro fenómeno que *Aristóteles* analiza, y que está en la raíz de la vida social, es la amistad. Este es el tema que más largamente examina en la *Ética Nicomaquea*, al que le dedica dos libros que, en cierto sentido, guardan un paralelismo con la justicia. La amistad, no tenemos que olvidarnos, no es lo mismo que el amor. La amistad es de alguna manera la relación interpersonal consiguiente al amor. La amistad, decía uno de mis queridos maestros, don *Luis Legaz y Lacambra*, es la institucionalización del amor. En otras palabras, la amistad -dice *Santo Tomás*- tiene razón de hábito, de hábito en

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

relación a otro y con la respuesta esperada del otro; el amor, en cambio, tiene razón de acto o de pasión. Pues bien, esta amistad, ya sea que se origine en cualquiera de las tres clases de amores que discierne *Aristóteles* -amor de benevolencia, de concupiscencia o de utilidad- evidentemente constituye un vínculo. Un vínculo entre personas que, en la medida en que conviven, ya está dando lugar a una comunidad, a una *koinonía*.

3.- *La koinonía: familia, municipio, Estado*

Se suele decir que *Aristóteles* no ha tratado en general los grupos sociales. No creo que esto sea cierto. Si bien no trató en especial los grupos artificiales, hay en sus obras indicaciones suficientes -en especial lo que se ha dicho arriba sobre el intercambio y, en vinculación con esto, toda la esfera de los contratos- como para encontrar los elementos de una doctrina. Pero, sea lo que fuere en ese tema, lo que parece indiscutible es que hay una doctrina de la comunidad, la *koinonía*, que es un concepto principal de su Filosofía práctica. Se ha dicho y se ha escrito mucho sobre esto. No hemos de detenernos aquí. Consideremos tan sólo la palabra y la idea aneja.

Lo común es traducir *koinonía* como *comunidad*. Y parece correcto, pues es un modo lingüístico abstracto de *koinos*, que quiere decir “común”. Ahora bien, ¿comunidad de qué? En el contexto en que la usa el filósofo en la Ética y la Política, se refiere a comunidad de vida, comunidad de intereses, de lenguaje. En definitiva, una *koinonía* práctica es -como decía *Santo Tomás* de la *societas*- un hacer algo en común, en el sentido fuerte del vivir en común.

El vivir en común, la comunidad de vida, es en concreto lo que define la vida social. Las formas asociativas de origen contractual o artificial no son propiamente comunidades, porque si bien en ellas hay también vida social, ésta se verifica en un sentido más débil. Por ejemplo, en una sociedad anónima de nuestros días se hace algo en común -se realiza el objeto social mediante alguna actividad especializada-, pero no puede decirse que *se viva* en común. Una asociación contractual o artificial no es una comunidad de vida a secas (*simpliciter loquendo*) sino desde un cierto y especial punto de vista (*secundum quid*).

La *koinonía* tiene este sentido fuerte de comunidad, que después parece que va a redescubrir *Toennies* cuando distingue entre comunidad y asociación. Y hay tres clases principales de comunidad para *Aristóteles*, que son:

1º) la familia, en la cual se atiende una forma muy elemental de necesidad: la vida bio-psíquica del hombre;

2º) el municipio, que es genéticamente un agregado de familias que atienden a la vida cotidiana común; y

3º) la *pólis* -lo que nosotros llamamos hoy Estado-, cuyo fin no es tanto la vida a secas sino la vida humana perfecta, “la buena vida”, dice *Aristóteles*.

La familia y el municipio no sólo constituyen la causa material del Estado, sino que lo preceden genéticamente, es decir, en el orden de la causa eficiente.

III.- APROXIMACIÓN A LA CAUSA EFICIENTE

1.- *La naturalidad del Estado*

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Ha quedado planteado -en trazos harto gruesos- lo esencial de lo que he denominado el marco teórico. Corresponde ahora una aproximación al tema de la causa eficiente propiamente dicha. Y lo hemos de hacer, claro está, también de la mano de *Aristóteles*, tomando como punto de partida la idea expresada en la famosa definición del hombre como *animal político* (*Santo Tomás*, en su comentario, dice: *animal político y social*); definición a partir de una propiedad que pone de manifiesto que los conceptos de humanidad y politicidad (y socialidad) no son disociables. Y esto es a lo que alude lo que aquí llamamos “naturalidad” del Estado.

Ahora bien, la propiedad puede ser entendida, en sentido estricto, como uno de los *modi dicendi per se*, es decir, en el caso, como un accidente que emana necesariamente de la naturaleza específica (naturaleza que la tradición aristotélica expresó en la definición: *animal racional*); y esto supone ya una concepción científica. Pero también puede ser entendida -en un sentido más lato- como una nota general previa a una conceptualización científica, como una convicción empírica que opera como un *lugar* (tópico) dialéctico en la línea de la investigación (*via inventionis, venatio definitionis*) del concepto y de las propiedades en sentido estricto.

Consideremos en primer lugar esa naturalidad de lo social y de lo político como convicción empírica -y, agreguemos, tradicional- del hombre antiguo, al menos del antiguo hombre griego. Es una convicción que arraiga en la tradición y la experiencia, que pone de manifiesto que desde que hay memoria histórica los hombres viven en comunidad. Esta convicción empírica se refuerza tradicionalmente con los mitos, que agregan un sentido sagrado del Estado, en una relación originaria con los dioses. Se trata de una convicción fáctica que se tradujo en una actitud cognoscitiva desde la cual el hombre antiguo miraba la vida humana. A dicha convicción fáctica, empírica y tradicional, le siguió la necesidad de justificar racionalmente -y míticamente- la relación hombre-comunidad.

Esta convicción que hubo ciertamente en el pensamiento griego originario, fue puesta en cuestión, desde el punto de vista de la justificación racional del Estado y de las relaciones de mando-obediencia, cuando comenzó la crisis de la *pólis* en el siglo V a.C. En esta crisis los sofistas tuvieron una función importante pues aunque no la causaron son los que la manifestaron explícitamente en el orden del pensamiento. ¿Por qué el cuestionamiento? Porque se advirtió la temporalidad, la fragilidad, la finitud del Estado, aun como forma natural de vida humana. Se hizo visible la posibilidad de quiebra de un régimen, la posibilidad de extinción de un Estado y de su fusión en otro; y así, quizás, haya desaparecido en el orden de la racionalidad justificativa esa convicción que probablemente se juzgue como ingenua. Incluso se puso en duda el origen divino del Estado.

A partir de la transposición al orden humano del atomismo físico de *Demócrito* los sofistas plantearon por primera vez hipótesis pactistas y sugirieron criterios hedonistas y utilitaristas acerca de la justicia, siempre en el orden racional de justificación.

Cuando *Aristóteles* dice que el Estado es algo natural, no sólo tiene en cuenta el hecho obvio de experiencia de que todos hemos nacido en una comunidad política, de que al menos desde que hay historia, es decir desde que hay escritura y conocemos los tiempos anteriores, siempre el hombre ha vivido en formaciones políticas. La afirmación de la naturalidad del Estado no es, pues, la mera generalización teórica de un hecho obvio de experiencia, porque ese hecho obvio todavía no tiene en sí una

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

justificación. La afirmación de la naturalidad del Estado en *Aristóteles* tiene el sentido preciso de que el Estado es algo necesario para el hombre en función de su entelequia. Necesario desde el punto de vista de su naturaleza, no en el mismo sentido que es necesario que una piedra caiga. Tampoco necesario en el sentido de una fatalidad o de una decisión arbitraria de los dioses. Necesario en el sentido de que sin el Estado y la justicia que se verifica en su seno no es posible la perfección del hombre; y a veces ni siquiera la vida biológica. Es decir, si pensamos que necesario es aquello que promueve la vida, el Estado en cierto modo también es necesario en este sentido.

Desde ese último punto de vista, más necesaria parece la familia. Pero desde el punto de vista de la vida perfecta del hombre, entendiendo como tal la vida que es realización y actualización de sus posibilidades, sus potencias y facultades más excelentes, en definitiva de la vida del espíritu, el Estado es más necesario, pues es la única comunidad humana que puede alcanzar esos fines; es la comunidad autárquica, entendiendo por este último calificativo la autosuficiencia del espíritu que alcanza su entelequia.

Tiene razón *Santo Tomás* cuando dice que el hombre es un animal social y político. Porque no sólo es un animal político, es un animal social porque también lo social en general -no ya sólo lo político-, es necesario. Es necesaria la vida familiar, es necesaria la vida de vecindad, municipal, es necesaria la vida política. Y es necesaria en orden a la perfección que está precontenida en la naturaleza; perfección que en definitiva no es otra cosa que la entelequia de la naturaleza, la realización total, plena de la forma natural específica.

Esta naturalidad del Estado que afirma *Aristóteles* es un hecho que conviene remarcar en una época en la que se vuelven a plantear críticas respecto de la necesidad del Estado. Se habla incluso de la posibilidad de un orden mundial que sustituya a los Estados; se piensa -en el caso del marxismo- en la utopía de la sociedad sin clases, sin Estado. Frente a esto la posición de *Aristóteles* es: el Estado es necesario y es natural. Pero, además, no cualquier cosa vale como Estado. No cualquier cosa vale como comunidad política, sino que tiene que haber una proporción entre la comunidad que llamamos Estado y la naturaleza del hombre.

2.- *Los fines de la vida humana y del Estado*

Otro tema que, de acuerdo con la aclaración hecha respecto del orden de las causas, también significa un acercamiento a la causalidad eficiente, es el tema de los fines del Estado y de la vida humana. En el Libro II de la "*Ética Nicomaquea*" *Aristóteles* habla de tres formas de vida.:

1º) Una forma de vida cuyo fin es la perfección del sujeto biopsíquico.

2º) La vida práctica, que es la que corresponde al hombre en su función de agente moral, político y profesional. Y

3º) la vida teórica, de contemplación de la verdad, que es la vida sapiencial.

Estas son tres dimensiones de la vida humana, que guardan entre sí un orden inverso según que se mire la urgencia o la perfección. Desde el punto de vista de la perfección, naturalmente primera es la teórica o sapiencial. Desde el punto de vista, en cambio, de la urgencia, de la necesidad urgente de la existencia de la vida, primero es la vida bio-psíquica.

Tres niveles perfectivos de la vida que guardan una correspondencia con la

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

división que el filósofo hace al final del Libro I en tres partes del alma (se trata de una división en partes potenciales, ya que lo que se divide son las potencias o facultades del alma):

1º) Una parte que es racional en sí, que es el espíritu;

2º) una parte que en sí misma es irracional, pero racional por participación, que es la esfera de los apetitos sensibles, las pasiones, que pueden y deben ser rectificadas por las virtudes, que es el gran tema -materia propiamente hablando- de la Ética (participación que, digámoslo de pasada, se realiza mediante el imperio); y

3º) una parte que es irracional, y que no sólo es irracional sino que la razón no puede participar directamente en ella sino sólo indirectamente, relativa a las funciones biológicas del hombre.

Tres formas de vida y tres partes (potenciales) del alma humana: esta idea sirve para advertir que hay un orden de mayor necesidad a menor urgencia y de menor perfección a mayor perfección. Aquello que está ubicado en el primer lugar en el orden de la más urgente necesidad biológica tiene, con relación al orden que le sigue, una cierta naturaleza eficaz o eficiente. Es decir, no sólo está en orden de causa material -recuérdese que estamos considerando un orden dinámico-, sino también tiene cierta razón de causa eficiente, tiene cierta razón genética. Es decir, aquéllo se sigue como actualización y perfeccionamiento de esto. Sin esto no hay aquéllo, sin vida biológica no hay vida del espíritu en esta tierra. Esta idea es importante para entender el dinamismo de la conducta, es decir los principios operativos.

3.- El dinamismo social y su estructura

La acción humana es voluntaria; tiene su principio en el querer del hombre, pero no sólo en el querer sino también en algo que opera como forma. Así como la naturaleza opera por su forma sustancial, el hombre opera voluntariamente mediante una forma secundaria: una idea, un hábito o lo que fuese, que interviene como principio objetivo especificante del principio eficaz que es la voluntad, el apetito o el querer. Este mismo querer no se entiende sin el objeto y fin respectivo. Uno y otros se implican recíprocamente. Por supuesto, algo puede ser en sí mismo un fin o, mejor, un bien, aun cuando no sea querido por mí; pero si yo no quiero algo, eso no querido podrá ser un bien objetivo, podrá ser un fin -objetivamente- en relación con mi naturaleza, pero no será un objeto o fin en acto de mi voluntad.

Por otra parte, el fin suele obtenerse a través de distintos pasos, mediante medios. Todas las cosas que están ordenadas al fin y cuyo valor o interés reside precisamente en poder permitir el acceso al fin, se llaman *medios*. De lo cual resulta - como dice *Santo Tomás*¹⁴⁵ en el tratado sobre los actos humanos -, que el concepto de fin es correlativo del concepto de medio. La relación estructural, recíprocamente constitutiva, entre el fin y el medio puede expresarse con dos analogías: 1º) el fin es al medio como el todo a la parte; 2º) el fin es al medio como la forma a la materia. Detengámonos en la segunda.

El fin es principio formal del medio en cuanto medio, pues es aquello por lo cual se quiere el medio. Por su parte, el medio es aquello que permite determinar y concretar

¹⁴⁵ *Suma Teológica* I-II, qq. 6-21.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

el fin. El medio es al fin como la causa material signada por la cantidad es respecto de la individuación del ente. Pero además el medio en cuanto medio -enseña el *Aquinate*- tiene eficacia, es decir, está en la línea de la causa eficiente del fin. Así, supuesto que haya una serie ordenada de fines, algunos, aunque valgan en sí mismos como fines, con relación a un fin superior podrán valer también como medios, y en esta medida tendrán razón de causa eficiente. Ésta es otra aproximación importante al tema en cuestión.

Si se tiene en cuenta la observación anterior, pueden comprenderse mejor las relaciones ya mencionadas entre los diversos estratos comunitarios, v.gr. entre la familia y el Estado. En tanto la familia tiene como finalidad principal la propagación y conservación de la vida bio-psíquica humana, en cierto sentido integra la materia del Estado y en cierto sentido se ubica en el orden de la causa eficiente. Esto supone, claro está, un adecuado concepto de la familia -como comunidad doméstica permanente, fundada en el matrimonio monogámico e indisoluble-, y un adecuado concepto del Estado, como comunidad autárquica (en cuanto autárquica puede ser llamada "perfecta") de comunidades -familias y municipios- que, en tanto no son autárquicas, pueden ser llamadas "imperfectas".

Examinemos esta noción de comunidad. Ni las familias, ni los municipios ni el Estado son nada, si no hay una multitud de hombres que actúan -o, en sentido fuerte: que *viven*- en común. Cuando se afirma, pues, que familias y municipios integran, como causa material -y de algún modo, como causa eficiente- al Estado, se entiende que se trata de una multiplicidad de conductas que los hombres realizan *en la familia y en el municipio*. Así como es absurdo reducir la causa material del Estado a una mera multitud de individuos, también lo es creer que familias y municipios tienen realidad fuera de las conductas de sus miembros. Por otra parte, las cosas que usan los hombres en la vida social, incluso el territorio en el que viven, no son la materia *de la que está hecha* (*materia ex qua*) el Estado, sino materia sobre la que recae la vida social (*materia circa quid*). La causa material inmediata del Estado de la que está hecho el Estado (*materia ex qua*) son las conductas comunitarias de los hombres que conforman familias y municipios¹⁴⁶. Una pluralidad de hombres que no hace nada sería una hipótesis absurda; y si pudiera verificarse, no constituiría una comunidad.

Ahora bien, esta causas o elemento materiales, a saber:

- 1º) las conductas, integradas en la vida familiar y municipal (*materia ex qua*),
- 2º) los hombres o *materia in qua* y
- 3º) el espacio y las cosas, o *materia circa quid*, se convierten en Estado gracias a un orden específico; por un orden en las acciones y en los poderes recíprocos (orden jerárquico constitutivo de la autoridad o del *régimen*), que tiene como principio de ordenación el fin que es el *bien común político* (que el pensamiento cristiano va a precisar como *bien común temporal*, para distinguirlo del *bien común supratemporal y trascendente*, que es Dios y la beatitud).

Como en un círculo, volvamos a algo ya dicho: en razón del fin -que es el bien común- se dice que el Estado es *la comunidad autárquica* (en otro orden, también la Iglesia -realidad desconocida por *Aristóteles*- es comunidad autárquica). La autarquía es una propiedad que sirve para definir al Estado en la medida en que el bien común es

¹⁴⁶ Acerca de las causas del grupo social, cfr. la obra de GUIDO SOAJE RAMOS: "*El grupo social*", editada mimeográficamente por el INFIP.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

autárquico; y éste lo es, porque el fin último del hombre es autárquico.

Cuando en la Edad Media se identifica esta idea de *autarquía* con la de *perfección* (y se dice que el Estado y la Iglesia son comunidades perfectas), quiere aludirse al mayor grado de perfección posible de la naturaleza social del hombre en un orden determinado, al despliegue perfectivo del hombre en la vida social.

Se comprende, entonces, que si el Estado es comunidad perfecta, las otras comunidades -familia y municipio- que lo integran no son perfectas, porque carecen de autarquía, porque su fin no es la realización plena de la naturaleza humana. El fin de la familia es *vivir*, el fin del Estado es *vivir bien*. Hay una relación -una tensión dialéctica- de medio-fin y, de alguna manera, relación de causa eficiente-causa final; relación de menos perfecto-más perfecto, relación de lo que está en potencia con lo que está en acto. Como se advierte, esta relación se puede visualizar desde muchos puntos de vista.

IV.- LA DOCTRINA DE LA CONCORDIA POLÍTICA

1.- La homónoia: la palabra y la idea

Ha llegado el momento de abordar la *doctrina de la concordia política*. Dice *Aristóteles* que lo que produce la unión entre los hombres, por la que se genera el Estado, es en definitiva la *homónoia*. Esta palabra suele ser traducida con el término *concordia*. En cierto sentido está bien traducida, en cierto sentido no. La palabra *homónoia*, como su etimología indica, alude a una cierta comunidad en el orden del pensamiento, sea especulativo o práctico. Por eso algunas versiones de la “*Ética*” la traducen “unanimidad”. *Santo Tomás* usa la palabra *concordia* de acuerdo con la versión literal de *Guillermo de Moerbeke*.

Más allá del término castellano que se elija, hay que notar que la palabra griega encierra la idea, no sólo de comunidad de pensamiento, sino también de comunidad afectiva; si bien *nóia* hace referencia naturalmente al conocimiento, en este caso no alude a algo exclusivamente cognoscitivo, aunque lo incluya. La palabra *homónoia* indica, en el sentido en que la usa *Aristóteles*, un querer común. Lo mismo que el término latino *concordia* que la traduce. En efecto, *concordia* significa un querer objetivo en común, un estar de acuerdo en el querer algo. ¿Cómo se origina esta comunidad afectiva? La identidad de objeto no basta para suponer un querer común; por el contrario, dicho objeto puede convertirse en la “manzana de la discordia”. Dos o más sujetos pueren querer, entonces, la misma cosa pero no en común, por lo que en tal caso no puede hablarse de concordia. La palabra latina *concordia* tiene como raíz *cor-cordis* (“corazón”), a la que se le agrega como prefijo la preposición *con*. La alusión al corazón no sólo significa el querer, sino una actitud interior que incluye por cierto conceptos, palabras y juicios; se dice, por ejemplo, que alguien “juzgó en su corazón ...” La preposición *con* indica acompañamiento, comunidad. La palabra *concordia*, pues, da a entender un querer algo en común, lo cual implica también un estar objetivamente de acuerdo con una idea o en un juicio, es decir, un estar *concordes* en una opinión (principalmente, aunque no exclusivamente, en una opinión práctica).

Desde el punto de vista semántico, pues, parecería que la expresión latina y castellana traduce adecuadamente el término griego. Pero hay que apuntar una diferencia: para *Aristóteles* la *homónoia* no es cualquier concordia. El *filósofo* prefiere reservar la palabra *homónoia* para cierta amistad política; de allí que convenga hablar

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

más bien de “concordia política”, si se quiere traducir fielmente la expresión griega tal como la usa *Aristóteles*. De otro modo se puede generar una cierta confusión, incluso una cierta ambigüedad, como se observa en *Santo Tomás* que en la “*Suma Teológica*” define la concordia de una manera y en el comentario de la “*Ética Nicomaquea*” -siguiendo a *Aristóteles*- de otra. Esto es lo que había que decir en cuanto a la palabra.

En cuanto a la idea que subyace, cabe advertir que en el fondo es una idea antigua, que se vincula hasta con la idea de amistad como principio unitivo o fuerza de atracción de la que hablaba *Empédocles*. La idea y la palabra *homónoia* aparece muchas veces en la obra de *Platón*, sobre todo en la “*República*” y en “*El banquete*”; y en “*El político*”, cuando habla del tejedor y su obra -el Estado-, se vale de la palabra *homónoia* o de un verbo que significa “homogeneizar, concordar, acordar”. Pero si bien *Platón* asume esta idea tradicional de la amistad como vínculo unitivo, no hace un desarrollo del concepto de la causa eficiente; hace alusiones a la eficiencia pero no llega a una categorización de la causa eficiente, como se encuentran definidas por *Aristóteles* las categorías de acción y pasión. El mismo principio finalista se ve desdibujado en *Platón*, como se señala en el Libro I de la *Ética*, donde *Aristóteles* se pregunta para qué sirve la idea de Bien en la moral, porque parece que esta idea -central en la “*República*”- no tiene ninguna eficacia en la realidad de las cosas humanas. ¿Por qué una afirmación tan severa? El filósofo señala con esto que para que un fin tenga función de fin tiene que ser correlativo de una causa eficiente. De nada vale que se hable de un fin si no se ha precisado cuál sea la causa eficiente correspondiente. De ahí que *Platón* mismo llegue a concluir que no es la *homonónia* lo que produce la realidad del Estado -cuando antes había dicho lo contrario-, porque pueden haber malas concordias que no cumplan la función unitiva. En su lugar coloca a la justicia, que aparece así actuando como un elemento no sólo formal sino eficaz y unitivo, es decir, en el orden de la causalidad eficiente¹⁴⁷.

2.- La homónoia en el marco de la doctrina de la amistad

Sin dejar de tener en cuenta la necesidad de la justicia para que exista vida social, *Aristóteles* dice que lo que une a los hombres y genera o produce la *koinonía* -comunidad- es un cierto género de amistad. Distingue, como ya se adelantó, tres clases de amistad, correlativas de tres clases de amor: amistad de benevolencia, amistad de concupiscencia y amistad por interés. En el primer caso, se trata de un amor de la perfección misma del bien y, en la amistad, en la perfección o bien en sí del amigo; en el segundo, de un amor dirigido a la capacidad de producir placer del amigo; en el tercero, de un amor que tiene por objeto algo útil (lo que sólo se quiere como medio por su aptitud para obtener otro bien -el bien en sí o el bien placentero, en cuanto fines) del amigo.

Pues bien, la amistad -cualquiera que sea- es factor unitivo y sin amistad no hay *koinonía*. Por eso, dice *Aristóteles* en el comienzo del Libro VIII de la *Ética Nicomaquea*, que los legisladores parecen ocuparse más de esto que de la justicia, porque es lo que asegura la unión de la *pólis*.

Establecido que los hombres se unen por una cierta relación social de amistad, resta examinar si cualquier clase de amistad es la que se encuentra en el origen del Estado. Ante todo, parece evidente que si se habla del bien común, rectamente

¹⁴⁷ En esta ambigüedad PLATÓN va a ser seguido por CICERÓN.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

entendido como la perfección última del Estado, y del buen ciudadano -que a la vez debe ser un buen hombre-, éste debe tener un amor de benevolencia para con toda la comunidad política. En otros términos, en el orden de la realización perfecta del Estado y del bien común propiamente dicho, la amistad ciudadana no puede ser otra que una amistad de benevolencia, aun cuando pueda -y razonablemente deba- darse conjuntamente la amistad placentera (v.gr. el placer que para mí significa ser argentino) y sin negar, claro está, la inmensa utilidad de la convivencia.

Pero la amistad perfecta, que va incluso más allá de la justicia -pero que la supone cumplida- y que realiza la paz social, que es el aseguramiento del bien común, implica no sólo al Estado ya constituido, sino al Estado que ha alcanzado su máxima perfección. Ella, por lo tanto, no es la respuesta a la pregunta que está en el origen de la presente indagación: ¿cuál es el principio real -causa eficiente- del Estado?, sino más bien a esta otra: ¿En qué consiste el fin del Estado? No puede negarse que sendas preguntas y respuestas están correlacionadas; sobre esto ya se ha insistido bastante. Pero deben ser distinguidas, incluso como una condición de la correlación misma.

Ha de volverse, pues, a la cuestión originaria, y a la respuesta que a ella da *Aristóteles*. Hay una forma más elemental de unión amistosa, que hace posible la existencia -o, mejor dicho, de la que resulta la unión que se identifica con la existencia- del Estado. Ella consiste en un amor de utilidad centrado en aquellas cosas pertinentes para la vida, no ya de la vida meramente biológica, sino la vida entendida como cierta perfección. Estas cosas pertinentes o necesarias para la vida guardan entre sí un orden de menor a mayor en el orden de la perfección, o de más urgente a menos urgente desde el punto de vista de la necesidad. Esta amistad utilitaria, que tiene por objeto aquellas cosas que permiten la vida, que permiten el desarrollo y la posibilidad de la “buena vida”, es lo que él llama propiamente *homónoia* o concordia política. Amistad utilitaria que es fruto de un amor en común, de un acuerdo objetivo en torno de un interés común y *en común* que también llamado *homónoia*.

Con la palabra *homónoia*, pues, no se indica sólo la relación de amistad utilitaria, sino también y preferentemente el acto o movimiento de las voluntades de muchos que tienen un objeto -útil- en común.

3.- *El contenido objetivo de la concordia política*

Del pensamiento de *Aristóteles* se sigue que el contenido objetivo de la *homónoia* incluye al menos tres órdenes de cosas: 1º) un ámbito cultural; 2º) el aseguramiento de la vida familiar (un mínimo de economía, un mínimo de seguridad); 3º) un mínimo de justicia.

1º) En primer lugar, repito, un ámbito cultural. Es decir, *un mínimo cultural común*. Se trata de un mínimo que permita entenderse y comunicarse, por ejemplo: una lengua común. Pero no sólo esto, sino también *un mínimo de estimaciones y juicios de preferencia* en común, sin los cuales sería imposible lo ulterior: el intercambio, la moneda, la seguridad, etc.

2º) *El aseguramiento de la vida biológica de los individuos y de las familias*. Esto requiere un mínimo de economía, es decir un mínimo sistema de distribución de recursos y de aprovechamiento de bienes escasos, y también una cierta seguridad que haga posible no sólo que los hombres no se maten, sino que exista un mínimo de asistencia recíproca.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

3º) En tercer lugar, la concordia política o *homónoia* supone -como decía *Platón* y vuelve a enseñar *Aristóteles* cuando se refiere a la reciprocidad en los cambios- un mínimo de justicia. Sin el cual mínimo de justicia desaparece el interés común. En efecto, no existe el interés en hacer algo en común con el otro o intercambiar algo con él si no hay un mínimo de reciprocidad en la relación de ambos entre sí.

IV.-CONCLUSIÓN

1.-La concordia política es causa eficiente próxima del Estado

La *homónoia*, que traducimos como *concordia política*, pues, puede ser entendida adecuadamente como causa eficiente próxima del Estado.

En efecto, suele afirmarse que la naturaleza humana es causa eficiente del Estado porque ella inclina a la vida social; es cierto, pero debemos precisar: causa remota, porque la naturaleza no opera directamente.

Puede decirse, también, y con más propiedad, que la causa eficiente del Estado es la voluntad, en tanto es la causa de las acciones humanas y el Estado está hecho de acciones humanas, lo cual es, asimismo, cierto. Pero también es cierto: 1º) que no se trata de la voluntad como potencia o facultad, sino de la voluntad en acto; 2º) que no cualquier voluntad es la que genera el Estado, sino una voluntad común de varios, concorde en torno de ciertos intereses necesarios para la vida. La voluntad actual que se identifica con la *concordia política*, tiene un cierto sentido de prioridad genética respecto de otros actos y otros acuerdos que ya no serán *homónoia* -serán, quizás, amistad, paz (que, como decía *San Agustín*, es la concordia ordenada)-; serán otra cosa más, probablemente más perfecta, pero que resultará de esta concordia elemental que pone en existencia a la comunidad política.

2.- La concordia política es incoación del bien común

Desde este punto de vista, la *homónoia* es incoación del bien común. No es todavía el bien común en sentido estricto -vale decir, la vida social perfecta- pero es el interés común que permite empezar a vivir y, por lo tanto, dirigir la conducta interactiva y la vida comunitaria hacia ese bien común en sentido perfecto. El bien común, recuérdese, es algo dinámico, que se realiza en la conducta y en el curso de la vida de una manera más o menos perfecta, a partir de un mínimo. Con relación a éste mínimo se dice que hay *homónoia* o *concordia política*.

3.- La concordia política es condición de toda justicia y objeto de la justicia legal

Por último, es evidente que la concordia política es condición de la justicia, porque si no hay relación social -en el caso, *materia ex qua*- no hay justicia -en el caso, forma-, pues ésta presupone no sólo una mera alteridad, sino una alteridad que constituya un vínculo común, vínculo o relación que llamamos *social*. Y esta relación es, precisamente, el resultado de la *homónoia*.

Por otra parte, la *homónoia*, al integrar el bien común, al ser un elemento de éste, también es parte del objeto de la justicia legal en cuanto, como se sabe, la justicia legal -según *Aristóteles*- es la virtud general que tiene por objeto inmediato el bien

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

común: “llamamos justo lo que produce y conserva la felicidad [*eudaimonía* -es decir, el bien común] y sus elementos en la comunidad política”¹⁴⁸.

* * *

Muchas veces se ha oído decir en esta disertación: “la concordia política -la *homónoia* aristotélica- es un mínimo”. Pero *gracias a este mínimo existe el Estado, la justicia y el Derecho*.

¹⁴⁸

Et.Nic., V, 1 1129 b17-19.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Capítulo VI

AUTARQUÍA Y SOBERANÍA

EL PENSAMIENTO CLÁSICO Y EL PENSAMIENTO MODERNO

I.- INTRODUCCIÓN

1.- El tema

El argumento del presente capítulo trata de los conceptos de *autarquía* (*autárkeia*) y *soberanía* en el pensamiento político clásico que -con una cierta y necesaria arbitrariedad metodológica- puede circunscribirse a la rica tradición que va desde PLATÓN a FRANCISCO SUÁREZ. Más en particular, serán considerados aquí como fuentes principales ARISTÓTELES, SANTO TOMÁS DE AQUINO, FRANCISCO DE VITORIA, DOMINGO DE SOTO y el nombrado SUÁREZ.

Sendas nociones sirven para caracterizar dos concepciones del Estado antitéticas: la tradicional, una, la moderna¹⁴⁹, otra. No quiere decir esto que la noción de soberanía sea ajena al pensamiento clásico, o que no exprese conceptualmente un aspecto real y necesario del mundo político. Significa tan sólo que no es la diferencia específica que permita definir esencialmente al Estado (o la *pólis*, o la comunidad política en general), sino una de sus propiedades.

Por otra parte, la propia noción de *soberanía* -aunque sea muy probable que haya tenido origen lingüístico en la Edad media- ha sufrido la necesaria transformación que el pensamiento político moderno ha debido efectuar para convertirla en el centro del concepto del Estado e incluso del Derecho. En efecto, la ruptura de los dos grandes puentes metafísicos: experiencia y tradición, de una parte, y Dios y el orden trascendente, de otra, implica la necesidad de, o la tendencia a, considerar la realidad política y jurídica como universos absolutos, cuyo principio formal es el poder, entendido como dominación de la voluntad o como fuerza.

Se plantean así dos visiones antitéticas del Estado:

- De una parte, para el pensamiento clásico, el bien común es el principio supremo y fuente de justicia y legitimidad. La política y el Derecho aparecen inescindiblemente vinculados como propiedades que dimanen de la naturaleza humana y de sus fines perfectivos.

¹⁴⁹ El concepto de “pensamiento moderno” está usado -con un cierto abuso del lenguaje- como sinónimo de lo que FRANCESCO GENTILE designa como “geometría política” (cfr. *Inteligencia política y razón de Estado*, trad. de M. de Lezica y M.N. Bustos, prólogo de Félix Adolfo Lamas, Bs.As., EDUCA, 2008. En rigor, y desde un punto de vista histórico, la Escuela Española del Derecho Natural y de Gentes, a la que se adscriben VITORIA, DOMINGO DE SOTO y SUÁREZ es también innegablemente moderna y su característica principal consiste en asumir los nuevos problemas jurídicos, políticos y económicos que plantea el mundo moderno dando respuesta a los mismos con los principios y el arsenal conceptual del pensamiento clásico.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

- De otra, para el pensamiento moderno entendido como geometría política, los fenómenos políticos aparecen visualizados como fenómenos de poder o fuerza -según una perspectiva metodológica hipotética deductiva, inspirada en la geometría y la física-matemática- que se resuelven en problemas de seguridad y control social.

2.- *La cuestión y sus límites*

Demos por admitido, como un hecho, que el Estado moderno está en crisis¹⁵⁰. Y con él, el Derecho, en sus propiedades principales: la validez y la vigencia; HUGO PAGALLO, por su parte, ha puesto de manifiesto, con lucidez, que uno de los instrumentos teóricos principales de esta concepción del Derecho -la teoría de las fuentes- es inconsistente en su propia estructura conceptual intrínseca¹⁵¹.

La crisis del Estado moderno se presenta en nuestros días como un problema que afecta en sus fundamentos al pensamiento político y exige en el orden práctico e institucional -y ello a escala mundial- una reconsideración y reorganización de las comunidades políticas. De esa reconsideración y reorganización surge, v.gr., el proceso constitutivo de la Unión Europea, cuyo tratado o carta constitucional está hoy en discusión. En Hispanoamérica, por su parte, el MERCOSUR es un proyecto asociativo que todavía debe encontrar el cauce de una institucionalización no sólo económica sino también política.

Ahora bien, si la experiencia política y jurídica del hombre contemporáneo registra, como fenómeno, la crisis del Estado moderno y, en cuanto experiencia práctica, plantea todo un orden de problemas, que inciden en el fundamento mismo de los conceptos de Estado y Derecho, parece conveniente tener en cuenta un aspecto de la máxima importancia. Me refiero al hecho de que la organización estatal moderna surge como consecuencia de la ruptura o descomposición de la *Comunitas christianorum* (el viejo imperio romano, germánico y cristiano) y de la *Comunitas hispanorum* (el imperio de las Españas universas¹⁵²), según ciertos tópicos propios de la modernidad política, desarrollados luego hasta sus últimas consecuencias por el pensamiento que inspiró las grandes revoluciones: la americana, la francesa y la soviética. Se trata de tópicos ideológicos que se pretende que operen como principios y que, o son reformulaciones de los viejos temas sofistas, o son nuevas formulaciones degenerativas de los principios elaborados por la sabiduría política y jurídica de la tradición clásico-cristiana.

La necesaria reconsideración de la estructura del Estado, la comunidad internacional y el Derecho, por lo tanto, sólo puede realizarse con la adecuada lucidez si va acompañada o precedida de la crítica de sus principios. Pero, a su vez, es necesario no olvidar que estos tópicos modernos -acuñados en la decadencia filosófica de la Edad Media-, al ser, en rigor, degeneraciones del pensamiento clásico y, en su conjunto, su exacto contrario, deben ser revisados y criticados a la luz de éste. De ahí la conveniencia de volver a considerar algunas ideas centrales de la tradición platónica, aristotélica, escolástica medieval y escolástica española, como un momento dialéctico de una discusión más amplia.

¹⁵⁰ Este fenómeno es más fácil de percibir en el plano internacional. En efecto, pocos pondrán en dudas que el orden jurídico y político internacional, fundado sobre el Estado moderno, ya no existe, o que al menos está en crisis y sujeto a transformaciones esenciales.

¹⁵¹ Cfr. *Alle fonti del Diritto - Mito, Scienza, Filosofia*, Torino, G.Giappichelli editore, 2002.

¹⁵² La expresión "Españas universas" es de mi recordado y querido maestro F. ELÍAS DE TEJADA.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

3.- *Algunos tópicos centrales del pensamiento político moderno y revolucionario*

Los tópicos modernos a lo que he hecho referencia pueden reducirse, sucintamente, a los siguientes:

1º) La soberanía es entendida (según una evolución de este concepto a partir de los legistas medievales, MARCILIO DE PADUA¹⁵³, BODINO, HOBBS, hasta ROUSSEAU y demás representantes del pensamiento totalitario) como supremacía absoluta de la autoridad del Estado, como un poder de la voluntad humana y como propiedad esencial definitoria del Estado. *Absoluta*, en este contexto, y en términos generales, quiere decir desvinculada de todo otro poder; en particular, desvinculada de la tradición y de la sabiduría divina, en tanto fuente última de la ley y del Derecho naturales. La soberanía, así, no tendría un límite intrínseco en la constitución histórica de la sociedad y en la ley natural o en Dios, sino, en el mejor de los casos, éstos serían límites sólo meramente extrínsecos.

2º) A partir del siglo XVIII, se tiende, explícita o implícitamente, a identificar los conceptos de *pueblo*, *nación* y *Estado*. Surge así el llamado “principio de la nacionalidades” y el nacionalismo como concepción del Estado y de la política¹⁵⁴.

3º) Se afirma o se sobreentiende la unidad de soberanía y su centralización, lo que facilita la homogeneización de *pueblo*, *nación* y *Estado*. De este modo, las autonomías de regiones, provincias y municipios resulta siempre problemática e inestable y que, dentro de este esquema, sólo resulten admitidas como fruto de una descentralización descendente.

4º) Solidaria con la postulación de la unidad y centralización de la soberanía, se elabora -sobre todo en el marco de lo que F. GENTILE denomina *geometría legal*- la teoría de la unidad de las fuentes del Derecho. En síntesis, viene a afirmarse que el Derecho positivo tiene una única fuente estatal, y que las facultades o poderes de creación de Derecho positivo de las comunidades infra-políticas y aún de la sociedad en su conjunto, sólo se admiten como delegación de esa fuente única e indivisible.

II.- LAS IDEAS CENTRALES DEL PENSAMIENTO CLÁSICO

1.- *Pólis, constitución y régimen*

La *pólis* es la comunidad compleja *autárquica* o *perfecta*¹⁵⁵. Con la expresión “comunidad compleja” entiendo una comunidad de comunidades: familias, municipios y -diríamos hoy- demás comunidades sociales, económicas o culturales infrapolíticas. De la idea central que opera como última formalidad de esta definición, es decir de la *autarquía* o *perfección*, se hablará más abajo. Lo que opera como forma inmanente es el

¹⁵³ F.GENTILE ha señalado de qué modo la idea de la unidad de poder, como constitutivo artificial del Estado, encuentra una de sus matrices ideológicas en M. DE PADUA (cfr. *Marsilio da Padova e la matrice ideológica del totalitarismo*, en la obra colectiva: “*Tradição, Revolução e Pós-Modernidade*” (San Pablo, Millennium, 2001, págs. 155-163).

¹⁵⁴ A este pseudo principio de las nacionalidades he hecho referencia en mi obra *Los principios internacionales*, Bs.As., Forum, 1974 (cfr. cap. VII, 2). Con relación al concepto de nación y su relación con el Estado, es interesante el trabajo de M.COSSUTA: *Stato e nazione* (Milano, Giuffrè Editore, 1999).

¹⁵⁵ Esta definición, que tiene su origen en ARISTÓTELES, *Política*, L.I, 1352 b27-29, es aceptada como una noción común por todo el pensamiento escolástico.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

régimen; su forma extrínseca -modelo racional imperativo- es la ley (*nómos*). Ambos, régimen y ley, son formas dinámicas ordenadas a la *autarquía* o *perfección*, que opera como fin. La materia de la que está hecha y se hace la *pólis* (*ex qua*) es la comunidad de comunidades misma, o el *pueblo*; la materia *in qua* son los hombres, como sujetos racionales (personas) que ópticamente sustentan la realidad de la *pólis*; y la materia *circa quid* es la realidad espacial (en especial, el territorio) y las demás realidades físicas o materiales (recursos naturales y económicos). La causa eficiente es la *homónoia* (concordia política), entendida -de acuerdo con ARISTÓTELES- como amistad utilitaria, natural y objetiva, en torno de las cosas necesarias para la vida humana¹⁵⁶.

La constitución se identifica con el régimen (*politeía*) de la comunidad política o comunidad perfecta o autárquica en lo temporal; sea que se entienda el régimen -propiamente dicho- o la constitución como forma intrínseca; sea que se entienda el régimen y la constitución como ley (*nómos*) suprema (modelo racional, idea o forma ejemplar). Y el régimen, dice ARISTÓTELES, es la distribución de las magistraturas -es decir, de la autoridad o *potestas regendi* (para usar ya una expresión escolástica)- en la *pólis*¹⁵⁷.

La constitución, pues, tanto como ley cuanto como forma intrínseca, no es otra cosa que el orden de las magistraturas en la *pólis* en función del bien común; orden que es triple:

a) En primer lugar, es un orden racional y real al bien común, como a su principio supremo en su orden. Bien común que es un bien humano, y que debe realizar o actualizar los tres niveles de perfección de la vida (*bíoi*) que enuncia ARISTÓTELES¹⁵⁸.

b) En segundo lugar, es un orden entre sí (distribución de jurisdicciones y competencias) de fines y potestades, según el principio de subsidiariedad¹⁵⁹.

c) En tercer lugar, es un orden a los súbditos o regidos (hombres y comunidades infra-políticas), como el orden de la forma a la materia. En este caso, la causa material a su vez es triple: *materia ex qua*, que se identifica con el pueblo, entendido como comunidad de comunidades; *materia in qua*, que son los hombres mismos, como sujetos que ópticamente sustentan la realidad de la *pólis*; y *materia circa quid*, ámbito en el que se verifica la vida de la *pólis* y sobre el que recae la *regencia* y la realización del bien común.

Ahora bien, dado que es en razón de este fin y principio -el bien común- que la *pólis* se dice autárquica o perfecta y se justifica la *potestas regendi* y el régimen en su conjunto como norma o como forma, conviene detenerse en el concepto de autarquía.

2.- La autarquía

¹⁵⁶ Cfr. mi obra *La Concordia política*, Bs.As., Abeledo-Perrot, 1975.

¹⁵⁷ Cfr. *Política*, L.III, cap. 6, 1278b.

¹⁵⁸ *Bíos* biológico, *bíos praktikós* (o *politikós*) y *bíos theooretikós* (cfr. *Et.Nic.*, L.I, 1095 b14 – 1096 a10).

¹⁵⁹ ARISTÓTELES critica la pretensión platónica de que la *pólis* sea algo “muy uno”, porque tal acentuación de la unidad tiene como corolario el debilitamiento de la propia consistencia real de las partes componentes (cfr. *Política*, L.II, cap. 1, 1261). La unidad de la *pólis* no es sustancial sino accidental; es una unidad práctica de orden. En esta crítica aristotélica al pensamiento platónico tiene su origen el principio de subsidiariedad, reformulado en el siglo XX por PÍO XI en la encíclica *Quadragesimo anno*.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

2.1.- La palabra “autárkeia”

La palabra *autárkeia* está compuesta por dos vocablos: *autós* y *árkios*.

Autós, significa “el mismo”, y puede tener un sentido reflexivo.

Árkios significa, en su primer sentido, “aquello que descarta el mal”, “que asegura”; de ahí, “lo que es suficiente”¹⁶⁰. El verbo *arkéoo*, a su vez, quiere decir “asegurar”, “ser suficiente o necesario”, “estar bien”, etc.¹⁶¹.

Autárkeia (*autarkíee*), pues, significa (en modo semánticamente abstracto) la cualidad de lo que se basta a sí mismo o que existe -o subsiste- por sí y para sí mismo. *Autárkees* es el término concreto respectivo, y *autarkéoo* el verbo correspondiente¹⁶².

2.2.- El registro de la palabra en el pensamiento de Platón

PLATÓN usa a veces la palabra en el sentido de capacidad de procurarse los bienes necesarios para la vida; así, por ejemplo, afirma que los individuos se agrupan en la *pólis* porque carecen de *autárkeia* en tanto no pueden procurarse las muchas cosas que necesitan¹⁶³.

En *El Político*, en cambio, la *autárkeia* se atribuye a la capacidad o potencia que tienen los ángeles -en el marco del mito de Krónos- para cumplir por sí mismos la misión de gobierno del mundo que les fuera asignada por la divinidad¹⁶⁴.

Pero, en sentido estricto, la *autárkeia* es la propiedad del bien en sí mismo¹⁶⁵, en tanto es perfección plenaria autosubsistente y, por consiguiente, de aquél que ha alcanzado la felicidad. Se establece así con claridad la relación esencial entre *autárkeia*, perfección, bien en sí, felicidad y finalidad. Éste debe ser considerado el punto de partida conceptual de ARISTÓTELES.

2.3.- El concepto de autárkeia según Aristóteles

De los muchos lugares en los que ARISTÓTELES usa esta familia de palabras¹⁶⁶, he de considerar dos grupos, que estimo como los más importantes; el primero de ellos corresponde a la *Ética Nicomaquea*¹⁶⁷, el segundo a la *Política*¹⁶⁸.

¹⁶⁰ Cfr. BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 1981.

¹⁶¹ Cfr. Id. También, P.CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque – Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968.

¹⁶² Cfr. *ibid.*

¹⁶³ Cfr. *República*, L.II, cap. 11, 369 b 5-8.

¹⁶⁴ Cfr. 271 d-e.

¹⁶⁵ Cfr. *Filebo*, 67 a 5-8.

¹⁶⁶ GAUTHIER-JOLIF, traducen *autárkeia* por *indépendance* (cfr. su traducción de la *Ética Nicomaquea*, Louvain-Paris, 1970, p. 13), y aciertan en atribuir esta noción al bien en sí, es decir, al bien que es propiamente fin (cfr. su *Commentaire*, T. I, id., p.52); D. ROSS la traduce, más ajustadamente al significado griego original como *self-sufficiency* (cfr. su traducción de la *Et.Nic.*, en “*The Works of Aristotle*”, Oxford University Press, V. IX, 1966, 1097 b). Como se verá más abajo, la traducción de los escolásticos será por el adjetivo “perfecto”.

¹⁶⁷ Prescindo de la *Ética Eudemia*, porque en ella no se verifica ninguna diferencia doctrinal sobre este punto.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

En la *Ética Nicomaquea*, ARISTÓTELES menciona la *autárkeia* al comienzo (L.I) y al final (L. X). Ella es el bien perfecto, es decir, lo que es deseable por sí mismo, el fin último, y la felicidad, que se identifica con el acto perfecto de contemplación (y amor) de aquello que es en sí mismo lo más perfecto: Dios¹⁶⁹. Ahora bien, y esto es de la mayor importancia para entender el núcleo de su pensamiento, no es la naturaleza humana la que es autárquica¹⁷⁰, sino el fin del hombre en cuanto es espiritual, es decir, en tanto hay en él algo *separado*¹⁷¹: el *noûs*.

En la *Política*, el texto que da aparente fundamento a TRICOT para afirmar que la *autárkeia* es la independencia económica, es decir, la suficiencia para satisfacer las necesidades del conjunto social, es el que dice: “la autarquía consiste en estar provisto de todo y no carecer de nada”¹⁷². Pero en ese pasaje, ARISTÓTELES se limita a explicar qué quiere decir el término cuando se aplica como adjetivo al territorio, como surge manifiestamente del contexto; de modo semejante, en líneas anteriores, había hecho referencia a la autarquía de la población¹⁷³. Y no cabe duda de que se trata de condiciones de la autarquía de la *pólis*. Pero la clave del concepto hay que buscarla en el Libro I, que sigue puntualmente el orden de ideas de la *Ética*. Allí se caracteriza la *pólis* como “comunidad de aldeas” que es propia o máximamente autárquica¹⁷⁴; e inmediatamente después, se refiere esta autarquía o autosuficiencia al fin, que no es el mero vivir, sino el vivir bien, es decir, la felicidad o *eudemonía*¹⁷⁵. En forma contundente, afirma: “..el fin es lo mejor; y la *autárkeia* es un fin y lo mejor”¹⁷⁶.

2.4.- Bien, perfección y autárkeia en la tradición escolástica

La traducción latina de esta expresión por *perfección* -adoptada generalmente por la escolástica medieval y la Escuela Española-, responde exactamente -si no a la semántica originaria del término- sí a la idea definitiva acuñada por el pensamiento platónico-aristotélico, dentro del contexto de una metafísica del bien.

¹⁶⁸ TRICOT, en su traducción y notas de la *Política*, traduce *autárkeia* por “suffisance”, “inconditionnalité”, y, según él, en el lenguaje de esta obra aristotélica, “indépendance économique” (cfr. Paris, Vrin, 1977, p. 27). JULIÁN MARÍAS, en cambio, en su traducción oscila entre los vocablos “perfecto” y “autosuficiente” (cfr. Madrid, IEP, 1951).

¹⁶⁹ Cfr. L.I, cap. 7, especialmente 1097, y L.X, caps. 7 y 8. Dice, en especial, en 1097 b15-17: “...autárquico es lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; ...tal es la felicidad; ...es lo más deseable de todo, aún sin añadirle nada”; y en 1177 a27-28: “la autarquía ... se dará sobre todo en la actividad contemplativa” (recuérdese que no sólo Dios es el objeto de contemplación, sino que en definitiva el fin perfecto o último -*télos*- del hombre es asemejarse en la medida de lo posible a Dios, precisamente por el conocimiento y el amor).

¹⁷⁰ Cfr. 1178 b34-36.

¹⁷¹ *Separado* tiene el sentido técnico acuñado por el platonismo y admitido por el Estagirita (cfr. *De anima*, L.III, caps. IV y V). En este contexto, véase: 1178 a22.

¹⁷² L. VII, cap. 5, 1326 b29-30.

¹⁷³ Cfr. 1326 b2-5.

¹⁷⁴ Cfr. 1352 b27-29.

¹⁷⁵ Recuérdese de paso, que la *eudemonía* no es un estado afectivo sino la perfección objetiva de la vida humana, la entelequia (*entelejeia*) del hombre. Como actividad inmanente del espíritu, hemos visto, tiene un objeto que lo trasciende.

¹⁷⁶ 1252 b30 – 1253 a1.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Bueno es lo perfecto, y en razón de ello es amable¹⁷⁷. *Perfecto*, según el pensamiento del Estagirita, es: 1°) lo que es íntegro, es decir, lo que no defeciona en ninguna de sus partes; 2°) lo acabado o totalmente actualizado según su propia forma, esencia o naturaleza y que, por lo tanto, es lo máximamente excelente en su género; 3°) lo que ha alcanzado su fin o entelequia¹⁷⁸. SANTO TOMÁS agrega a estas determinaciones que debe distinguirse lo perfecto en sí mismo (*secundum se*) de lo perfecto con relación a otro (*per respectum ad aliud*); a su vez, lo perfecto en sí mismo puede dividirse en lo que es absolutamente perfecto (que sólo cabe predicar de Dios) y lo que es perfecto en un orden o género determinado (es decir, aquello que en su orden o género es lo más excelente, aunque pueda haber algo más excelente en otro orden o género)¹⁷⁹.

Por otra parte, lo bueno o lo perfecto, precisamente en tanto es perfecto, es capaz de perfeccionar otras cosas (y por eso es susceptible de amor), es decir, es *perfectivo* con respecto a aquello que puede ser perfeccionado (es decir, que es *perfectible*). Por eso se dice que el bien (y lo perfecto) es difusivo de sí mismo. Tanto en cuanto es objeto de amor (o *appetibile*), tanto en cuanto tiene eficacia por su misma perfección (como la naturaleza generativa), o en cuanto causa final, es la razón formal de la causalidad eficaz de los medios. Debe tenerse siempre en cuenta esta doble relación de lo perfecto: en tanto es un todo, o una perfección de un todo, relación con las partes; en tanto es causa final, relación con los medios. Y así cabe afirmar: las partes se perfeccionan en orden al todo, y los medios sólo son buenos o elegibles, y eficaces, en orden al fin.

Al haber traducido *autárkeia* por *perfección*, como entelequia del hombre y, sobre todo, de su espíritu -única naturaleza susceptible de tender formalmente al bien general- siguiendo una semántica no ya etimológica o meramente lingüística sino metafísica, con absoluta fidelidad al pensamiento platónico y aristotélico, los escolásticos contribuyeron a echar un haz de nueva luz al concepto, poniendo así de manifiesto una concepción ético-política sólidamente fundada en la estructura del ser en general, y del espíritu en particular.

2.5.- Breve recapitulación

La *autárkeia* es, pues, la autosuficiencia y perfección del fin (entelequia) de la sustancia espiritual. Esto implica que siempre tiene razón de fin y no de medio; requiere de medios, pero los trasciende y es la razón de la perfección de éstos, y no se puede reducir a la inmanencia de la suma de perfecciones de éstos. Es, a la vez, perfección de un todo -el hombre o la *pólis*- y, en esa misma medida, perfectiva de las partes de dicho todo.

Ahora bien, dado que la *autárkeia* es la autosuficiencia y perfección del fin del hombre en tanto ente espiritual o persona; dado que el hombre tiene dos fines: uno supratemporal y otro intratemporal (o político); y teniendo en cuenta las distinciones que acerca del concepto de *perfección* se apuntaron más arriba, parece claro que este

¹⁷⁷ “Unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum: sic enim est appetibile” (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Teol.* I, q.5, a.5); a su vez, “perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis” (ibid).

¹⁷⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L.V, cap. 16 (1021 b12 – 1022 a3), y el respectivo comentario de SANTO TOMÁS (nn. 1034-1039).

¹⁷⁹ Cfr. *In Metaphysicorum*, L.V, lec. XVIII, nn. 1040-1043.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

concepto carece de univocidad y es análogo. Señalemos dos órdenes generales de significación.

En primer lugar, la *autárkeia* es la propiedad del fin último (o entelequia) del hombre. Es la perfección y autosuficiencia del objeto último de sus funciones espirituales, esto es, del conocimiento y amor de Dios, mediante las cuales de algún modo se diviniza o se hace semejante a la divinidad. Objeto éste perfectivo que es máximamente común y trascendente a cada hombre, al tiempo y al mundo. El hombre, en tanto compuesto de cuerpo y alma, y por su propia naturaleza, no es en sí mismo, e individualmente, autárquico. Participa de la *autárkeia* cuando alcanza su entelequia. Y no puede alcanzar ésta individualmente sino consociado. Por esta razón, la Revelación cristiana enseña que el fin último de la creatura racional no es natural sino sobrenatural -algo ya vislumbrado por ARISTÓTELES-, y que sólo puede ser alcanzado como don divino (la gracia) en el consorcio santo de la Iglesia.

Secundariamente, la *autárkeia* es la propiedad del fin de la *pólis*, en tanto la *eudemonía* política o bien común (felicidad objetiva o perfección de la vida social) integra la *entelequia* humana. Y digo *secundariamente*, porque el bien común político es fin último sólo en lo temporal, pero está necesariamente ordenado al fin último supratemporal, que es lo perfecto *secundum se* y absoluto, Dios Nuestro Señor.

Ahora bien, dado que el fin de la *pólis* es autárquico o autosuficiente en su orden, y es la perfección práctica del todo comunitario que es la *pólis*, constituido como unidad de orden, y teniendo en cuenta que la forma constitutiva de la *pólis* es precisamente ese orden al fin -que opera como principio constitutivo-, debe concluirse que la *pólis* misma es autárquica. De ahí que esta noción aparezca en su definición.

Pero detengámonos en un punto. La *autárkeia* política es a la vez ordenante y ordenada. Es ordenante de los medios, y perfectiva de éstos y de las partes de la comunidad. Y es ordenada, porque es relativa a la entelequia absoluta del hombre. De aquí se sigue que no se trata de una realidad absoluta, sino de una perfección que es múltiple en su contenido, como lo es el bien común de la *pólis*. Y si la *autárkeia* no es absoluta, tampoco lo puede ser la *pólis* como todo, ni su régimen.

De todo lo cual se sigue un corolario: la independencia de una *pólis* no excluye la existencia de otras comunidades perfectas que coexistan con ella y cuyos ámbitos territoriales, poblacionales y jurisdiccionales puedan incluso llegar a superponerse, dando lugar a la necesidad de un orden de distribución de jurisdicciones y competencias, regidos por dos principios: la autarquía absoluta del fin último del hombre, y la subsidiariedad. Esto es claro respecto de la coexistencia de las comunidades políticas y la Iglesia Católica; lo es, en su medida, en el orden internacional, con la existencia de uniones de Estados en las que las partes no pierden su condición política y, por consiguiente, su *autárkeia* relativa.

La tesis de que una comunidad perfecta pueda formar parte de otra, como una ciudad libre forma parte de un reino, o como un reino, ducado o principado, puede formar parte del imperio, fue explícitamente sostenida por F. SUÁREZ¹⁸⁰. Para el granadino, la parte y el todo serían perfectos, sólo que la primera, en cuanto parte de la segunda, sería por esta razón imperfecta comparada con ésta, aunque en sí sea perfecta. Él tenía a la vista el recientemente desaparecido Sacro Imperio, y su orden plural de jurisdicciones y competencias, el nuevo Imperio Español y la comunidad internacional.

¹⁸⁰ Cfr. *De legibus ac Deo legislatore*, L.I, cap. VI, 19.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

En definitiva, negar la autarquía a una comunidad (una ciudad libre, un reino, una provincia autónoma, etc.) sería lo mismo que negarle su politicidad¹⁸¹.

Si una comunidad autárquica independiente, como podría serlo Francia, Italia o España, se integra en una unidad política mayor -v.gr. la Unión Europea-, para lograr una mejor realización de su fin autárquico, parece contradictorio que tal integración implique haber perdido la calidad de perfecto de su fin propio. Digo *contradictorio*, porque la unión se hace para que la parte gane perfección, y no para que la pierda. En este punto vuelve a tener resonancia la crítica aristotélica a la excesiva pretensión platónica de unidad política: en la integración a un todo mayor, la parte no pierde su perfección propia, sino que agrega otra.

3.- *El sentido clásico del concepto de soberanía*

3.1.- *La palabra*

La semántica de la idea que expresa la pretensión del poder político absoluto es muy antigua. Los griegos acuñaron la palabra *autarjía*¹⁸² para designar la cualidad de absoluta de una autoridad. Un brocárdico romano, luego usado reiteradamente por los legistas medievales, atribuía al príncipe la calidad de ser *solutus legibus*¹⁸³, es decir, desvinculado de la obediencia a la ley. Se usó también la expresión *summa potestas*. Y digo *pretensión*, porque la realidad política, como he intentado demostrarlo en mi obra *La concordia política*¹⁸⁴, nunca puede desvincularse de los fenómenos de convergencia de la voluntad de los miembros de la *pólis* y de los condicionamientos históricos, físico-geográficos, culturales, sociales y económicos.

La palabra *soberanía* es un término abstracto que significa literalmente la cualidad de suprema de una autoridad, es decir, la supremacía de ésta. Y, aunque su origen dista de ser claro, parece que se puso de moda a partir de J. BODINO, cuando éste define al Estado por esta cualidad, y le asigna la propiedad de *solutus legibus*¹⁸⁵. Su registro en el uso del pensamiento político contemporáneo es tan amplio como varias son las corrientes doctrinarias o ideológicas.

Del marasmo de sentidos que ha llegado a adquirir este término, selecciono como principales los siguientes:

a) En el orden internacional, por *soberanía* se entienden dos cosas: 1º) la independencia de un Estado, reconocida por la comunidad internacional; 2º) el poder supremo *de iure* que el Estado tiene sobre un determinado ámbito geográfico o de materias; se habla, así, por ejemplo, de la *soberanía* sobre un territorio, proporcionalmente a lo que sería el dominio en el Derecho privado, por oposición a la

¹⁸¹ En mi obra *Ensayo sobre el orden social* (Bs.As., I.E.F. “Santo Tomás de Aquino”, L.II, cap. III, pág. 250), yo afirmé exactamente lo contrario. Ahora rectifico ese error.

¹⁸² Cfr. BAYLLY, diccionario citado. Esta palabra tiene una etimología distinta que la de *autárkeia* y significa la cualidad del principado cuyo poder no deriva de nadie ni de nada.

¹⁸³ *Princeps legibus solutus*, Dig.L.1, tit. 3, leg. 31.

¹⁸⁴ Ya citada.

¹⁸⁵ Cfr. H. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico* (trad. de E.TIERNO GALVÁN), Madrid, IEP, 1956, y J.BODINUS, *Les six livres de la République* (L.I, cap. 8), París, 1586 (hay traducción española “enmendada católicamente” de G. DE AÑASTRO ISUNZA, edición y estudio preliminar de J. L. BERMEJO CABRERO, Madrid, CEC, 1992).

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

mera supremacía territorial (proporcionalmente a lo que en el Derecho privado sería la posesión).

b) En el orden político interno del Estado, a su vez, la soberanía parece equivaler 1º) a la capacidad de darse una forma jurídica autosuficiente; 2º) a la supremacía del poder (*potestas*) o autoridad estatal respecto de la autoridad de los grupos sociales infrapolíticos; 3º) a la legitimidad de la *potestas regendi*.

3.2.- La “suprema potestas in suo ordine”

La soberanía, en su sentido originario y literal, designa el carácter supremo de una *potestas regendi*, y de esa significación, se deriva hasta llegar a considerarla una propiedad del Estado o de la *pólis*.

Dice SUÁREZ: “Una potestad, se llama suprema, cuando no reconoce una superior, pues el término *supremo* denota la negación de otro superior al que tenga que obedecer aquél de quien se dice que tiene la potestad suprema. ... La potestad civil propiamente dicha de suyo se ordena a lo que conviene al Estado y a la felicidad temporal de la república humana para el tiempo de la vida presente, y por eso se llama también temporal a esta potestad. Por lo cual, la potestad civil se llama suprema en su orden cuando en ese orden, y respecto a su fin, es a ella a quien se recurre en última instancia en su esfera -es decir, dentro de la comunidad que le está sujeta-, de modo tal que de tal Príncipe supremo dependen todos los magistrados inferiores que tienen potestad en dicha comunidad, o en parte de la misma; el Príncipe que tiene la potestad suprema, en cambio, no está subordinado en orden al mismo fin del gobierno civil”¹⁸⁶.

La expresión *potestas regendi* es de suyo de mucho interés, y merece un mínimo análisis.

La *potestas* es un poder moral de superioridad o mando¹⁸⁷; *moral* por oposición a *físico*¹⁸⁸; es decir, se trata de una autorización o habilitación racional, que tiene un objeto -lo que puede ser o es objeto de mando u obligación- el cual, a su vez, se determina racionalmente en función de un fin. Toda *potestas* es *para algo*. Y en ese *para algo o fin* radica el principio del límite de esa *potestas*, límite formalmente constituido por el Derecho y la ley. La *potestas regendi* es la potestad de Derecho público, y principalmente es la autoridad dotada del poder de legislar y gobernar¹⁸⁹. La *Potestas*

¹⁸⁶ *Defensio fidei*, L.III, cap. 5, 1-2. “Magistratus humanus, si in suo ordine supremus sit, habet potestatem ferendi leges sibi proportionatas” (Id., *De Leg.* L.III, cap. 1, 6).

¹⁸⁷ “Potestas proprie nominat potentiam activam, cum aliqua praeminentia” (S.TOMÁS, *In quarto Sententiarum*, d.24, q.1, a.1). “Potestas publica est facultas, auctoritas, sive ius gubernandi rempublicam civilem” (F. DE VITORIA, *De potestate civili*, 10). La *potestas* es una especie de la *facultas*; ésta es una autorización o habilitación para reclamar o exigir algo como debido; por ser más amplia, es la expresión que usa SUÁREZ para definir al Derecho como derecho subjetivo (cfr. *De legibus ac Deo legislatore*, L.I, cap. 2, 5), porque incluye como géneros la *potestas* y la mera *facultas* del Derecho privado. La diferencia esencial entre una y otra es que la *potestas* es una habilitación o poder moral para obligar; en cambio la *facultas* es el poder moral de reclamar lo que ya es obligatorio para alguien y, por consiguiente, debido en relación a otro.

¹⁸⁸ “Neque enim omnino idem videtur esse potestas, quod potentia. Nec materiam siquidem, neque sensus, imo nec intellectum, aut voluntatem potestates, sed potentia vocamus. ...magistratus, sacerdotia et omnino imperia, potestates potius quam potentias appellant. ... videtur potestas praeter potentiam ad actionem dicere praeminentiam quandam et auctoritatem” (F. DE VITORIA, *De potestate Ecclesiae*, q. I, 1-2).

¹⁸⁹ En definitiva, es el “..habere curam communitatis”, en palabras de S. TOMÁS DE AQUINO (cfr. *S. Teol.* I-II q.90, a. 4, resp.).

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

regendi, pues, está ordenada al bien común o fin de la comunidad, que no es otra cosa que la perfección (plenitud actual) de la vida humana social o la misma vida social perfecta¹⁹⁰, como ya hemos dicho.

El acto propio de esta *potestas* es el mando o imperio, es decir, es la transmisión de una idea práctica, mediante el pensamiento y el lenguaje, cuyo efecto inmediato primario es obligar y, de ahí, secundariamente, facultar o permitir. El imperio, a su vez, es un acto que si bien emana inmediatamente de la razón práctica, tiene fuerza moviente por la voluntad previa¹⁹¹; voluntad del fin (o intención) y voluntad respecto de los medios (o elección). De ahí que toda norma implique al menos dos enunciados estimativos previos: una estimación del fin como bueno (el bien común o algo incluido en el contenido de éste), y una estimación del medio elegido (que puede incluir, por lo general, además, un juicio de preferencia). Estimaciones éstas que tienen su correlato en los respectivos quererres de la voluntad. Y el resultado es el enunciado ordenador o imperante, que llamamos norma y que, cuando es general, cabe llamar ley.

3.3.- ¿*Princeps solutus legibus*?

¿Qué sentido verdadero -si lo tuviere- cabe atribuir al brocardico “*solutus legibus*”? SANTO TOMÁS da un primer paso en la solución de esta cuestión. Distingue, por lo pronto, la fuerza directiva de la ley -en cuanto ésta es orden racional al fin-, de su fuerza coactiva¹⁹². La primera es de la esencia de la ley; la segunda, en cambio, es sólo una propiedad derivada.

En cuanto a la fuerza directiva -que he de designar como *validez práctica*-, la autoridad *qui habet curam communitatis* está sujeta a la ley natural, a la ley constitucional en virtud de la cual tiene legitimidad de origen, al fin al cual está ordenada la *potestas*, y en cierta medida a la ley misma por esa autoridad dictada, a la que sin embargo puede modificar o, en determinadas circunstancias de tiempo y lugar, dispensar. Con relación a la fuerza de la costumbre, conviene aquí considerar un punto que tiene una rancia solera en la tradición cristiana, a partir de SAN AGUSTÍN; se trata de la distinción entre un pueblo libre (*libera multitudo*) y uno que no lo es. En el caso de un pueblo libre, éste puede darse leyes a sí mismo, y de ordinario lo hace a través de la costumbre¹⁹³; el gobernante sólo las dicta en tanto es gerente del pueblo, y no puede modificar la costumbre por sí mismo¹⁹⁴. En cambio, en el caso de un pueblo que no es libre, la autoridad política, en principio, puede modificar la costumbre; pero el hecho de la existencia de ésta puede entenderse como una tolerancia de parte de la autoridad¹⁹⁵.

Con respecto a la fuerza coactiva, SANTO TOMÁS entiende que sí cabe atribuir al príncipe el ser *legibus solutus*, porque él no puede coaccionarse a sí mismo, y porque se presupone que posee la fuerza coactiva suprema. Sin embargo, cabe hacer dos acotaciones: de una parte, el propio Aquinate reconoce que la máxima fuerza coactiva de una norma consiste en la costumbre¹⁹⁶, de modo que ésta puede quitar fuerza social -*vigencia*- a una norma; de otra, debe tenerse en cuenta la rica doctrina acerca de las

¹⁹⁰ Sobre el concepto de bien común y su contenido, cfr. *Ensayo sobre el orden social* (cit.), L.II, cap. III, II).

¹⁹¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Teol.* I-II q. 17.

¹⁹² Cfr. *S.Teol.*, I-II, q.96, a.5, ad tertium.

¹⁹³ “... instituta maiorum pro lege sunt tenenda” (S. AGUSTÍN, *Ep.36*).

¹⁹⁴ Se encuentra aquí uno de los fundamentos de la validez jurídica de los fueros tradicionales españoles.

¹⁹⁵ Cfr. id., I-II, q.97, a.3, ad tertium.

¹⁹⁶ Cfr. id., I-II, q.97, a. 3, resp.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

condiciones del alzamiento justo contra el tirano, elaborada por los grandes teólogos-juristas españoles, en especial SUÁREZ y MARIANA.

Nunca se puso en dudas, en la tradición clásico-cristiana, que toda *potestas* proviene de Dios¹⁹⁷. Pero a la pretensión de una designación divina y directa de la autoridad, toda la Escuela Española contestó que la *potestas* política (o *civilis*) tiene su origen en Dios, pero no inmediatamente, sino mediante la ley y la misma *respublica*¹⁹⁸. A lo que podríamos agregar; mediante el fin de la naturaleza humana, que opera siempre como principio último en su orden (temporal o supratemporal), y mediante la tradición, expresada en las costumbres e instituciones constitutivas de la sociedad.

3.4.- Corolarios

De este apretado resumen, pueden extraerse los siguientes corolarios acerca de la soberanía:

1º) La soberanía -entendida como *suprema potestas in suo ordine*- deriva de la *autárkeia*, como de su principio.

2º) La soberanía es una superioridad relativa de una *potestas regendi*. Relativa al fin de la *pólis* y al fin último del hombre; relativa a otras potestades; y a la comunidad, causa material *ex qua*; comunidad que, en cuanto es libre, es a su vez causa eficiente mediante la concordia (*homónoia*) constitutiva, expresada en la costumbre y la tradición.

3º) La soberanía es una superioridad intrínsecamente limitada por su propio modo concreto de orden al fin.

III.- CONCLUSIONES

De esta reseña del pensamiento clásico, cabe extraer algunas conclusiones que pueden contribuir a iluminar el problema propuesto al pensamiento político de nuestros días.

1º) No es la soberanía -*suprema potestas in suo ordine*-, sino la *autárkeia*, o perfección, en sentido aristotélico, la nota formal que permite definir al Estado, *pólis* o comunidad política, y ello, en función del fin propio de ésta, es decir, el bien común temporal (felicidad objetiva, perfección de la vida social). En otras palabras, la *pólis* es autárquica porque lo es su fin.

2º) El bien común temporal no agota la entelequia o perfección humana. Por esa razón, la *autárkeia* o perfección política no es ni un concepto ni una cosa absolutos, sino relativa a la *autárkeia* o perfección del hombre en cuanto ser espiritual o persona, que tiene sólo en Dios su fin objetivo absoluto.

3º) No existe -*de iure*- ninguna comunidad autárquica o perfecta absoluta; ni es posible -*de iure*- identificar pueblo y nación (causa material), régimen político (causa formal intrínseca) y Estado o *pólis*. En efecto, al no ser la comunidad política una sustancia -es decir, un individuo absoluto-, sino sólo una unidad accidental y práctica de

¹⁹⁷ Cfr. *Ep. a los romanos*, 13,1.

¹⁹⁸ Cfr., v.gr., D. DE SOTO, *De iustitia et iure*, L.IV, q.IV, a.1 (pág. 302 de la edición del IEP de Madrid).

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

orden, la forma (el régimen) nunca puede ser adecuada a la materia (el pueblo o comunidad de comunidades), ni nunca puede ópticamente saturarlo.

4º) Del carácter relativo de la *autárkeia* o perfección política se sigue la necesaria posibilidad de que existan múltiples comunidades autárquicas o perfectas, temporal y espacialmente coexistentes.

5º) Por lo tanto, la soberanía -en cuanto es *suprema potestas in suo ordine*, y una propiedad derivada de la *autárkeia*- no puede ser nunca absoluta, ni única, ni completamente centralizada. Por el contrario, la pluralidad de órdenes jurisdiccionales y de competencias es una exigencia necesaria de la complejidad de la vida social. Aquí cabe tener presente el principio de subsidiariedad, de vieja prosapia aristotélica, reexpresado felizmente por el Magisterio de la Iglesia.

6º) Se sigue de todo lo anterior, la necesaria pluralidad de fuentes del Derecho, entendidas como modos de positivización y de vigencia del *ius*.

7º) La tradición, expresada no sólo en las costumbres y en las instituciones constitutivas de la comunidad, sino también en la sabiduría clásica -fundacional de todo el Occidente- y en los principios y brocárdicos que los formulan, y como elemento integrante de la concordia fundacional de la *pólis*, es un marco concreto de la *autárkeia* política y de la *suprema potestas in suo ordine* que se deriva de ella. Marco que no puede ser ignorado en ningún texto constitucional¹⁹⁹.

8º) Por último, se advierte la necesidad de invocar a Dios, en los textos constitucionales, como “fuente de toda razón y justicia”²⁰⁰, es decir, como fuente de toda validez jurídica y como principio de legitimidad y límite de toda *autárkeia* y *potestas* políticas.

¹⁹⁹ V.gr., la invocación, en el Preámbulo de la Constitución Argentina, de los “pactos preexistentes”, es sólo un reconocimiento parcial –necesario, pero insuficiente- de la tradición política argentina.

²⁰⁰ Ésta es la expresión que usa el citado Preámbulo.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Capítulo VII

GLOBALIZACIÓN Y ESTADO MUNDIAL

I.- INTRODUCCIÓN

1.- El tema

En el mundo contemporáneo se han intensificado ciertos fenómenos de interacción a escala mundial que afectan las comunicaciones, la economía, la cultura, la política, la estrategia y, en general, las relaciones internacionales; para identificarlos en su conjunto se les ha impuesto la palabra “globalización”. Pero este término no sólo significa un plexo de hechos; se ha erigido también como un nuevo tópico dialéctico-retórico, usado profusa –y con frecuencia, indiscriminadamente- en los discursos públicos y privados de nuestro tiempo.

La “globalización” opera así como un lugar común, es decir, como un principio de la argumentación o como un esquema o conjunto difuso de argumentaciones, que ha llamado la atención de los teóricos de las ciencias sociales. Pero, a su vez, como suele acontecer en el ámbito del pensamiento práctico, se ha pasado de la constatación del hecho y de su uso tópico-argumental, a su estimación y, de ésta, a la enunciación de un principio normativo.

Dentro del abanico posible de usos y abusos argumentales de este tópico, he elegido el tema de la unificación política mundial por su inmediata incidencia en la Teoría del Estado y del Derecho.

2.- Las tesis de dos profesores argentinos

En los últimos cuatro decenios, en circunstancias políticas diversas, pero que testifican acerca de las crisis recurrentes que afectan a la Argentina, dos ex profesores de la Pontificia Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires” han formulado sendas tesis sobre este asunto. En ambos casos, se trata de pensadores que no renegaron explícitamente de nuestra tradición intelectual ni institucional, pero que de hecho la conculcaron en forma grave²⁰¹.

En su obra “*Derecho de la Comunidad Internacional*”²⁰², Juan Carlos Puig divide este Derecho en dos, al que le dedica sendos tomos. El primero es el Derecho Internacional Público, propiamente dicho, cuyas normas fundamentales están constituidas por la costumbre internacional, cuyos principios fueron establecidos por la

²⁰¹ Uno de ellos fue Juan Carlos Puig, que fuera Profesor Titular de Derecho Internacional Público en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Rosario de la P.U.C.A.; en 1973 fue Ministro de Relaciones Exteriores y Culto del Presidente Héctor Cámpora, en la única tentativa de instauración de un régimen de izquierda en la Argentina. El otro es Francisco Arias Pellerano, hasta hace dos años Director de la Carrera de Ciencias Políticas -y fundador de la misma- en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de Buenos Aires, de la misma universidad.

²⁰² Rosario, Keynes, 1963, dos tomos.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

Escuela Española del Derecho de Gentes, especialmente por *Francisco de Vitoria O.P.* y *Francisco Suárez S.J.*; el segundo es lo que él denomina “Derecho Estatal Mundial”, cuya carta constitucional sería la Carta de las Naciones Unidas de 1946. Es decir, la Organización de las Naciones Unidas conformarían un Estado mundial incipiente, cuyas normas y ámbitos de competencia irían absorbiendo progresivamente los del Derecho Internacional. Si bien *Puig* no usa la palabra “globalización” para argumentar –pues ese término no estaba aún instalado en los ambientes intelectuales y políticos, sí hace referencia a la creciente interdependencia y a la extensión e intensificación de los ámbitos jurisdiccionales comunes a los Estados, en gran medida expresados en los procesos de integración regional subsumidos en un proceso de integración mundial.

Arias Pellerano, en un pequeño ensayo²⁰³, hace uso del tópico de la globalización y sostiene que es un hecho que los EE.UU. se han convertido en cabeza de un imperio mundial. Su tesis política, en definitiva, se resuelve en la afirmación de que los demás Estados deberían abandonar los símbolos y pretensiones de soberanía y, aceptando la existencia del imperio norteamericano, buscar un reacomodamiento institucional y regional, como partes de dicha unidad imperial.²⁰⁴

3.- *El problema*

Ahora bien, el examen crítico de las tesis que, como las reseñadas, afirman la existencia o la conveniencia de un Estado mundial, como resultado de los procesos de globalización, requiere considerar ordenadamente al menos las siguientes preguntas:

¿Qué o cuáles son los fenómenos de globalización, a los que se alude como principio fáctico de argumentación? ¿De hecho, hay en la realidad política contemporánea, una organización estatal mundial? Y, en todo caso, ¿es lícito que exista un Estado Mundial, en cualquiera de los dos modelos en que se ha postulado la idea?

Por cierto, no parece posible un desarrollo de esta cuestión en tan breve espacio. De otra parte, he considerado el asunto, con más recursos de fuentes y documentación en una obra de hace ya muchos años²⁰⁵. Lo que aquí he de hacer es, tan sólo, formular los principios de una discusión, tomados de la tradición jurídica clásica.

II.- ¿QUÉ ES LA GLOBALIZACIÓN?

1.- *Globalización y vida social*

Se llaman *fenómenos de globalización* ciertos fenómenos sociales cuya localización se atribuye a todo el ámbito planetario de la vida humana. Fenómenos que no pueden ser abarcados o significados mediante un concepto preciso –pues eso implicaría que hubiera una “esencia” o naturaleza– sino que constituyen *estados de cosas*, es decir, plexos de relaciones de conductas, grupos, situaciones o circunstancias,

²⁰³ *Consecuencias políticas de la globalización: el imperio terráqueo*, Coruña, Ed. Do Castro, 2001.

²⁰⁴ Esta pequeña obra no reviste interés teórico, porque es más bien un agregado de opiniones, en las que no cabe discernir secuencias de inferencias al modo de la ciencia; su interés radica en que formula un punto de vista que comienza a aparecer desembozadamente en las columnas políticas de algunos medios masivos de difusión.

²⁰⁵ Cfr. *Los principios Internacionales (desde la perspectiva de lo justo concreto)*, Buenos Aires, Forum, 1974 (hay una segunda edición de 1989).

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

instituciones, normas, agregados o categorías que sólo pueden ser dialécticamente unificados mediante un método tipológico²⁰⁶.

Para entender esto es necesario partir del concepto de *lo social*.

Los fenómenos sociales se caracterizan en general por dos notas: la interacción y la comunidad, advertidas ya por *Aristóteles* bajo los conceptos de *synalagma* (o reciprocidad) y *koinonía*. La interacción es algo más complejo que la *alteridad*, de la que es una de sus clases principales; consiste en la conducta recíproca de dos o más hombres en la que la causa o motivo de la acción es la expectativa de la respuesta del otro. La *koinonía* (o comunidad) es la convivencia (vivir en común), tejida -según la bella imagen que ofrece *Platón* en "*El Político*"- de conductas interactivas según un criterio ordenador que se identifica con un fin (bien) común; el orden, y la unidad resultante del mismo, es su *forma inmanente* (o causa formal intrínseca) y el principio eficaz de esa unión (causa eficiente inmediata) es la *concordia política* (*homónoia*, en el lenguaje aristotélico²⁰⁷). Ambos conceptos, interacción y comunidad, son correlativos, porque la primera es la materia de la que se hace la segunda, y porque no hay interacción sin algo común que ya viven los agentes de la vida social. ¿Cuáles son esas "cosas comunes? Pues, entre otras, la propia naturaleza humana específica, de la que surgen comunes y específicas necesidades, el lenguaje, que es el primer instrumento y acto de comunicación interhumana, la tradición, que es la que comunica el lenguaje y las estimaciones y fines comunes, y un espacio, con sus recursos materiales necesario para la vida de los hombres.

Los fenómenos sociales de globalización, consiguientemente, se manifiestan según dichas notas generales de la socialidad. Si se piensa en términos de interacción, surgen inmediatamente como datos de experiencia la intensificación y expansión mundial de las comunicaciones, de los intercambios culturales y económicos, y de los conflictos. Si se piensa en términos de *koinonía*, es evidente que a la común naturaleza humana se le agrega una más aguda toma de conciencia de los límites espaciales y del entorno y recursos naturales que conforman el *hábitat* humano, una comunidad científica y, sobre todo, tecnológica, una mayor interdependencia entre los pueblos y Estados y entre los mercados, una conciencia casi trágica de los peligros que amenazan a la vida humana sobre el planeta por el abuso contra el medio ambiente y las armas de destrucción masiva, las técnicas de manipulación genética, la contracepción, las matanzas de inocentes mediante las guerras de exterminio, el aborto, las "limpiezas étnicas", etc. Un dato especialmente relevante, dentro de estas manifestaciones globalizadoras, es el empeño de parte de algunos grupos políticos y religiosos por alcanzar una religión global sincrética, que diluya en un borroso humanismo universal el mensaje salvífico de la Revelación cristiana.

²⁰⁶ El *tipo* es un *esquema* que describe una multiplicidad de cosas relacionadas entre sí y que conforman una unidad de sentido. Dejemos de lado aquí la rica investigación que se abre en las ciencias sociales en torno del concepto de "tipo" a partir de MAX WEBER, y concentrémonos en el uso de esta categoría *quasi* conceptual en la Ciencia del Derecho (cfr. en especial, K. LARENZ, *Metodología de la ciencia del Derecho*, Barcelona, Ariel, 1994, págs. 451 y ss.), tal como se hace en la metodología de la legislación y de la aplicación de la ley. Desde este punto de vista, el *tipo* es semejante al *esquema de casos*, tal como este método fuera utilizado por la casuística.

²⁰⁷ Cfr. mi obra *La concordia política*, Bs.As., Abeledo-Perrot, 1975, y mi artículo *La concordia política en cuanto causa eficiente del Estado*, en PRUDENTIA IURIS, Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Bs.As., junio 2001, N° 54, págs. 217-236.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

2.- *Interacción y comunidad internacionales*

La existencia de la comunidad internacional, con extensión mundial, aparece tardíamente en la historia política y jurídica de la humanidad. En el mundo antiguo había relaciones que podríamos llamar interestatales (guerras, comercio, alianzas, embajadas, confederaciones, etc.) en ámbitos regionales muy delimitados, que dieron lugar a comunidades interestatales; un ejemplo de esto son las complejas relaciones que se generaron en el este del Mediterráneo (Egipto, Israel, Asiria-Babilonia, fenicios, medos y persas, la Confederación Helénica, Macedonia, etc.). Pero no había una comunidad internacional propiamente dicha, no sólo por la limitación espacial de estos ámbitos regionales, sino por la ausencia de un vínculo unitivo -la concordia internacional, como voluntad objetiva en torno de intereses comunes para la vida-, de un fin común y de un Derecho interestatal que confiriera unidad de orden al conjunto.

Las grandes unidades imperiales, como los imperios egipcio, babilónico, persa, macedónico y romano, nunca superaron los límites regionales, y en la Edad Media, en la zona del Mare Nostrum, coexistieron las dos desmembraciones del Imperio Romano (el Bizantino y el Romano-germánico) con el Islam, devenido luego Imperio Otomano.

El origen de la comunidad internacional hay que ubicarlo en los siglos XV y XVI, como resultado de una suma de factores: la quiebra de la unidad religiosa del cristianismo, con la Reforma protestante y la consolidación del cisma de las iglesias orientales, la desaparición del Sacro Imperio Romano Germánico (sucesor del Imperio Romano), la consiguiente aparición en Europa de grandes unidades estatales (Inglaterra, España, Francia), el descubrimiento y colonización de América, el descubrimiento de nuevas vías de navegación que comunicaron el Occidente con el Extremo Oriente, África y Oceanía (y en muchos casos su posterior colonización) y, específicamente, con el surgimiento de una nueva esfera de problemas vinculados con la distribución de jurisdicciones y competencias en un mundo que se manifestaba, por primera vez, como limitado y con enormes zonas marítimas comunes.

La extensión espacial e intensificación de conflictos, alianzas, intercambios, diversas formas de cooperación y de comunicación en general, y la consiguiente generación de usos recurrentes obligatorios (costumbre) y pactos, fue progresiva, hasta llegar a la sucesiva conformación de organizaciones internacionales regionales y mundiales. Pero, pese a la mundialización de alguna de dichas organizaciones (v.gr. la O.N.U.), *de iure* al menos, no se modificó el carácter descentralizado (sin una autoridad central) de la comunidad internacional, fundado en la independencia de los Estados.

3.- *Dos modelos teóricos de Estado Mundial*

Las dos tesis que sirvieron para plantear la cuestión que ahora tratamos, no son sino sendos reflejos de dos modelos teóricos de unidad política mundial. En ambos casos, el fundamento invocado es el mismo: asegurar la paz universal mediante la unificación estatal de la autoridad y del poder coercitivo consiguiente.

El primero, es la idea de un imperio universal cuyo paradigma histórico fue Roma. La paz y la justicia en el mundo serán así el fruto de una voluntad dominante. La formulación típica de este pensamiento se encuentra en "*La Monarquía*" de Dante Alighieri (S. XIV), para quien sólo una voluntad universalmente eficaz es capaz de generar la concordia entre los pueblos. Este es el modelo que operaría -en el mejor de

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

los casos- como trasfondo teórico -pero por cierto no explícito- de las tesis que intentan justificar un imperio mundial norteamericano.

El segundo, es la idea de una república confederativa mundial, fruto de un pacto multilateral que -según el esquema de pensamiento de *Hobbes*- haga salir a la humanidad del “estado de naturaleza” de guerra potencial de todos contra todos y le permita alcanzar un estado de paz duradera, entendida como seguridad o ausencia de guerra. La formulación típica de este modelo se encuentra en una obra de *Kant*: “*La paz perpetua*” (1795). Este ha sido el trasfondo teórico de quienes tienden a concebir a la Organización de las Naciones Unidas como la estructura jurídico-política de un Estado mundial confederativo.

III.- EL ESTADO MUNDIAL EN EL DERECHO Y EN LOS HECHOS

1.- *La respuesta clásica*

La primera respuesta del pensamiento clásico a esta cuestión se remonta, por lo menos, a los tiempos de *Platón* (s.IV a.C.) y a su teoría del Estado, según la cual debía haber proporción entre cantidad de población y extensión del territorio, de una parte, y el adecuado conocimiento práctico de éstos por la autoridad, de otra, como condición de eficacia del gobierno de la *pólis* para alcanzar los fines políticos. Doctrina ésta continuada por *Aristóteles*, cuya posición puede ser resumida en dos tesis:

1º) Una comunidad no es más perfecta porque sea mayor, sino por su autosuficiencia (no tanto *cuantitativa* sino, sobre todo, *cualitativa*) en la consecución del bien común (vida social perfecta);

2º) una sola autoridad no debe tener bajo su gobierno más (territorio, población o índole de causas) que lo que cómodamente (es decir, con eficacia) pueda gobernar o administrar él por sí mismo o por sus ministros.

La segunda gran respuesta es la de *San Agustín de Hipona* (s.V), según la cual debe establecerse como principio general que es mejor que exista una pluralidad de pueblos viviendo concordados que un gran reino, pues ha sido la iniquidad la que ha extendido más de lo necesario los reinos²⁰⁸.

La tercera gran respuesta es eco de las dos anteriores y actualización de las mismas en el contexto de la naciente comunidad internacional en los siglos XVI y XVII y corresponde, precisamente, a los grandes juristas y teólogos españoles fundadores del Derecho Internacional Público. La argumentación de los príncipes de esta Escuela (a saber: *Francisco de Vitoria O.P.*, *Francisco Suárez S.J.*, *Domingo de Soto O.P.* y *Luis de Molina S.J.*) gira en torno de las siguientes premisas:

1º) Ni el Papa, ni el Emperador, tienen una potestad universal jurídico-política o en asuntos temporales.

2º) Nadie, con potestad jurídica para hacerlo, ha establecido una autoridad política universal, de Derecho positivo.

3º) Nadie la podría establecer, porque un Estado o gobierno mundial sería contrario al Derecho natural.

²⁰⁸ Cfr. *De Civitate Dei*, L.IV, cap. 15.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

2.- *¿La ONU es una república mundial?*

La Carta de la O.N.U. excluye expresamente la idea de un Estado mundial que sustituya a la comunidad internacional. Por el contrario, en el art. 1º se establece como primer propósito el mantener la paz y la seguridad internacionales, mediante medios adecuados y conformes con la justicia y el Derecho internacional; como segundo propósito, la amistad internacional, fundada en la igualdad de derecho y la libre determinación de los pueblos; y como tercer propósito, la cooperación internacional. En el art. 2º, a su vez, se enuncian como principios, entre otros, la independencia e igualdad de los Estados y la declaración de que los asuntos internos de éstos están fuera de la jurisdicción de la O.N.U.

Cualquiera, pues, que haya sido la intención política de quienes, a partir de la derrota del Eje y de los acuerdos de Yalta se propusieron dominar el mundo, e incluso la de los juristas ideológicamente comprometidos con ese proyecto, que elaboraron los borradores de la Carta, lo cierto es que la O.N.U. no constituye *de iure* una república mundial.

De facto, y pese a la desaparición de la U.R.S.S. y del esquema bipolar, tampoco ha llegado a institucionalizarse, en el seno de esta organización, un gobierno centralizado de alcance universal. No sólo porque, pese a todo, la “balanza de los poderes” sigue instalada en el Consejo de Seguridad (con el derecho de veto de las cinco grandes potencia), sino porque se detectan crecientes tensiones entre las pretensiones hegemónicas de los EE.UU. y la resistencia de la mayoría de los Estados miembros y de los organismos de la O.N.U. Un ejemplo de esto lo constituyen las acciones militares norteamericanas o anglo-norteamericanas en Centroamérica, Afganistán, la ex Yugoslavia, y hoy en Irak, al margen de la decisión del Consejo de Seguridad y, en algunos casos, sólo levemente recubiertos con una pátina de “legalidad” *ex posteriori*.

3.- *¿Hay un imperio mundial norteamericano?*

A la luz de las premisas establecidas por el pensamiento clásico, y formuladas explícitamente como principios jurídico-internacionales por la Escuela Española del Derecho de Gentes, la respuesta a esta pregunta resulta ser claramente negativa. Ninguna autoridad le ha conferido a los EE.UU. imperio *de iure* universal, ni sería lícito hacerlo. Pero ni siquiera esta súper-potencia ha formulado tal pretensión explícitamente, fuera de las difusas alusiones a un “nuevo orden mundial”. Y quien afirme lo contrario deberá probarlo. Pero frente a esto, parece oportuno indicar sucintamente dos órdenes de ideas, que pueden contribuir a ordenar una eventual discusión.

En primer lugar, parece necesario replantear qué se entiende por “imperio político”, en el sentido en que se habla históricamente, por ejemplo, de Imperio egipcio, persa, macedónico, romano, otomano, etc. Se trata de una categorización que no puede ser arbitraria sino que debe estar fundada en los hechos y en la experiencia. Y desde este punto de vista, habría que preguntarse si cabe hablar de “imperio” sin que exista al menos la pretensión explícita de establecer una relación de mando-obediencia universal fundada en el Derecho o, al menos, en una apariencia de tal, y sin las instituciones

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

consiguientes a esa relación y a ese fundamento jurídico²⁰⁹. Y, sobre todo, sin que exista de parte de los “imperados” la conciencia política y jurídica de un vínculo obligacional.

En segundo lugar, los hechos de globalización política y económica, que suelen ser exhibidos como indiciarios de un tal imperio, pueden explicarse desde otras hipótesis diametralmente opuestas, que más bien sostienen que los EE.UU. son objeto de presiones y conspiraciones de grupos privados transnacionales²¹⁰, que buscan una forma de dominio mundial casi horizontal; y, si se examina la composición de su deuda externa e interna, estas hipótesis no parecen tan fantásticas. Por su parte, la nueva derecha norteamericana, desde hace al menos veinte años, viene denunciando el avance de la O.N.U. sobre la independencia de los EE.UU. Pero, sea lo que fuere acerca de estas múltiples hipótesis, lo cierto es que el mundo está lejos de una unidad política. China, la Unión Europea, Rusia, India, Pakistán, con sus respectivas zonas de influencia, suman cerca de la mitad de un mundo no dominado por ningún imperio.

IV.- CONCLUSIÓN

Conviene, a modo de conclusión, enderezar los criterios que -cual recta razón argumentativa- deberían servir de marco a una discusión fructífera acerca de los problemas que este fenómeno contemporáneo de la globalización suscita en el ámbito político mundial. Criterios que no es necesario inventar, porque se encuentran ya formulados y debidamente acreditados en nuestra tradición sapiencial.

1.- La globalización no debe ser entendida como uniformidad u homogeneidad.-

La globalización es una forma dinámica de totalidad concreta. Con relación a ella, pues, cabe aplicar el principio de totalidad, formulado y reiterado desde *Platón* y *Aristóteles* hasta *Hegel* inclusive y que encontrara adecuado desarrollo en la doctrina del bien común y del principio de subsidiariedad. En efecto, la intensificación de la interacción e interdependencia a escala planetaria implica la conformación de una totalidad cuyas partes deben ordenarse sin perder sus peculiaridades y diferencias, pues de la adecuada integración de éstas en el todo depende el bien (común a las partes) de la totalidad misma. Toda tentativa de eliminación de las necesarias peculiaridades y diferencias de los pueblos y los Estados, es decir, de su individualidad política, cultural y económica- perjudica tanto a las partes como a la perfección ordenada del todo. Su efecto sería contrario al Derecho Internacional -lo justo en las relaciones entre los Estados- y a los fines internacionales -paz y cooperación- y su resultado, en definitiva, no sería otra cosa que una gigantesca tiranía mundial, fuente permanente de discordia y convulsiones recurrentes, tanto regionales como mundiales.

2.- La crisis de las formas políticas contemporáneas no es la crisis del Estado.-

²⁰⁹ La creación de una corte penal internacional, y su rechazo por los EE.UU. es un indicio elocuente de que no se está en presencia de un imperio, al menos en el sentido clásico del término.

²¹⁰ Tal el caso de la tesis de ADRIAN SALBUCHI, expuesta en su obra *El cerebro del mundo- Apuntes sobre el Council on Foreign Relations, Inc*, Buenos Aires, 1996.

Félix Adolfo Lamas
FILOSOFÍA DEL ESTADO
POLÍTICA Y TRADICIÓN

Para el posgrado de Derecho Constitucional - Cátedra de Filosofía del Estado - 2011

El Estado moderno, a cuya crisis asistimos, no sólo en la Argentina²¹¹, es fruto de una serie de pseudo-principios, instaurados en los hechos mediante sucesivos procesos revolucionarios: soberanía (supremacía de un poder político que no procede del Derecho, sino éste de aquél), centralización unitaria (con la consiguiente absorción de las competencias de las comunidades infra estatales), principio de las nacionalidades²¹², desmoralización de la economía y agnosticismo religioso. La crisis de este modelo estatal, lejos de significar la crisis general del Estado como comunidad política particular perfecta o autárquica, significa tan sólo el fracaso inevitable al que condujo la quiebra de la tradición política europea. Y, en esa medida, constituye hoy una nueva oportunidad de organizar la vida de los hombres bajo formas políticas más humanas, conformes con el Derecho natural.

3.- *Es necesario volver a pensar una doctrina del Estado para nuestros días.-*

Para ello, sugiero las siguientes pautas:

3.1.- Deben tenerse presente las circunstancias contemporáneas y las exigencias que surgen de éstas, en relación con la realidad política de un mundo globalizado como el actual. (v.gr., respecto a las dimensiones espaciales y geoestratégicas).

3.2.- Deben respetarse los principios del Derecho Natural clásico.

3.3.- En especial, es necesario, volver a afirmar los principios de legitimidad política de nuestra tradición: autarquía estatal, primacía del bien común, principio de subsidiariedad (y consiguiente derecho al respeto de las diversidades patrias) y primacía del Derecho (y la ley natural) sobre el poder político.

3.4.- Debe respetarse el derecho a la diversidad nacional y cultural -dentro de los límites que impone la unidad de principios- y fomentarse el desarrollo de las virtudes sociales del patriotismo y la religión.

²¹¹ Un ejemplo de la mayor importancia es la profunda mutación a la que se han sometido los Estados europeos con la constitución de la Unión Europea.

²¹² Una breve crítica de este pseudo-principio la ensayé en la citada obra *Los principios internacionales*, pág. 110 y ss. Cfr. También la editorial de MOENIA XXXIII (*La Nación*), Bs.As., 1988.