

Instituto de Estudios Filosóficos
“Santo Tomás de Aquino”

SEMINARIO DE METAFÍSICA

Ciclo 2015

Acta Número 1

12/03/2015

Asistentes:

Félix Adolfo Lamas (Director)
Daniel Alioto
Pablo Anzaldi
Carlos Arnossi (Secretario de Acta)
Javier Barbieri
Adriana Bossini
Ezequiel Bruno
Giselle Flachsland
Juan B. Fos
Ignacio Gallo
Graciela Hernández de Lamas
Tomás Ibáñez
Albano Jofré
Julio E. Lalanne
Miguel de Lezica
Mauricio Pinto
Luis E. Roldán
Agustina Victorica

Exposición de Félix Lamas

Me propongo dar un marco teórico rápido, pero lo más preciso posible, para las Jornadas de este año. Este marco teórico que sirve de apoyo a las investigaciones de cada uno de ustedes no sustituye el trabajo que individualmente deben hacer. Simplemente, dar un marco implica presentar una orientación, marcar una orientación.

He estado pensando cómo hacer esto y me decidí, casi sin titubeos, por presentar una versión lo más aristotélica posible del Estado, y subsumida dentro del Estado, del tema de la ley. Quiere decir que no voy a hacer uso –no voy a hacer uso abusivo, por lo menos– de los textos de *Santo Tomás* y de la Segunda Escolástica. No porque los textos de *Santo Tomás* y de la Segunda Escolástica Española no sean en algunos de los casos superiores a *Aristóteles*, sino porque quiero dar una versión aristotélica que sea un punto de referencia permanente para ustedes. Qué es el Estado, qué es la *pólis* para *Aristóteles*; qué es la ley para *Aristóteles*. Y eso les ha de servir de referencia para todo estudio posterior. Incluso estudios sobre *Santo Tomás*, *Suárez*, o lo que sea.

Felizmente, en este tema hay una profunda convergencia teórica de *Aristóteles*, *Santo Tomás* y la Escuela Española, contra lo que dicen algunos, que hay rupturas, etc.

¿Cuáles son las obras que van a constituir nuestra exposición? Por lo pronto, las tres *Éticas*, la *Política*, la *Constitución de los Atenenses*, la *Retórica*, y –por supuesto– vamos a hacer uso cuando

sea necesario, si es que es necesario, de la *Metafísica* y la *Dialéctica*.

Por cierto, vamos a hacer uso también de *Santo Tomás*, no ya como autor propio sino como comentador. *Santo Tomás* como comentador de la *Ética nicomaquea* y como comentador de la *Política* en los dos primeros libros.

La bibliografía es inmensa. Es inmensa si uno piensa en la bibliografía sobre la política en general. Ahora, la bibliografía puntualmente sobre la *Política* aristotélica ya no es tan inmensa. Y vamos a ir señalando algunas obras si es que resulta conveniente, pero vamos a dedicarnos primero a las fuentes, al propio *Aristóteles*.

JB: Vamos a equiparar “Estado” con el concepto de *pólis* de *Aristóteles*.

FAL: Por ejemplo. Sí. Si les parece.

JB: Porque hay toda una teoría que dice que el Estado es algo de la modernidad. Pero no hay otra palabra para referirse a esta realidad. Me parece bien que usemos la palabra “Estado” aquí.

FAL: Cuando empecemos a hablar de *Aristóteles* vamos a hacer alusión a eso, pero en principio, si ustedes quieren, podemos definir la *pólis*. La identificación de *pólis* con el Estado es, en todo caso, una cuestión. Como diría *Aristóteles*, tenemos que evitar hacer de la cuestión semántica el centro del problema.

ML: Si hablamos de “comunidad política”, ¿estamos hablando de lo mismo?

FAL: Sí, claro. Pero lo que pasa es que hablar de “comunidad política” es hablar de comunidad referida a la *pólis*. Comunidad política es la *pólis*.

JB: O “sociedad política”.

FAL: O “sociedad política” peor todavía. Porque si alguien me dice, ¿por qué sociedad y no comunidad? Estamos presuponiendo la distinción de *Tönnies* entre “sociedad” y “comunidad” ¿Para qué nos metemos en eso? Por otra parte, *Aristóteles* usa la palabra “comunidad”. La palabra *koinonía* significa literalmente –*koinós* es “común”– comunidad, *koinonía* es un abstracto, comunidad. Entonces, *Aristóteles* habla de la *koinonía política*. Ese es justamente el centro del análisis, de la definición que él hace. Porque es una comunidad de comunidades, una comunidad integrada por muchas comunidades.

(Ignacio Gallo consulta sobre el uso del trabajo *Filosofía del Estado. Política y Tradición*¹, para seguir las exposiciones).

Para afrontar a *Aristóteles*, vamos a usar el método que siempre he usado y que todos ustedes conocen, que es comenzar por *Platón*. Vamos a empezar por *Platón*. Y vamos a explicar por qué vamos a comenzar por *Platón*.

1- Hemos dicho muchas veces en este seminario que *Aristóteles* fue platónico. La hipótesis de la

¹ Disponible en www.viadialectica.com, sección “Material didáctico”.

ruptura de *Aristóteles* con *Platón* no se sostiene seriamente hoy. Y nosotros nunca la hemos sostenido. *Aristóteles* fue platónico todo el tiempo.

2- *Aristóteles*, como buen platónico, hizo una crítica inmanente del platonismo –desde adentro de los principios del platonismo– que comenzó en la Academia. Y no significa que *Aristóteles* haya abandonado los principios, no solo no abandonó los principios, sino que las correcciones que hizo las hizo para dejar a salvo los principios, para superar las aporías en las que incurría necesariamente *Platón* por un punto de vista no digo incorrecto pero sí insuficiente, falta de esta crítica y de esta revisión crítica que le tocaba a *Aristóteles* hacer. Ya vamos a ver cuáles son los temas. Lo cierto es que, para entender la posición de *Aristóteles*, tenemos que entender primero a *Platón*. Y después tendríamos que ir viendo, haciendo un elenco de las tesis aristotélicas que corrigen –desde un punto de vista inmanente– la posición de *Platón*.

¿Cuáles son las ideas centrales que quisiera rescatar del pensamiento político platónico (que casi equivale a decir la concepción platónica de la política)?

1- La primera idea es la vinculación inescindible de la estructura del Estado, de la estructura de la pólis y la naturaleza humana, a punto tal que la *República*, que parece ser una investigación acerca de la justicia, y que por eso parece ser una obra eminentemente política, pues la *República* termina con el mito de Er, es decir, con una visión del destino del alma. El mito de Er es un mito donde *Platón* viene a afirmar que el destino del alma individual se juega en la vida temporal. En esta vida temporal cada uno decide su destino supratemporal.

Ahora, esta obra gigantesca y grandiosa termina con un mito que a su vez tiene una dimensión que alguien podría creer exageradamente grande respecto de los demás temas, porque es un mito extenso. A veces, el lector pasa de largo este hecho, pero este hecho no se puede pasar de largo, y esto está significando que, o para *Platón* la estructura del Estado es casi tanto como la estructura del alma, el objeto principal de su indagación, o bien está significando que el objetivo principal de la indagación de *Platón* es el alma humana. Y que esto pueda ser así lo dice el propio *Platón*, para lo cual les tengo que contar un elemento metodológico muy esclarecedor, que es lo que se llama los “paradigmas ascendentes”.

Suele hacerse mención de los paradigmas descendentes en *Platón*, los modelos que operan como causa formal extrínseca, paradigmas descendentes. Las ideas, por ejemplo, son paradigmas descendentes. Las cosas que existen en el mundo sensible existen por participación de las ideas, etc. Pero estos paradigmas, en primer lugar no me vienen regalados. No viene un dios, un ángel o un demonio a regalarme esos paradigmas. Los tengo que buscar ¿Cómo encuentro las ideas? Ustedes dirán: “y, él es innatista”. No lo creo. Pero supuesto que fuera innatista, ¿cómo conoce las ideas? Porque es evidente que necesita de una ayuda para conocer las ideas. Si no no tiene sentido *Sócrates*. ¿Cómo se investiga?

El paradigma ascendente es el método típico de investigación platónico. Tiene algún parecido con la inducción aristotélica, pero básicamente consiste en esto: Cuando yo tengo una cosa desconocida, que quiero conocer, debo tratar de acercarme a través de algo más conocido, más fácil de conocer. A través de esa cosa más conocida, más fácil de conocer yo puedo establecer comparaciones típicamente dialécticas, semejanzas y diferencias. Y puede ocurrir que esta cosa conocida mejor pueda conducirme a entender mejor esta cosa desconocida que quiero investigar en la medida en que la más conocida guarde una proporción, una analogía estructural con lo que quiero conocer. Digamos, tengo “A” que es conocida; “B” es lo que quiero conocer. Si “A” guardara alguna proporción, cierta semejanza –a pesar de las diferencias– con lo que quiero conocer, “A” sería un instrumento para acercarme a “B”. Pero para saber que “A” y “B” –dado que yo no conozco a “B”–

son proporcionales, tengo que hacer algunos ensayos. Ensayos de abajo para arriba para ver si después pueden ir también de arriba para abajo. Este es el paradigma ascendente. Esto es dialéctica.

Ahora bien, ¿qué es lo que *Platón* quiere descubrir, según él lo dice en la *República*? *Qué es el alma humana*. Eso es lo que él quiere descubrir. Que es algo que no se ve. Es algo de alguna manera difícil de conocer. ¿Y qué es lo que se conoce más? Lo que se conoce más es la *pólis*. Por eso está la famosa comparación: en la *pólis* está escrito en letras grandes lo que en el alma está escrito en letras pequeñas. La *pólis* es como un *macroanthropos* y el hombre es como una *micropolis*. Y ¿de dónde surge esta comparación? ¿Cómo se atreve Ud. a hacer esta comparación? Me atrevo a hacer esta comparación –diría *Platón*– investigando un elemento común: tanto a la *pólis* como al alma humana las conozco por la conducta humana, por las operaciones. Y esas operaciones son estructuralmente semejantes. ¿Ven cómo funciona el paradigma ascendente? ¿Ven cómo acá lo que *Platón* buscaba era más bien el alma humana que la *pólis*? Pero sin embargo, también buscamos la *pólis*, necesariamente, porque el alma humana no se entiende fuera de la *pólis*.

Primera idea: la política o la teoría del Estado no puede dissociarse de la teoría del alma.

2- Segunda idea: El principio de finalidad.

Todo lo real tiene un fin motivo, fin para lo que algo se hace. Y ese fin es el bien, de modo que toda la política y el alma humana tiene como principio último el bien, el bien como fin o el fin como bien. Esta es otra idea central del platonismo. A veces *Platón* habla del Bien común, pero sobre todo habla del Bien en general.

3- Ahora, otra pregunta que le podemos hacer a *Platón*: ¿En qué consiste la perfección del alma y la perfección del Estado? O ¿en qué consiste el bien? El Bien es el Bien. Él no especifica el bien-fin del Estado. Él habla del Bien, sin calificar, y ¿en qué consiste el Bien? El Bien consiste en la Unidad, el Bien es *lo Uno* y esta unidad en el Estado y en el alma tendrá una estructura. Y esta estructura en el alma y en el estado es la justicia; la justicia como armonía, como totalidad virtuosa, como armonía. La unidad del alma y del Estado resulta de esta armonía que es la justicia. Por lo tanto, a mayor unidad del alma y del Estado, mayor perfección, mayor armonía, mayor justicia.

DA: El paradigma ascendente y el paradigma descendente lo vimos como primera y segunda navegación.

FAL: En alguna medida.

DA: Y la segunda cosa, no sé por qué se me dio pensar cuando hablabas de esta estructura, de la justicia como armonía en la *homónoia*.

FAL: Lo que pasa es que la concordia es *un elemento* de la justicia. *Platón* también usa la palabra “*homónoia*”, pero la *homónoia* es un instrumento de la justicia. En *Aristóteles* también, porque la *homónoia* está en el orden de la causa eficiente más que en el orden de la causa formal o final.

JEL: Más que la *homónoia*, me parece que la justicia platónica es el antecedente de la justicia legal.

FAL: Por supuesto. Sin ninguna duda. La justicia en *Platón* es la justicia legal o la justicia total,

justicia del Bien, o –en *Aristóteles*– justicia del bien común.

Vamos ahora a ver cómo afronta *Aristóteles* estos problemas o estos temas platónicos. Es decir, vamos a tratar de aplicar el principio dialéctico de la comparación de semejanzas y diferencias. Y vamos a ver que las semejanzas son esenciales, y son más esenciales las semejanzas que las diferencias. Pero las diferencias explican una concepción política, que tiene una cierta especificidad.

Hay dos críticas que hace *Aristóteles* en la *Ética* y en la *Política*, dos críticas centrales y metafísicas. La primera es la más interesante. *Aristóteles* se plantea en el Libro I de la *Ética nicomaquea* qué función cumple la Idea del Bien. Recuerden: *Platón* no habla del bien común del Estado, del bien personal del alma; habla del Bien. El hombre alcanza su fin cuando conoce el Bien, cuando llega al Bien ¿A qué bien? Al Bien con mayúsculas, la Idea del Bien. ¿Y qué es el Bien? El Bien es lo Uno.

En el pensamiento de *Platón*, lo *Uno* es lo divino, lo que está antes del ser, más allá del ser. O sea que la portada metafísica de la Idea del Bien, que está examinada acá como fin, pero a su vez está examinada acá como identificación con la unidad, la perfección, etc. Esta cuestión es central, es una portada metafísica. Y dice, *Aristóteles*, ¿para qué sirve esta Idea del Bien? Y dice, sorprendentemente, “no sirve para nada”. Hay que tener coraje para decir éso. Todo esto que es, digamos, la partitura central de la metafísica y de la ética platónica no sirve para nada. Al contrario, confunde.

¿Y cómo es ésto? Porque esto se conecta con otra crítica que hace *Aristóteles* en un plano metafísico a *Platón*. Una crítica doble: Por una parte, *Platón* confunde el orden real con el orden lógico. De tal manera que la Idea del Bien y el concepto de Bien van a decir lo mismo. Pero además, *Platón* no distingue dos ámbitos de los principios del ser: el orden trascendental y el orden categorial. Él es el que introduce esta distinción en el pensamiento occidental.

El orden trascendental es el orden de aquellos conceptos o nociones que están por encima de todas las categorías. Están por encima de todas las diferencias del ser. Por ejemplo, el concepto de ente o de ser, el concepto de verdad, el concepto de uno son comunes a todos los entes, pero no hacen un género. No hay un género de uno y después todas las demás cosas se dividen en especies de uno, sino que cada cosa es una *a su modo y según su naturaleza*. Y entre la sustancia y el accidente pasa lo mismo: la sustancia es una de un modo distinto a como el accidente, por ejemplo, el ladrido de un perro es uno. Entonces, resulta que acá hay una confusión. El orden categorial y el orden trascendental no se distinguen, y en segundo lugar, no se distingue la analogía del bien, y así como el ser se dice de muchas maneras –dice *Aristóteles*, estableciendo el principio de la analogía del ente– dice acá y lo repite en la *Ética nicomaquea* más adelante, y lo repite en todas partes: el bien se dice de muchas maneras. Entonces, lo que hay que investigar es el *bien de qué*: si vamos a investigar a las vacas, es el bien de las vacas, pero si vamos a estudiar al hombre, el fin del hombre; y si vamos a estudiar al Estado, el fin del Estado. No niego que el fin del hombre y el fin del Estado estén conectados. Por cierto que sí. Pero el fin del hombre y el fin del Estado es un bien específicamente humano. Por lo tanto, existe el peligro –peligro bastante cierto, por otra parte– de una confusión del orden teológico y del orden político. Porque si el bien es entendido como lo Uno, y lo Uno es entendido como efectivamente es, Dios, para *Platón*: Dios es lo Uno, Dios es la Idea del Bien, pues entonces resulta que Dios directamente es el objeto de la política. ¿Comprenden? Y no es que esté mal que sea el Fin Último de la política. Lo que está mal es que no es el fin categorial, el fin de la perfección inmediata de esa naturaleza política o de esa naturaleza humana. Entonces, esta Idea de Bien como principio de la Ciencia Política y de la *Ética* no sirve para nada. Con lo cual tenemos que revisar todo el sistema. Primera crítica. ¿Qué tal? Es una crítica fuerte.

IG: No entendí una cosa, ¿por qué si puede ser el Fin Último, por más que no sea el fin categorial,

sería, en definitiva, equivocado que Dios sea el objeto de la política?

GHL: Porque Dios no es la perfección del Estado. Está fuera de la categoría. Habría una perfección inmanente del Estado.

JEL: Hay un bien anterior inmediato.

AB: Y específico.

FAL: Hay un bien anterior inmediato y específico del Estado y del hombre. Dios es el Fin Último de todas las cosas, porque Dios es el Creador, pero no lo podemos convertir en la causa de todas las cosas.

DA: Cuando leímos la *Metafísica* dijimos esto mismo en torno de un error de la Teología medieval.

JEL: ¿Esta crítica está en el Libro I de la *Ética* o aparece en alguna otra parte?

FAL: Esta crítica está concisa en el Libro I de la *Ética nicomaquea*, pero en otras partes vuelve. En el Libro VI también, pero en otra parte vuelve a hablar del bien, haciendo la comparación del bien con el ente y con lo Uno.

Otra crítica que es de una importancia capital es respecto de lo Uno como perfección o principio constitutivo del Estado. No se mete *Aristóteles* con el alma en esta crítica; se mete con el Estado. Y dice así: La pretensión platónica que el Estado sea algo “muy uno”, es decir, la pretensión platónica de intensificar hasta donde sea posible la unidad constitutiva del Estado, esa tentativa es errónea y es peligrosa ¿Por qué? Porque esa tentativa platónica de hacer la cosa muy uno conlleva la abolición de las diferencias. La abolición de las diferencias significa la abolición de la individualidad de las partes, la consistencia óptica de las partes dentro de la comunidad, dentro de la *koinonía*.

Ahora, ¿qué pasa si las partes pierden su identidad? Si las partes pierden su identidad no es posible acceder al bien común, que es resultado de la diversidad de las partes. Al hacer perder su individualidad a las partes, su identidad, las destruyo, y al destruir las partes destruyo la *koinonía*, y hago imposible el bien común. Es decir, él está diciendo: estoy creando un totalitarismo que tiene necesariamente como consecuencia la desaparición del bien común.

ML: ¿No tuvo *Platón* la misma pretensión de unidad respecto del alma cuando hace esta comparación?

FAL: Sí, pero –repito– *Aristóteles* no se mete con esto. Y no lo hace porque las partes del alma son las facultades, de manera que el peligro sería otro. Entonces, *Aristóteles* insiste en que la unidad de la *koinonía* es una unidad de orden y no otra unidad de tipo sustancial. La unidad del Estado no es la unidad de un animal, ni es la unidad de una sustancia. La unidad del Estado es la unidad de un todo de orden.

GHL: ¿Pero *Platón* no distinguía bien cada una de las partes, con su objeto propio, con su modo de ser propio, su función en el Estado?

FAL: Lo que pasa es que *Platón* insiste mucho en la unidad de pensamiento, en la unidad de sentimientos, etc. Y esta tendencia a la unidad de sentimientos, pensamientos, hace que, por ejemplo, en las fuerzas armadas no se discierna la familia, el hombre, la mujer, etc. Entonces, pareciera que él lo acepta a regañadientes en el primer estamento –la distinción familiar, la división de familias– pero todos tienen que pensar lo mismo, todos tienen que pensar con los mismos modelos míticos, por ejemplo.

PA: Hay también una crítica de *Aristóteles* a esa indiferenciación, porque dice que, en última instancia, por más que la crianza de los hijos fuese en común uno reconoce quién es el hijo de quién.

FAL: Es antinatural eso.

JEL: Y es una tesis platónica que él sigue repitiendo siempre.

FAL: Sí, él la sigue repitiendo. Cuanto más una es más perfecta. En *Aristóteles* aparece la dialéctica realista de la unidad en la diversidad, es decir, la unidad de orden. La unidad en la diversidad es el orden. Entonces, la unidad de la que se habla es la unidad de orden. De esta manera, *Aristóteles* viene a establecer el fundamento ontológico de lo que después, modernamente, con la doctrina de la Iglesia se va a llamar principio de subsidiariedad. Porque el bien común, como bien de la totalidad del cuerpo social, de la *koinonía*, se realiza realizando a la vez la perfección de las partes, y la adecuada, la perfecta relación entre las partes. Y esa adecuada relación entre las partes, entre otras cosas, está determinada por la justicia. De tal manera que el principio de reciprocidad en los cambios viene a incluir esta tesis: no basta una consideración exclusiva de la justicia legal, justicia general o justicia del bien común, sino que tiene que haber una justicia particular, una justicia de las partes, porque no solo hay un bien del todo, hay también un bien de las partes. Y no se construye el bien del todo sin construir también el bien de las partes. No es que el bien del todo sea la suma del bien de las partes. Pero sí el bien del todo está presuponiendo el bien de las partes. No es que el bien del todo sea un medio para el bien de las partes.

Para *Aristóteles*, el bien común prevalece por sobre el bien particular, pero esta prevalencia del bien común por sobre el bien particular está presuponiendo la existencia del bien particular. Es decir, estamos afirmando esta tensión dialéctica del todo y la parte, que es proporcional a la tensión dialéctica del medio y del fin. La dialéctica práctica es, principalmente, dialéctica del medio y el fin. Entonces, a la justicia legal hay que agregarle la justicia particular, en sus dos formas: de justicia distributiva y de justicia correctiva. De modo que, pregunto, ¿se puede realizar la justicia general o del bien común sin que haya justicia de las partes?

JBT: Pero esa justicia de las partes puede ser potencial, puede ser malograda por las partes.

FAL: Puede ser malograda por las partes, pero hay un remedio, que es la justicia correctiva. La justicia correctiva es el remedio frente a este desequilibrio entre las partes. La justicia correctiva es la que debe restablecer el equilibrio.

JBT: Claro, quiero decir que las partes se pueden apartar de la línea del bien, de la línea de la perfección.

FAL: Sí, pero para eso está la autoridad, para encauzar a las partes en la línea del bien.

JEL: Ud. decía que el bien común no es un medio para el bien particular. A veces se define el bien común como el conjunto de condiciones.

FAL: Pero eso lo dice Juan XXIII en una encíclica². Con todo respeto, no me interesa. Porque como definición es inadecuada, pero yo no le pido a una encíclica del Papa que me venga a dar una clase de Filosofía Política.

JB: Confunde el fin con los medios.

FAL: Sí. El está confundiendo el fin con los medios. Pero no me meto en eso porque estoy hablando de *Aristóteles*. Y si hablara de *Santo Tomás* tampoco me metería en eso porque estaría hablando de *Santo Tomás*.

² El secretario de actas agrega una aclaración que el Director acepta:

El precursor de esta conceptualización del bien común habría sido –según *Avelino Manuel Quintas (Análisis del bene comune*, segunda edición, Roma, Bulzoni editore, 1988, p. 176, nota 23), *Camilo Tale (Lecciones de Filosofía del Derecho*, Córdoba, Alveroni Ediciones, 1995, p. 255, nota 25) y *Sergio Raúl Castaño* (“¿Es el bien común un conjunto de condiciones?”, en *Ius Publicum* N° 24/2012, Santiago de Chile, Universidad Santo Tomás, p. 18)– *Viktor Cathrein* en su *Philosophia moralis*, cuya primera edición es de 1895, con un antecedente en la *Filosofía della politica*, de *Rosmini*, publicada en 1839 (Ver *Quintas*, en la nota ya citada. Coincide *Guido Soaje Ramos* en *Notas sobre libertad religiosa y derecho natural*, s/d, mimeo, p. 14), pero su inserción en el pensamiento católico hegemónico fue tardía. En realidad, habría sido *Pío XII* el Sumo Pontífice que introdujo esta noción de bien común como “condiciones” en su Radiomensaje de Navidad de 1942, al afirmar que

“toda actividad del Estado, política y económica, está sometida a la realización permanente del bien común; es decir, de aquellas condiciones externas que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa, en cuanto, por una parte, las fuerzas y las energías de la familia y de otros organismos a los cuales corresponde una natural precedencia no bastan, y, por otra, la voluntad salvífica de Dios no haya determinado en la Iglesia otra sociedad universal al servicio de la persona humana y de la realización de sus fines religiosos” (n. 13).

Posteriormente, *Juan XXIII* sí retomaba esta conceptualización en la encíclica *Mater et Magistra*, explicando:

“...se requiere, sin embargo, que los gobernantes profesen un sano concepto del bien común. Este concepto abarca todo un conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección” (parágrafo 65).

Y nuevamente en la encíclica *Pacem in terris*. En esta última, el citado Pontífice afirmaba:

“En 1a época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de 1a persona humana. De aquí que la misión principal de los hombres de gobierno deba tender a dos cosas: de un lado, reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; de otro, facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes. *Tutelar el campo intangible de los derechos de 1a persona humana y hacerle llevadero el cumplimiento de sus deberes debe ser oficio esencial de todo poder público*” (n. 60).

IG: ¿Aristóteles está diciendo acá que la sumatoria de bienes particulares va generando el bien común?

FAL: El bien común resulta de la ordenación de los bienes particulares. Ahora, si no hay bienes particulares, ¿de qué ordenación o subordinación podemos hablar? Si no hay partes, si no hay hombres que trabajen, que cuiden el ganado, que produzcan, ¿de qué bien común podemos hablar? El bien común presupone que haya partes. No es que una esté antes y otra después. La *koinonía*, la comunidad presupone las partes que conviven. Las partes tienen que existir para que exista la *koinonía*. Ya vamos a ver cuando hablemos de las causas del Estado y las partes del Estado, que va a decir que es anterior a la *pólis* –en el orden genético– la familia, el municipio, etc.

LER: En la *Política* aparecen en dos lugares afirmaciones que parecen contradictorias. En el Libro I dice que la ciudad es anterior a las partes, y creo que en el Libro IV hace referencia a que la familia tiene prioridad sobre las leyes.

FAL: Pero *Santo Tomás* lo contesta muy fácil. Dice que hay una prioridad en el orden de la naturaleza y hay una prioridad en el orden genético. En el orden genético, la familia y el municipio son anteriores a la *pólis*. En el orden genético. Ahora, ¿qué es más perfecto? Más perfecto es la *pólis*. En el orden de perfección de la naturaleza, el Estado es más perfecto. Pero, la cuestión es, ¿puede existir el Estado si no existen las partes? No, absolutamente no. Una pregunta que la hago metafísicamente: ¿Puede existir un todo si no existen las partes? Es imposible. Si hay un todo tiene que haber partes.

JB: El todo se define así.

FAL: Este es el punto que no tuvo en cuenta *Platón*. No tuvo en cuenta *Platón* que las partes son constitutivas del todo, y que por lo tanto la justicia de las partes no es ajena ni otra cosa que la justicia legal porque no hay justicia legal, no hay justicia en la *pólis* si entre las partes no hay justicia. Eso significa que las cosas son distintas pero que tienen que estar ordenadas. Por eso la *pólis* o el Estado es una unidad de orden.

ML: La justicia legal o general incluye la ordenación de las partes respecto del todo y la ordenación de las partes entre sí. Y la ordenación del todo a las partes.

FAL: Exactamente.

JB: Y los contratos se rigen por la justicia legal.

FAL: Claro.

ML: En la ordenación de las partes respecto del todo, ¿puedo hablar de una medida así como hablo en la justicia particular?

FAL: Es difícil hablar de una medida de las partes con relación al todo por la trascendencia del bien del todo respecto del bien de las partes.

ML: ¿En dónde radica la diferencia específica con la *pietas*?

FAL: En el caso de la justicia general hay, no una medida de la subordinación de la parte al todo, pero sí hay una exigencia de que se mantengan las proporciones entre las partes, es decir, yo estoy obligado a dar la vida por la patria, pero vos también. Y te estoy contestando lo de la *pietas*, porque la *pietas* no tiene en cuenta lo que hacen los demás, la justicia sí.

JB: Falla un poco la alteridad en la *pietas*.

FAL: Claro, porque no puede haber proporción entre el todo y las partes. Pero sí en la justicia legal yo puedo exigir que vayamos todos a dar la vida por la patria.

Yo creo que ya estamos en condiciones de pasar a referirnos al núcleo de la concepción política de *Aristóteles*, y el núcleo, claro está, es el concepto de *pólis*, que solo puede ser esclarecido si prestamos atención al orden de las causas de la *pólis*, de tal manera que nuestro programa va a consistir en examinar la definición que da *Aristóteles* de la *pólis*, y después pasar a la consideración causa por causa de la *pólis*, que nos va a permitir comprender la totalidad de los principios políticos. Es muy sencillo, más bien que clásico.

Bien. Vamos a dar la definición aristotélica de la *pólis*, pero antes vamos a preguntarnos por la cuestión semántica que planteó Javier. Hoy día solemos entender con la palabra “Estado” por lo menos dos cosas distintas. Solemos entender con la palabra “Estado” una comunidad que tiene como fin el bien común, o que es autárquica, o soberana, o algo por el estilo. O bien suele entenderse por “Estado” –como cuando yo digo “litigo contra el Estado”– la estructura de poder de esa comunidad. Es evidente que cuando *Aristóteles* habla de la *pólis* está pensando en la comunidad. De manera que si yo quisiera traducir “la *pólis*” con la palabra “Estado” tendría que advertir que la palabra “Estado” la estoy usando como comunidad política. Primera observación.

Segunda observación: Hoy hay gente que cree que esto que se llama “Estado” corresponde a una forma que asume la comunidad política en el mundo moderno. Lo que se llama “el Estado nacional”.

El Estado nacional es una comunidad nacional que tiene como principio unificador la soberanía nacional y tiene como propiedades la centralización, la unidad de fuentes del Derecho. Entonces dicen: “eso es lo que hoy significa Estado”. Y yo digo que eso es sencillamente falso, porque eso no existe. Si yo considero que la palabra “Estado” significa eso, tengo que decir que no existe el Estado.

Primero, no existe ningún Estado nacional en el que se pueda identificar el Estado y la Nación. Y no existe porque no puede existir. Es imposible que exista. Esto es una cuestión casi óptica.

En segundo lugar, lo de la soberanía es falso, es una definición falsa. La definición que da, por ejemplo, *Bodin* de la soberanía como el desligamiento total de la autoridad es falsa. ¿Por qué digo que es falsa? Esto es sencillamente falso. Esto no existe y no puede existir, ¿y por qué no puede existir? Pongamos el ejemplo de Luis XIV: “*El Estado soy yo*”. A él lo reconocen rey porque la ley

reconoce que es rey. El rey es rey institucionalmente. Por lo tanto, si él quiere romper la ligazón con eso, perdió su legitimidad. Esto es lo que les pasó a los Borbones, que cortaron la legitimidad por arriba y por abajo, cuando les quitan el poder a los señores feudales; se quedaron en el aire. Pero, además, ¿puede haber una autoridad que no tenga ligazón con ninguna otra autoridad? ¿es posible? Ustedes han de saber que los límites del Estado dependen del reconocimiento internacional, como la propia existencia del Estado. Y entonces, yo no puedo decir que *ésta es mi jurisdicción* porque mi jurisdicción tiene que ser negociada mediante un sistema de distribución de jurisdicciones y competencias, y ese sistema de distribución de jurisdicciones y competencias se llama Derecho Internacional Público y fue descubierto por *Francisco de Vitoria*.

Entonces, el Estado no está desligado y la autoridad del Estado no está desvinculada. Pero además está la Iglesia, y está la comunidad internacional. Y están los derechos naturales de ciertas comunidades como la familia, etc. De tal manera que nunca ha existido esta autoridad totalmente desvinculada, esta autoridad soberana. No pongamos la soberanía como un elemento en la definición de la comunidad política. Después vamos a examinar de qué manera es legítimo hablar de soberanía ¿Hay una manera legítima? Por supuesto que la hay, pero no así. Ni siquiera debe haberlo pensado *Bodin* cuando puso lo que puso. Entonces, si retiramos esta idea peregrina de que el Estado es el Estado moderno que tiene estas atribuciones y nos preguntamos qué entendemos por “Estado”, yo digo: Entiendo por *pólis* lo que rectamente cabe entender por Estado de acuerdo con la experiencia política.

LER: Siguiendo tu desarrollo, tampoco es que se podría tener el monopolio de la fuerza, porque en la vida moderna, justamente, el poder económico-financiero domina los Estados.

FAL: Pero nunca hubo ese monopolio de la fuerza, tampoco, porque, evidentemente, para tener un ejército de diez mil personas yo tenía que tener plata para pagar a los soldados, tenía que pedir impuestos, tenía que pedir contribuciones a los Estados amigos. Es decir, la política siempre ha sido un resultado de una interacción difícil, a veces armoniosa, a veces no tan armoniosa. En la política siempre ha habido multiplicidad de factores de fuerza, y el gran político es aquel que sabe organizar esos factores de fuerza y dirigirlos al fin del Estado. Éste es el gran político. Y no necesito leer a *Aristóteles* para decir eso. Lo dice el propio *Maquiavelo*. Si ustedes quieren ir a pensar en términos maquiavélicos, verán que *Maquiavelo* descubre la pólvora, es decir, lo obvio. Descubre que el político debe hacer una construcción arquitectónica de factores de poder. Muchos de esos factores de poder, además, son factores de *potestas*, es decir, con un título.

JBT: Vos cuestionaste recién como incorrecto hablar de “Estado nacional”, entendiendo “Estado” como comunidad y “Nación” también como comunidad.

FAL: Es que la Nación no es una comunidad propiamente dicha, pero la Nación es un elemento comunitario si tú quieres. Pero no existe. Por ejemplo, en Alemania. Hay gente de habla alemana fuera del Estado alemán, y hay dentro del Estado alemán gente que no es de habla alemana. Y dentro de la gente de habla alemana hay diferencias étnicas y religiosas de gran cuantía.

JBT: Sin duda. En la realidad no se da, pero puede darse. Puede haber una coincidencia.

FAL: No lo sé. Si en la realidad no se da y no se dio, yo no puedo usar eso como modelo real para

definir el Estado. Si no se da en la realidad. La Argentina, la Nación Argentina, ¿de qué Nación hablamos? ¿Qué diferencia nacional hay entre un uruguayo y un bonaerense?

GHL: ¿Cómo se define la Nación?

FAL: *Aristóteles* no define la Nación y yo no voy a definir la Nación ahora. Yo tengo un trabajo sobre la Nación³.

JB: *Aristóteles* deja fuera del concepto de *pólis* lo que hoy se entiende por Nación. En los griegos se entiende claramente.

FAL: Por supuesto. La definición que da *Aristóteles* es una definición lógica perfecta, es decir, por género próximo y diferencia específica.

DA: Cuando *Aristóteles* hace la crítica en cuanto a la exacerbación de la unidad en el Estado, pero que quien sostiene que la Nación es Estado está exacerbando esa unidad.

FAL: Porque el nacionalismo, en general, surge en un contexto biologicista y además revolucionario. El concepto de Nación surge con la Revolución francesa. La tradición no admite eso. Pero dejemos todo esto de lado, porque me interesa ahora –creo haberlo dicho– *Aristóteles*.

Ahora vamos a definir la *pólis*. La *pólis*, dice *Aristóteles*, es la **comunidad de comunidades autárquica**. Esta es la definición. No le podemos agregar una palabra más.

JB: ¿Autárquica adjetiva la comunidad o las comunidades?

FAL: Autárquica califica la comunidad. Esta comunidad, a su vez, es comunidad de comunidades. ¿Cuál es el género próximo? El género próximo es esta comunidad de comunidades. Una comunidad compleja, no simple. No es una mera comunidad sino una comunidad integrada por comunidades. Estas comunidades que integran esta comunidad vienen en escalón. Por una parte son los municipios, pero a su vez, los municipios son comunidades de familias. Hay una comunidad de diversas comunidades. Esta comunidad de comunidades –que vendría a ser la materia– está determinada como *pólis* en función de un principio formal: la *autarquía*. Acá están todos los elementos de la teoría aristotélica del Estado, y él los pone al comienzo de la política. Clarísimo. Las otras comunidades no son autárquicas. Necesitan del Estado para no disolverse, para alcanzar su perfección.

ML: ¿Es posible hablar de grados de autarquía?

FAL: Yo creo que sería posible, usando la palabra “autarquía” en sentido análogo.

³ Incluido en el mencionado trabajo disponible en www.viadialectica.com.

JB: Moderno.

FAL: No, en sentido clásico pero análogo.

ML: Podría haber una comunidad autárquica dentro de otra.

FAL: Eso puede ser.