

Instituto de Estudios Filosóficos
“Santo Tomás de Aquino”
SEMINARIO DE METAFÍSICA
Ciclo 2015
Acta Número 9
21/05/2015

Asistentes:

Félix Adolfo Lamas (Director)
Daniel Alioto
Carlos Arnossi
Juan B. Fos
Albano Jofré
Mauricio N. Pinto Vázquez (Secretario de Acta)
Luis E. Roldán
Juan Bautista Thorne

Exposición de Félix Lamas

Hoy tenemos que afrontar el tema de la causa eficiente del Estado. Ustedes saben que, además del libro de la Concordia Política, yo publiqué en *Prudentia Iuris* un artículo sobre la concordia política que está reproducido en un trabajo compilado de posgrado de Derecho Constitucional que está en *Vía Dialéctica*, de manera que ésta aproximación que hagamos puede ser un poco más libre porque invito a los que tengan interés a leer el material de “*víadialéctica*” y al que está en *Prudentia Iuris*.

El tema de hoy, nuevamente, es la causa eficiente del Estado, y yo, naturalmente, voy a hablar de la concordia política porque es una tesis mía, vieja, que no he cambiado, al contrario, la sigo sosteniendo con más convicción. El primer tema de reflexión que conviene mencionar o tener mínimamente en cuenta es la confusión en el campo del pensamiento tomista, católico, sobre el tema de la causa eficiente del Estado.

Hay cosas insólitas, como por ejemplo que se diga, literalmente, que el poder es la causa eficiente del Estado sin advertir la contradicción pues es como decir que la causa eficiente del cuerpo es la pierna del cuerpo.

Otros confunden el planteo de la causa eficiente con el tema del origen del poder, y cuando uno quiere averiguar qué significa la palabra origen la respuesta parece orientada a algo así como a la fuente de legitimidad, una especie de principio de legitimidad o justificación, y entonces uno oye después que el origen del poder es, para una línea, el pueblo, la soberanía popular, o, para otra línea, Dios. Con semejante planteamiento casi es imposible que las respuestas no sean ideológicas, y no hay nada peor, para una investigación, que un problema mal planteado.

Y hay ciertas respuestas que podrían ser válidas, quizás, para la causa eficiente, pero se presentan como respuestas a la justificación del poder tal como la teoría

marxista. Para Hobbes el origen del Estado es un contrato. Ahora, cuando uno pregunta a Hobbes: “Señor Hobbes, ¿Ud. está pensando en el sentido de causa eficiente?”. Él va a decir: “No, porque yo en realidad no creo que haya habido un acontecimiento, que haya un acontecimiento histórico que de origen al Estado”. Entonces uno le sigue preguntando: ¿Don Tomás, entonces qué función tiene el pacto social?” Y contestaría: “El pacto social es, opera como principio hipotético”. Es decir, viene a ser presentado como el fundamento del poder, el fundamento como principio legitimante y justificante del origen del poder, y es un principio hipotético que sirve para una cadena posterior de deducciones según el modelo hipotético deductivo de la geometría. Él lo dice claramente, busca aplicar una concepción geométrica. Lo dice varias veces, lo dice en el prólogo del *De Cive (El Ciudadano)*.

Lo mismo podemos decir de otros autores como Rousseau. Por eso, yo creo que conviene hacer la advertencia. Yo no me estoy inscribiendo en esa polémica. Para mí carece de sentido.

Me ubico en Aristóteles, y lo hago por muchas razones. No sólo porque creo que tiene razón sino porque es el único que plantea las cosas en términos razonables respecto de la causalidad. Además, porque Aristóteles viene a corregir un poco al padre de la confusión, que fue Platón. Platón en un momento parece preguntarse por el origen social del Estado en términos genéticos. Incluso utiliza la palabra “*homonoia*” que traducimos como “concordia política”. La usa por ejemplo en el *Político*. Ahora, yo pienso que en el *Político* esto es una metáfora. En el *Político* el que aparece como causa eficiente del Estado es el político con la metáfora del tejedor. Platón en definitiva termina afirmando que el origen es la justicia, lo cual es claramente un error porque para el propio Platón la justicia es la causa formal del Estado.

Dejo pues todo esto de lado. No entro ni a exponer doctrinas ni a discutir las porque ninguna de estas doctrinas realiza el planteo en los términos en que yo lo hago ni mucho menos resuelve el problema.

El problema es cuál es la causa eficiente del Estado.

La segunda observación previa consiste en recordar algo que dijimos cuando comenzamos a hablar de las causas del Estado. Dijimos varias cosas. Una es que estamos hablando análogamente porque la causalidad se predica propia y *per se primo* de la substancia. Dijimos que no hay, hablando en rigor, especies de causas. Lo que hay son diversos modos de causalidad en la trama del proceso causal, es decir, ninguna de las supuestas causas de algo es capaz de dar una explicación de la realidad o existencia de algo sino en concurso, en articulación con las otras causas, en cuyo concurso y articulación se explica cada una.

Dije en tercer lugar sobre las causas que en especial había que distinguir dos grupos. Primer grupo, “causa material – causa formal”, y examinamos en su momento no sólo la co-implicación sino la co-adaptación de materia y forma y, por lo tanto, de una y otra causalidad (hemos hablado de la disposición de la materia). Por otra parte, el grupo “causa eficiente – causa final”. Incluso enuncié una proporción que es un invento

de Santiago Ramírez, según la cual la causa material es a la causa formal como la causa eficiente es a la causa final. En otras palabras, avisamos que la causa final tenía una función determinante y formal respecto de la causa eficiente, al modo en que la causa formal la tiene de la causa material. Ahora bien, tengamos esto presente como *praenotanda*, cosas sabidas antes o que damos por sabidas.

Entonces, estamos diciendo que Aristóteles hizo la crítica de la concepción causal de Platón justamente respecto del concepto de causa final de Platón. Para Platón la causa era el fin y el fin es el bien, la idea de bien. Con esa causa, el fin que es el bien, y el bien que es el fin, y la justicia que es el bien y que es el fin, Platón mezcló todas las causas porque la justicia es la causa formal, causa final, causa eficiente.

Ahora, ¿qué faltaba a Platón en su metafísica para que se justificara la causa final? Faltaba una causa eficiente, porque sin causa eficiente carece de significación causal la causa final, en la medida en que la causa final opera atrayendo al agente, es decir, atrayendo a la causa eficiente. Por eso, si yo determino una causa final, necesariamente tengo que correlacionarla con la causa eficiente que es propia y específicamente correlativa.

No tiene sentido lo que hace todo el pensamiento moderno a partir del nominalismo de creer que es posible –esto que creían antes los atomistas-, una causalidad eficiente puramente mecánica y sin ninguna relación con la causa final. Aristóteles demostró que eso es absurdo. Así como es imposible, entonces, pensar en una causa eficiente puramente mecánica sin ninguna connotación finalista, de la misma manera carece de sentido en la metafísica aristotélica la consideración de la causa final sin su correlato de la causa eficiente. Y esto es para mí un axioma de una enorme importancia. Este es el axioma que se llama principio de finalidad, o, si ustedes quieren, principio de causalidad.

La causa final debe estar en el bien común. Ahora, ¿cómo el bien, o el bien común, puede ejercer causalidad? El bien ejerce su atracción respecto de la voluntad. Podemos detenernos un poco y recordar los modos de atracción del fin, *i.e.*, los modos en los que el fin mueve a la causa eficiente. Esos modos básicamente son tres.

1) Un modo efectivo, como cuando la planta se mueve hacia el agua o hacia el sol, movimiento de fotosíntesis. Este movimiento ejecutivo no sólo se da en las plantas y animales sino también en los hombres que tienen una estructura biológica que se llama alma vegetativa.

DA: ¿Entonces se puede llamar a este movimiento vegetativo?

FAL: No es sólo movimiento vegetativo, es un movimiento ejecutivo hacia el fin, porque es un movimiento que resulta no del conocimiento de lo que se mueve hacia el fin. El fin atrae a un apetito y el apetito se mueve al fin por el conocimiento del fin. En el caso de una planta o en el caso de los compuestos químicos no parece haber conocimiento.

LER: En los compuestos químicos seguro que no.

FAL: Y en las plantas también. Entonces este movimiento ejecutivo no se desata por el conocimiento de aquel que se mueve sino por el conocimiento de aquel que mueve, es decir, en este caso por Dios creador, la esencia que ya está creada, ordenada hacia fines. Este es justamente un argumento de demostración de la existencia de Dios. El hecho es este: que hay cosas que se mueven hacia fines, más aún, que todos los procesos causales están guiados por fines. No es nuestro problema, es un problema de la ontología, de la metafísica, pero en Aristóteles está claro que todas las cosas están constituidas según un logos, todas las cosas son una cierta participación causada por un logos creador. Esto lo vimos hasta el cansancio cuando examinamos el tema de Dios en Aristóteles.

2) Tenemos un segundo modo de tender hacia el fin que ya es por conocimiento, pero con un conocimiento sensible, es el modo instintivo de movimiento hacia el fin. Aquí hay un conocimiento del fin y un conocimiento también puramente fenoménico de la acción como medio. Solamente que no hay un conocimiento de la relación de fin y medio, es decir, no hay un conocimiento del fin en cuanto fin y del medio en cuanto medio. ¿Y cómo lo conoce el animal? El animal no lo conoce, el animal se mueve porque hay una estructura en él que se llama instinto, una estructura de respuestas a estímulos, y esa estructura está implantada por aquel que fabricó al animal. Tampoco es nuestro problema.

3) Y hay un tercer modo de moverse hacia el fin. Es el modo que podríamos llamar modo voluntario, que incluye dos grandes sub modos: El modo voluntario igual necesario, y el modo voluntario-libre. Entonces, ¿cómo mueve el bien común al agente y quién es el agente? El agente tiene que ser proporcionado a aquel que lo mueve. Lo lógico es pensar que el que genera, crea o causa en la existencia es el hombre. Lo cual parece más claro todavía. Recuerden que siempre necesitamos pensar en la concatenación de causas, sino uno se dispara hacia una desviación ideológica.

¿Materialmente qué es el Estado? Materialmente el Estado es conducta humana, es vida humana, vida humana comunitaria, vida en comunidad, porque una comunidad no es una realidad existente sin la conducta de sus miembros, la comunidad subsiste, en sentido metafísico de la palabra, es decir, existe apoyada en una substancia, subsiste en la conducta de los hombres que integran una comunidad. La causa material del Estado son las comunidades, es la comunidad, es la conducta humana de los hombres que viven en comunidad, en la vida convivida, vida humana. Lo digo de otra manera y siempre diciendo lo mismo, el Estado es una realidad práctica, es una realidad que está tejida de conductas.

Ahora bien, si el Estado es materialmente conducta, vida humana, vida humana comunitaria, la pregunta sobre cuál es la causa de esa vida humana comunitaria que asume tal forma se responde diciendo que es el hombre que la causa. Decir que el hombre es la causa de su conducta no es avanzar mucho en la respuesta porque es una respuesta lejana, una causa lejana. Tengo que preguntarme ahora cuál es la causa de la conducta humana. Y la causa de la conducta humana es la voluntad, por lo tanto, la causa eficiente de la vida humana de comunidad en el Estado es la voluntad humana, no la divina (estamos hablando de causa próxima). Entonces, ¿toda voluntad humana o

cualquier voluntad humana, cualquier forma o acto de la voluntad humana es la causa de esta vida humana comunitaria? No. Hay muchísimas, infinitas formas de la voluntad humana. Por ejemplo, yo puedo tener ganas de matar a alguien y el acto voluntario de matar no tiene nada que ver con la causalidad eficiente del Estado, todo lo contrario. Entonces, apelar a la voluntad humana tampoco es una respuesta inmediatamente próxima.

¿Y cuál será entonces? Ahí podemos ir a la tradición filosófica porque ella había apuntado estas ideas antes de Aristóteles, y una de las ideas más bellas la fundó la tradición aristotélica, creo que era Empédocles. Fue la idea de la amistad como lo que une. Sólo que los que lo siguieron a Empédocles estaban en una especie de amistad cósmica. Pero si yo traslado de lo cósmico a lo social la idea de la amistad parece claro que es la fuerza y el vínculo más unificante entre personas. No conozco otro vínculo más unificante entre personas, entre la vida de las personas. Al contrario, la amistad es o se entiende como la comunión entre las personas.

DA: ¿Nos recuerdas la semántica de la palabra amistad?

FAL: En griego es *filia*. Ahora, hay diversas formas de amistad. Aunque es posible verificar una cierta simpatía específica entre los hombres en el sentido de que todo hombre tiene alguna atracción, alguna simpatía por sus congéneres, sus semejantes, es un hecho que en la vida social se constatan diversas formas de amistad, diversas formas de relaciones que vinculan a los hombres y que pareciera, en la experiencia política, no se verifica que mayoritariamente entre los hombres prevalezca una amistad de personas movidas por el amor, el amor del bien, con lo cual tenemos que repasar las clases de amistad para ver si esta unión puede resultar de alguna clase de amistad.

Hemos avanzado algo. El hombre es la causa eficiente. Si ustedes quieren pueden agregar que el hombre por su naturaleza es causa eficiente. Si ustedes dicen por su naturaleza social, allí hay un círculo porque yo estoy hablando de la causa de la vida social y no me pueden contestar por la socialidad de la naturaleza.

Hemos dicho que la voluntad es la causa eficiente, pero tenemos que aproximarnos más. Planteamos como hipótesis la amistad y vemos que es necesario también afinar el concepto de aquella amistad que pueda ser causa eficiente.

Hay tres clases de amistad que son consiguientes a tres clases de amor que, a la vez, son consiguientes a tres clases de bienes. Y, así como el bien se puede considerar como lo que se quiere porque es perfecto, y estamos hablando del bien *simpliciter loquendo*, del **bien perfecto**, se puede hablar del bien en un segundo sentido, de una segunda clase de bien, de aquello que se ama no porque es perfecto sino porque produce placer al que lo ama. Esta segunda clase de bien se llama **bien grato**, que no deja de ser también bien porque tiene la capacidad de dar satisfacción, placer, alegría al que lo ama. Y, en tercer lugar, tenemos el **bien útil** que es aquel que es un medio idóneo para obtener un bien grato o un bien perfecto. De tal manera que el bien útil se ama como instrumento para las otras dos clases de bienes.

De ahí que Aristóteles divide los bienes en fines y medios. Fines son los bienes perfectos o bienes gratos, medios son todos aquellos que son aptos para conseguir los fines.

Tres clases de fines, tres clases de bienes, tres clases de amor.

Habrá un amor del bien en cuanto perfecto. Ese es el amor a su vez perfecto porque es el amor que se perfecciona por la perfección del bien.

Habrá un amor de concupiscencia que es un amor del bien en cuanto me da alegría, placer, etc.

Y habrá un amor de utilidad.

Y a cada uno de estos tres amores corresponde una clase de amistad. Hay amigos que son amigos porque aman recíprocamente su perfección y además la aman en común, crea un lazo entre ellos.

DA: ¿Tiene algún nombre?

FAL: Sí, es la **amistad de benevolencia**.

DA: ¿Aman el bien honesto?

FAL: Sí. Tenemos en segundo lugar la **amistad de concupiscencia**. La amistad fundada en el placer, placer recíproco. No hay que extenderla sólo y principalmente sobre el placer venéreo ni cosas por el estilo, puede ser una amistad de la alegría de estar con el otro, me siento contento, me encanta ir con el otro a tomar cerveza, etc.

Y en tercer lugar, desgraciadamente muy extendida, está la **amistad de utilidad**. Yo soy amigo de alguien porque ese alguien me permite acceder a esos bienes, me permite acceder a una cátedra, a un empleo, a un negocio, o me aplaude.

Estas tres formas de amistad no tienen una connotación judicativa moral. La única connotación moral que tienen es que una amistad es más perfecta que la otra.

JBT: Se pueden dar conjuntamente.

FAL: Ah, claro. Más aún, tienen que darse conjuntamente. Una amistad íntegramente perfecta incluye a las tres. Por ejemplo, ¿cuál es la forma más integral de amistad? Es el matrimonio. Allí se da la amistad de benevolencia, el amor recíproco de la perfección de los cónyuges; se da y es muy bueno que se dé la amistad de concupiscencia pues es una desgracia si no se gustan recíprocamente los esposos; y además se da un componente altísimo de amistad de utilidad. Por ejemplo, no es que

instrumente a mi mujer pero si mi mujer desaparece yo quedo suelto en la vida porque hemos ido dividiendo la vida ayudándonos uno al otro y siendo uno instrumento de ayuda del otro al punto que llegamos a depender uno del otro como una pierna depende de la otra pierna. Por eso digo que no tiene una connotación moral subjetiva, es decir un juicio bueno o malo. Sí hay un orden y por lo tanto debe prevalecer una sobre otra, un bien sobre otro.

Hasta aquí el punto de vista moral. Pero me pregunto si mirando atentamente la experiencia política de los hombres vemos que no resulta posible que el vínculo de unión sea una amistad de benevolencia.

En primer lugar, no resulta posible de hecho porque los hombres son bastante malos. En general, en el número, estadísticamente, la mayor parte de los hombres son malvados dice Aristóteles. Muy pocos son buenos y la amistad de benevolencia sólo se puede dar entre hombres buenos.

En segundo lugar, la amistad de benevolencia como la forma más perfecta de la amistad humana supone un conocimiento y una convivencia íntima dice Aristóteles. No basta con que tú y yo convivamos en una misma ciudad para que tengamos una amistad de benevolencia. Tenemos que conocernos personalmente, tenemos que convivir efectivamente parte de nuestra vida, tiene que haber una intimidad.

DA: ¿El amor de caridad?

FAL: Quita, no estamos hablando de teología, no estamos hablando de la gracia.

DA: ¿El filántropo, la persona que sufre por las desgracias humanas y entonces dona parte de su fortuna desinteresadamente por los demás?

FAL: ¿Qué quieres decir, qué ese hombre puede tener amor?

DA: Pregunto si eso es amistad, si eso es intimidad.

FAL: Eso es amor pero no es amistad. Un hombre puede amar la humanidad o a todos los hombres pero eso no es amistad. La amistad es esa especie de convivencialidad íntima fundada en el amor recíproco. Eso es la amistad para Aristóteles. Le dedicó dos libros. En esa reciprocidad pueden entrar distintas clases de amor. Uno puede amar de una manera y otro de otra. O uno de dos maneras y otro de tres.

DA: ¿Aristóteles no habla de amor agápico, de caridad?

FAL: Por qué tiene que traer la caridad. En todo caso Platón. La doctrina de la caridad de Santo Tomás está tomada casi íntegramente del tratado de la amistad de Aristóteles porque Santo Tomás no tenía otra fuente y se da cuenta que la clave de toda la relación entre Dios y el hombre era el amor de Dios al hombre y la solicitud de parte de Dios respecto del hombre de la respuesta, y la respuesta era de amistad. ¿Y de dónde toma eso que Dios ofrece amistad al hombre? También lo toma de Aristóteles. Pero dejemos de lado a Aristóteles, Santo Tomás y la gracia. Es un hecho que Santo Tomás toma la doctrina de la gracia con los principios de Aristóteles en el tratado de la amistad. Pero si no queremos hacer un sancocho no mezclamos la gracia y la teología con la filosofía. Estamos preguntando por la causa eficiente del Estado y evidentemente la causa, naturalmente hablando, no es la gracia.

Retomando lo anterior, el amor de concupiscencia y la amistad de concupiscencia, proporcionalmente es lo mismo porque, si bien es cierto que en general la existencia del otro en principio me agrada, ese placer lejano que tengo del otro no genera entre él y yo una relación de amistad, es decir, no genera una forma de convivencia amistosa. Por lo contrario, la amistad fundada en el placer pareciera exigir un contacto más próximo.

Ahora bien, nos queda la amistad utilitaria y es aquí donde Aristóteles pone el centro focal porque dice, como tú lo has desarrollado excelentemente (DA), dice que los hombres se necesitan dado que ningún hombre puede satisfacer solo sus necesidades ya que las necesidades humanas son muy amplias y diversas, y el hombre solo ni siquiera es capaz de sobrevivir. El hombre aún para su vida biológica (poner en contacto con el tema del bien común y los fines), aún para esa forma más elemental de la vida biológica, aún para el existir necesita de la convivencia, necesita por ejemplo de la familia. Entonces el hombre solo no puede satisfacer sus necesidades, necesita de los demás.

Y de ahí se origina el intercambio, aparece el principio de la reciprocidad en los cambios, etc. Y aparece esa tesis fuerte de Aristóteles: porque hay intercambio hay vida social. Si se hiciera imposible el intercambio desaparecería, se rompería la unidad social. Y por eso hace una advertencia (no voy a explicar el principio de reciprocidad en los cambios que está además muy bien desarrollado en el libro de Daniel sobre la justicia en los contratos), advertencia de que la reciprocidad presupone un mínimo de justicia, un mínimo de equivalencia para que justifique que uno le dé al otro. Es necesario para que haya eso, para que se facilite, un patrón de medida de valor de las cosas, un patrón de valor que en realidad sea una cuantificación de las necesidades humanas, la moneda, que tiene que tener cierta estabilidad y servir de cuantificador, etc. Y por eso la advertencia: cuidado que si la moneda tiene altibajos muy grandes en su valor, ojo, sobre todo si hay una gran depreciación de la moneda porque entonces no resulta posible el intercambio porque allí ya nadie quiere cambiar y entonces eso lleva a la crisis. Esto dicho hace veinticuatro siglos. La inflación, la depreciación de la moneda, tiene como peligro inmediato la crisis de la sociedad.

Esto es una incursión en el tema de la concordia. Esto está dicho en el libro V de la Ética a Nicómaco. Ahora él vuelve a tratar la concordia sobre todo en el libro VIII y

en el IX. Entonces esto él lo había enunciado como el origen de la vida social. Él plantea ahora en términos de amistad y dice que hay una amistad utilitaria entre los hombres que es lo que los une. Hemos visto lo de la necesidad, etc. Y puesto a ponerle nombre a esta amistad utilitaria la llama “*homonoia*”. Fíjense, una palabra que tiene dos partes. “*Homo*”, que da idea de comunidad, similitud, común, y “*noia*” que sería el objeto del pensamiento, las cosas que se piensan y no sólo las cosas que se piensan sino las cosas que son objeto de la vida de la mente, incluyendo la voluntad. Las cosas que se piensan y las cosas que se quieren. *Homonoia* literalmente quiere decir comunidad u homogeneidad en el querer y en el pensar. Y ¿en qué? En todo. Una cierta homogeneidad en el querer y en el pensar acerca de aquellas cosas que son necesarias para la vida y que son comunes. Aquellas cosas que queremos en común, necesarias para la vida. Es decir, la *homonoia* no es un ponerse de acuerdo entre las personas sino una convergencia objetiva, una convergencia sobre bienes comunes necesarios para la vida. Es la convergencia sobre el bien común (bien común es fin último), es convergencia sobre bienes que son comunes pero no son últimos, son próximos, son bienes que son necesarios, que son útiles para la vida y que son útiles en común, no lo son si yo te lo quito a ti, son útiles en tanto lo sean en común.

Viene entonces la pregunta: ¿podemos dar una lista del contenido de esos bienes comunes necesarios para la vida?

Primero el intercambio mismo, después el lenguaje, no sólo el lenguaje sino ciertos criterios comunes acerca de lo justo y de lo injusto. Recuerden que para Aristoteles, en *La Política*, el lenguaje aparece como necesario precisamente para discernir lo justo de lo injusto, sin lo cual, dice Aristóteles, no podría haber vida social.

Podríamos seguir con la seguridad, un mínimo de seguridad.

Asimismo un mínimo de salubridad pública, etc.

AJ: ¿Podría ampliar un poco aquello de que sea una convergencia y no un pacto/acuerdo de voluntades?

FAL: Claro. Un pacto es un acuerdo de voluntades en que las partes se ponen de acuerdo entre sí. En cambio, en la *homonia*, distintas voluntades que no se conocen (o pueden conocerse o no, no importa) convergen, apuntan a la misma cosa como necesaria en común. No sólo como necesaria para mí sino como necesaria en común. Por ejemplo, que haya moneda para que sea posible comprar y vender; que haya un mínimo de seguridad para que si yo tengo mi teléfono no venga alguien y me lo robe porque sí; que haya un lenguaje que permita comunicarnos; que haya ciertos juicios y criterios de valor que digan qué es lo que está bien y qué lo que está mal, si está bien que yo ande desnudo o no, que yo ande con mi hermana o no, que vos respetes a mi esposa, que yo tenga o no que alimentar a mis hijos, ciertos criterios básicos sin los cuales no sería posible la convivencia. El pensar como posible una sociedad absolutamente pluralista es un absurdo, no es posible. Lo más que se consigue con ese criterio es ir vaciando la concordia. Se la vacía de contenido y cada vez se torna más frágil la convivencia, pero no se puede llegar hasta el máximo porque si yo pretendo

llegar hasta el máximo se rompe la vida en común. Tenemos que tener un mínimo de convicciones comunes.

JBF: ¿Puede ser que el pensamiento moderno utilitarista produzca de alguna manera, al mínimo, el amor útil para el Estado?

FAL: Si. Lo dicen claramente. Lo dice claramente Hume, y lo dice Bentham, lo dice Stuart Mill. Habla de un interés general. Y una cosa interesante a ver es que, aunque Hume insiste en que el interés general no es la suma de los intereses particulares, sin embargo se ve forzado a cuantificar ese interés para expresarlo como general y dice que interés general es aquel que permite la satisfacción del mayor número posible de personas. Es decir, se ve forzado a la cuantificación. Porque si uno le pregunta qué es el interés general responde que es lo que permite cumplir fines personales o hacer feliz al mayor número posible de personas. Esa cuantificación viene a arruinar su idea de que el interés general sea cualitativamente distinto que la suma de los intereses particulares. Son contradicciones en las que incurren los utilitaristas; por cierto, los utilitaristas tipo Stuart Mill son menos utilitaristas de lo que parece a primera vista porque me da la impresión de que ellos usan la idea del utilitarismo como un criterio de justificación de la vida social pero después se olvidan de esto y piensan en términos más o menos normales. Y dicen, por ejemplo, que el adulterio está mal porque obstaculiza la mejor organización de la vida familiar, la cual es la mejor para la mayor cantidad de personas. Es decir, usan el criterio utilitaristas precisamente como criterio de justificación, exactamente como Hobbes el pacto, como Rousseau el pacto, como un instrumento mental de justificación.

Ahora, dejemos de lado esto y volvamos a nuestro Aristóteles. La *homonoia*, que se traduce bien o mal como concordia política, es este querer utilitario colectivo. Pero eso no basta. Lo es de cosas necesarias en común para la vida. Y esta es la causa eficiente del Estado. Pero, ¿y cuál es la génesis de la causa eficiente? Recuerden la cuestión de la disposición de la materia, que tenía que haber una gradualidad en la causa eficiente. Pues bien, la primera forma de unión es la familia, es decir, el primer estrato de la concordia es la familia. El segundo estrato es la vida municipal. Y el tercer estrato será el intercambio.

Fíjense que esta tesis aristotélica ¿es contraria a que haya un pacto histórico real que de origen al Estado? No. Los modos en que puede cristalizar esta forma de vida social son muy variados, incluyen el pacto. De hecho, en la vida política española, en toda la tradición española, el pacto ha sido uno de los instrumentos elegidos por los hombres para hacer posible la concordia. De tal manera que si uno dice que uno está en contra del pactismo es una estupidez. Yo estoy en contra del pactismo que pretenda ser la última justificación, pero que haya o no pactos es una cuestión contingente. De tal manera que es posible una concepción política, nacional y concreta que acepte los pactos como el caso de la tradición española.

LER: Y Argentina.

FAL: Si, claro. Argentina tiene la tradición española de los pactos.

DA: Además la amistad misma es un proceso con muchas operaciones de acuerdos.

FAL: Si. En todos los órdenes.

Bien, ésta es la causa eficiente del Estado, que como ustedes ven, se conecta con lo que vimos de los estratos de la perfección humana cuando vimos el bien común político. Se combina, se articula con la causa material, etc. Esta es una visión complexiva de la causalidad al modo aristotélico.

Aclaro que esto no lo dice nadie. Lo más próximo a esta teoría, que no es una teoría, es Aristóteles, lo más próximo es Suárez. Lo cual no es nada de asombrar porque Suárez es tradicionalista español.

DA: En esto Aristóteles es clarísimo porque dice que la polis existe por la necesidad.

FAL: Exacto. Esto lo has tratado muy bien en tu libro de la justicia en los contratos.

DA: Solemos hablar del contrato como algo voluntario pero vemos que el contrato es algo necesario.

FAL: Lo cual no quita que un acto pueda ser voluntario y necesario.

DA: No se puede dejar de intercambiar.

FAL: Exactamente. No se puede dejar de contratar. Son voluntarios pero no son puras elecciones libres. Pero son voluntarios. Lo importante es darse cuenta que cuando hablamos de voluntario no queremos hablar de algo artificial. Por ejemplo, la *homonoia* no es artificial, es decir, los hombres no se han puesto de acuerdo un día en esto. La *homonoia* es natural y por eso es una causa natural, es una causa necesaria, y por eso decimos que el Estado es necesario y es natural, y no artificial. Lo que puede ser artificial son los modos históricos de ejercicios de la concordia. Eso sí, tal como pueden ser distintos los contratos que vamos inventando para el intercambio. Eso puede ser artificial. Lo que no es artificial es la necesidad del contrato. No es artificial la

homonoia, la concordia, como no es artificial el lenguaje. El lenguaje es a la vez convencional y necesario, las dos cosas juntas.

Para mi Aristóteles tiene un pensamiento muy realista, muy sano.

DA: Eras muy joven cuando escribiste esto, ¿cómo te introdujiste?

FAL: La *opera prima* la perdí, eran los trabajos que hice para el CONICET en España. Lo entregué al CONICET y presté mi copia a no sé quién y desapareció. Era “El orden social, el orden moral y el orden jurídico”, de trescientas páginas. Me introduje en este tema porque sobre el final de mi estadía en España yo trabajé dos años con Don Luis Legaz Lacambra en el Instituto de Estudios Jurídicos de Madrid que dependía del Consejo de Investigaciones. Cerca del final de mi estadía, a Don Luis lo designan miembro de la Real Academia Ciencias Jurídicas. Me invitan. El discurso de ingreso era sobre amistad y justicia. Publican el librito. Cuando me fui a despedir de él ya le había contestado que me pareció excelente el discurso, y al despedirme me pide que yo trabaje y desarrolle el tema de la amistad política en Aristóteles. Le prometí que sí. Me dijo que esto es una forma de continuar lo que él ha hecho. Se ve que me quería mucho. En Argentina lo estudié y allí advertí que Aristóteles dice que esa amistad, refiriéndose a la *homonoia*, es el origen, la causa del Estado. Yo hago mi libro sobre la concordia política y se lo dedico a Don Luis. Vivía todavía cuando lo publiqué. Antes de morir sacó un libro que se llama “Amor y Justicia” en donde le dedica un capítulo al amor y la política. Todo ese capítulo está hecho con citas de mi libro. Pero en ninguna parte dice, y hubiera sido lo justo, que él me dijo que estudiara este tema. Pero yo lo digo en el libro de la concordia política, lo digo al comienzo, digo que le debo a él haber hecho este libro.