

LA CONCORDIA POLÍTICA ¹

LA CAUSA EFICIENTE DEL ESTADO

I.- INTRODUCCIÓN

I.- Problema y objeto

El tema de este capítulo es la concordia política considerada en cuanto causa eficiente del Estado; argumento que responde a un problema más amplio y 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, 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

¹ Versión grabada y corregida de la conferencia dictada en el Instituto de Filosofía Práctica de Buenos Aires el 20 de noviembre de 1996. Sobre el tema, cfr. del mismo autor: *La concordia política*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1975, prólogo de FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA.

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 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

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.

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 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*

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 dissociables. 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 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 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* en el tratado sobre los actos humanos²-, 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 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 *Aquate*- 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.

²

Suma Teológica I-II, qq. 6-21.

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 municipios³. Una pluralidad de hombres que no hace nada sería una hipótesis absurda; y si pudiera verificarse, no constituiría una comunidad.

Ahora bien, estas causas o elementos 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 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

³

Acerca de las causas del grupo social, cfr. la obra de GUIISO SOAJE RAMOS: “*El grupo social*”, editada mimeográficamente por el INFIP.

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 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 eficiente⁴.

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 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)

⁴

En esta ambigüedad PLATÓN va a ser seguido por CICERÓN.

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.

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 común: “llamamos justo lo que produce y conserva la felicidad [*eudaimonía* -es decir,

el bien común] y sus elementos en la comunidad política”⁵.

* * *

Considerando el carácter utilitario de esta forma de amistad política, alguien podría pensar: “la concordia política -la *homónoia* aristotélica-, sobre todo si se la compara con la paz, es tan sólo un mínimo”. *Pero gracias a este mínimo existe el Estado, la justicia y el Derecho.*

⁵

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