

Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino"

SEMINARIO DE METAFÍSICA

Ciclo 2019

Reunión jueves 19 de septiembre

Clase N° 18

Asistentes:

1. Félix Adolfo Lamas (director) FAL
2. Julio Lalanne (JL)
3. Juan Bautista Thorne (JT)
4. Daniel Alioto (secretario de acta) DA
5. Daniel Herrera (DH)
6. Soledad Lamas (SL)
7. Adriana Bossini (AB)
8. Ignacio Gallo (IG)
9. José Richards (JR)
10. Fray Neil Ferguson (NF)
11. P. Leandro Blanco (LB)
12. P. Santiago Villanueva (SV)
13. Nicolás Perez Trench (NPT)
14. Luis Merlo (LM)
15. Juan Bautista Fos Medina (JFM)
16. Albano Jofré (AJ)

Unidad 6

Punto 6: El gobierno humano y la potestad jurídico-política. Dios fuente última de toda racionalidad y de toda *potestas* humana.

Exposición del Prof. Félix Lamas:

El tema del gobierno humano y la potestad jurídico-política es continuación de la unidad anterior que era el gobierno divino del mundo. Este orden no es arbitrario ni casual. Estoy advirtiéndolo, ya, que el gobierno humano sólo se justifica con posterioridad a la consideración del gobierno divino del mundo. Esto es así no sólo como dogma de fe --con lo cual queda descartada la herejía democrática--, sino como una tesis de naturaleza metafísica, cuyo origen está en Platón y en Aristóteles. Es decir, esto es de fe. Lo ha dicho nuestro Señor Jesucristo, lo ha dicho San Pablo en la carta a los romanos, etc..

Pero, para aceptar esta tesis no se necesita la fe. Es decir, esto no es intrínsecamente una verdad revelada. Es una verdad revelada porque Dios ha querido revelarla. Pero es una verdad que la razón humana alcanza por sus propias fuerzas. Y está en la base de toda justificación jurídica y política y, diría más, de toda justificación moral.

Ahora bien, dado que ya expusimos básicamente las líneas sobre el gobierno divino del mundo, ahora no preguntamos cuál es la raíz del gobierno humano y de la potestad jurídico-política. Y

el punto primero dice “Dios fuente última de toda racionalidad y de toda *potestas* humana”. Vemos cómo se entiende esto desde una perspectiva metafísica. Recalco lo de “metafísica”, porque, repito, esto es previo a la revelación.

Partimos de un hecho.

El hecho es que hay relaciones de mando y obediencia.

Pero hay otro hecho: estas relaciones de mando y obediencia no son sólo heterónomas, *i. e.*, entre un hombre que manda y otro o muchos otros que obedecen.

Esta relación de mando y obediencia puede ser también autónoma y esta es, por ejemplo, la perspectiva de Platón. Platón entendía que la verdadera libertad consistía en el dominio de lo mejor del hombre sobre lo peor. Es decir, así como la esclavitud era principalmente efecto del pecado y, consiguiente, efecto del error y el pecado, que son los principios de la esclavitud. Y la esclavitud consiste, sobre, no en que me mande otro, sino en que prevalezca, en el hombre, lo peor sobre lo mejor.

Estamos presuponiendo que el hombre es en sí mismo, una totalidad de cuerpo y alma. Ustedes dirán de cuerpo y alma, sí. Yo diría una totalidad de espíritu, cuerpo y alma. No porque yo admita la división tripartida de San Agustín. No, yo creo que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma. Pero lo que ocurre es que el alma humana tiene un algo que excede la función “vitalizante” del alma. El alma es el principio vital. Es lo que hace que un ente vivo, viva. Pero en el alma humana hay algo más, que excede el ser la mera forma del cuerpo. ¿El alma humana es forma del cuerpo? Sí. pero hay algo “en” el alma que excede la funcionalidad biológica del alma. Que está más allá. Dice Aristóteles con mucha energía, es algo que vale más que todo el compuesto. Ustedes dirán cómo vale más que el compuesto si es una parte de él. Sí, pero es una parte espiritual tan excelente del compuesto, llamada por Aristóteles *nous*, que ella sola excede el valor del compuesto. Y esta cosa es algo, dice Aristóteles, divino. En Aristóteles, la palabra divino quiere decir por de pronto que es inmortal; pero sobre todo que no es efecto de un proceso generativo biológico; quiere decir que el origen de este principio del alma humana sólo puede ser Dios. Quiere decir que procede de Dios; quiere decir, en segundo lugar, que guarda una cierta semejanza con Dios; y, tercero, quiere decir que es inmortal.

Esto que en Aristóteles está sumamente claro, está ya implícito en Platón. Hay en el hombre algo espiritual y algo que no es espiritual; eso que no es espiritual es sensible, la irascibilidad, la concupiscencia, que están vinculadas a las funciones corpóreas.

Ahora bien, lo mejor en el hombre según Platón es el espíritu; por lo tanto, es el espíritu el que debe gobernar. Las potencias inferiores están sometidas al dominio del espíritu. Pero esto en el hombre que tiene dominio sobre sí, en el hombre que es libre, en el hombre en que se realiza una verdadera autonomía. En cambio, en el hombre esclavo, que no es libre ni espiritual, se produce el dominio descontrolado de lo inferior sobre lo superior. El hombre libre es el hombre espiritual, capaz de autonomía. Este es el concepto de libertad para Platón.

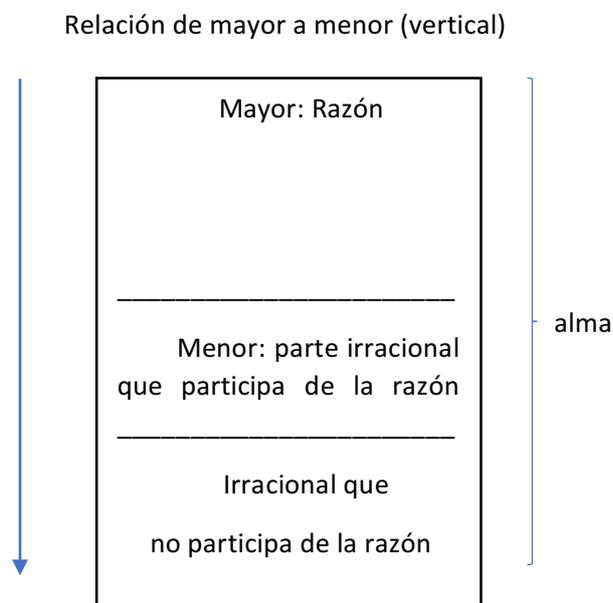
En Aristóteles esto está de una manera más precisa. Da un paso más y vincula esta relación de autonomía y de mando y obediencia con las relaciones heterónomas de mando y obediencia.

Con lo cual tenemos una teoría que muy brevemente voy a explicar.

Qué es lo que tiene en común toda doctrina de mando obediencia. Vamos a usar una expresión más técnica. Vamos a hablar de “acto de imperio”.

Aristóteles dice que el *acto de imperio* tiene siempre esta estructura vertical que significa una relación de mayor a menor. En las dos *Éticas* y en la *Política* ejemplifica: el amo manda al esclavo. Hay una relación de mando-obediencia. Hay un imperio que, en el caso del amo y el esclavo, podemos llamar despótico. Hay una relación de mando y obediencia, dice, del marido sobre la mujer, del padre sobre el hijo. Acá no hablamos, en ninguno de los casos, de imperio despótico, sino de imperio familiar, que tiene cierto parecido con el imperio político. El imperio político propiamente hablando, cuando hay un régimen verdadero, es un imperio, un mando, una relación de mando y obediencia, que deja a salvo la libertad. Hay, dice, el imperio que ejerce el gobierno sobre los gobernados, el imperio del jefe de una organización sobre los demás miembros; pero también hay una relación de imperio en el interior del alma humana. Y ahí vuelve a la teoría platónica de la autonomía, pero con esta precisión de la mayor importancia. Y, de paso, me viene como ocasión para señalar un error de la profesora Rossitto, que dijo, así de pasada en las Jornadas, que en Aristóteles se dejaba totalmente de lado la noción de participación. Pues bien, acá Aristóteles hace uso expreso de la noción de participación. Atención, Aristóteles siempre usó la noción de participación, y lo que está en cuestión, no lo dijo, es si Aristóteles admite la participación en términos entitativos. Pero bien, acá Aristóteles usa la noción de participación en sentido entitativo. Y dice que lo mayor, que es la razón, impera; y, al imperar, el imperado participa de la razón. Es decir, dice Aristóteles, en el alma humana hay una parte racional en sí, y otra parte irracional. De esta parte que es irracional hay, a su vez, dos: una que es irracional en sí, pero participa de la razón y otra que no participa de la razón. En la primera (irracional que participa de la razón) se ubican las potencias apetitivas y cognoscitivas sensibles. En la segunda (irracional que no participa de la razón) las potencias vegetativas y en general las estructura físico-químicas.

El esquema, según Aristóteles, sería así:



Habría que hacer algunas consideraciones, ya sea como desarrollo, ya sea como tarea crítica. Porque, si bien la última parte irracional no participa de la razón directamente, puede participar de la razón indirectamente, en la medida que integra lo que yo denomino esfera disposicional de la conciencia. Algo que algunos llaman subconsciente, y yo lo llamo un conjunto de

disposiciones; y entonces indirectamente puede participar la razón en la parte irracional que en principio no participa.

Lo interesante es que acá está contenida toda la teoría moral de las virtudes, ¿Por qué? porque una virtud es una disposición, propia de una facultad apetitiva -la voluntad, irascibilidad o la concupiscencia-, que consiste en la participación de la razón en esa potencia apetitiva, de tal manera que el juicio de la razón se convierte en una estructura disposicional permanente, firme, del propio fin. El apetito está dispuesto, una expresión aristotélica; otra expresión: el apetito está imperado por un juicio de la razón, en tanto y en cuanto el juicio sea verdadero.

Pues bien, el hombre virtuoso es aquel en el cual se verifica el imperio de la razón sobre el querer

DA: --por ejemplo, cuando por un estado de ánimo racional, alguien sufre un patatús o algo que no controla en el sentido vegetativo, ¿ahí está dada la racionalidad que de alguna manera incide?

FAL: --yo diría al revés, puede haber un movimiento de la esfera vegetativa que impida el dominio de la razón. Por ejemplo, si estoy desvanecido.

JL: -- no es lo mismo de arriba para abajo que de abajo para arriba

FAL: -- No. Abajo hay disposición. Disposición quiere decir "actitud para".

JL: -- Aquella persona que tiene un remordimiento y no puede dormir, tiene mal sueño.

FAL: -- ese es un efecto que siempre viene de arriba. Es lo que acabo de decir. Es una distinción de los teólogos. Algún teólogo suareciano decía que podía haber redundancia de abajo para arriba. Para Santo Tomás no existe. La redundancia es siempre de arriba para abajo. De abajo para arriba lo que hay es la disposición de la materia. La disposición de la materia no es lo mismo que la forma.

SL: --el sustrato biológico está más lejos de la participación.

FAL: --Vos estás citando a mi libro. Pero yo estoy citando a Aristóteles. Yo no quiero alterar con mi discurso lo que dice Aristóteles.

SL: --otra pregunta. Sólo el juicio verdadero puede ser permanente. El falso siempre es inestable.

JL: --¿el vicio no es estable?

FAL: --el vicio no es estable tampoco.

SL: -- más que el vicio la intemperancia.

FAL: --Lo que le da estabilidad al intemperante, es decir el vicio llevado al extremo, es el cambio de finalidad. No el error sobre el fin, sino el descarte voluntario del fin verdadero y su sustitución por otro fin. Por eso, dice Aristóteles, que el hombre está condenado en vida. ¿Por qué? Por una razón, para poder convertirme yo necesito apoyarme en algo, ¿Y en qué me puedo apoyar?, en lo único que me puedo apoyar es en el fin. Y si yo sustituyo el fin no me puedo apoyar en nada. Esto suena antipático. Pero el hombre no puede convertirse, salvo en el orden de la gracia. Pero yo no hablo del orden de la gracia sino de metafísica. Santo Tomás dice en el comentario a la *Ética Nicomáquea* que el intemperante está condenado.

Esta idea que se da en el hombre la verificamos todos los días, cada vez que tomo una decisión. Veán el gesto de mover la mano, acá hay imperio, mando. En este caso es despótico. En cambio, cuando la razón me manda ser caritativo con un hombre, ahí el imperio ya no es despótico, es imperio político porque puede haber resistencia, hay libertad, pero sigue siendo imperio porque hay la moción de la parte superior a la parte inferior. Esta distinción es muy importante, si el gobierno de la razón no tiene resistencia, o si tiene en cuenta la posibilidad de resistencia y calcular la mayor o menor posibilidad de resistencia del mandado.

IG: --El tema de la resistencia política, hay un logos que dice, no quiero hacerlo, pero lo hago, o lo hago por conveniencia política, o tal vez para evitar un mal mayor, en este caso podría haber una recta razón.

FAL: --hay muchas razones por las que puede haber resistencia mayores y menores al imperio de la razón. Lo que es evidente, hablando teológicamente, es que el pecado original tuvo como consecuencia que el hombre perdiera esa gracia natural y, además, ciertos dones preternaturales que la tradición ha reconocido. Pero, además, tuvo como consecuencia esta tendencia de los apetitos sensibles a dirigirse hacia su objeto con cierta fuerza e inmediatez. Este primer movimiento inmediato del apetito, que en moral todos reconocemos no es pecado en sí mismo, sino subconsciente, anterior al juicio de la razón, es, seguramente, fruto del pecado original. Lo cierto que Aristóteles advierte que, en la sensibilidad, hay movimientos que parecen autónomos. Pero estos movimientos están al alcance del imperio de la razón. Lo que pasa es que la razón debe tener en cuenta esa resistencia por la espontaneidad inmediata de movimientos hostiles. Pero no quiero entrar en razones teológicas por una razón de método. Si yo empiezo a usar una razón teológica para explicar esto voy a conseguir una cosa negativa. Esta cosa negativa es que estoy serruchando el piso de la fe, que se apoya sobre aquellas cosas que la razón naturalmente puede conocer. Acuérdense de los preámbulos de la fe. Si yo renuncio a esto, es que la fe es la plataforma a la fe, es decir, no tiene sustento natural. Le quité el sustento al principio éste de que la gracia supone la naturaleza. La gracia sana y eleva a la naturaleza, pero no la sustituye.

JL: --no me queda claro que vengan de la espontaneidad movimientos hostiles.

FAL: --La resistencia viene de una tendencia opuesta al juicio de la razón. Puede ser espontánea o no. Pero en el caso de los apetitos sensibles, todas las resistencias posibles al imperio de la razón tienen su origen en su propia estructura disposicional natural. Es decir, en su orden, a su objeto específico grato, radicalmente es así. Después se mezclan con muchas cosas. Hay un impulso de la concupiscencia hacia lo grato. Y cuando ese impulso hacia lo grato se le interfiere algo y hace difícil viene el movimiento irascible. Esto es la estructura disposicional natural de los apetitos sensibles, que se disparan, se mueven, a partir de un conocimiento sensible, en el que hay que tener en cuenta, también, el sentido interno. Por ejemplo, me hablaba o señalaba el hambre o la fe, el padre, que son necesidades que el hombre advierte y se disparan cuando estoy muerto de hambre y veo comida. Entonces, ahí hay un cierto automatismo, no verdadero, que, sin embargo, puede ser dominado por la razón. Y justamente esta es la tarea de la educación moral, que es hacer prevalecer el juicio de la razón sobre los apetitos sensibles. El gobierno del hombre por la razón. No ya el gobierno de los apetitos. Acá está la raíz de la teoría aristotélica de la virtud. Ahora bien, esta primera tesis no es la más alta, la más fundamental. Esto es muy importante. Esto está dicho en el final del capítulo primero de la *Ética Nicomáquea*, en el final del capítulo primero de la *Ética Eudemia* y en libro primero, no estoy seguro, de la *Política*. Aristóteles lo repite, usa la palabra "participación". Habla de la participación de la razón.

El que no menciona esto en la exposición de la *Ética* y la *Política* aristotélica desvirtúa radicalmente la filosofía práctica aristotélica.

Bien, hasta acá parece claro. Pero hay un paso más, para arriba. Fíjense, ahora miremos la cosa desde un punto de vista antropológico y metafísico. Porque yo hasta ahora he hablado de la razón, como si fuera pauta de lo bueno y de lo malo. Como si fuera el orden originario en la verdad en el alma humana.

¿Entienden la expresión? Yo digo, en el alma humana hay un orden a la verdad. Orden quiere decir una disposición conveniente a la verdad. Ahora bien. ¿En la razón hay una disposición conveniente a la verdad? Sí, claro. Es de la esencia de la razón esta disposición conveniente a la verdad. Ahora pregunto: ¿esta disposición conveniente a la verdad es absolutamente infalible y originaria? Seguimos con Aristóteles, recuerden. La razón humana es falible. Lo es porque la razón humana es razón discursiva. ¿Por qué es razón discursiva? Porque tiene que ir paso a paso en una múltiple composición con la experiencia. Y en este proceso de múltiple composición con la experiencia, por supuesto, intervienen las disposiciones de abajo para arriba. ¿Imperan? No, no, nunca se puede imperar de abajo para arriba. Pero sí hay disposiciones que condicionan, que obstaculizan. La razón humana es falible, de la misma manera que la voluntad humana es falible. ¿Cómo es eso? Sí, la voluntad humana es falible; porque es libre, es falible. Es falible por el lado de la elección, por el lado previo de la elección, por el lado de la selección de mis intereses, selección del fin. Claro, selección del fin intermedio, que es elegible, no por el fin natural que no se elige. Pero no es solamente una verdadera elección deliberada. Porque la elección propiamente dicha es acto de la voluntad deliberada sobre los medios. Pero hay cosas que no son elección y que tiene que ver con la elección. Por ejemplo, el interés curioso que yo puedo tener por tal cosa y dejo de lado, desconsidero, no porque elija contra la regla, pero la desconsidero, no la considero. Claro en algún momento se dirá yo me veo constreñido a elegir. Sigo o no sigo la regla. Pero en un momento previo, la voluntad sin deliberación y la razón son movidas por intereses que no son exactamente los que corresponden a lo bueno y lo malo. Yo lo dije en las Jornadas y Adriana citó en ellas, la última frase de la *Ética Eudemia*. ¿Y cuál es el fin, la finalidad, el propósito de la *Ética Eudemia*? El propósito es obtener cuál es el criterio de lo bueno y de lo malo y de lo bello y de lo feo, es decir, de lo bueno y de lo malo en el hombre. Este criterio es: es bueno todo lo que favorece la contemplación de Dios y es malo todo lo que la impide. La *Ética Eudemia* termina con el criterio último de lo bueno y de lo malo, a diferencia de la *Ética Nicomáquea* que termina continuándose en la *Política*. Este criterio último de lo bueno y lo malo es un juicio racional. ¿Pero si la razón es falible, qué asegura la verdad de la razón? Y lo que asegura la verdad de la razón, dirá Aristóteles, son las virtudes intelectuales, los cinco modos de saber: técnica, experiencia, ciencia, principios y sabiduría. Ahora los cinco modos de saber lo son porque tienen principios que le permiten estar instalados firmemente en la verdad. ¿Y de dónde salen los principios? Sí, inducción de la experiencia. ¿Pero qué es lo que le permite que yo pueda hacer inducción que en definitiva es proyectar luz de verdad sobre la vida? Esto ya no es la razón. Esto es el intelecto. Esto es el *nous*. Desde un punto de vista antropológico, yo puedo decir que hay un *nous* del intelecto agente que se proyecta en la abstracción sobre el intelecto posible y entonces el acto del entendimiento agente sería y el primer acto intelectual del intelecto posible son infalibles, bla, bla, bla. Es cierto. Ahí se ve que hay espíritu. Ahora, con la palabra *nous*, *intellectus* en Santo Tomás de Aquino, yo puedo designar eso, que es el primer acto de la razón, del que depende toda la razón, y también puedo designar el hábito de los primeros principios y la facultad misma en tanto es espiritual, *i.e.* la facultad misma en tanto es espíritu. Y esta facultad no es el espíritu. Esta facultad es del espíritu. Hay en el hombre un espíritu, una naturaleza espiritual, a tal punto que es subsistente. Quiere

decir que, si el hombre se muere, el alma sigue viva porque es espiritual. Es subsistente. El espíritu humano es lo que hace que el alma humana sea inmortal. Si el alma humana fuera como la del perro, forma el cuerpo, sería mortal, y se disolvería completamente el compuesto al momento de la muerte. El alma humana es inmortal porque tiene un elemento que no es sólo una facultad. Tiene un elemento entitativo, de tipo sustancial, que llamamos espíritu. Y de este espíritu, que está en acto, emana el intelecto agente, que no es otra cosa que la facultad intelectual en acto. Ahora bien, ese espíritu en acto gobierna la razón.

La razón humana es falible, pero hay un principio infalible. Hay un principio infalible al que podemos recurrir para tener virtudes, ciencias, *empeiria*, etc.. Hay algo que permite al hombre inteligir inmediatamente la verdad en el universal.

Ese mismo espíritu -y doy ahora un paso más que el de Aristóteles, que no es contrario a Aristóteles para nada-, también es fuente de emanación del apetito espiritual que se llama voluntad. Y acá, la tradición tomista, sobre todo Santo Tomás expresamente, distingue en la voluntad dos grandes esferas. La *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*. La *voluntas ut natura*, la voluntad en cuanto es una naturaleza, está infaliblemente ordenada al bien en general, y también está ordenada a la felicidad, como el apetito de perfección del ser humano. Lo que pasa, y éste es el problema, está en qué cosas me conducen a la felicidad. Entonces, la voluntad en cuanto emana inmediatamente de la inteligencia es la *voluntas ut natura*. Pero esa voluntad, en tanto ya es consiguiente a la razón "raciocinante" es la *voluntas ut ratio*, que es lo mismo que la libertad. En Aristóteles es razón deliberada electiva o querer deliberado racional.

Es decir, si ahora aplicamos la teoría de la participación de nuevo, vemos que, en realidad, el *nous* es participado por el *Logos*, así como la libertad participa del querer universal de la voluntad. Y, así como no podría haber libertad sin un querer universal de la voluntad, porque la libertad es, precisamente, esa cierta indiferencia activa y dominadora frente a los bienes finitos, ninguno de los cuales puede atraer necesariamente a la voluntad, porque la voluntad es un apetito infinito de bien, de la misma manera que no puede haber libertad sin voluntad, sin *voluntas ut natura*, es decir, sin un apetito necesario de bien, no puede haber razón sin una inteligencia inmediata e infaliblemente dirigida a la verdad en su máxima universalidad.

De manera que la verdad no es un término que expresa una función contingente de la inteligencia. La verdad es el objeto inmediato de la inteligencia, de la inteligencia inmediata. Con lo cual nos encontramos con que aquí no sólo hay un gobierno de la razón, sino que aquí hay un gobierno del espíritu.

Este espíritu es el que tiene una finalidad que es una cualidad de máxima perfección, que Aristóteles llama con la palabra *autarqueia*. El espíritu humano, por su finalidad universal, que es apertura a lo infinito, es lo único realmente autárquico en el hombre. El bien común político y el Estado son autárquicos sólo por participación, por semejanza (analogía), con la autarquía del espíritu.

Se ve con esto la invalidez radical de todo totalitarismo. Ahora bien, ¿esta autarquía del espíritu es absoluta? No. Porque el espíritu humano, en su finalidad, es absoluto sólo en un cierto sentido. Pero no es absoluto, no puede serlo, porque es creación de Dios, que sí es perfectamente autárquico, perfectamente absoluto; el espíritu humano es espíritu por participación (por analogía) del espíritu absoluto que es Dios. Con lo cual el mando o el imperio que es siempre vertical no tiene como cúspide sólo la razón. El imperio es de la razón. Pero el imperio de la razón es participación del espíritu humano. Por lo tanto, el imperio es participación

del espíritu. Pero a su vez el espíritu humano es un efecto exclusivo de Dios nuestro Señor. El espíritu humano, es espíritu por semejanza con el espíritu Divino.

Y entonces, desde un punto de vista metafísico, todo imperio, en definitiva, tiene a Dios como vértice de su verticalidad. Esta es la metafísica aristotélica sobre el imperio.

DA: --¿Desde el punto de vista metafísico, el *nous* es simultáneo a la generación del compuesto humano, se implica?

FAL: --hay compuesto humano cuando hay cuerpo y alma espiritual. Si no, no hay compuesto humano. Es como si tú me dijese, ¿es simultáneo el compuesto metafísico con el acto del alma espiritual? Yo llamo compuesto humano al hombre propiamente dicho. Supongamos que yo piense en un *nasciturus* que, como pensaba Santo Tomás y Aristóteles, todavía no fue animado por el espíritu; en ese caso, si fuera cierto, yo tengo un ente vivo humano, pero no todavía un perfecto compuesto humano. Tu me dirás, esa teoría es inaceptable. Pero eso no me interesa aquí. Yo te estoy contestando que el compuesto humano perfecto surge cuando hay animación espiritual.

Bien, hasta acá tenemos el imperio autónomo. Ahora, ¿qué pasa con las relaciones heterónomas de mando y obediencia, de un hombre a otro hombre. Amo-esclavo, esposo-esposa, padre-hijo, gobernante-gobernado?.

Con este esquema, yo le observé cariñosamente a Andrea Favaro en las Jornadas, que redujo todas las relaciones jurídicas de mando-obediencia a la autonomía. Y eso no es totalmente así, aunque sea parcialmente verdadero, porque para que haya mando-obediencia tiene que darse este esquema autónomo en el subordinado. ¿Por qué? Porque el subordinado, para obrar de acuerdo con la orden recibida, debe racionalmente mandar a las potencias apetitivas e imperativas. Si yo le digo a Daniel, tú tienes que hacer tal cosa, él decide si va a hacer caso a lo que yo le dije o no. Y pensará, “ ¿y éste porqué me manda a hacer tal cosa, quien se ha creído que es?”. Supongamos que yo tenga autoridad sobre él, y entonces él dice, yo no tengo ganas, pero este tiene autoridad. En la obediencia del subordinado hay una relación de mando-obediencia interna en el subordinado. Es cierto. Esta es la parte de razón que tiene Andrea. Ahora bien, para que esto pase en el subordinado es necesario que, en el que manda, haya pasado lo mismo. Porque el que manda ha visto un fin. Ha elegido medios, ha ordenado los medios y, dentro de esa ordenación, a través de la comunicación, le transmite al subordinado la orden. Este imperio que se verifica entre el que manda y el que obedece ya no es simplemente autonomía. ¿Cuál es la razón por la cual la razón impera a las potencias apetitivas? ¿Cuál es la razón por la cual él me manda a mí? Tiene que haber alguna razón. Y esa razón tiene que ver con una relación de superioridad del que manda heterónomamente y el que obedece heterónomamente. A diferencia de lo que pasa en el imperio autónomo, no es una superioridad de naturaleza antropológica o metafísica, porque puede ser que él, que es el que me manda, sea un perfecto estúpido, o puede ser que sea un genio, pero me manda porque tiene una relación de superioridad respecto de mí. Y esta relación de superioridad que puede tener el que manda respecto del que obedece es un título, *i.e.*, la razón, el motivo racional en virtud del cual uno tiene una posición de prevalencia respecto de otro. El motivo racional por el cual uno merece la obediencia del otro. Ese motivo no es inherente a la naturaleza del que tiene el título. Puede ser inherente como una cierta cualidad. Dejemos de lado este tema por lo demás interesante. Hay un título. Y a este título de mando se lo llama autoridad. Y acá tengo que hacer una digresión, porque ustedes saben que hay romanistas, como Álvaro D’Ors, que distinguen

entre *auctoritas* y *potestas*, y también Danilo Catellano y unos cuantos otros. En realidad, es una distinción de tipo conceptual que yo puedo reducir a otra, a una distinción que hace Bochenski en un trabajo sobre la autoridad¹, que es la distinción entre *autoridad epistémica* y *autoridad deóntica*. Es una cuestión de lenguaje. Autoridad epistémica es la cierta superioridad que se le reconoce en el juicio a alguien por su sabiduría y experiencia, etc. En cambio, la deóntica es la autoridad del que tiene un título para mandar. Es decir, según este esquema, autoridad deóntica sería la *auctoritas* de la que hablaban los romanos, esa autoridad conferida por la ley a ciertos jurisconsultos, y, propiamente dicha, la *potestas*, es decir, el poder de mandar. Yo prescindo de estas distinciones y digo: la potestad si es legítima potestad, es el poder legítimo de mando, es decir, el poder fundado en un título legítimo, es decir, en un título verdadero. La verdad del título puede estar compuesta por la verdad de dirección del ejercicio (legitimidad de ejercicio según la tradición española) y la legitimidad del origen (de un contrato o de una ley). La cuestión ahora, en este momento, no interesa. Se trata de legitimidad de origen o de ejercicio o de las dos a la vez. Fíjense ustedes que la libertad de ejercicio incluye también la llamada *auctoritas*. Lo que quiero señalar es que, en el imperio heterónimo el que manda tiene una posición relativa de superioridad por un título que es el fundamento de su poder de mando. Esto es lo que le faltó a Andrea. Él se quedó sólo con el esquema platónico.

Ahora bien. Volvamos entonces al título como fundamento del imperio heterónimo. El fundamento de ese título es Dios. Porque los títulos, en el mando heterónimo, están sujetos al fin, que, en el caso del imperio heterónimo, es el bien común. Y es autárquico por participación, por semejanza. De tal manera que, si yo acá estoy usando la noción de autarquía como una propiedad de los fines últimos del espíritu, forzosamente tengo que usar la autarquía como una propiedad del espíritu. De ahí que no hay verdadero mando, sino despotismo, es decir, mera fuerza, cuando no hay legitimidad de origen o no hay legitimidad de ejercicio, es decir, cuando no hay un título con suficiente fundamento racional. Y este suficiente fundamento racional depende de la participación del espíritu. La razón humana alcanza la verdad por participación de la inteligencia.

Bien este sería, básicamente, el esquema aristotélico. Ahora sí, es el momento de las preguntas.

SL: si el origen

Yo no digo que toda autoridad de un régimen democrático sea ilegítima. Porque debe haber un gobierno. Y el título de gobierno de alguna manera resulta de la concordia política, de la *homónoia* aristotélica, que puede ser entre el que manda y el que obedece o entre todos los ciudadanos, y si esa pretensa autoridad gobierna para el bien común tiene legitimidad de ejercicio y tiene una cierta legitimidad de origen como consecuencia de un hecho. Hay ciertos hechos que tienen efectos normativos. El autor de esta teoría de los hechos normativos es Gurvitch. Entonces, la democracia como régimen político de la elección del gobernante es un hecho. Resultó de una guerra. Gana la guerra Urquiza, se hace una constitución. Porque esta constitución tenga fallas eso no la deslegitima totalmente. Lo que sea erróneo la deslegitima parcialmente. Por ejemplo, cuando la constitución argentina habla de la soberanía popular. Pero, por otro lado, habla del régimen representativo, republicano y federal, como la constitución de EEUU. Y esto es inobjetable. Este es el error que yo veo en la comunicación de Danilo Castellano. Él enumera defectos en la constitución italiana y entonces dice que no sirve. Pero en lo que sea posible hay que obedecer la constitución. En la tradición aristotélica-tomista se habla de necesidad de obediencia a autoridades claramente ilegítimas cuando la

¹ J.M. BOCHENSKI, *¿Qué es autoridad?*, Barcelona, Herder, 1979.

desobediencia fuere peor para el bien común. Una cosa es examinar los fundamentos de los títulos de mando y otro es negarlos.

--Se pregunta acerca del concepto de participación:

FAL: --Participación es tomar parte de un todo intensivo, que no se disminuye porque se tome parte de él. La participación se opone, conceptualmente, a la partición. Platón pone un ejemplo bastante bueno: diez pintores pintan un paisaje. Entre ese paisaje y la pintura hay una relación si la pintura es buena. Esa relación no es material sino formal. El pintor toma parte de la forma del paisaje, pero no se lleva un pedazo de paisaje. Para hablar de participación debe haber una totalidad intensiva en acto, usando la terminología aristotélica.

JL: --qué significa la palabra intensiva.

FAL: --Totalidad intensiva es una totalidad de perfección o de acto. Una totalidad puede entenderse extensivamente, como una totalidad material, y entonces tenemos la extensión como una propiedad de la materia. Ahora, se habla de una totalidad intensiva cuando se habla de una totalidad perfectiva, como perfección total, de acto. En el caso del que estamos hablando de un acto que se llama todo, no porque sea completo, sino porque tiene capacidad para actualizar. Es una expresión semejante a lo de "infinitud intensiva", usada por Scotus. Aristóteles rechazaba el concepto de infinito porque él lo entendía como indeterminación y como infinito material, entonces es imperfección. El que por primera vez define el infinito como infinito intensivo es Escoto, que era platónico.

IG: --Yo me perdí cuando pasábamos de la razón al espíritu o intelecto que pone luz.

FAL: --Es infalible. Pone luz sobre la experiencia permitiendo hacer la inducción y la abstracción. El *nous* aristotélico es infalible en el juicio de los principios. No en el enunciado de los principios. Porque el enunciado de los principios es algo racional. Por ejemplo, en el principio de causalidad, yo me doy cuenta de que todo lo que existe limitadamente debe tener una causa, pero no sé formular ese principio. Se han escrito muchos libros sobre la formulación de este principio. Costó un poco llegar a formular el principio de no contradicción. No se puede formular con composición de conceptos. Y es lógico que no pueda formular con composición de conceptos (categoriales), porque los principios son anteriores a los conceptos (categoriales). Los conceptos son principalmente categoriales. Y los principios son supra categoriales, son trascendentales.

JR: --el principio va a ser siempre superior a su formulación.

FAL: --exactamente. Los principios son las proposiciones en sí mismas conocidas. Pero la formulación de estas proposiciones no es infalible. Lo que es infalible es el juicio que está expresado en la proposición. Ahora voy a usar una expresión que conocen, la expresión es dialéctica.