

# **FUENTES MODERNAS DEL RELATIVISMO**

*Disertación de la Dra. María Liliana Lukac  
en sesión privada del Instituto de Bioética  
del 3 de octubre de 2008*



## FUENTES MODERNAS DEL RELATIVISMO

por la DRA. MARÍA LILIANA LUKAC

«*Bonum et ens sunt idem secundum rem*»

Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q.5, a.1, c.

«*Simpliciter bonum dici non potest cum quicquid bonum est,  
bonum sit aliquibus vel alicui*»

Thomas Hobbes, *De Homine*, O.L II, p.96

El problema del relativismo al que estamos abocados tiene su fundamento último en la negación de la concepción metafísica clásica que afirma la convertibilidad entre el ente y el bien para establecer la identidad real entre ambos. Por este motivo mi comunicación se inicia con dos citas representativas una de la noción clásica medieval de bien y otra de la noción moderna de bien.

Para Tomás de Aquino, representante de la noción clásica medieval, que el *bonum est in rebus*<sup>1</sup> significa que el bien es lo que en la cosa misma fundamenta su apetecibilidad, el acabamiento de la cosa, su perfección intrínseca. Decimos que lo que hace que yo apetezca una cosa es su plenitud, su perfección: el bien como aca-

---

<sup>1</sup> *De Veritate*, q.1, a.2, c ; q.21.a.3, arg.1. Cf. *S.Th.* I, q.16, a.1.c : “*Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili*”.

bamiento ontológico de la realidad<sup>2</sup>. El Aquinate no niega con esto la propiedad relacional del bien sino que advierte que la razón de apetecible del bien no es suficiente para explicar la tendencia que surge en el apetente. La razón formal de bien que implica deseabilidad, implica además algo más profundo y raíz de esa deseabilidad o apetecibilidad como lo es el fundamento y la causa de la misma: el ser perfecto, que es algo absoluto. Dice Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, cuestión 5 “*De Bono in communi*”: “todo ente, en cuanto tal, está en acto y es de algún modo perfecto, porque todo acto es una perfección”<sup>3</sup>. En el primer artículo de la misma cuestión había establecido la identidad entre lo apetecible y lo perfecto afirmando que “las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todos buscan su perfección. Tanto más perfectas son cuanto más en acto están”<sup>4</sup>. Aquí el Angélico supone lo ya dicho previamente al referirse a la perfección de Dios: “se dice que algo es perfecto en la medida en que está en acto y llamamos perfecto aquello que nada le falta según su modo de perfección”<sup>5</sup>.

Volviendo al artículo donde Tomás se pregunta “Si el bien se distingue realmente del ente”, siguiendo sus enseñanzas podemos sostener que “algo es bueno en tal medida en cuanto es, pues el acto de ser es la actualidad de todas las cosas”<sup>6</sup>.

Podemos concluir de los textos de la *Suma* expuestos:

- a) que el mismo acto de ser, para Santo Tomás, funda la razón de bien.
- b) que la convertibilidad entre ente y bien tiene su fundamento en el acto de ser.

<sup>2</sup> Cf. *De Veritate*, q.21, a.1, c: “...ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura, et per hunc modum est perfectivum bonum ; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in VI Metaphysicae ».

<sup>3</sup> *S.Th.* I, q.5, a.3, c.

<sup>4</sup> *S.Th.* I, q.5, a.1, c.

<sup>5</sup> *S.Th.* I, q.4, a.1. c.

<sup>6</sup> *S.Th.* I, q.5.a.1, c. in fine.

El Aquinate ya había trabajado estas cuestiones en los escritos de juventud, como las *Quaestiones De Veritate*, estrictamente la cuestión disputada *De Bono*. Allí leemos: “El mismo acto de ser tiene razón de bien, por lo que, así como es imposible que algo sea ente y no posea acto de ser, del mismo modo es necesario que todo ente sea bueno, a partir de lo mismo, que posea acto de ser”<sup>7</sup>.

La convertibilidad entre ente y bien explica desde el mismo acto de ser perfecto la apetecibilidad del bien. Con gran propiedad y rigor lo explica Donadío de Gandolfi en su tesis doctoral cuando afirma que “el ente no es bueno en cuanto apetecible o apetecido, sino que es bueno porque es en acto”<sup>8</sup>.

En ese mismo capítulo 1 de la cuarta parte de su tesis Donadío señala las graves consecuencias metafísicas y morales de aquellas doctrinas filosóficas que, o reducen el bien a su faceta relativa y afirman la “neutralidad axiológica del ente”, al sustentar una teoría de los valores (tal el caso de Scheler) o, directamente, niegan la convertibilidad entre ente y bien como Hume con la imposibilidad del paso *is-ought*, o G. E. Moore en su llamada “falacia naturalista”<sup>9</sup>.

Mi propósito, en esta comunicación, es mostrar que tal negación de la convertibilidad entre ente y bien, en la filosofía inglesa, tiene su fuente en la temprana modernidad en la figura de Thomas Hobbes (1588-1679).

Partiré de la cita más explícita, que se encuentra en su obra *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, que escribe como réplica al Dr. Bramhall, obispo de Derry:

“En la escolástica derivada de la Metafísica de Aristóteles, había un viejo proverbio más que un axioma: *ens, bonum, et verum convertuntur*. De ahí el Obispo (Bramhall) ha tomado la noción de

---

<sup>7</sup> *De Veritate*, q.21 (*De Bono*), a.2, c.

<sup>8</sup> Cf. Donadío Maggi de Gandolfi, M.C., *Amor y bien. Los problemas del Amor en Santo Tomás de Aquino*, EDUCA, Buenos Aires, 1999, p.241.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p.241-244.

bondad metafísica y la doctrina de que todo lo que tiene ser es bueno...Pero si todas las cosas fueran buenas absolutamente hablando, todos nosotros deberíamos estar complacidos con su ser, lo que no es así, cuando las acciones que se derivan de ese ser son dañinas para nosotros. Y por tanto, para hablar con propiedad, decimos que nada es bueno o malo sino con referencia a la acción que procede de allí, y también con referencia a la persona a la que le hace bien o la daña... Y así su bondad metafísica no es más que un término inútil...Y con relación a la bondad y a la maldad naturales ellas también son la bondad y la maldad de las acciones...Es la ley de donde procede la diferencia entre la bondad moral y la natural; de tal modo que está bastante bien dicho por él (el Obispo Bramhall) que ‘la bondad moral es la conformidad de una acción con la razón recta’; y mejor dicho que significado, pues esa razón recta, que es la ley, no es ciertamente recta más que por hacerla nosotros de ese modo mediante nuestra aprobación y sujeción a ella”<sup>10</sup>.

De este largo pero ilustrativo texto podemos concluir que para Hobbes no hay un bien absoluto, metafísico, *simpliciter* –cualquiera sea la terminología que se prefiera usar– sino sólo bienes relativos y particulares. Si el ente no tiene razón de bien, las cosas en sí mismas, en su puro ser, carecen de todo valor. No hay nada que sea bien en sí. Toda bondad o maldad procede de la relación de la cosa con un sujeto al que afecta. Al no haber ningún fundamento ontológico para el bien, la determinación de éste depende únicamente de la voluntad humana.

Pretendo ahora dar un marco más integral de la noción hobbesiana de bien, para demostrar que su relativismo es solidario con otras posiciones de su sistema como lo son el mecanicismo y el hedonismo. Rastreando todas las obras filosóficas de Hobbes,

---

<sup>10</sup> E.W. V, pp.192-193. A excepción del *Short Tract*, todas las demás citas de la obra de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes* (E.W.) y *Opera Philosophica Latina* (O.L.), London 1839-1845, 2ª ed.1966, Scientia Verlag. Todas las traducciones son de mi autoría.

desde el *Short Tract* hasta el *Behemoth*, pasando por *Elements of Law*, *De Cive*, *Leviathan*, *Liberty, necessity and chance* y *De Homine*, podemos advertir la existencia de un triple enfoque de la noción de bien. El primero de estos enfoques es correlativo de su mecanicismo, el segundo lo es de su psicología y el tercero de su doctrina ético-política.

Podemos centrar el primer enfoque en el *Short Tract on First Principles*, que en su Section 3, Concl. 7 y 8 ofrece una explicación absolutamente mecanicista del bien. Leemos:

“Bien es todo aquello que tiene el poder activo de atraer localmente. Todo lo que es bueno es deseable y todo lo deseable es bueno; y cualquier cosa que es realmente deseada supone un sentido verdadero o entendimiento verdadero, pero el sentido y el entendimiento son movimientos locales del espíritu animal”<sup>11</sup>. Sorprende, tal vez, esta referencia al bien como poder activo que mueve localmente. Pero los textos, como el citado y los que continúan, son inequívocos. Finaliza la concl.7 con una referencia a Aristóteles en la que vuelve a remarcar su crudo mecanicismo:

“Esta definición concuerda bien con Aristóteles que define el bien como aquello hacia lo que todas las cosas se mueven, lo cuál ha sido considerado metafóricamente, pero es verdadero propiamente hablando, como si moviésemos el objeto hacia nosotros mientras, más bien, el objeto nos mueve a nosotros hacia él por movimiento local”<sup>12</sup>.

Este texto no admite dudas. Lo que en un contexto aristotélico sería metafóricamente interpretado, en la consideración hobbesiana debe ser literalmente aceptado<sup>13</sup>. Siguiendo el esquema

---

<sup>11</sup> *Short Tract on First Principles*, Sect.3, Concl.7, Appendix I, published by F. Tönnies together with *The Element of Law*, 2<sup>nd</sup> ed., Barnes & Noble, New York, 1969/1<sup>st</sup> ed., London, 1889.

<sup>12</sup> Ídem.

<sup>13</sup> En otro orden de cosas, este texto del *Short Tract*, no deja lugar a interpretaciones como las de Robertson (*Hobbes*, 1901) o Strauss (*The Political Philosophy of Hobbes*, 1936) para quienes la filosofía moral y la teoría política hobbesiana no están imbuidas de su materialismo mecani-

mecanicista, en la concl. 8, Hobbes explica la relación de causa-efecto entre el bien y el deseo. Leemos:

“El objeto es la causa eficiente, o agente, del deseo...el apetito, por lo tanto, es el efecto del agente; y, porque el agente es deseado como bien, el deseo debe ser el efecto del bien”<sup>14</sup>.

Para el filósofo inglés, el bien como bien no produce efecto sino por el poder de la bondad que es un poder atractivo. El efecto de ese poder que atrae es un movimiento hacia el agente imbuido de ese poder. Ese movimiento es el apetito. A modo de corolario que se sigue de la concl. 8, Hobbes afirma que el apetito es un poder pasivo en el espíritu animal, para ser movido hacia el objeto que lo atrae.

Llaman la atención las escasas referencias a estos textos cuando los estudiosos de Hobbes analizan el tema del bien, siendo que, según la acertada observación de Watkins<sup>15</sup>, el *Short Tract* es una exposición preliminar condensada de la cosmología, la psicología y la ética de Hobbes. Además, con pocas excepciones, las ideas plasmadas en ese primer manuscrito permanecieron esencialmente inalteradas en sus posteriores obras filosóficas y políticas.

Pasemos a considerar, ahora, el segundo enfoque del tema, vale decir, el correlativo de su psicología. Sin entrar en el debate de si se puede, rigurosamente hablando, interpretar la doctrina hobbesiana como egoísmo psicológico o como filosofía egocéntrica, es innegable que de sus obras surge una visión egoísta y a la vez

---

cista por considerarlo a éste como una posición adoptada con posterioridad a la elaboración de aquéllas. Estas tesis quedan invalidadas al ser descubierto por Tönnies, en 1889, el manuscrito denominado *Short Tract*, cuya ubicación cronológica queda fijada entre 1630-1636, vale decir, escrito después de la traducción del *Tucídides* y antes del *The Elements of Law*, primera versión de la filosofía política de Hobbes. Si bien hoy día algunos intérpretes ponen en duda la autenticidad del *Short Tract*, personalmente considero que hay razones fundadas para considerarlo obra hobbesiana.

<sup>14</sup> *Short Tract*, Sect.3, Concl.8.

<sup>15</sup> Cf. Watkins, *Hobbes' System of Ideas*, Hutchinson & Co., London, 2<sup>nd</sup> ed., 1973, p.23.

hedonista del hombre. Solidario con esa concepción brota el enfoque del bien, tal como aparece, fundamentalmente, en el tratado de *Human Nature*, en algunos textos del *De Cive* y del *De Homine*. Examinemos, primero, un texto del *Human Nature* (Primera parte del *The Elements of Law*):

“Todo hombre, por su parte, llama bien a aquello que le place y lo deleita; y mal a lo que le displace”.

“Y como llamamos bien y mal a las cosas que nos placen y displacen, así llamamos bondad y maldad a las cualidades o poderes por los cuales estas cosas lo logran (causarnos placer o displacer)”<sup>16</sup>.

Aparece aquí el bien identificado con el placer, elemento que estaba ausente en el enfoque mecanicista concentrado en el poder de atracción mecánica que acerca o aleja del objeto. El placer se presenta además, en este enfoque, como medida del bien. Así lo expresa Hobbes tanto en el *De Cive* como en el *De Homine*. Afirma en el *De Cive*:

“Tal es la naturaleza del hombre que cada uno llama bueno a aquello que desea y malo aquello que esquiva... Porque nosotros medimos todo bien y mal por el placer o la pena que, o bien, experimentamos en el presente o esperamos en el futuro”<sup>17</sup>.

Paralelamente, en el *De Homine* sostiene:

“Para todas las cosas que son apetecidas, en tanto apetecidas, el nombre común es bien; y para todas las cosas de las que huimos, mal”... “Todas las cosas eran buenas en el inicio cuando Dios las creó. ¿Por qué? Porque todas sus obras le fueron placenteras”... “El bien, por lo tanto, se dice relativo a la persona, al lugar y al tiempo. Esto, aquí, ahora, place; aquello allí,

---

<sup>16</sup> E.W.IV, p.32.

<sup>17</sup> *De Cive*, E.W.II, p.196.

entonces, displace y de este modo con respecto a circunstancias similares”<sup>18</sup>.

Además del placer como medida del bien, en el último texto se agrega un elemento crucial, que actúa como elemento transversal en los tres enfoques: la relatividad del bien.

El egocentrismo hobbesiano se manifiesta, a su vez, en las siguientes expresiones del *De Homine*: “El primero de los bienes es la propia conservación”...”Por el contrario, en verdad, el primero de todos los males es la muerte”<sup>19</sup>.

Por último, presentaré el tercer enfoque, correlativo de la doctrina ético-política de Hobbes. Éste se centra, fundamentalmente, en el *Leviathan*, aunque aparecen referencias, también, en textos del *De Cive* y del *Behemoth*. Iniciaremos el examen con un texto capital del *Leviathan*:

“Pero cualquiera sea el objeto del apetito o deseo de todo hombre, ése es el que él por su parte llama bueno, y el objeto de su odio o aversión malo, y el de su desprecio vil e insignificante. Pues estas palabras bueno, malo y despreciable, siempre son usadas en relación a la persona que las usa, no existiendo nada así en sí mismo, ni ninguna norma común para el bien y el mal que pueda ser tomada de la naturaleza de los objetos mismos, sino de la persona del hombre, allí donde no hay sociedad civil, o, en la sociedad civil, de la persona que la representa”<sup>20</sup>.

Han desaparecido en este enfoque tanto la noción de placer ligada al hedonismo, como la atracción mecánica. Toda la argumentación se concentra en la falta de fundamento en la naturaleza de los objetos para ser denominados buenos o malos por sí mismos. No hay, por tanto, una regla común objetiva; las palabras

<sup>18</sup> *De Homine*, O.L.II, p.96-97.

<sup>19</sup> Ídem, p.98.

<sup>20</sup> E.W.III, p.41.

respectivas son siempre usadas, sólo, con relación a la persona que las usa. Ahora bien, la persona que se constituye en regla del bien y del mal no es la misma allí donde aún no hay una sociedad establecida y allí donde ya funciona el estado civil. En términos hobbesianos, no es la misma regla del bien y del mal que rige en el estado de naturaleza la que rige en el estado civil. Leemos en el *Leviathan*:

“Que todo hombre privado es juez de las acciones buenas y malas es verdad en la condición de mera naturaleza, donde no hay leyes civiles...De otro modo, es manifiesto que la medida de las acciones buenas y malas es la ley civil; y el juez es el legislador, quien siempre es representante de la sociedad civil”<sup>21</sup>.

La insistencia de Hobbes en afirmar que solamente en el estado de naturaleza cada hombre es juez y medida del bien o del mal, siendo esto falso y sedicioso en el estado civil, donde sólo la ley dictada por el soberano puede ser la medida, se manifiesta tanto en el *De Cive* como en el *Behemoth*. Por cuestiones de espacio, cito en nota los lugares paralelos<sup>22</sup>.

El subjetivismo y la relatividad del bien y del mal son una constante en el sistema hobbesiano y, como ya he sostenido, constituyen un elemento transversal que unifica los tres enfoques. Aparece esbozado en el enfoque mecanicista: “porque lo que es deseable y bueno para uno, puede no serlo para otro, y así lo que atrae a uno, puede que no atraiga a otro”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> E.W.III, p.310-311.

<sup>22</sup> *De Cive*, E.W. II, p.150: “But one and the first which disposeth to sedition, is this, that the knowledge of good and evil belongs to each single man. In the state of nature indeed, where every man lives by equal right, and has not by any mutual pacts submitted to the command of others, we have granted this to be true...But in the civil state it is false. For it was shown that the civil laws were the rules of *good* and *evil*, *just* and *unjust*, *honest* and *dishonest*; that therefore what the legislator commands, must be held for *good* and what he forbids for *evil*”.  
*Behemoth*, E.W.VI,p.220: “All actions and habits are to be esteemed good or evil by their causes and usefulness in reference to the commonwealth”.

<sup>23</sup> *Short Tract*, Sect.3, Concl.7.

Se explicita mucho más en el enfoque psicológico:

“En tanto cada hombre difiera de otro en su constitución, ellos difieren también en lo relativo a la distinción entre bien y mal. No hay ninguna cosa tal como la bondad absoluta considerada sin relación a algo o alguien, pues incluso la bondad que nosotros captamos en Dios Todopoderoso, es su bondad para con nosotros”<sup>24</sup>.

Se reafirma ese relativismo en el enfoque ético-político, tal como se ha mostrado en los textos de las notas 20 y 21, tomados del *Leviathan*, a los que agregamos un último texto en el que Hobbes critica la ética aristotélica:

“Aristóteles y otros filósofos paganos definen el bien y el mal por el apetito de los hombres, y es correcto en tanto consideremos a los hombres gobernados cada uno por su propia ley; pues en esa condición en la que los hombres no tienen otra ley que su propio apetito, no hay una regla general para las acciones buenas y malas. Pero en la sociedad civil esa medida es falsa; allí la medida son las leyes, es decir la voluntad y el apetito del estado, no el apetito de hombres particulares... Y así esta medida privada del bien, se convierte en una doctrina no sólo vana sino también perniciosa para el estado público”<sup>25</sup>. Demás está decir que Hobbes no entendió correctamente la expresión aristotélica: “*bonum est quod omnia appetunt*”. Si bien Aristóteles en la *Ética* había definido al bien como aquello que todos apetecen, esa apetencia universal no era el fundamento de su naturaleza de bien, no constituía el bien como bien, no era su razón formal, tal como lo señalamos al principio de este trabajo, sino más bien su consecuencia. Hobbes no lo entiende de ese modo porque interpreta el dicho aristotélico desde su propia y reductiva concepción filosófica.

<sup>24</sup> *Human Nature*, E.W.IV, p.32.

<sup>25</sup> *Leviathan*, E.W.III, p.681.

Ahora bien, si alguien creyera que Hobbes sale del relativismo cuando sostiene que en el estado civil la medida del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, es la ley, no tiene en cuenta que para Hobbes la ley es tal solamente por la autoridad de la que emana, no por la racionalidad de lo que manda, o por su adecuación a un orden natural. En el cap. 15 del *Leviathan* afirma: “la ley propiamente hablando es la palabra de aquél que por derecho tiene el mando sobre otros”<sup>26</sup>. Una definición más precisa la encontramos en el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law*: “Una ley es una orden de aquél o aquéllos que tienen el poder soberano, dada a aquéllos que son sus súbditos, declarando pública y claramente, lo que cada uno de ellos puede hacer y lo que debe abstenerse de hacer”<sup>27</sup>. De ahí, que cuando considera el peligro para la sociedad civil de que cada hombre singular sea la medida del bien y del mal, oponga a esto la necesidad de una persona o razón artificial, el soberano, para que determine lo bueno y lo malo de modo inapelable y con la capacidad de asegurar su cumplimiento, a través de la ley civil que dicte. Esta ley es la que establece la distinción entre el bien natural, el medido por cada hombre particular en el estado de naturaleza, y el bien moral que surge de la conformidad de la acción de cada súbdito con la ley civil. En realidad, son las dos únicas clases de bien que Hobbes admite, pues así como es absurdo para él hablar de un bien metafísico, lo es aceptar la existencia de un bien supremo, *summum bonum*, o fin último, como lo expresa en sus obras más importantes. Citaré solamente dos textos, de los muchos en que el tema es tratado. Leemos en el *De Homine*:

“El sumo bien o, como se lo llama, la felicidad y el fin último, en la vida presente no pueden existir. Pues si el fin fuera último nada más se desearía, nada más se apetecería...El mayor

---

<sup>26</sup> E.W.III, p.147.

<sup>27</sup> E.W.VI, p.26.

de los bienes es la progresión a fines siempre superiores con el mínimo impedimento...Pues la vida es movimiento perpetuo”<sup>28</sup>.

Finalmente, el texto que mejor expresa su visión del tema, aportando además la segunda y más completa definición hobbesiana de felicidad es, sin duda, el del cap.XI del *Leviathan*:

...“La felicidad de esta vida no consiste en el reposo de una mente satisfecha. Pues no hay tal fin último, finalidad suprema, ni *summum bonum*, supremo bien, como se dice en los libros de los filósofos de la vieja moral. Ni puede un hombre cuyos deseos están finalizados vivir más que aquél cuyos sentidos e imaginación persisten. La felicidad es un progreso continuo del deseo de un objeto a otro, siendo la obtención del primero el camino hacia el último. La causa de lo cual es que el objeto del deseo del hombre no es gozar sólo una vez, y por un instante, sino asegurarse por siempre el camino para su futuro deseo”<sup>29</sup>.

A modo de conclusión podríamos señalar que estos últimos textos manifiestan, de modo contundente, no sólo los principios fundamentales del sistema hobbesiano: su materialismo mecanicista que reduce todo, la vida misma y la felicidad, a un movimiento perpetuo y progresivo que se mantiene dentro del orden sensible, su egocentrismo que busca garantizar al hombre la satisfacción continua de sus deseos, y su hedonismo que identifica el objeto de sus deseos con el gozo no sólo momentáneo sino permanente, a lo largo de toda su existencia, sino también la ausencia de todo sentido perfectivo y perfectible vinculado a su noción de bien.

Un siglo después, con David Hume, se continúa axiológicamente en la brecha abierta por Hobbes. Poco a poco, y cada vez con mayor intensidad, un grupo de filósofos morales, sobre todo

---

<sup>28</sup> O.L. II, p.103.

<sup>29</sup> E.W.III, p.63.

en el ámbito anglosajón, comenzaron a tener en cuenta la imposibilidad de excluir las pasiones como motoras de la conducta y los juicios morales. Pareció algo totalmente evidente que la razón por sí sola resulte ineficaz para producir o impedir nuestras acciones, y que sólo puede informarnos acerca de los hechos o relaciones de ideas. Hume, en su obra *A Treatise of Human Nature*, Libro II, “Of the Passions”, Tercera Parte, Sección III, “Of the influencing motives of the will”, afirma:

“Me esforzaré en probar primero que la sola razón nunca puede ser un motivo para una acción de la voluntad y, en segundo lugar, que nunca puede poner a la pasión en dirección opuesta a la voluntad”<sup>30</sup>.

Tres párrafos más abajo leemos:

“Nada puede oponerse o retardar el impulso de la pasión más que un impulso contrario”...“De este modo parece que el principio que se opone a nuestra pasión no puede ser identificado con la razón y es solo llamado así en sentido impropio. No hablamos en sentido estricto y filosóficamente cuando nos referimos a la lucha entre las pasiones y la razón. La razón es, y debe ser solamente esclava de las pasiones y no puede pretender nunca ningún otro oficio que servir las y obedecerlas”<sup>31</sup>.

Es en el Libro III de su *Treatise*, titulado “Of Morals”, Parte Primera, Secc.I, donde Hume niega que las distinciones morales y las reglas de la moralidad provengan de la razón. Leemos:

“La moral excita las pasiones y produce o previene acciones. La razón por sí misma es absolutamente impotente en este asunto. Las reglas de la moralidad, por lo tanto, no son conclusiones de nuestra razón”<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Penguin, London, 1969, p.460-461. Todas las traducciones de las citas de Hume son de mi autoría.

<sup>31</sup> *Idem*, p.462.

<sup>32</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Penguin, London, 1969, p. 509.

Para Hume la virtud y el vicio no son hechos cuya existencia podamos inferir por la razón. Para probarlo pone como ejemplo una acción viciosa cualquiera, como lo es un asesinato intencional. Analizándolo, sostiene Hume, que sólo encontramos pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. Si consideramos el objeto, el vicio se nos escapa. Sólo podemos encontrarlo cuando, reflexionando, descubrimos un sentimiento de desaprobación que surge en nosotros hacia esa acción. Desde su empirismo sostiene:

“Aquí es un hecho cierto, se trata de un objeto de sentimiento no de razón. Radica en nosotros, no en el objeto”<sup>33</sup>.

Observamos aquí cómo la valoración moral, para Hume, adquiere un carácter subjetivo, al separar la bondad o maldad de la realidad óptica. El mismo Hume, unas líneas más adelante sostiene que “el vicio y la virtud pueden compararse a los sonidos, los colores, el calor y el frío que, de acuerdo con la filosofía moderna, no son cualidades de los objetos sino percepciones en la mente”<sup>34</sup>. Es en el final de esta Secc. I que aparece, casi como un añadido, al que Hume mismo denomina “pequeño llamado de atención”, el párrafo que origina la posteriormente célebre “ley de Hume” o “falacia ser-deber ser”, en el que el filósofo escocés achaca a todos los sistemas de moral anteriores al suyo, el intentar el paso de una serie de proposiciones descriptivas de hechos a una serie de proposiciones normativas, paso ilegítimo, en la medida que la nueva relación de deber no puede inferirse de afirmaciones que no la contengan. Cito: “En todo sistema de moralidad, con el que me he encontrado hasta aquí, siempre he remarcado que el autor procede por algún tiempo siguiendo la vía ordinaria de razonamiento y establece el ser de Dios, o hace observaciones concernientes a las acciones humanas, cuando de pronto me sorprendo de encontrar

<sup>33</sup> Cfr. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book III, “Of Morals”, Part I, Secc. I, p.195, en *Hume’s Ethical Writings*, editado por Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame Press, Indiana, 1979.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p.195-196.

que en lugar de las cópulas usuales, “es” (*is*) y “no es” (*is not*), no hay proposición que no esté conectada con un “debe” (*ought*) o un “no debe” (*ought not*). Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de graves consecuencias. Pues como este *ought* o *ought not* expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que esto sea observado y explicado, y exige al mismo tiempo que se dé una razón, pues parece inconcebible cómo esta nueva relación puede ser deducida de otras enteramente diferentes”<sup>35</sup>. Lo que se encuentra en la base de esta afirmación de ilegitimidad del pasaje del “ser al deber ser” es la negación de la convertibilidad entre ente y bien, aunque Hume no lo diga expresamente, y sea mucho menos frontal y franco en esa negación que lo que fuera Hobbes un siglo antes, tal como ya lo hemos analizado. Luego de establecer la ilegitimidad, Hume concluye que la distinción entre virtud y vicio no se funda en las relaciones de los objetos ni es percibida por la razón.

Ahora bien, si la razón, para el filósofo escocés, es insuficiente para establecer las distinciones morales entre bueno o malo, virtuoso o vicioso, debe darse otro elemento que pueda hacerlo. Esto es lo que Hume plantea en la Secc. II, donde se refiere a la existencia de un *sentido* o *sentimiento moral*. Leemos:

“A partir de que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos meramente por la razón o por la comparación de ideas, deben serlo por medio de algunas impresiones o sentimientos que ellos ocasionan, para que podamos ser capaces de marcar la diferencia entre ellos”... “La moralidad, por lo tanto, es más propiamente sentida que juzgada, aunque este sentimiento es habitualmente tan delicado y apacible que fácilmente podemos confundirlo con una idea”<sup>36</sup>.

Norman Kemp Smith sostiene que “fue bajo la influencia directa de Francis Hutcheson que Hume fue conducido a reconocer que los juicios de aprobación moral, y por cierto los juicios de

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p.196.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p.196-197.

valor de cualquier tipo, no se basan en una intuición o evidencia racional, sino sólo sobre el sentimiento”<sup>37</sup>.

Una especialista argentina en el pensamiento humeano, Margarita Costa, sostiene que en realidad, Hume sólo en este pasaje habla de un sentido moral específico, como lo hacían Shaftesbury y Hutcheson. Luego deja de emplear esta expresión. Para Costa, no se trata de un sentimiento moral absolutamente original, sino que se identifica con algunas de las pasiones ya descritas por Hume, como el amor y el odio, que constituyen por sí mismos formas de aprobación o desaprobación<sup>38</sup>.

Hume finaliza esta primera parte del Libro III, titulado “Acerca de la virtud y el vicio en general”, con el siguiente texto:

“La virtud se distingue por el placer y el vicio por la pena que cualquier acción, sentimiento o carácter nos produce por la sola visión y contemplación de los mismos. Esta sentencia es muy conveniente porque nos reduce la cuestión a algo muy simple. ¿Por qué cualquier acción o sentimiento acerca de la visión general (de virtud y vicio) produce cierta satisfacción o malestar, ordenados a mostrar el origen de su rectitud moral o depravación, sin buscar relaciones o cualidades incomprensibles, que nunca existieron ni en la naturaleza ni en nuestra imaginación, por vía de una concepción clara y distinta?”<sup>39</sup>. La relación placer-virtud y dolor-vicio, que se desprenden del texto, nos hacen remontar nuevamente al hedonismo hobbesiano.

La brevedad requerida para esta exposición nos impide continuar con más citas, pero creemos que las expuestas son suficientes para mostrar la preeminencia de la afectividad en la doctrina

<sup>37</sup> Cfr. N.K.Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London, 1966, p.13.

<sup>38</sup> Cfr. M.Costa, *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII*, Fundec, Buenos Aires, 1995, p.35. También de la misma autora, Traducción y notas del *Tratado de la Naturaleza humana*- Libro III, *Acerca de la Moral*, Eudeba, Buenos Aires, 2000, p. 31.

<sup>39</sup> Cfr. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part I, Section II, p.201-202, ed. citada.

moral de Hume, afectividad que desgajada de la racionalidad, tanto como la dicotomía entre el *is* y el *ought* que supone el no querer aceptar una normatividad que surja del mismo orden natural, sólo pueden conducir al subjetivismo y relativismo axiológicos, que de ningún modo tienen como fin, ni pueden lograr, el perfeccionamiento humano al que naturalmente tendemos.

Espero haber demostrado las nefastas consecuencias de la negación de la convertibilidad entre ente y bien que, sumadas, indudablemente, a muchas otras posiciones rechazables desde la metafísica del ser sostenida por la filosofía clásica medieval, anegaron la temprana modernidad y penetraron con fuerza el pensamiento contemporáneo llegando a nuestros días a través de las más diversas formas de relativismo.