

AFECTIVIDAD Y RELATIVISMO AXIOLÓGICO EN LA MODERNIDAD

“Cum dicitur bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet”

S.Th. I, q.6, a.3, ad 2

Esta cita de Tomás de Aquino tiene por objeto mostrarnos que desde la filosofía clásica y luego la medieval el bien (*bonum*), en su relación al ser humano, es lo apetecible que atrae, que mueve atrayendo, como causa final, a la voluntad que es la potencia específica del hombre en el orden afectivo-tendencial. Ahora bien, esa potencia es definida por el Aquinate como apetito intelectual (*appetitus intellectivus*)¹, y posteriormente, por la Escolástica, como “apetito elícito racional”. De este modo la voluntad es la facultad de responder con una respuesta afectivo-tendencial al valor o bien presentado por la razón. Es justo reconocer que Sto.Tomás no ha usado la palabra “valor” en un sentido amplio, que equivaliera a lo que significamos hoy día, es decir, valor como valiosidad o como carácter formal de los valores en sentido concreto. No obstante la emplea, alguna vez, en el contexto de su doctrina de la justicia asignándole, obviamente, un sentido restringido². Lo que sí ha usado el Aquinate son los términos *bonum, bonitas y ratio boni*. Lo importante es que para Tomás este “*bonum est in rebus*”³, es decir, 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 acabamiento ontológico de la realidad. O sea que el bien es en sí mismo perfección (*perfectum*), y es perfectivo (*perfectivum*) con relación al apetito. Ahora bien, aunque estrictamente Sto.Tomás no hubiera usado el término valor, tal como lo entendemos en el contexto de esta Semana Tomista, podemos desde su filosofía afirmar, como lo enseña Mons. Blanco, que el valor es el mismo bien, pero en cuanto yo, al verlo, me siento atraída por él, que genera en mí esa respuesta afectiva: aparece como el término de mi acto de amor⁴. También nuestro maestro, Mons. Derisi, define a los valores como “los bienes finitos,

¹ Cfr. *S.Th.*, I, q.80. a.2, c.

² Cfr. *De Malo* q.XIII, art.4, ad 15: “sicut e converso si quis concedit alteri calceamenta ad usum commutationis, et ex hoc aliud pretium quaereret ultra calceorum valorem, esset usura”. En el mismo artículo usa el verbo *valere*, conjugado: “Qui enim emit rem aliquem, tantum pro ea iuste dat quantum valet” (op.cit., ad 14).

³ Cfr. *S.Th.* I, q.16, art. 1, c.: “Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili”

⁴ Cfr. Guillermo P.Blanco, *Curso de Antropología Filosófica*, EDUCA, Buenos Aires, 2002, p.481.

intermedios entre la Persona infinita, que los constituye en su esencia, siempre en relación de apetecibilidad o bondad con la persona finita, y ésta, que los descubre y realiza, con el concurso de la Causa Primera, en su existencia concreta para aproximarse y prepararse a alcanzar así aquel infinito y definitivo Bien suyo, en cuanto la perfeccionan bajo uno u otro aspecto, disponiéndola de ese modo a su supremo y definitivo perfeccionamiento”⁵.

Pero, si bien nos referimos a una respuesta afectivo-tendencial frente al valor o bien, desde el tomismo, afirmamos que ese bien o valor es presentado a la voluntad por la inteligencia. Así pues, leemos en *S.Th.I*, q.80,a.2, ad 1: “appetibile non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit: nam appetibile non movet appetitum nisi in quantum est apprehensum”. De acuerdo al texto podemos sostener que la motivación acontece mediante el conocimiento intelectual, por lo tanto la motivación del valor no es una intuición emocional de valores sino un acto intelectual, que puede ser intuitivo o discursivo, dentro del ámbito de la razón práctica. La respuesta emocional frente al valor o bien es respuesta a un valor interiorizado por el conocimiento, un conocimiento que podemos denominar estimativo o valorativo, pero finalmente conocimiento.

Pongo el énfasis en este aspecto cognoscitivo, pues cuando éste es rechazado, para dar lugar a las puras pasiones, sentimientos y emociones, se cae en el relativismo axiológico, mal de nuestros días, pues los valores dejan de ser absolutos y perennes para pasar a ser subjetivos, históricamente relativos e inmanentes.

Me propongo buscar los orígenes de estos males contemporáneos en la temprana modernidad, en concreto, en las doctrinas de Thomas Hobbes y David Hume.

Cronológicamente primero, Thomas Hobbes (s.17), al igual que Tomás de Aquino, no usó el término *valor* más que en un sentido restrictivo. Por ejemplo, al afirmar que “el valor o estimación del hombre se mide por el grado en que cada uno es honrado o deshonrado por los demás”⁶. Su posición axiológica debe buscarse en su doctrina del bien. Rastreando todas las obras filosóficas de Hobbes, 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

⁵ Cfr. Octavio N. Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Ed. El Derecho-Universitas, Buenos Aires, 1980, p.337.

⁶ Cfr. Thomas Hobbes, *E.W.*, IV, p.39. Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)* y *Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Londres 1839-1845, 2º ed.1966, Scientia Verlag.

enfoque de la noción de bien. El primero de estos enfoques es correlativo del mecanicismo de Hobbes, el segundo lo es de su psicología y el tercero, de su doctrina ético-política. Por una cuestión de tiempo nos concentraremos sólo en los enfoques psicológico y ético-político.

Sin entrar, ahora, en el debate de si se puede, rigurosamente hablando, interpretar la doctrina hobbesiana como egoísmo psicológico o como filosofía egocéntrica, es indudable que de la obra de Hobbes surge una visión egoísta y a la vez hedonista del hombre. Solidario con esa concepción del hombre brota el enfoque del bien, tal como aparece, fundamentalmente, en el tratado de *Human Nature* (1º parte del *The Elements of Law*), en algunos textos del *De Cive* y del *De Homine*.

Examinemos primeramente algunos textos de *Human Nature*:

“Every man, for his own part, calleth that which pleaseth, and is delightful to himself, good; and that evil which displeaseth him” ... “And as we call good and evil the things that please and displease; so call we goodness and badness, the qualities or powers whereby they do it”⁷.

Aparece aquí el placer como elemento fundamental en relación con el bien.

Examinemos otro texto del *Human Nature*:

“As *appetite* is the beginning of *animal motion* towards something that pleaseth us; so is the attaining thereof, the *end* of that motion....when we attain that end, the delight we have thereby is called the *fruition*; so that *bonum* and *finis* are different names, but for different considerations of the same thing”...“Those things which please us, as the way or means to a further end we call *profitable*; and the *fruition* of them, *use*; and those things that profit not *vain*”⁸.

Los términos usados en este texto: *delight*, *fruition*, *profitable*, son todos correlativos del hedonismo hobbesiano.

A diferencia del tratado de *Human Nature*, en el *De Cive* confluyen el enfoque psicológico y el ético-político. Abordaremos ahora, solamente, los textos referentes al enfoque psicológico:

“Now whatsoever seems good, is pleasant, and relates either to the senses, or to the mind”⁹.

“Such is the nature of man that every one calls that *good* which he desires, and *evil* which he eschews...For we all measure *good* and *evil* by the pleasure or pain we either feel at present, or expect hereafter”¹⁰.

⁷ E.W. IV, p.32.

⁸ Ibid., p.32-33.

⁹ E.W.II, p.5.

¹⁰ Ibid., p.196.

De los textos transcritos podemos destacar, como nuevo elemento de juicio para este análisis, la medida del bien y del mal que reside en el placer o pena, presentes o futuros.

A su vez, en el *De Homine* encontramos las siguientes expresiones:

“Omnibus rebus, quae appetuntur, quatenus appetuntur, nomen commune est *bonum*; et rebus omnibus, quas fugimus, malum [...] Bona erant ab initio omnia quae creavit Deus. Quare? Quia ipsi opera sua omnia placuere [...] Bonum ergo relative dicitur ad personam, ad locum, et ad tempus. Huic, hic, nunc, placet; illi, illic, tunc, displicet: et sic de circumstantiis caeteris”¹¹.

Nuevamente, y con otra formulación, el placer se nos presenta como medida del Bien. Pero en la misma formulación aparece una característica que es común a los tres enfoques, a saber: la relatividad del bien. Volveremos oportunamente sobre este tema.

En el *De Homine* se reitera el egocentrismo hobbesiano, como gustan denominar Watkins y Minogue. Observemos estas expresiones:

“Bonorum autem primum est sua cuique conservatio [...] Contra vero, malorum omnium primum mors”¹².

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

“But whatsoever is the object of any man’s appetite or desire, that is it which he for his part calleth *good*: and the object of his hate and aversion *evil*; and of his contempt, *vile* and *inconsiderable*. For these words of good, evil, and contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil, to be taken from the nature of the objects themselves; but from the person of the man, where there is no commonwealth; or, in a commonwealth, from the person that representeth it”¹³.

Lo primero que hay que destacar de este texto es la identificación del bien con el objeto de cualquier apetito o deseo del hombre, y respectivamente del mal con el objeto de su aversión. Ha desaparecido la noción del placer ligado al hedonismo, y toda la argumentación se concentra en la falta de fundamento en la naturaleza de los objetos para ser denominados como buenos o malos por sí mismos. No hay, por tanto, una regla común objetiva; las palabras respectivas son siempre usadas, sólo, con relación a la persona que las usa. En esta afirmación ya queda planteada la característica de la

¹¹ *O.L.* II, p.96-97.

¹² *Ibid.*, p.98.

¹³ *E.W.* III, p.41.

relatividad y subjetividad del bien. Ésta es una característica común en el sistema hobbesiano. Aparece ya esbozada en el enfoque mecanicista:

“because that which is desirable or good to one, may not be so to another, and so what attracts one, may not attract another”¹⁴.

En el enfoque psicológico se explicita mucho más cuando afirma:

“insomuch that while every man differeth from another in constitution, they differ also from one another concerning the common distinction of good and evil. *Nor is there any such thing as absolute goodness* considered without relation: for even the goodness which we apprehend in God Almighty, *is his goodness to us*”¹⁵.

Esta misma característica se reitera en el enfoque ético-político, como acabamos de ver en el cap. VI del *Leviathan*, y lo reafirma en el cap. XV, sosteniendo:

“*good and evil* are names that signify our appetites and aversions; which in different tempers, customs and doctrines of men, are different...Nay, the same man, in divers times, differs from himself; and one time praiseth, that is, calleth good, what another time he dispraiseth, and calleth evil: from whence arise disputes, controversies, and at last war”¹⁶.

Este último texto muestra que lo que Hobbes acepta como evidente y habitual en el estado de naturaleza, en la medida que se convierte en causa de disputas, de controversias e incluso de guerra, no puede aceptarlo en el estado civil, debiendo imponerse una persona o razón artificial que determine lo bueno y lo malo. Así lo manifiesta en el *De Cive*, donde leemos:

“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*”¹⁷.

El texto nos manifiesta que, para Hobbes, no es la misma regla del bien y del mal la que rige en el *estado de naturaleza* y la que rige en el *estado civil*. 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. Lo que permanece igual sea en uno u otro estado, es que no hay un bien absoluto, para Hobbes, sino sólo bienes relativos y particulares. Si el ser no es 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

¹⁴ *Short Tract*, Sec. 3, Concl. 7, Appendix I, publicado por F.Tönnies junto a *The Elements of Law*, 2ª ed., Barnes & Noble, New York, 1969 / 1ª ed. London, 1889.

¹⁵ *E.W.* IV, p.32.

¹⁶ *E.W.* III, p.146.

¹⁷ *E.W.* II, p.150.

procede de la relación de la cosa con un hombre determinado, sea éste cada hombre en el estado pre-social, sea éste el soberano en el estado civil. Al no haber ningún fundamento ontológico para el bien, la determinación de éste depende únicamente de la voluntad humana. Pero, para Hobbes, la voluntad no es apetito racional, que tiene por objeto formal al bien en general, sino simplemente el último apetito o aversión en una deliberación, el impulso que inmediatamente mueve a la acción u omisión. Por la tanto, la voluntad es simplemente pasión y todo bien que ella determine será un bien para sí, un bien propio. Pero, a su vez, también está en poder del hombre el instituir un criterio artificialmente objetivo de moralidad, una razón artificial que imponga un sentido a las inclinaciones naturales, meramente pasionales, de los hombres. Ésta es la *recta ratio* (*right reason*) que se identifica con las leyes civiles. Ellas establecen la diferencia entre el “bien natural” y el “bien moral”, las dos únicas clases de bien que Hobbes admite, pues así como no acepta que exista un bien metafísico, tampoco acepta la existencia de un Bien Supremo, *Summum Bonum* o fin último, como lo explicita en sus obras más importantes. Leemos en *Human Nature*:

“But for an *utmost end*, in which the ancient philosophers have placed *felicity*, and disputed much concerning the way thereto, there is no such thing in this world, nor way to it, more than to Utopia: for while we live, we have desires, and desire presuposeth a further end”¹⁸.

De modo muy similar se expresa en el *De Homine*:

“*Summum bonum*, sive ut vocatur, *felicitas et finis ultimus*, in praesente vita reperiri non potest. Nam si finis sit ultimus, nihil desideratur, nihil appetitur...*Bonorum autem maxime est, ad fines semper ulteriores minime impedita progressio*...Nam vita motus est perpetuus”¹⁹.

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

“...the felicity of this life, consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such *finis ultimus*, utmost aim, nor *summum bonum*, greatest good, as is spoken of in the books of the old moral philosophers. Nor can a man any more live, whose desires are at end, than he whose senses and imagination are at a stand. Felicity is a continual progress of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the latter. The cause whereof is, that the object of man’s desire, is not to enjoy once only, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire”²⁰.

¹⁸ E.W. IV, p.33.

¹⁹ O.L. II, p.103.

²⁰ E.W. III, p.63

Estos últimos textos dejan traslucir todos 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** al identificar el objeto de sus deseos con el gozo no sólo momentáneo sino permanente, a lo largo de toda su existencia.

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 en el ámbito anglosajón, comenzaron a tener en cuenta la imposibilidad de excluir las pasiones como motores de la conducta y los juicios morales. Pareció algo totalmente evidente que la razón por sí sola es 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”, Sección III, “Of the influencing motives of the will”, afirma:

“I shall endeavour to prove first, that reason alone can never be a motive to any action of the will; and secondly, that it can never oppose passion in the direction of the will”.

Tres párrafos más abajo leemos:

“Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse”.. “Thus it appears, that the principle, which opposes our passion, cannot be the same with reason, and is only call’d so in an improper sense. We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. *Reason* is, and ought only to be the *slave of the passions*, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”.

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

“Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason”.

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:

“Here is a matter of fact; but ‘tis the object of feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the object”²¹.

Observamos aquí como 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”²². 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:

“Since vice and virtue are not discoverable merely by reason or the comparison of ideas, it must be by means of some impression or sentiment they occasion, that we are able to mark the difference betmixt them”...”Morality, therefore, is more properly felt then judg’d of; tho’ this feeling or sentiment is commonly so soft and gentle, that we are apt to confound it with an idea”²³.

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 valor de cualquier tipo, no se basan en una intuición o evidencia racional, sino sólo sobre el sentimiento”²⁴.

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 desaprobación²⁵.

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

²¹ 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.

²² Ibid., p.195-196.

²³ Ibid., p.196-197.

²⁴ Cfr. N.K.Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London, 1966, p.13.

²⁵ 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.

“Virtue is distinguished by the pleasure, and vice by the pain, that any action, sentiment or character gives us by the mere view and contemplation. This decision is very commodious; because it reduces us to this simple question. Why any action or sentiment upon the general view or survey, gives a certain satisfaction or uneasiness, in order to shew the origin of its moral rectitude or depravity, without looking for any incomprehensible relations and qualities, which never did exist in nature, nor even in our imagination, by any clear and distinct conception”²⁶.

La relación placer-virtud y dolor-vicio, que se desprenden del texto, nos hacen remontar nuevamente al hedonismo hobbesiano. La brevedad requerida de esta exposición nos impide continuar con más citas, pero creo que las expuestas son suficientes para mostrar la preeminencia de la afectividad en la doctrina moral de Hume.

A modo de breve conclusión, quisiera remarcar que la afectividad humana, desgajada de la racionalidad, así como el bien o valor separados de los entes y del “esse”, sólo pueden conducir al relativismo, subjetivismo y nominalismo axiológicos, que de ningún modo tienen como fin, ni pueden lograr, el perfeccionamiento humano al que naturalmente tendemos.

María L.Lukac de Stier
Universidad Católica Argentina
CONICET

²⁶ Cfr. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part I, Section II, p.201-202, ed. citada.