

EL ARISTOTELISMO Y EL TOMISMO FRENTE AL EGOÍSMO PSICOLÓGICO

«El objeto del apetito humano es el bien universal. Nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, que no se encuentra en cosa alguna creada, sino únicamente en Dios». (SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-I q. 2 a. 8c).

«El objeto de los actos voluntarios de todo hombre es algún bien para sí mismo». (TH. HOBBS, *Leviathan*: E.W. III p. 120).

I

El doble epígrafe con el que se inicia este trabajo tiene por objeto contrastar la doctrina clásica del obrar humano con la moderna, individualista y egocéntrica, que tiene entre sus primeros cultores a Thomas Hobbes. Centramos en él nuestro análisis del *egoísmo psicológico* como teoría explicativa de la motivación del obrar humano¹.

En términos generales, el *egoísmo psicológico* sostiene que el hombre invariablemente actúa buscando su propio bien o interés, siguiendo una ley de su propia naturaleza. Sin embargo, esta postura no niega la distinción entre egoístas y no egoístas. Más bien, afirma que no importa cuán sacrificada pueda ser una conducta, siempre habrá en el trasfondo de ella un deseo egoísta².

Por cierto, desde Hobbes a nuestros días se han producido diversas manifestaciones, o bien diversas versiones posibles de este *egoísmo psicológico*, aun aquéllas que buscan hallar fundamento en el aristotelismo e incluso compatibilidad con el tomismo³. Pero, por una cuestión de espacio y tiempo, no podemos dedicarnos ahora a ellas, si bien remito a los interesados a un trabajo presentado en la décimoctava Semana Tomista organizada por la Sociedad Tomista Argentina⁴.

¹ 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.), London 1839; 2a. ed., Scientia Verlag, 1966.

² Cfr. H. B. VEATCH, «Ethical Egoism, New Style: Should its Trademark be Libertarian or Aristotelian?»: *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, CUA, Washington 1990.

³ Cfr. J. HOSPERS, *Human Conduct*, ed. H. B. Jovanovich, San Francisco 1972, chap. 4: «Egoism», p. 462.

⁴ Cfr. M. L. LUKAC DE STIER, «La teoría del egoísmo psicológico y la doctrina del Aquinate», comunicación presentada en la XVIII Semana Tomista de Filosofía celebrada en Buenos Aires del 7 al 11

A pesar de todo el interés que puedan suscitar las formas más recientes de *egoísmo psicológico*, considero que es aún más valioso bucear en las fuentes más remotas, pues éstas explican las causas de las manifestaciones actuales. Con todo, al abordar, si bien sintéticamente, las controvertidas interpretaciones que del pensamiento hobbesiano realizan estudiosos de nuestros días, básicamente en los países anglosajones, podremos vislumbrar en sus argumentos algunas de estas formas contemporáneas de egoísmo.

En todas aquellas obras en las que alude a la naturaleza humana y, más propiamente, al actuar voluntario, el filósofo de Malmesbury contesta repetidas veces a la pregunta por el principio que mueve al hombre a obrar. Hobbes utiliza una fórmula básica, que, con diversos matices, aparece desarrollada en *Elements of Law, De Cive* y *Leviathan*: «Whatsoever is voluntary done, is done for some good to him that wills it»⁵. Esta expresión, tomada del *De Cive*, que está referida estrictamente al principio de la praxis humana, se funda en un principio más amplio, a saber: «For every man by natural necessity desires that which is good for him»⁶. Esta inclinación natural del hombre al propio bien la encontramos aún más explicitada en *Elements of Law*: «Necessity of nature maketh men to will and desire *bonum sibi*, that which is good for themselves, and to avoid that which is hurtful»⁷. Previamente, en *Human Nature*, Hobbes había afirmado: «The propounding of benefits and of harms, that is to say, of reward and punishment, is the cause of our appetite and of our fears, and therefore also of our wills, so far forth as we believe that such rewards and benefits, as are propounded, shall arrive unto us»⁸.

Esta profusión de citas y de lugares comunes que aparecen en notas tiene por objeto ubicar la cuestión que estamos examinando en las fuentes y no desvirtuar, por tanto, el pensamiento de Hobbes, a partir de interpretaciones no siempre fieles a los textos del filósofo. A su vez, esta explicación apunta a esclarecer la contraposición entre el planteo tradicional y recientes interpretaciones que rechazan, con argumentos diversos, ese planteo. Tradicionalmente, la teoría hobbesiana de la naturaleza humana ha sido identificada con el *egoísmo psicológico*. Tal doctrina constituye uno de los elementos centrales del sistema hobbesiano y es derivada de su teoría mecanicista de la acción humana sirviendo como premisa fundamental en el argumento hobbesiano contra la anarquía, punto de partida de toda su teoría política. Entre las interpretaciones más recientes merecen destacarse, como especialistas que consideran errónea esa identificación, Bernard Gert, F. S. McNeilly y Gregory Kavka. Contrariamente a éstos, estudiosos actuales de igual talla, como J. W. Watkins y R. Peters insisten en reafirmar, aunque con expresiones algo distintas, el carácter egoísta del hombre hobbesiano.

Gert niega que la visión hobbesiana de la naturaleza humana pueda ser considerada como *egoísmo psicológico*, pues éste implica, positivamente hablando, que el hom-

de septiembre de 1993.

⁵ *De Cive*: E.W. II p. 78.

⁶ *De Cive*: E.W. II p. 12.

⁷ *Elements of Law*: E.W. IV p. 83.

⁸ *Human Nature*: E.W. IV pp. 69-70.

bre siempre actúa en orden a satisfacer sus deseos, y negativamente, que el hombre nunca actúa en orden a beneficiar a otros o porque considere una determinada acción como moralmente correcta. Para Gert, afirmar que la mayoría de las acciones (no todas) de la mayoría de los hombres (no todos) son motivadas por el propio interés, no constituye *egoísmo psicológico*, sino una visión pesimista de la naturaleza humana⁹. Como no puede desconocer los textos a los que hemos hecho referencia en el inicio, concede que la doctrina hobbesiana se identifica con un *egoísmo tautológico*, indicando que éste es una consecuencia directa de su definición de voluntad (*will*). Si *will* es el último apetito (para hacer u omitir) que conduce directamente a la acción u omisión, se sigue necesariamente que siempre actuamos siguiendo nuestros deseos. Si, además, Hobbes sostiene que «el nombre de todas las cosas que son deseadas, en tanto deseadas, es Bien», se sigue necesariamente que todo hombre busca lo que es bueno para él.

McNeilly, en su obra *The Anatomy of Leviathan*, al examinar la naturaleza humana, insiste en que antes de considerar la teoría hobbesiana de las pasiones como egoísta, hay que empezar por discutir qué se entiende por egoísmo. Así, pues, analiza acepciones frecuentes que impropriamente reciben el nombre de *egoísmo*. En la interpretación de McNeilly, el término *egoísmo* debe reservarse sólo a la teoría según la cual todas las acciones humanas son siempre motivadas por el deseo del agente de promover su propia ventaja o interés¹⁰. Para todos los otros casos que no cumplan estas condiciones, es decir, ser un producto de teoría más bien que de experiencia o de temperamento, abarcar la totalidad de las acciones humanas sin excepción, ser siempre y no sólo esporádicamente el motivo del actuar, prefiere usar el término *pesimismo* en lugar de *egoísmo*. La verdadera posición egoísta, para McNeilly, es la que afirma que todas las motivaciones humanas son realmente concernientes o relativas a uno mismo (*self-regarding*) a pesar de lo altruistas que puedan parecer. La explicación más razonable y aceptable de esto consiste en afirmar que cuando uno elige hacer algo es siempre en vistas a obtener algún estado (o situación) preferible a cualquier otro que uno piense que es posible conseguir¹¹. McNeilly pone, en este punto, el ejemplo del patriota que entre morir sabiendo que no traiciona la causa y sobrevivir, pesando sobre su conciencia la traición, elige lo primero, pues prefiere para él esa situación y no la otra. La actitud del patriota, ejemplo de altruismo, según McNeilly, en tanto se explique por su tranquilidad de conciencia de no haber traicionado la causa, responde al modelo egoísta. A continuación, el mismo autor reconoce que no intenta convencer a nadie de que esta consideración sea verdadera, pues para él mismo es falsa¹². En el fondo, McNeilly, quiere mostrar que el egoísmo, como teoría ex-

⁹ Cfr. B. GERT, *Man and Citizen*, Anchor Books, New York 1972, Introduction; ID., «Hobbes and Psychological Egoism»: *Hobbes' Leviathan: Interpretation and Criticism*, Wadsworth, Belmont 1969, pp. 107-126; and ID., «Hobbes, Mechanism and Egoism»: *Philosophical Quarterly* XV (1965) 341-349.

¹⁰ Cfr. F. S. MCNEILLY, *The Anatomy of Leviathan*, Macmillan, New York 1968, pp. 96-97.

¹¹ *Ibid.*, p. 99: «What the egoist is concerned to say is that all human motivation is really self-regarding, however altruistic it may seem».

¹² *Ibid.*, p. 100: «I must refuse to attempt the impossible task of convincing the reader that this egoistic account is true, because I believe it to be patently false».

pliativa del comportamiento humano, puede llevar a interpretaciones absurdas como las del ejemplo por él propuesto.

De los intérpretes que rechazan denominar *egoísmo psicológico* a la teoría de las pasiones propuesta por Hobbes, como explicación de la conducta humana, el más reciente en su formulación, Gregory Kavka, es el que más detalladamente se ha ocupado del asunto. En su obra *Hobbesian Moral and Political Theory*, publicada en 1986, Kavka, al igual que sus predecesores Gert y McNeilly, primeramente intenta caracterizar el *egoísmo psicológico*. En esto se muestra mucho más analítico, pues distingue doctrinas pseudoegoístas de las variedades reales de egoísmo, para ubicar dentro de esta última clasificación el *egoísmo psicológico*. Las doctrinas pseudoegoístas serían:

a) *Egoísmo tautológico* (denominación tomada de Gert). Aquí «deseo» es interpretado en un sentido amplio como el término «apetito» en la filosofía clásica: todo ser apetece o tiende a su propio bien. La tendencia al propio bien está en el origen de toda acción humana.

b) *Egoísmo causal*. Según esta doctrina deseamos una determinada situación de acuerdo a la cantidad de placer o pena que hemos experimentado en situaciones similares en el pasado¹³.

Pasando a las variedades reales de egoísmo, Kavka distingue entre:

1) Egoísmo absoluto (*Maximizing Egoism*).

2) Egoísmo no-absoluto (*Nonmaximizing Egoism*).

Para el primero el hombre realizará siempre aquello que le proporcione el mayor bien personal, aquello que mejor promueva su propio interés. Desde esta perspectiva, todo hombre es un frío calculador de los «pros» y «contras» relativos a su bienestar personal. El segundo (egoísmo no-absoluto) sostiene que el objetivo último de toda acción humana es obtener algún beneficio personal para el agente. Para Kavka es una doctrina acerca de la naturaleza de las razones o motivos del agente para actuar como lo hace¹⁴. En la medida en que este tipo de egoísmo no le exige al hombre ser permanente calculador del mayor rédito personal, es más plausible que el *egoísmo absoluto*. Kavka distingue también un *egoísmo* en sentido estricto (*Narrow Egoism*), teoría que propone el placer, la riqueza, el poder, la seguridad, la gloria, la fama, la salud, el *status*, el honor, etc., como motivadores de la acción, distinguiéndolo del *egoísmo* en sentido amplio (*Wide Egoism*) cuando los objetivos se vinculan a personas o cosas que guardan cierta relación con nosotros; por ejemplo, el deseo de que gane una competencia un amigo, un familiar, un caballo que nos pertenece, etc. Según Kavka, el *egoísmo psicológico* equivaldría a un *egoísmo no-absoluto* en sentido estricto (*Narrow Nonmaximizing Egoism*), es decir, a la doctrina que sostiene que todas las acciones humanas tienen como fin último algunos de los objetivos que promueven el beneficio personal, ya enunciados¹⁵. Luego examina la validez del *egoísmo psi-*

¹³ Cfr. G. KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton 1986, p. 35.

¹⁴ Cfr. G. KAVKA, *op. cit.*, p. 39: «Nonmaximizing Egoism is thus a doctrine about the nature of agent's reasons or motives for acting as they do, about what they are trying to accomplish or bring about through their actions».

¹⁵ Cfr. G. KAVKA, *op. cit.*, p. 44.

cológico en sí, a partir de la experiencia y el sentido común. Éstos le muestran que en el hombre también hay deseos desinteresados, promotores del bien de otros, que motivan acciones concretas. Luego, si existen ciertos casos de motivación altruista, el *egoísmo psicológico* como doctrina universal queda descalificado¹⁶. No obstante, Kavka afirma que algún tipo de egoísmo es necesario para explicar el argumento hobbesiano contra la anarquía. Propone, entonces, el *egoísmo predominante* (*Predominant Egoism*), doctrina que sostiene que el propio interés predomina sobre el motivo desinteresado en la determinación de los actos humanos, al menos hasta haber alcanzado un nivel satisfactorio de bienestar y seguridad¹⁷.

Contrariamente a las tres interpretaciones propuestas hasta ahora, J. W. Watkins sostiene que de la consideración mecanicista y biológica que Hobbes hace del hombre se extraen dos principios: la uniformidad y la egocentricidad¹⁸. El hombre, de acuerdo a la pintura que de él hace Hobbes, es una suerte de máquina gobernada por su corazón. Esta visión, según Watkins, incluye varios principios psicológicos. El primero es que los hombres son esencialmente egocéntricos. Lo que el hombre desea está determinado por lo que anima su movimiento vital, y puede perseguir sólo lo que desea: «Of the voluntary acts of every man, the object is some good to himself»¹⁹.

Según Watkins, algunos quisieron derivar la teoría psicológica de Hobbes de su mecanicismo; otros, en cambio, de la observación de la conducta de los hombres. La posición personal que frente a esto toma Watkins consiste en sostener que tanto un conjunto de ideas metafísicas (*sic*) acerca de la naturaleza humana, como un conjunto de generalizaciones empíricas sobre la misma, ambos cumplen un papel indispensable en su teoría psicológica, no pudiendo derivarse esta de ninguno de ellos aisladamente. Más bien consiste en generalizaciones empíricas interpretadas sistemáticamente por esas ideas metafísicas²⁰. Así, pues, el principio de egocentricidad tiene su fundamento en la idea hobbesiana de que la mente depende del cuerpo y los cuerpos están gobernados por el corazón²¹. Hobbes aplica este principio de egocentricidad a los sentimientos humanos. Watkins la analiza, fundamentalmente, aplicado al humor, a la amistad y a la compasión. Concluye que Hobbes admite cierto tipo de impulsos y deseos orientados hacia otros, pero explica estos sentimientos como surgidos de sentimientos egocéntricos²²; por ejemplo, admite la genuina compasión (*pity*) por el otro, pero en la medida en que ya me imagino como víctima de la calamidad que hoy afecta al otro.

¹⁶ Cfr. G. KAVKA, *op. cit.*, pp. 51-64.

¹⁷ Cfr. G. KAVKA, *op. cit.*, p. 64: «Predominant Egoism says that self-interested motives tend to take precedence over non-self-interested motives in determining human actions».

¹⁸ Cfr. J. W. WATKINS, *Hobbes' System of Ideas*, Hutchinson & Co., London 1965, p. 80: «Having extracted two metaphysical principles (uniformity and egocentricity) from Hobbes' mechanistic-cum-biological account, of men, we must go on to draw out some implications of a more predictive character».

¹⁹ E. W. III p. 120.

²⁰ Cfr. J. W. WATKINS, *op. cit.*, p. 77.

²¹ *Ibid.*, p. 78: «The egocentricity principle is yielded by Hobbes' idea that mind is body-dependent and that bodies are heart-governed».

²² *Ibid.*, p. 79: «Hobbes explained how other-directed feelings arise from egocentric feelings».

Por su parte, Peters, para abordar este tema, se funda en dos textos de Hobbes. El primero, de la *Epístola dedicatoria* del *De Cive*: «Having therefore thus arrived at two maxims of human nature; the one arising from the concupiscible part which desires to appropriate to itself the use of those things in which all others have a joint interest, the other proceeding from the rational, which teaches every man to fly a contranatural dissolution, as the greatest mischief than can arrive to nature: which principles being laid down, I seem from them to have demonstrated by a most evident connexion in this little work of mine, first, the absolute necessity of leagues and contracts, and thence the rudiments both of moral and civil prudence»²³. A partir de este texto, Peters muestra cómo Hobbes resume su teoría de la naturaleza humana en dos principios fundamentalmente egoístas.

El segundo texto que cita: «Everything we do springs either from the desire for power or from fear»²⁴, prueba que la causa o motivo de toda acción humana es esencialmente egoísta. Todas nuestras pretensiones de generosidad o desinterés no son más que excusas que ocultan la lucha entre motivaciones egoístas; la realidad subyacente es la de una máquina calculadora del placer y de la pena. Ésta es, para la interpretación de Peters, la verdadera visión del hombre que tiene Hobbes²⁵.

II

Habiendo expuesto las dos líneas interpretativas opuestas, cabría preguntarse cómo discernir la verdadera, o por lo menos la más fiel al autor. En este punto, pueden ser de gran ayuda un principio metodológico de interpretación que el mismo Hobbes ofrece en *Human Nature*:

When it happeneth that a man signifieth unto two contradictory opinions, whereof the one is clearly and directly signified, and the other either drawn from that by consequence, or not known to be contradictory to it; then, when he is not present to explicate himself better we are to take the former for his opinion»²⁶.

Gert y McNeilly parecen haber ignorado este principio metodológico. Kavka, en cambio, lo tiene presente e incluso lo cita, de modo tal que, si bien rechaza la identificación tradicional de la teoría hobbesiana con el *egoísmo psicológico*, propone como un modo más adecuado de interpretación el *Egoísmo predominante*. Watkins y Peters, viniendo de corrientes interpretativas muy diversas, coinciden, sin embargo, en este tema con una interpretación más tradicional, que es la que, sin lugar a dudas, se ajustó siempre a ese principio metodológico propuesto por el mismo Hobbes.

Si ahora, para no entrar en repeticiones, volvemos a los textos citados en el inicio de este estudio, para confrontar con las fuentes, podremos observar que la doctrina explícita de Hobbes, tanto en *Human Nature*, *Elements of Law*, *De Cive* como en el

²³ E. W. II p. VII.

²⁴ E. W. VIII p. 73.

²⁵ Cfr. R. PETERS, *Hobbes*, Penguin Books, Harmondsworth 1956, rpt. 1967, p. 143.

²⁶ *Human Nature*: E. W. IV pp. 75-76.

Leviathan, está imbuída a de egoísmo natural, proponiendo el beneficio personal, el interés propio, el propio bienestar y el placer como principios de la praxis humana.

Sea pues que hablemos de egoísmo natural, de individualismo, de egoísmo psicológico, de egocentrismo o de egoísmo predominante, los efectos en la praxis, en la actividad humana, son los mismos. En el orden personal, según Hobbes, todo hombre, cuando actúa, busca el mayor beneficio para sí y si se asocia en una comunidad civil, esto es fruto del cálculo racional hecho sobre sus naturales apetitos, pues la sociedad, como construcción artificial, le garantizará la preservación de la vida, que es su fin supremo. Si la naturaleza no tiene un sentido teleológico, si se considera como lo natural, lo simplemente dado, lo único que cabe es mantenerlo. Así, en Hobbes, aparecen la vida y su seguridad como aspiración máxima.

Ahora bien, este egoísmo fundamental del hombre hobbesiano es solidario con el mecanicismo y el nominalismo de su sistema. La prosecución del provecho individual procede de la física aplicada al hombre; es una exigencia de la ley de la inercia que regula la vida humana como a cualquier otro movimiento²⁷. Esta ley establece la conservación como el único fin del movimiento vital, y los movimientos voluntarios, que proceden de él, no pueden sino dirigirse hacia aquello que lo posibilita. Éste, y no otro, es el principio rector de todo el obrar humano.

En cuanto a la relación del egoísmo con el nominalismo, aquél surge como consecuencia de éste, pues al negar Hobbes la existencia de una naturaleza común a todos los hombres niega también la existencia de un fin común, el bien común, al que se oriente todo obrar humano. En el sistema hobbesiano, los hombres persiguen siempre las mismas cosas, pues ven en cosas semejantes el poder que necesitan. Pero de esta búsqueda de lo mismo no surge la unión, sino la enemistad; y esto es así, pues, aunque el fin sea el mismo, no es Bien Común, sino bien individual que se desea privadamente. En la doctrina de Hobbes los hombres no tienen un mismo fin común, sino que su fin privado es igual en todos: la propia e individual autoconservación.

La consecuencia de esta concepción egocéntrica del hombre es la incapacidad de amar. Como acertadamente afirma Cruz Prados, «esta concepción del hombre realizada por Hobbes, mutila radicalmente al hombre y lo hace incapaz de uno de los fenómenos más esenciales del ser humano: el amor»²⁸. Es indudable que para Hobbes no es posible amar a los demás si no vemos en ese amor la posibilidad de algún beneficio, pues para el hombre hobbesiano es impensable querer al otro en cuanto otro, querer el bien del otro en tanto que suyo. Con respecto a este tema, es muy ilustrativa la interpretación que propone el mismo Hobbes del mandamiento máximo:

«That men content themselves with equality, as it is the foundation of natural law, so also is it in the second table of the divine law, Matth. XXII, 39-40: "Thou shalt love thy neighbour as thyself. On these two laws depend the whole law and the prophets"; which is not so to be understood, as that a man should study so

²⁷ Cfr. M. VILLEY, «Les lieux communs des juristes contemporains et le *De Cive*»: *Revue Européenne des Sciences Sociales* LXI (1982) 310.

²⁸ M. CRUZ PRADOS, *La sociedad como artificio. Pensamiento político de Hobbes*, EUNSA, Pamplona 1986, pp. 232-233.

much his neighbour's profit as his own, or that he should divide his goods amongst his neighbours; but that he should esteem his neighbour worthy all rights and privileges that himself enjoyeth, and attribute unto him, whatsoever he look eth should be attributed unto himself: which is no more, but that he should be humble, meek, and content with equality²⁹.

Para Hobbes, según el texto, la manifestación máxima del amor humano, amar al prójimo como a sí mismo, se reduce a conformarse con la igualdad. Además, estimar al prójimo como merecedor de los mismos derechos y privilegios de los que uno disfruta, no implica tener que esforzarse para que los tenga realmente.

En definitiva, el único amor del que es capaz el hombre hobbesiano es el amor propio. El hombre cuando actúa lo hace siempre poniéndose a sí mismo como fin de sus actos, lo que equivale a decir que el hombre, para Hobbes, es su propio Dios, pues es absolutamente privativo de Dios tenerse a sí mismo como fin de todo su obrar, ya que es el Máximo Bien. Del *homo homini lupus* se pasa al *homo homini Deus*³⁰. Mientras la expresión clásica *homo homini lupus* aludía a la relación del hombre con sus semejantes, a los que evidentemente no considera prójimos en el sentido evangélico —pues para Hobbes el término *prójimo* (*neighbour*), tal como lo manifiesta el texto citado, no tiene otro sentido que el de cercanía meramente material—, la expresión transformada, *homo homini Deus*, no se refiere ni siquiera a un antropocentrismo inmanentista en el que el hombre, genéricamente hablando, se endiosa, sino que expresa el *summum* del egoísmo para el que cada hombre individual es un Dios para sí mismo.

III

Comparemos ahora este «amor propio» hobbesiano con el *φίλαντος* aristotélico. Si bien en la *Ética Nicomaquea* Aristóteles hace referencia al *φίλαντος* como al hombre que se ama a sí mismo³¹, éste lo hace con un amor que procura para sí los bienes más nobles y más altos; quiere el bien y lo pone en práctica, pues es propio del bueno ejercitar el bien. Además, un hombre así será el más virtuoso de los hombres, puesto que su vida se hallará regida por la razón, que es, principalmente, aquello en lo que consiste el ser de cada uno³². Para ningún comentarador de Aristóteles este «amor de sí» aparece con una connotación egoísta. En realidad, el primero en dar a esta denominación el sentido de egoísmo ha sido Kant, pero no refiriéndose a Aristóteles, sino en el contexto de su propia obra.

Comentando este pasaje aristotélico, Santo Tomás sostiene lo siguiente: «Ille qui amat id quod est principalissimum in ipso, scilicet intellectum vel rationem, maxime

²⁹ *Elements of Law* I 18,6: E. W. IV p. 113.

³⁰ Ambas expresiones son utilizadas por Hobbes en la *Epístola dedicatoria* del *De Cive*: E. W. II,II: «To speak impartially, both sayings are very true: that *man to man is a kind of God*; and that *man to man is an arrant wolf*».

³¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* IX 8: 1168 b 29.

³² Cfr. ARISTÓTELES, *Ethic. Nicom.* IX 4: 1166 a 15; IX 9: 1168 b 29-30, 1169 a 3 et 1169 a 11-12.

amat seipsum. Virtuosus enim amat seipsum inquantum vivit secundum rationem [...] Virtuosus amat seipsum inquantum appetit sibi id quod est simpliciter bonum»³³.

Un filósofo que en la *Política* sostiene: «primero es la *polis* que la casa y que cualquiera de nosotros, pues el todo necesariamente es por sí mismo»³⁴, o bien: «el que no puede vivir en común o el que no requiere de nada debido a su autosuficiencia no es parte de la *polis*, sino que es una bestia o un Dios»³⁵, no puede ser considerado ni individualista ni egocéntrico. Tampoco su doctrina puede ser gratuitamente considerada como egoísta, pues significaría desconocer el sentido de toda su filosofía.

Finalmente, veamos ahora cuál es la doctrina de Santo Tomás con respecto al obrar humano. Ésta parte del principio de que «toda acción humana es por un fin»³⁶. Y como el bien es lo que tiene índole de fin, es contrario a la noción de fin que se proceda al infinito. Por tanto, es necesario poner un fin último³⁷. Además, es necesario que «todo lo que el hombre quiera o desee, lo quiera por el fin último [...], porque cualquier cosa que el hombre quiera la quiere bajo la formalidad de bien, al cual, si no es el bien perfecto, que es el fin último, es necesario que lo quiera como conducente al bien perfecto»³⁸; es decir, como medio ordenado al fin último.

En cuanto a cuál es ese fin último, o que lo constituye, todos saben que «apeteciendo cada uno su perfección, tiene como fin último aquello que considera como bien perfecto y completivo de sí»³⁹. Pero con respecto a la realidad en la que se encuentra, no están de acuerdo todos los hombres, porque unos apetecen las riquezas, otros los placeres, otros los honores o la fama y algunos el poder, etc. Sin embargo, es imposible que el fin último del hombre, que es su felicidad, consista en algún bien creado, pues ninguno es perfecto y no puede saciar totalmente el apetito: «La beatitud es el bien perfecto, que sacia totalmente el apetito [...] Sólo en Dios está la felicidad humana»⁴⁰.

Todo el vivir del hombre ha de ser, pues, dirigir su conducta o sus actos hacia el fin último y supremo bien. Por eso Santo Tomás examina el actuar moral y las condiciones del mismo, porque descubre que no todo acto que efectúa el hombre es objeto de moralidad. Así, pues, distingue entre *actos del hombre* y *actos humanos*. Los primeros se ejercen sin inteligencia ni voluntad; por lo tanto, sin libertad y consiguientemente sin responsabilidad moral. Los *actos humanos* son los dirigidos por la voluntad iluminada por la inteligencia⁴¹; son actos libres y por tanto morales. Pero hay tres aspectos en el acto humano de los que depende básicamente la bondad o maldad morales; éstos son: el *objeto*, el *fin* y las *circunstancias* del acto. El objeto es

³³ *In IX Ethic.*, lect. 9, nn. 1869 et 1873.

³⁴ ARISTÓTELES, *Polit.* I 2: 1253 a 19-20.

³⁵ ARISTÓTELES, *Polit.* I 2: 1253 a 27-29.

³⁶ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1c.

³⁷ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 4 sed contra.

³⁸ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 6c.

³⁹ *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 5c.

⁴⁰ *Summ. theol.* I-II q. 2 a. 8c.

⁴¹ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 1c.

aquello a lo que por naturaleza tiende el acto⁴²; en cambio, el fin es aquello a lo que tiende el que efectúa el acto⁴³; las circunstancias son las condiciones accidentales que rodean el acto⁴⁴.

Primariamente la bondad y la malicia morales dependen del objeto y del fin, y secundariamente de las circunstancias, que sólo atenúan o aumentan la bondad o malidad. Hay pues, dos fuentes de la bondad: el objeto y el fin. Podría un acto ser bueno por el objeto, como ayudar a un enfermo, pero malo por su fin, si sólo buscara la vanagloria ante los demás. Por eso, para Santo Tomás, lo ideal es que coincidan en un acto la bondad del objeto y la bondad del fin⁴⁵.

Por último, en esta breve síntesis de la doctrina moral tomista, deberíamos considerar, a la luz de los textos del Aquinate, el tema de la búsqueda del propio bien y del amor de sí. Con respecto a lo primero, Santo Tomás sostiene que «Los entes naturales no sólo se inclinan a su propio bien, para adquirirlo cuando no lo tienen y disfrutarlo cuando lo poseen, sino también para difundir el bien propio en otros, según puedan, y por esto vemos que todo agente que es perfecto y está en acto produce algo semejante a él. De donde, corresponde a la índole de la voluntad que el bien que alguien posee sea comunicado a otros, según sea posible»⁴⁶.

En cuanto al amor de sí, Santo Tomás lo trata en la *Summa theologiae* II-II q. 25 (*objeto de la caridad*). En el a. 4 trata del amor caritativo de sí mismo y sostiene que no todo amor de sí es egoísmo, sino el amor egocentrista, que descentra al hombre de Dios, pretendiendo la concentración en sí del afecto y servicio de los demás hombres. Es, por tanto, un amor falso, que pervierte el orden y jerarquía de los bienes. En cambio, el propio amor caritativo, lejos de ser egoísta, centra el afecto del hombre en Dios, y, en justa dependencia del bien divino, se ama el hombre a sí y a los demás subordinando sus propias conveniencias menores a las mayores del prójimo.

Santo Tomás, en el *corpus* de la II-II q. 25 a. 4, sostiene que, siendo la caridad amistad, podemos hablar en dos sentidos de la caridad. Una, bajo la noción común de amistad. Y así debemos decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino con otra cosa mayor. Cada uno tiene en sí una unidad. Así como la unidad es principio de la unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con los demás en cuanto nos comportemos con ellos como con nosotros mismos. En un segundo sentido, podemos hablar de la caridad según su índole propia, en cuanto que principalmente es amistad del hombre con Dios y, por consiguiente, con todas las cosas de Dios; entre las cuales también está el hombre mismo que tiene caridad. Y de este modo entre las cosas que ama con caridad, como pertenecientes a Dios, está el que se ame él mismo por caridad.

Sin embargo, Santo Tomás advierte en la II-II q. 26 a. 3 ad 2um que la parte, por cierto, ama el bien del todo, en cuanto le es conveniente, «pero no de tal modo que refiera a sí misma el bien del todo, sino más bien de modo tal que ella se refiera al

⁴² Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 2c.

⁴³ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 4c.

⁴⁴ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 3c.

⁴⁵ Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 6c.

⁴⁶ *Summ. theol.* I q. 19 a. 2c.

bien del todo». Y así, «por la caridad el hombre debe amar más a Dios, que es el Bien Común de todos, que a sí mismo, porque la beatitud se halla en Dios como en el principio común y fontal de todos los que pueden participar en la beatitud»⁴⁷.

Concluyo esta exposición con un hermoso texto del P. Garrigou-Lagrange, que me exime de todo comentario sobre la posibilidad de una concepción egoísta dentro de la doctrina del Aquinate:

«El hombre que, ante todo, ama sobrenaturalmente a Dios como amigo, debe amarse a sí mismo con la caridad, no en cuanto hombre, sino en cuanto hijo y amigo de Dios, por Dios amado, en cuanto es algo de Dios y en cuanto se ordena a la bienaventuranza de la vida eterna, como el mismo Dios, y a glorificar a Dios»⁴⁸.

MARÍA L. LUKAC DE STIER

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

⁴⁷ *Summ. theol.* II-II q. 26 a. 3c.

⁴⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *De virtutibus theologis*, Taurini-Romae 1949, p. 437.