

Lukac de Stier, María L.

La moral por acuerdo. Sus fuentes modernas

Vida y Ética. Año 11, Nº 2, Diciembre 2010

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Lukac de Stier, María L. "La moral por acuerdo. Sus fuentes modernas" [en línea]. Vida y Ética. 11.2 (2010).
Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/moral-acuerdo-fuentes-modernas.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

LA MORAL POR ACUERDO. SUS FUENTES MODERNAS

Ciudad de Buenos Aires,
miércoles 13 de octubre de 2010

Dra. María L. Lukac de Stier

- Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA)
- Profesora Titular Ordinaria de Filosofía de grado en la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Facultad de Psicología y Educación, y de posgrado en el Instituto de Ciencias Políticas e Instituto de Bioética (UCA)
- Ha sido profesora visitante en varias universidades europeas y norteamericanas
- Profesora Honoraria de la Universidad Autónoma de Guadalajara (México)
- Colaboradora extranjera del *Centre Thomas Hobbes* de la *Université Paris Descartes* (Sorbonne)
- Miembro de la *International Hobbes Association*
- Actualmente se desempeña como investigadora independiente del CONICET
- Directora de la Especialización en Filosofía Política de la Universidad Católica de Santa Fe
- Presidenta de la Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina
- Tesorera de la Sociedad Tomista Argentina
- Miembro Correspondiente de la *Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino*
- Miembro Fundador del Consejo Académico de Ética en Medicina, dependiente de la Academia Nacional de Medicina
- Miembro del Instituto de Bioética de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Jurídicas
- Miembro de Número de la Academia del Plata
- Miembro titular del Comité de Ética Independiente (CEI) y del Comité de Revisión Institucional (CRI) del Instituto de Bioética, Facultad de Ciencias Médicas (UCA)
- Entre sus publicaciones se destacan *Neomarxismo Yugoslavo. Aspectos doctrinarios* (1981), *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* (1999), *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes* (compiladora, 2008)
- Ha colaborado en catorce volúmenes colectivos y ha escrito cerca de un centenar de artículos de su especialidad en revistas filosóficas argentinas y extranjeras.

Palabras clave

- Acuerdo
- Consenso
- Universalismo
- Contextualismo

Key words

- Agreement
- Consent
- Universalism
- Contextualism

RESUMEN

Más allá de las múltiples clasificaciones de las corrientes éticas contemporáneas, siempre esquemáticas y arbitrarias, la distinción básica entre todas ellas, y que subsiste como fundamento de toda ética, es el reconocimiento o el rechazo de valores y bienes absolutos, identificados con verdades absolutas, asentadas ontológicamente en la realidad del ser. El objetivo de este trabajo es pasar una rápida revista a las principales corrientes éticas contemporáneas, enfatizando el denominador común entre la mayoría de ellas, que es el consenso, analizando por último, sus fuentes en la temprana modernidad.

ABSTRACT

Over and above the several classifications of contemporary ethical schools of thought, though still simplified and arbitrary, the basic distinction among all of them, and which persists as the basis of any ethics, is the acknowledgment or rejection of absolute values and "goods", identified with absolute truths, ontologically based on the reality of the being. The purpose of this article is to carry out a quick review of the main contemporary ethical schools of thought, emphasizing the common factor of the majority of them, the consent, and analyzing then, their sources in the early modern times.

INTRODUCCIÓN

Más allá de las múltiples clasificaciones de las corrientes éticas contemporáneas, siempre esquemáticas y arbitrarias, la distinción básica entre todas ellas, y que subsiste como fundamento de toda ética, es el reconocimiento o el rechazo de valores y bienes absolutos, identificados con verdades absolutas, asentadas ontológicamente en la realidad del ser.

El objetivo de este trabajo es pasar una rápida revista a las principales corrientes éticas contemporáneas, enfatizando el denominador común entre la mayoría de ellas, que es el consenso, analizando por último, sus fuentes en la temprana modernidad.

Sea que sigamos la clasificación más habitual de *universalistas* y *contextualistas*, [1] sea la de *sustancialistas* y *pro-*

[1] Cfr. CAMPS, GUARIGLIA, SALMERÓN (eds.), *Concepciones de la Ética*, en: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, t. 2, Madrid, Trotta, 1992.

cedimentalistas, [2] o bien hablemos de *paradigma del "consenso utópico"* y *paradigma del "consenso nostálgico"* [3] equivalentes a *paradigma de la autonomía* y *paradigma del bien común*, [4] estaremos ubicando a los principales representantes de la ética contemporánea en estos estrechos "corsets" proporcionados por los rótulos arriba mencionados. Así aparecerán como universalistas, procedimentalistas, representantes del "consenso utópico" y del paradigma de la autonomía, básicamente: Karl Otto Apel, Jürgen Habermas, Adela Cortina, todos ellos cultores de una ética del discurso, y, por otra parte, John Rawls y David Gauthier, inscriptos en el neocontractualismo. Por el lado opuesto, aparecerán como contextualistas, sustancialistas, representantes del paradigma del bien común, fundamentalmente: Alasdair MacIntyre (neor aristotélico), Charles Taylor (neohegeliano), Michael Walzer y Michael Sandel (comunitaristas), todos ellos críticos del universalismo y del liberalismo contractualista.

CORRIENTES ÉTICAS CONTEMPORÁNEAS

Las teorías universalistas tienen como valor central de la moral la autonomía del individuo. Nada debe haber, ni tradición, ni religión, ni orden del mundo que antecedan la autonomía. Obviamente, todas estas teorías contemporáneas son deudoras de Immanuel Kant. Ahora bien, con la autonomía sola no se construye ninguna moral, es necesaria una concertación, porque la moral es asunto que concierne a la convivencia con otros. Los recursos a los que apelan los universalistas para esa concertación son, básicamente, el contrato y el diálogo, y por cierto, según sea el recurso utilizado, la ética propuesta será muy distinta una de otra.

El diálogo es el recurso al que apela toda ética del discurso. Tomaremos como representante paradigmático a Jürgen Habermas, partidario del consenso argumentativo. Es a través de la dimensión pragmática del lenguaje que se pasa de la autonomía individual a la generación

[2] JONGITUD ZAMORA, Jaqueline, "Teorías éticas contemporáneas", *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, n. 5, España (2001/2002), pp. 31-63.

[3] GIUSTI, Marcelo (ed.), *La Filosofía del siglo XX: balances y perspectivas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2000. Ver capítulo de Giusti: "Tras el consenso. Paradojas de la moral en el umbral del milenio", pp. 201-216. También del mismo autor: *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid, Dykinson, 2006.

[4] GIUSTI, Marcelo, (n. f.), *Paradigmas de la Ética* [en línea], disponible en: <<http://www.icpna.edu.pe/documentos/Paradigmas%20de%20la%20Etica.pdf>> [consulta: 23 de septiembre de 2010].

del consenso. Su "consenso utópico" se denomina "comunidad ideal de comunicación". Habermas sostiene que la ética discursiva se propone ofrecer una alternativa profana al ideal de solidaridad propagado por las religiones monoteístas. Él busca dar una justificación racional a las normas, independiente de todo lo que llama fundamentalismo religioso. Para Habermas, la ética ha de ser "deontológica, cognitivista, formalista y universalista". [5] Que la ética ha de ser *deontológica* significa que sólo se debe ocupar del deber-ser de las normas relativas a la acción y a su obligatoriedad. En esto se diferencia de las éticas clásicas centradas en el *bien* y la *vida buena*. Es que Habermas continúa y profundiza la relación de exclusión entre ser y deber-ser proclamada por la modernidad.

Para la ética discursiva el problema moral no se refiere al bien sino a la justicia (rectitud) de las acciones humanas. La ética ha de ser *cognitivista* porque entiende la rectitud de las normas en analogía con la verdad de las proposiciones. No identifica ambas cosas pero interpreta las pretensiones prescriptivas de una norma de modo análogo a las pretensiones descriptivas de una verdad. El discurso ético debe ser asimilable al discurso veritativo científico. Que la ética

debe ser *formalista* significa que el principio de justificación de las normas no apunta a su contenido sino tan sólo a las condiciones de su posible universalización. Aquí también está el origen kantiano del "imperativo categórico", pero los éticos contemporáneos proponen superar el subjetivismo a través del principio de universalización que debe regir el procedimiento de la argumentación moral. Algunos filósofos sostienen que, más que formalista, la ética del discurso debe caracterizarse como procedimentalista, ya que el formalismo restringiría la ética a ocuparse sólo de las formas de las normas morales y el procedimentalismo, en cambio, introduce el diálogo, es decir, *dialogiza* la forma de las normas morales y otorga a la ética la tarea de descubrir los procedimientos legitimadores de las normas. Son estos procedimientos, racionalmente estructurados, los que permiten a los individuos distinguir qué normas, de las surgidas en el mundo de la vida, son correctas.

Finalmente, que la ética debe ser universalista supone que debe aspirar a proponer un principio moral que posea validez universal y no caiga en el relativismo cultural o histórico. Para Habermas, una teoría consensual de la rectitud de los mandatos o prohibiciones es una preten-

[5] HABERMAS, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Madrid, Paidós, 1998.

sión de validez discursivamente desempeñable, puesto que el principio de universalización sirve para excluir, como no susceptibles de consenso, todas las normas que encarnan intereses particulares, intereses no susceptibles de universalización. [6] Para este filósofo, las cuestiones prácticas que se plantean en lo tocante a la elección de normas, sólo puede decidirse mediante un consenso entre todos los implicados y todos los potenciales afectados. [7]

El otro recurso de los universalistas es el contrato, y a él recurren los neo-contractualistas como Rawls y Gauthier. John Rawls, filósofo estadounidense, continúa la teoría tradicional del Contrato Social iniciada por Hobbes, continuada por Locke, Rousseau y Kant. Rawls propone el experimento mental que transporte a una posición originaria ("estado de naturaleza"). Allí, en condiciones igualitarias, despojados de las diferencias por el "velo de la ignorancia", los individuos deberán elegir los principios morales que han de regir su vida social. Son los individuos los que acuerdan o contratan el modelo de sociedad

justa y ordenada que todos aceptarían siempre que no atente contra intereses particulares. [8] El resultado del acuerdo es lo que algunos autores llaman un "consenso utópico".

Por su parte, David Gauthier, filósofo canadiense, defensor de la racionalidad práctica, publicó en 1986 su libro *Morals by Agreement*, [9] traducido al español como *La Moral por acuerdo*, [10] título que inspiró este trabajo, donde afirma defender la "concepción tradicional de la moral como una limitación en la búsqueda del interés personal" y aclara que su indagación "conducirá a la base racional de una moral, no de normas absolutas sino de limitaciones basadas en el acuerdo". [11] Su intención es suministrar a la conducta y a los principios morales un marco de justificación y no de explicación, por eso sostiene que desarrolla una teoría normativa apelando a la teoría de la elección racional. Afirma que los principios necesarios para hacer una elección, o para tomar decisiones dentro de las acciones posibles, incluyen algo que restringe de manera imparcial la acción del actor que persigue su propio interés.

[6] Cfr. HABERMAS, J., *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus, 1998.

[7] Cfr. HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.

[8] Cfr. RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, trad.: María González, 2ª ed., Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1995. [Título original: *A Theory of Justice*, Massachusetts, Cambridge, 1971].

[9] GAUTHIER, D., *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

[10] GAUTHIER, D., *La Moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994.

[11] *Ibid.*, p. 16.

Y eso es lo que identifica como principios morales. [12] Su teoría debe generar, estrictamente, como principios racionales necesarios para la elección y sin introducir supuestos morales previos, limitaciones que, siendo imparciales, satisfagan lo que tradicionalmente se entiende por moral. [13] Como Gauthier reconoce, explícitamente, sus raíces hobbesianas y utilitaristas, acepta que mientras no se afecten los intereses de los demás, una persona actúa racionalmente si y sólo si busca su máximo interés o beneficio, pero también muestra en su propuesta que es moralmente prudente y racional restringir esa maximización, por lo que su posición ha sido denominada como teoría de la maximización restringida.

Finalmente, transcribo un párrafo de su libro que describe, sintéticamente, lo que Gauthier entiende como moral por acuerdo o consenso: "Una moral basada en el acuerdo ofrece una racionalidad que parte de un contrato establecido a fin de distinguir qué le está permitido hacer y qué no a cada persona. Los principios morales se presentan como los objetos de un acuerdo *ex ante* completamente voluntario establecido entre personas racionales. Este acuerdo es hipoté-

tico pues supone un contexto pre-moral en el que se adoptan las reglas y prácticas morales. Pero las partes del contrato son reales, son individuos determinados que se distinguen por su capacidad, su situación y sus intereses. En la medida en que esos actores aceptan limitar sus elecciones restringiendo la búsqueda de sus propios intereses, están reconociendo una distinción entre lo que es lícito hacer y lo que no les es lícito hacer. Como personas racionales que comprenden la estructura de su interacción, las partes del acuerdo reconocen un lugar para la mutua restricción y también para la dimensión moral aplicada a sus asuntos". [14] Por cierto, la condición necesaria para el acuerdo es que su resultado sea mutuamente ventajoso. Para lograrlo, Gauthier apela a la teoría de los juegos y a la teoría de la negociación racional, temas en los que no se profundiza por cuestión de tiempo y extensión, pero que su solo enunciado nos permite vislumbrar el utilitarismo que sustenta estas teorías.

Si pasamos ahora al otro gran grupo denominado *contextualista* o *sustancialista*, encontramos que su punto de partida es la definición del hombre como miembro de una comunidad. Los autores

[12] *Ibid.*, p. 17.

[13] *Ibid.*, p. 20.

[14] *Ibid.*, p. 24.

incluidos bajo estas denominaciones aceptan una visión teleológica de la realidad y del hombre a la usanza de la filosofía clásica. Tienen una visión eudaimonista de la ética por lo que su eje central, en términos generales, es la buena vida o felicidad. Por lo mismo, suele ubicarse a estos filósofos morales en el *paradigma del bien común* (denominación que vincula su posición a la filosofía aristotélica). Critican la distinción moderna, de origen hegeliano, entre el bien y lo justo, y suscriben la tesis de que lo justo no es pensable sino como forma de bien y de que éste siempre tiene una referencia contextual. En este sentido afirman que las formas concretas de bien moral, tal como se han dado en comunidades concretas, son las que determinan, de hecho, el punto de vista ético.

Los contextualistas critican las propuestas universalistas como insuficientes para explicar la complejidad de la vida moral concreta, tanto por su cognitivismo racionalista como por su reduccionismo moral a un puro deontologismo. También critican el formalismo moral de los universalistas, por lo que reciben la denominación de sustancialistas. Proponen un ideal moral de rememoración, con el llamado a volver hacia las fuentes de nuestra identidad moral, con representación de una comunidad de valores que dé sentido a nuestra orientación en el mundo y con cultivo de una tradición que significa nuestras raíces culturales. Precisamente,

por sostener la comunidad de creencias morales compartidas, rechazar las propuestas éticas de la modernidad y convocar a un retorno a la filosofía clásica o a tradiciones religiosas como modelos para la comprensión moral, han sido injustamente rotulados, por algunos filósofos como Giusti, de representantes del "consenso nostálgico". El error en esta clasificación es considerar sus respectivas propuestas como éticas del consenso.

Si bien puede haber matices diferentes entre estos contextualistas, ya que encontramos allí neo y paleoaristotélicos, comunitaristas conservadores y neohegelianos, sin embargo, sus propuestas de revalorar una determinada tradición cultural o religiosa no los coloca en una situación de consenso, pues la pertenencia a una determinada tradición es algo constitutivo de cada uno de los miembros de la misma y no algo que se acuerda previamente. Lo que sucede es que la mentalidad moderna ha penetrado tanto en los filósofos contemporáneos que ven el consenso y el acuerdo aún allí donde la realidad misma se impone a la voluntad e inteligencia humanas sin dejarse manipular por ellas. Hablar de consenso cuando hay, simplemente, reconocimiento de un orden natural, es desvirtuar los términos y forzar una situación inexistente. En particular, haremos una referencia sintética al pensamiento de Alasdair MacIntyre, filósofo escocés, profesor en la *University of Notre-Dame*, y represen-

tante más destacado de toda esta corriente contextualista, quien expresamente niega en su famosa obra *After Virtue* [15] la imposibilidad de que de una premisa "es" pueda derivarse una conclusión "debe", [16] tema central en los orígenes de las éticas del consenso, como hemos visto con Habermas, y como habremos de ver en unos instantes.

MacIntyre parte en su obra de la siguiente hipótesis: "El lenguaje moral contemporáneo está en grave estado de desorden". [17] Para explicar esto presenta la historia de este lenguaje en tres grandes etapas: la primera es aquella en la que floreció el lenguaje moral que el autor sitúa en las sociedades que encarnan el pensamiento de Aristóteles y el de Tomás de Aquino. La segunda etapa es la de la catástrofe del lenguaje moral producida por la Ilustración. La tercera y última es la etapa de una restauración desordenada e imperfecta que ha desencadenado en el emotivismo que inunda todas las esferas de la vida. La solución que propone MacIntyre es intentar restaurar, en lo posible, la moral perdida y propone redescubrir la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. En otras palabras, es necesario recobrar una moral de virtudes. MacIntyre hace referencia a tres

fases en el desarrollo lógico del concepto de virtud.

A la primera fase la denomina *práctica*, la segunda es el *orden narrativo de una vida humana única* y la tercera está constituida por la descripción de una *tradicción moral*. Cada fase incluye a la anterior, pero no ocurre lo mismo a la inversa. Por *fase práctica* MacIntyre considera cualquier forma de actividad humana cooperativa. A través de ella el hombre adquiere bienes internos y externos. La virtud aquí se entiende como la búsqueda de los bienes internos que son los que repercuten positivamente en la comunidad. Por *orden narrativo de una vida humana única* este autor significa la unidad narrativa que tiene la vida de todo hombre, vida que sólo tendrá sentido en la medida en que el hombre conozca su *telos*. Esta finalidad que persigue tiene que ver con las prácticas morales pero también con su felicidad. Las virtudes necesarias en esta fase son aquellas que nos capacitan para entender mejor en qué consiste la "vida buena". Por último, la *tradicción moral* significa la vida comunitaria del hombre, pues la historia de cada uno de nosotros está siempre vinculada a las comunidades de las que se deriva nuestra identidad. Cada hombre nace en una de-

[15] MacINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre-Dame Press, 1981.

[16] MacINTYRE, A., *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 81.

[17] *Ibid.*, p. 14.

terminada tradición de la que hereda una serie de valores y deberes, a partir de los cuales podrá integrarse en su comunidad y podrá dar sentido a su vida. Para este autor, el criterio mismo de moralidad sólo podrá elaborarse dentro de una tradición social vigente.

Concluimos esta breve reseña con un texto del mismo MacIntyre que sintetiza el objetivo de su ética: "Las virtudes encuentran su fin y su propósito, no sólo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, y no sólo en sostener la forma de vida individual en donde el sujeto puede buscar un bien en tanto bien de la vida entera, sino también en mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas morales como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario". [18] Si bien hemos sintetizado al máximo el pensamiento de este paradigmático contextualista, creemos haber mostrado que su filosofía no se basa en el consenso sino en el reconocimiento de las tradiciones morales. Por cierto, aunque no se los mencione en los textos referidos a las corrientes éticas contemporáneas, obviamente ubicamos fuera del consenso la

filosofía neotomista y el Personalismo bioético ontológicamente fundado.

Pasemos ahora, en una segunda parte de este trabajo, a indagar en las fuentes éticas modernas sin las cuales no podríamos explicar las teorías consensualistas contemporáneas.

FUENTES MODERNAS DE LA MORAL POR CONSENSO

El problema del consenso al que estamos abocados tiene su fundamento último en la negación de la concepción metafísica clásica que afirma la convertibilidad entre el ente, la verdad y el bien, para establecer la identidad real entre ellos. Antes de pasar a los filósofos de la temprana modernidad que niegan esa convertibilidad y destruyen todo fundamento metafísico, recordemos brevemente, lo que esa convertibilidad, especialmente entre ente y bien, significaba para el máximo representante de la filosofía clásica medieval, Tomás de Aquino. Que el *bonum est in rebus* [19] significa que el bien es lo que en la cosa misma fundamenta su apetecibilidad, el acabamiento de la cosa, su perfección intrínse-

[18] *Ibíd.*, p. 274.

[19] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1, a.2, c; q.21, a.3, arg.1. Cfr. *S. Th.* I, q.16, a.1, c: "*Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibilis*".

ca. Decimos que lo que hace que yo ape-
tezca una cosa es su plenitud, su perfec-
ción: el bien como acabamiento ontoló-
gico de la realidad. [20] 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 funda-
mento y la causa de la misma: el ser per-
fecto, que es algo absoluto. En la *Suma
Teológica* Tomás se pregunta "si el bien
se distingue realmente del ente", y con-
cluye que "algo es bueno en tal medida
en cuanto es, pues el acto de ser es la
actualidad de todas las cosas". [21]

El Aquinate ya había trabajado estas
cuestiones en los escritos de juventud,
como las *Quaestiones De Veritate*, estric-
tamente 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". [22] La
convertibilidad entre ente y bien explica
desde el mismo acto de ser perfecto la
apetecibilidad del bien.

Donadio de Gandolfi en su tesis doc-
toral señala las graves consecuencias
metafísicas y morales de aquellas doctri-
nas 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 con-
vertibilidad entre ente y bien como
Hume con la imposibilidad del paso *is-
ought*, o G. E. Moore en su llamada "fala-
cia naturalista". [23]

Mi propósito, ahora, 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 con-
cerning Liberty, Necessity and Chance*,

[20] Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *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".

[21] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.5, a.1, c. in fine.

[22] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.21 (*De Bono*), a.2, c.

[23] Cfr. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Amor y bien. Los problemas del Amor en santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, pp. 241-244.

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". [25] 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 cual 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". [26]

Este texto no admite dudas. Lo que en un contexto aristotélico sería metafóricamente interpretado, en la consideración hobbesiana debe ser literalmente aceptado. [27] Siguiendo el esquema 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

[25] HOBBS, Thomas, *Short Tract on First Principles*, Sect. 3, Concl. 7, Appendix I, publicado por F. Tönnies junto con *The Element of Law*, 2da. ed., New York, Barnes & Noble, 1969. [1ra. ed., Londres, 1889].

[26] Ídem.

[27] 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 mecanicista 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 y 1636, vale decir, escrito después de la traducción del *Tucidides* 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.

tanto, es el efecto del agente; y, porque el agente es deseado como bien, el deseo debe ser el efecto del bien". [28]

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, [29] 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 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)". [30]

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*:

[28] HOBBS, Thomas, *Short Tract...* op. cit., Sect. 3, Concl. 8.

[29] Cfr. WATKINS, *Hobbes' System of Ideas*, 2da. ed., Londres, Hutchinson & Co., 1973, p. 23.

[30] HOBBS, Thomas, *E. W. IV*, p. 32.

"Tal es la naturaleza del hombre que cada uno llama bueno a aquello que desea y malo aquello que esquivo... 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". [31]

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, entonces, displace y de este modo con respecto a circunstancias similares". [32]

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". [33]

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". [34]

Han desaparecido en este enfoque tanto la noción de placer ligada al hedonismo, como la atracción mecánica. Toda

[31] HOBBS, Thomas, *De Cive*, E. W. II, p. 196.

[32] HOBBS, Thomas, *De Homine*, O. L. II, pp. 96-97.

[33] Ídem, p. 98.

[34] HOBBS, Thomas, E. W. III, p. 41.

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 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". [35]

La insistencia de Hobbes en afirmar que solamente en el estado de naturale-

za 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. [36]

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". [37]

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 bon-

[35] HOBBS, Thomas, *E. W.* III, pp. 310-311.

[36] HOBBS, Thomas, *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*".

HOBBS, Thomas, *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".

[37] HOBBS, Thomas, *Short Tract...* op. cit., Sect. 3, Concl. 7.

dad absoluta considerada sin relación a algo o alguien, pues incluso la bondad que nosotros captamos en Dios Todopoderoso, es su bondad para con nosotros". [38]

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 pernicioso para el estado público". [39] De más 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, sino más bien su consecuencia. Hobbes no lo entiende de ese modo porque interpreta el dicho aristotélico desde su propia y reductiva concepción filosófica.

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". [40] 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". [41] De ahí, que cuando considera el peligro para la sociedad civil de que cada hombre sin-

[38] HOBBS, Thomas, *Human Nature*, E. W. IV, p. 32.

[39] HOBBS, Thomas, *Leviathan*, E. W. III, p. 681.

[40] HOBBS, Thomas, E. W. III, p. 147.

[41] HOBBS, Thomas, E. W. VI, p. 26.

gular 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 de los bienes es la progresión a fines siempre ulteriores con el mínimo impedimento... Pues la vida es movimiento perpetuo". [42]

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". [43]

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

[42] HOBBS, Thomas, *O. L. II*, p. 103.

[43] HOBBS, Thomas, *E. W. III*, p. 63.

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 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 pueda 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". [44]

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 sólo 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". [45]

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". [46]

Para Hume, la virtud y el vicio no son hechos cuya existencia podamos inferir por la razón. Para probarlo pone como

[44] HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, Londres, Penguin, 1969, pp. 460-461. [Las traducciones de las citas de Hume fueron realizadas por la autora].

[45] Ídem, p. 462.

[46] HUME, David, *A Treatise...*, op. cit., p. 509.

ejemplo una acción viciosa cualquiera, como lo es un asesinato intencional. Analizándolo, sostiene Hume, 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". [47]

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". [48] 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 la que el filósofo esco-

cés 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 sorprende de encontrar 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". [49] Lo que se encuentra en la base de esta afirmación de ilegitimidad del pasaje del "ser al deber ser" es la nega-

[47] Cfr. HUME, David, *A Treatise...*, op. cit., Book III, "Of Morals", Part I, Secc. I, p. 195, en: *Hume's Ethical Writings*, editado por Alasdair MacIntyre, Indiana, University of Notre Dame Press, 1979.

[48] *Ibid.*, pp. 195-196.

[49] *Ibid.*, p. 196.

ción 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 delica-

do y apacible que fácilmente podemos confundirlo con una idea". [50]

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". [51]

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. [52]

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

[50] *Ibid.*, pp. 196-197.

[51] Cfr. SMITH, N. K., *The Philosophy of David Hume*, Londres, Macmillan, 1966, p. 13.

[52] Cfr. COSTA, M., *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII*, Buenos Aires, Fundec, 1995, p. 35. También de la misma autora: Traducción y notas del *Tratado de la Naturaleza humana*, Libro III, *Acerca de la Moral*, Buenos Aires, Eudeba, 2000, p. 31.

"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?". [53] La relación placer-virtud y dolor-vice, que se desprenden del texto, nos hacen remontar nuevamente al hedonismo hobbesiano.

La brevedad requerida para esta exposición impide continuar con más citas, pero creemos que las expuestas son sufi-

cientes para mostrar la preeminencia de la afectividad en la doctrina 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, anegaron la temprana modernidad y penetraron con fuerza el pensamiento contemporáneo, llegando a nuestros días a través de las más diversas formas de éticas del consenso.

[53] Cfr. HUME, David, *A Treatise...*, op. cit., Book III, Part I, Section II, pp. 201-202.