



LO CORRECTO Y LO BUENO

W. D. ROSS



En *Lo correcto y lo bueno* aborda David Ross varios problemas éticos fundamentales, valiéndose para ello de un método típico de la filosofía analítica, pero que en realidad se remonta a Aristóteles: el método de la aclaración de lo mentado por los términos morales del lenguaje corriente. Este modo de proceder se revela sumamente fecundo. Entre sus frutos se cuentan la refutación, ya clásica, de la teoría utilitarista del deber y el rechazo del subjetivismo axiológico. Otro de los rasgos característicos de la obra es la reivindicación del intuicionismo como teoría del conocimiento.

ISBN: 84-301-1230-8



9 788430 112302



LO CORRECTO Y LO BUENO

LO CORRECTO Y LO BUENO

Otras obras publicadas
en la colección Hermeneia:

- H. Marcuse-K. Popper-M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido* (H 3)
- H.-G. Gadamer, *Verdad y método I* (H 7)
- F. Levinas, *Totalidad e infinito* (H 8)
- J. Ladrière, *El reto de la racionalidad* (H 11)
- A. Gehlen, *El hombre* (H 15)
- P. Miranda, *La revolución de la razón* (H 33)
- H.-G. Gadamer, *Verdad y método II* (H 34)
- M. García-Baró, *La verdad y el tiempo* (H 35)
- I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (H 39)

Ediciones Sígueme - Salamanca 1994

Contenido

| | |
|---|-----|
| <i>Presentación</i> | 9 |
| <i>Prefacio</i> | 13 |
| 1. El significado de «correcto» | 15 |
| 2. ¿Qué hace correctos a los actos correctos? | 31 |
| Apéndice 1. Derechos | 63 |
| Apéndice 2. El castigo | 72 |
| 3. El significado de «bueno» | 81 |
| 4. La naturaleza de la bondad | 91 |
| 5. ¿Qué cosas son buenas? | 151 |
| 6. Grados de bondad | 159 |
| 7. La bondad moral | 173 |
| <i>Índice analítico y de autores</i> | 193 |

Tradujo Leonardo Rodríguez
sobre el original inglés *The Right and the Good*

© Oxford University Press, 1930
© Ediciones Sígueme, S.A., 1994
Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España
ISBN: 84-301-1230-8
Depósito legal: S. 318-1994
Printed in Spain
Imprime: Josmar, S.A.
Polígono El Montalvo - Salamanca 1994

La importancia de Lo correcto y lo bueno, publicado por David Ross en 1930, destaca claramente al contemplar la evolución de la filosofía moral británica durante los dos últimos siglos. Desde Bentham hasta Moore, pasando por Mill y Sidgwick, la historia del pensamiento ético británico consiste en la sucesión bien trabada de los intentos —cada vez más profundos y conscientes— de fundamentar el utilitarismo. Los pensadores de esta orientación concibieron la ética, ante todo, como una teoría de la obligación moral. Su interés se centró casi exclusivamente en la identificación de las formas de conducta que han de tenerse por obligatorias o correctas. Y, convencidos como estaban de que una acción es correcta en la medida en que contribuye a aumentar el valor conjunto del universo, dedicaron gran parte de sus esfuerzos a la elucidación de cuestiones axiológicas. En este sentido, la rica tradición de pensamiento que venimos considerando cosechó sus mejores frutos con la publicación de los Principia Ethica de G. E. Moore. Pues bien, la singularidad de Lo correcto y lo bueno radica en que esta obra, al tiempo que engarza perfectamente con el libro de Moore —como se echa de ver en el título escogido por Ross— y con la tradición filosófica que en él culmina, imprime a ésta un rumbo diferente. En efecto, el atento examen de los problemas planteados por sus antecesores y, sobre todo, de los datos mismos de la vida moral lleva a Ross a discurrir por derroteros apartados del utilitarismo.

La crítica al utilitarismo contenida en este libro se dirige al corazón mismo de esta posición ética, es decir, a su teoría de la corrección. Haciendo pie en el examen del deber de cumplir lo prometido, Ross llega a mostrar que no es cierto que la obligatoriedad de una acción nazca en todos los casos de la bondad

de sus consecuencias. Así, el haber hecho una promesa a alguien o el haber perjudicado sus intereses legítimos son circunstancias que nos cargan con sendas obligaciones hacia esa persona, patentes a nuestra conciencia moral con independencia de todo cálculo utilitarista. Es más: incluso en el terreno de la producción de situaciones objetivas valiosas se encuentra el principio de utilidad sujeto a numerosas restricciones. Así, del hecho de que ciertos placeres sean buenos no se sigue sin más que debamos producirlos indiscriminadamente, como nos da a conocer la ausencia en el horizonte moral de un deber de producir placer para nosotros mismos. Y tampoco es posible derivar nuestra obligación de no infligir daños al prójimo de la de producir tanto bien como esté en nuestra mano, pues ese primer deber es mucho más riguroso que éste.

Una teoría ética que haga justicia a lo dado a nuestra conciencia moral habrá de reconocer, por tanto, varios fundamentos de la corrección y —contra lo que quiere el utilitarismo— diversos principios generales del deber. Para conocer la validez universal de estos últimos —dice Ross— basta contemplar la naturaleza de sus respectivos fundamentos. Basta considerar la esencia del acto de prometer algo, por ejemplo, para comprender que lo prometido es deuda. Y es el conocimiento intuitivo de estos principios generales del deber y de su desigual urgencia lo que nos permite saber qué debemos hacer en cada situación concreta.

Pero la novedad del pensamiento encerrado en esta obra no se reduce a una teoría de la corrección y del fundamento de ésta que difiere ostensiblemente de las propuestas por los filósofos utilitaristas. Hay en este libro, además, páginas muy instructivas dedicadas a la filosofía del valor. Destaca a este respecto la defensa de la objetividad del valor frente a teorías psicologistas que lo hacen relativo al estado mental del sujeto que lo percibe. Y no se detiene ahí la investigación de Ross: una vez asegurada la objetividad del valor, pasa a indagar su filiación ontológica. No cae, a su juicio, bajo las categorías de sustancia ni de relación, ni puede ser considerado una situación objetiva; ha de ser, pues, una propiedad. Pero ¿una propiedad de qué? ¿qué fisonomía presenta el portador de un valor? ¿y qué relación existe entre el portador del valor y el valor mismo? La respuesta a estas preguntas, junto con una curiosa teoría de la belleza y

muchas otras cosas de interés, la encontrará el lector en el capítulo titulado «La naturaleza de la bondad», que ocupa un buen tercio de la obra.

Del análisis de la naturaleza del valor en general desciende Ross, en el último capítulo del libro, al examen del valor moral. Consciente como es de que bondad y corrección son propiedades que no se implican necesariamente —pues cabe una acción correcta pero moralmente mala, y también que un agente se haga bueno obrando incorrectamente—, elude el autor la tentación de absorber uno de estos conceptos en el otro. Y al identificar en el capítulo mencionado tres tipos de entidades capaces de portar valor moral —el carácter de una persona, sus acciones y sus sentimientos— señala el camino hacia una región de problemas apenas explorada por la filosofía moral británica.

Pero no es el sustancioso contenido de esta obra —anticipado en los párrafos precedentes— su única característica notable. Entre sus méritos brilla, asimismo, la rara claridad con que Ross expone los problemas y examina las posibles soluciones. En este libro no encontraremos, en efecto, sino argumentos estrictamente filosóficos ordenados con el mayor acierto y desnudos de todo fárrago que pudiera dificultar la comprensión. El propósito del autor parece haber sido en todo momento el de someter a la consideración del público las razones de que se nutre su propia posición ética, brindando así terreno fértil a la discusión filosófica.

LEONARDO RODRÍGUEZ

No me faltan reparos a la hora de dar a la imprenta este ensayo sobre dos de los más importantes conceptos que ocupan la atención de los filósofos morales. Soy consciente de la gran dificultad de la mayor parte de los problemas principales de la ética y del hecho de que casi todos los supuestos que parece de lo más natural hacer suscitan problemas que, para su tratamiento adecuado, exigirían larga y cuidadosa discusión. Me imagino que en algunos lugares, en mi afán por tener en cuenta las complicaciones y oponiéndome a consideraciones que exigen que se las tenga en cuenta, puedo haber hecho difíciles de seguir los rasgos principales de mi posición; y que en otros, en mi deseo de evitar una complejidad excesiva, puedo haber hecho afirmaciones generales faltas de matizaciones que se presentan como necesarias. He tratado de dar con un término medio entre la simplicidad y la complejidad excesivas; pero no puedo jactarme de haber tenido éxito siempre o siquiera la mayor parte de las veces. Algunas de las conclusiones que he alcanzado me parecen, casi con toda seguridad, ciertas, y otras me parecen muy dudosas; he tratado de indicar cuáles creo más dudosas y cuáles menos.

Le estoy particularmente agradecido al profesor H. A. Prichard. Creo que debo a su artículo ¿Se basa la filosofía moral en un error? (Mind, 1912, 21-37) las líneas principales de la posición expuesta en mis dos primeros capítulos. Además de esto, he discutido repetidas veces con él muchos de los principales problemas éticos y he aprendido algo en cada discusión; he tenido asimismo la ventaja de leer mucho del material que tiene escrito pero no publicado. Y, por último, él ha leído en manuscrito la mayor parte de lo que yo he redactado y me ha ayudado mucho con comentarios y críticas exhaustivos. Estos me han sido

El significado de «correcto»

muy provechosos tanto allí donde está —según creo— de acuerdo en general con mi punto de vista (por ejemplo en el tratamiento de la corrección), como allí donde discrepa en buena medida (por ejemplo en el tratamiento de la cuestión de qué cosas son buenas).

Quisiera asimismo decir cuánto debo a los escritos del profesor G. E. Moore. Una mirada al índice mostrará cuánto me he referido a él; y añadiré que he sacado siempre inmenso provecho de sus discusiones de los problemas éticos, no menos donde me atrevo a diferir que donde estamos de acuerdo.

WILLIAM DAVID ROSS

Octubre de 1930

El propósito de esta investigación es examinar la naturaleza, relaciones e implicaciones de tres conceptos que parecen ser fundamentales en ética: los conceptos de «correcto», «bueno» en general y «moralmente bueno». La investigación tendrá mucho en común con las investigaciones sobre la naturaleza del valor, de las que ha habido bastantes en años recientes, y tendré ocasión de discutir algunas de las teorías del valor más importantes. Sin embargo, mi propósito es más limitado. No ofrezco una discusión, como no sea puramente incidental e ilustrativa, de ciertas formas de valor, tales como el valor económico y la belleza. Mi interés será en todo momento ético, y se discutirá el valor sólo en la medida en que parezca ser relevante para este interés.

Propongo comenzar con el término «correcto». Hay una ambigüedad considerable que acompaña a todo intento de discutir el significado de cualquier término. El profesor G. E. Moore ha indicado con razón tres objetos principales que semejante intento de definición puede tener. «Cuando decimos, como Dice Webster, 'La definición de caballo es *un cuadrúpedo ungulado del género Equus*', podemos, en realidad, querer decir tres cosas diferentes. 1. Podemos querer decir simplemente: 'Cuando digo *caballo* tenéis que entender que estoy hablando sobre un cuadrúpedo ungulado del género *Equus*'. A esto podría llamarse la definición verbal arbitraria... 2. Podemos querer decir, como Webster debería querer decir: 'Cuando la mayoría de los ingleses dicen *caballo* quieren decir cuadrúpedo ungulado del género *Equus*'. A esto podría llamarse la definición verbal propia... Pero, 3. cuando definimos caballo, podemos querer decir algo

mucho más importante. Podemos querer decir que un cierto objeto que todos conocemos está compuesto de una cierta manera: que tiene cuatro patas, una cabeza, un corazón, un hígado, etcétera, todos ellos dispuestos en precisas relaciones recíprocas»¹.

Debemos preguntarnos si, al discutir el significado de «correcto», aspiramos a alguna de estas clases de definición o a algo diferente a todas ellas. Ciertamente, no deseo indicar *meramente* un sentido en el que propongo usar el término «correcto». Quisiera no apartarme del uso general de la palabra. Si bien otras cosas pueden ser llamadas «correctas» (como en las expresiones «el camino correcto», «la solución correcta»), la palabra se aplica especialmente a actos, y el sentido que tiene cuando se aplica así —un sentido muy importante según la opinión general— es el que deseo discutir. Pero debemos estar preparados para encontrarnos con que el uso general de la palabra no es enteramente coherente. La mayor parte de las palabras de cualquier idioma tienen un cierto grado de ambigüedad; y hay especial peligro de ambigüedad en el caso de una palabra como «correcto», que no significa nada que podamos señalar con el dedo o captar por uno de los sentidos. Incluso con palabras que denotan tales cosas existe este peligro. Más aún, si dos personas se encuentran con que las cosas que uno llama rojas son exactamente las cosas que el otro llama rojas, no es en modo alguno seguro que se refieran a la misma cualidad. Se da únicamente una presunción general de que, dado que la constitución de sus ojos es en buena medida la misma (si ninguno es daltónico), al incidir el mismo objeto sobre los ojos de los dos hombres produce en buena medida la misma clase de sensación. Y en el caso de un término como «correcto» no hay nada equiparable a la constitución sumamente parecida de los ojos de diferentes personas que dé lugar al supuesto de que, cuando llaman «correcto» al mismo acto, se refieren a una misma cualidad de él. De hecho, hay una seria diferencia de opinión respecto a la *aplicación* del término «correcto». Supóngase, por ejemplo, que un hombre paga una determinada deuda simplemente por temor a las consecuencias legales de no hacerlo; algunas personas dirían que había hecho lo que era correcto, y otras lo negarían: pues dirían que ningún valor moral acompaña a tal acto y que, dado que con «correcto» se

1. G. E. Moore, *Principia Ethica*, 8.

mienta el valor moral, tal acto no puede ser correcto. Podrían generalizar y decir que ningún acto es correcto a menos que se haga, por sentido del deber, o bien, si se retraen de tan rigurosa doctrina, podrían al menos decir que ningún acto es correcto a menos que se haga por *algún* buen motivo, tal como el sentido del deber o la benevolencia.

Esta diferencia de opinión puede deberse a cualquiera de las dos causas siguientes. Puede que ambas partes estén usando «correcto» en el mismo sentido, el sentido de «moralmente obligatorio», y difieran respecto del ulterior carácter que ha de tener un acto para tener esta cualidad. O bien puede ser que los primeros estén usando «correcto» en este sentido, y los segundos en el sentido de «moralmente bueno». No tengo claro cuál de estas dos cosas suele suceder cuando surge esta diferencia de opinión. Pero parece probable que en realidad ocurran ambas cosas: que algunas personas no adviertan la distinción entre «correcto» y «moralmente bueno», y que otras, aun distinguiendo el significado de estos términos, piensen que sólo lo que es moralmente bueno es correcto. Aquí sólo viene al caso la discusión de la primera de estas posiciones, ya que discutimos el *significado* de «correcto». Me parece claro que «correcto» no significa lo mismo que «moralmente bueno»; y podemos comprobarlo tratando de sustituir lo uno por lo otro. Si quisieran decir la misma cosa seríamos capaces de sustituir, por ejemplo, «es un hombre correcto» por «es un hombre moralmente bueno»; y nuestra incapacidad para hacer esto no es meramente una peculiaridad del giro inglés, pues si nos fijamos en la clase de juicios morales en los cuales usamos la palabra «correcto», tales como «éste es el acto correcto», es claro que con esto queremos decir «este acto es el acto *que debería hacerse*», «este acto es *moralmente obligatorio*»; y sustituir cualquiera de estas expresiones por «moralmente bueno» en «es un hombre moralmente bueno» sería no sólo contrario al uso, sino también absurdo. Debería resultar evidente, pues, que «correcto» y «moralmente bueno» significan cosas diferentes. Pero alguien podría decir que si bien «moralmente bueno» tiene una aplicación más amplia que «correcto», ya que puede aplicarse a agentes así como a actos, cuando se aplica a actos quieren decir lo mismo. Me gustaría, por tanto, convencerle de que «acto correcto» no puede significar a la vez «acto que debería ser hecho» y «acto moralmente bueno». Si

puedo convencerle de esto, creo que verá la conveniencia de no usar «acto correcto» en el sentido de «acto moralmente bueno».

Pero deberíamos primero fijarnos en una pequeña diferencia entre el significado de «correcto» y el significado de «algo que debe ser hecho» o «que es mi deber» o «que es de mi incumbencia». Puede a veces ocurrir que haya un conjunto de dos o más actos uno u otro de los cuales debería ser hecho por mí con preferencia sobre cualquier acto que no pertenezca a este conjunto. En tal caso, cualquier acto de este conjunto es correcto, pero ninguno es mi deber; mi deber es hacer «uno u otro» de ellos. De este modo, «correcto» tiene una aplicación posible algo más amplia que «lo que debe ser hecho» o cualquiera de sus equivalentes. Pero nos falta un adjetivo que exprese el mismo significado que «algo que debería ser hecho», y aunque tenemos a nuestra disposición «obligatorio», éste tiene también su ambigüedad, dado que a veces significa «forzoso». Tendríamos que decir «moralmente obligatorio» para dejar claro lo que queremos decir; y para evitar la necesidad de usar esta expresión, que es un tanto engorrosa, usaré «correcto» en este sentido. Espero que este párrafo evitará toda confusión que pudiera surgir de este uso ligeramente inexacto.

Algunos podrían negar la corrección de la distinción que se acaba de trazar. Podrían decir que cuando hay dos o más actos uno u otro de los cuales, tal como decimos, deberíamos hacer (sin que sea nuestro deber hacer uno más bien que otro), la verdad es que éstos son simplemente modos alternativos de producir un único resultado, y que nuestro deber no es, en rigor, hacer «uno u otro» de los actos, sino producir el resultado; tan sólo esto es nuestro deber, y sólo esto es correcto. Esta respuesta es válida, según creo, para muchos casos en los cuales *es* la producción de un cierto resultado lo que consideramos obligatorio, siendo los medios opcionales: por ejemplo, para un caso en que es nuestro deber informar a alguien, pero moralmente irrelevante si lo hacemos oralmente o por escrito. Pero en principio, sea como fuere, puede haber otros casos en los que sea nuestro deber producir uno u otro de dos o más estados de cosas *diferentes*, sin que sea nuestro deber producir uno de ellos con preferencia sobre otro; en un caso así, todos estos actos serán correctos, y ninguno será nuestro deber.

Si puede mostrarse que jamás nada de lo que debe hacerse es moralmente bueno, será claro *a fortiori* que «moralmente bueno» no *significa* lo mismo que «lo que debe hacerse». Ahora bien, es bastante claro, según creo, que los únicos actos que son moralmente buenos son aquéllos que proceden de un buen motivo; eso es sostenido por aquéllos a los que estoy ahora tratando de convencer, y yo estoy enteramente de acuerdo. Así que si podemos mostrar que la acción que nace de un buen motivo nunca es moralmente obligatoria, habremos establecido que lo que es moralmente bueno nunca es correcto, y *a fortiori* que «correcto» no *significa* lo mismo que «moralmente bueno». Que realizar una acción por un buen motivo nunca es moralmente obligatorio se sigue 1. del principio kantiano, generalmente admitido, de que «debo» implica «puedo». No es verdad que yo pueda, en un abrir y cerrar de ojos, producir libremente en mí mismo un cierto motivo (ya sea un deseo corriente o el sentido de la obligación), y todavía menos que pueda de buenas a primeras hacerlo eficaz en estimularme a obrar. Puedo obrar por un cierto motivo sólo si tengo el motivo; si no, lo más que puedo hacer es cultivarlo a fuerza de dirigir adecuadamente mi atención u obrando de ciertos modos apropiados, de suerte que en alguna ocasión futura *hará* acto de presencia en mí y seré capaz de obrar por él. Mi deber *presente*, por tanto, no puede ser obrar aquí y ahora por él. 2. Una conclusión similar se puede alcanzar mediante una *reductio ad absurdum*. Aquellos que sostienen que nuestro deber es obrar por un cierto motivo sostienen habitualmente —Kant es el gran ejemplo— que el motivo por el que debemos obrar es el sentido del deber. Ahora bien, si el sentido del deber ha de ser mi motivo para hacer un cierto acto, habrá de ser el sentido de que es mi deber hacer ese acto. Si, por tanto, decimos «es mi deber hacer el acto A por sentido del deber», esto quiere decir «es mi deber hacer el acto A por el sentido de que es mi deber hacer el acto A». Y aquí la expresión completa está en contradicción con una parte suya. La frase completa dice «es mi deber hacer-el-acto-A-por-el-sentido-de-que-es-mi-de-ber-hacer-el-acto-A». Pero la última parte de la frase implica que lo que yo pienso es que es mi deber hacer-el-acto-A simplemente. Y si, tal como lo exige la teoría en cuestión, tratamos de enmendar la última parte de la expresión para ponerla en consonancia con la expresión completa, obtenemos el resultado «es mi deber hacer el acto A por el sentido de que es mi deber hacer el acto A por

el sentido de que es mi deber hacer el acto *A*», donde de nuevo la última parte de la expresión está en conflicto con la teoría y con la frase en conjunto. Está claro que una ulterior enmienda similar, y otra más, y al final una serie infinita de enmiendas, sería necesaria en el intento de poner la última parte de la expresión en consonancia con la teoría, y que ni siquiera entonces habríamos logrado hacerlo.

Además, supóngase que yo te dijera «es tu deber hacer el acto *A* por sentido del deber»; esto quiere decir que «es tu deber hacer el acto *A* por el sentido de que es tu deber hacer el acto *A*». En tal caso *yo* creo que es tu deber obrar por un cierto motivo, pero sugiero que *tú* deberías obrar suponiendo que es tu deber hacer una cierta cosa, sin tener en cuenta el motivo, es decir, haciendo una suposición que yo debo creer falsa dado que contradice la mía.

La única conclusión que se puede extraer es que nuestro deber es hacer ciertas cosas, no hacerlas por sentido del deber².

El último de estos dos argumentos (1. y 2.) no puede utilizarse contra aquellos que sostienen que es nuestro deber obrar por algún otro motivo que el sentido del deber; el sentido del deber es el único motivo que conduce a la serie infinita en cuestión. Pero el primero de los dos argumentos parece en sí mismo suficiente contra cualquier teoría que sostenga que motivo alguno de cualquier clase está incluido en el contenido del deber. Y aunque el segundo argumento no refuta la opinión de que deberíamos obrar por algún otro motivo, sería paradójico sostener que deberíamos obrar por algún otro motivo, pero que nunca deberíamos obrar por sentido del deber, que es el motivo más elevado³.

Volvamos ahora a los tres sentidos en los que el profesor Moore señala que podemos entender el intento de definir un cierto término⁴. Hasta ahora, la posición que hemos adoptado con respecto a «correcto» incluye algo de cada una de las dos primeras actitudes que él distingue. Al usar «correcto» como sinónimo

2. Debería añadirse, sin embargo, que uno de nuestros deberes —y uno importante— es cultivar en nosotros el sentido del deber. Pero entonces éste es el deber de cultivar en nosotros el sentido del deber, y no el de cultivar en nosotros, por sentido del deber, el sentido del deber.

3. Si alguno duda que lo sea, le ruego acuda a las págs. 182-184 donde doy razones que abonan esta afirmación.

4. Cf. *supra*, 15s.

—a no ser por la pequeña diferencia ya señalada—⁵ de «lo que es mi deber» y como distinto de «moralmente bueno», creo que me pliego a lo que la mayoría de los hombres —si es que no todos— quieren decir habitualmente cuando usan la palabra. Pero no podría mantener que siempre usen la palabra de este modo. Estoy, por tanto, adoptando en alguna medida la primera de las actitudes que él distingue, y expresando mi propia intención de usar «correcto» sólo en este sentido. Y esto se justifica por la gran confusión que ha introducido en la ética el hecho de que la expresión «una acción correcta» se aplique a veces a la introducción de una cierta modificación en el estado de cosas independientemente del motivo, y otras veces a esa introducción por algún determinado motivo, como el sentido del deber y la benevolencia. Sugiero además que se lograría mayor claridad si se aplica «acto» a la cosa hecha —la introducción de la modificación— y «acción» al hacerlo —al introducir la modificación por un cierto motivo—. Deberíamos, pues, hablar de un acto correcto, pero no de una acción correcta; de una acción moralmente buena, pero no de un acto moralmente bueno. Y podría añadirse que el hacer un acto correcto puede ser una acción moralmente mala, y que el hacer un acto incorrecto puede ser una acción moralmente buena; pues «correcto» e «incorrecto» se refieren exclusivamente a la cosa hecha, «moralmente bueno» y «moralmente malo» exclusivamente al motivo por el cual se hace. Captar claramente esta distinción será de mucha utilidad para poner fin a algunas de las dificultades de nuestro pensamiento moral.

Queda la cuestión de qué actitud hemos de adoptar hacia el tercer sentido de la «definición» del profesor Moore. ¿Debemos sostener que «correcto» se puede definir, en el sentido de reducir a elementos más simples que él mismo? A primera vista podría parecer que el egoísmo y el utilitarismo son intentos de definir «correcto» —de definirlo como «lo que produce el mayor placer posible para la humanidad»; y creo que estas doctrinas a menudo han sido entendidas así por algunos de los que las aceptan. Pero los líderes de la escuela no son unánimes en entender de este modo su teoría. Bentham parece entenderla así. Dice que «cuando se interpretan así —es decir, en el sentido de 'conformes al

5. Cf. *supra*, 18.

mundo si se adopta esa línea de acción que si, en vez de ello, se hace cualquier otra cosa»¹⁵. «Preguntar qué clase de acciones debería uno realizar, o qué clase de conducta es correcta, es preguntar qué clase de efectos producirá tal acción y conducta... Lo que deseo señalar en primer lugar es que 'correcto' significa (y no puede significar otra cosa) 'causa de un buen resultado', y, así, es siempre idéntico a 'útil'... Que la afirmación 'estoy moralmente obligado a realizar esta acción' es idéntica a la afirmación 'esta acción producirá la mayor cantidad posible de bien en el universo', ya se ha mostrado brevemente...; pero es importante insistir en que este punto fundamental es demostrablemente cierto... Nuestro 'deber', por tanto, puede sólo definirse como aquella acción que causará que exista más bien en el universo que cualquier alternativa posible. Y lo que es 'correcto' o 'moralmente permisible' sólo difiere de esto como lo que *no* causará *menos* bien que cualquier alternativa posible»¹⁶.

En su *Ética*, libro posterior, el profesor Moore parece haber pasado a adoptar la otra posición, aunque quizá de modo no completamente inequívoco. Al comienzo menciona, como una de las «preguntas más fundamentales» de la ética, la siguiente cuestión: «¿qué es, después de todo, lo que queremos decir de una acción cuando decimos que es correcta o debería ser hecha?»¹⁷. Aquí todavía se sugiere que «correcto» quizá sea analizable o definible. Pero la *Ética* en ningún lugar ofrece con claridad una respuesta a esta pregunta. A continuación plantea: «¿Podemos descubrir alguna razón simple aplicable por igual a todas las acciones correctas, y que sea en cada caso *la* razón por la que una acción es correcta cuando es correcta?»¹⁸. Esta es, de hecho, la pregunta que el profesor Moore se propone contestar. Pero la *razón* de ser correcta una acción no es, evidentemente, la misma cosa que su *corrección*, y el profesor Moore parece haberse pasado ya a la opinión de que la productividad del máximo bien no es la definición de «correcto», sino otra característica que subyace y da cuenta de la corrección de los actos correctos. Además, describe el utilitarismo hedonista como aquel que pregunta: «¿Podemos descubrir alguna característica, aparte

15. *Ibid.*, 25.

16. *Ibid.*, 146-148. Cf. también 167.169.180s.

17. *Id.*, *Ethics*, 8.

18. *Ibid.*, 9.

del mero hecho de que *son* correctas, que pertenezca a absolutamente *todas* las acciones voluntarias que son correctas, y que al mismo tiempo no pertenezca a ninguna más que a aquellas que lo son?»¹⁹. Esta es la pregunta que, según su descripción, es de la esencia del hedonismo responder, y dado que su propia opinión no difiere del hedonismo en forma lógica, sino sólo por la sustitución del «placer» por «bueno», su teoría también parece ser, esencialmente, una respuesta a esta pregunta; es decir, no a la pregunta: ¿Qué es la corrección?, sino a la pregunta: ¿Cuál es el acompañante universal y —como añade con cuidado—²⁰ el fundamento del que se sigue necesariamente la corrección? Además, describe el utilitarismo hedonista como dándonos «un criterio o prueba o patrón por el cual podríamos discernir, respecto de cualquier acción, si es correcta o incorrecta»²¹. Y de forma similar —supongo— considera que su propia teoría ofrece un criterio diferente de corrección. Pero, desde luego, un criterio de corrección no es la corrección misma. Y con la mayor claridad dice: «Es en verdad del todo claro, según creo, que el significado de las dos palabras ('deber' y 'conveniencia', donde la última es equivalente a 'tendencia a producir el máximo bien') *no* es el mismo; pues, si lo fuera, sería una mera tautología decir que es siempre nuestro deber hacer lo que tendrá las mejores consecuencias posibles»²². Si comparamos esto con *Principia Ethica*, —«si yo pregunto si una acción es *realmente* mi deber o *realmente* conveniente, el predicado del cual pregunto su aplicabilidad a la acción es exactamente el mismo»—²³ vemos cuánto ha cambiado el profesor Moore su posición, y en la dirección en que es preciso cambiarla —ya he insistido en ello— para hacerla plausible. Y si es claro que «correcto» no significa «que produce el mayor bien posible», es *a fortiori* claro que no *significa* «que produce el mayor placer posible para el agente o para la humanidad», sino que la productividad del mayor placer posible para el agente o para la humanidad es a lo sumo el fundamento de la corrección de los actos, en el entendido de que la corrección misma es una característica distinta, una característica que el utilitarismo no pretende definir.

19. *Ibid.*, 17.

20. *Ibid.*, 44.54.

21. *Ibid.*, 43.

22. *Ibid.*, 173.

23. *Id.*, *Principia Ethica*, 169.

Pero hay teorías diferentes del utilitarismo que pretenden definir «correcto». Sería tedioso tratar de refutar todas esas teorías. Con respecto a muchas de ellas²⁴ parece que basta con preguntar a los que me leen si no les es claro al reflexionar que la definición propuesta de «correcto» no tiene en realidad parecido alguno con lo que ellos quieren decir con «correcto». Pero hay un grupo de teorías a las cuales debería hacerse alguna referencia, a saber, aquellas que dan lo que puede llamarse una teoría subjetivista de lo «correcto», que identifican la corrección de un acto con su tendencia a producir algún sentimiento o alguna opinión en la mente de alguien que considera ese acto. Este tipo de teoría ha sido tratada a fondo por el profesor Moore²⁵, y yo tendría poco o nada que añadir a su convincente refutación. Pero quizá tales teorías son aún más predominantes respecto a «bueno» que a «correcto», y en mi cuarto capítulo las discuto con algún detenimiento. Pediría a mis lectores que leyeran el argumento que allí se ofrece, y que reflexionaran si la refutación que ofrezco²⁶ de las explicaciones subjetivistas de «bueno» no vale con igual fuerza para las explicaciones subjetivistas de «correcto».

Todo el que esté convencido de que no son acertadas ni las teorías subjetivistas del significado de «correcto», ni lo que es con diferencia lo más atractivo de los intentos de reducirlo a elementos subjetivos más simples, estará probablemente dispuesto a admitir que «correcto» es una noción irreductible.

Y este resultado no es impugnado por las investigaciones sobre el desarrollo histórico de nuestras nociones morales actuales a partir de un estado de cosas anterior en el que «lo que es correcto» apenas se podía desligar de «lo que la tribu ordena». El *quid* es que ahora podemos ver claramente que «correcto» no significa «ordenado por una sociedad dada». Y puede dudarse que siquiera el hombre primitivo pensara que significaba eso. Sus pensamientos sobre lo que era correcto en particular estaban en gran medida limitados por las costumbres y sanciones de su raza y época. Pero eso no es lo mismo que decir que pensarán que «correcto» significaba justo «lo que mi raza y mi época

24. Por ejemplo, la teoría evolucionista, que identifica «correcto» con «beneficioso para la vida».

25. G. E. Moore, *Ethics*, cap. 3 y 4.

26. Cf., *infra*, cap. 4, 96-120.

ordenan». El progreso moral ha sido posible precisamente porque ha habido hombres en todas las épocas que han visto la diferencia y han practicado, o al menos han predicado, una moralidad superior en algunos aspectos a la de su raza y época. Y podemos suponer que incluso los que apoyaban la moralidad inferior sostenían que sus leyes y costumbres estaban en consonancia con un «derecho» distinto de ellos mismos. «Es la costumbre» se ha visto acompañado por «la costumbre es correcta» o «la costumbre es ordenada por alguien que tiene derecho a mandar». Y si la conciencia humana descende sin solución de continuidad de una conciencia inferior que no tenía en absoluto noción de lo correcto, eso no debe hacernos dudar de que es una noción última e irreductible, o de que la corrección (*prima facie*)²⁷ de ciertos tipos de actos es de suyo evidente; pues la naturaleza de lo evidente de suyo no es ser evidente a toda mente por subdesarrollada que sea, sino ser aprehendido directamente por mentes que han alcanzado un cierto grado de madurez, y para que las mentes alcancen el grado necesario de madurez es tan necesario el desarrollo que tiene lugar de generación en generación como el que tiene lugar desde la infancia a la vida adulta.

A este respecto puede convenir hacer breve referencia a una teoría que ha gozado de mucha popularidad, particularmente en Francia: la teoría de la escuela sociologista de Durkheim y Lévy-Bruhl, que trata de reemplazar la filosofía moral por la «science des moeurs», el estudio histórico y comparado de las creencias y prácticas morales de la humanidad. Sería necedad negar el valor de tal estudio o el interés de muchos hechos que ha sacado a la luz con respecto al origen histórico de muchas de tales creencias y prácticas. Ha mostrado con éxito que muchas de las aversiones más frecuentemente sentidas hacia ciertos tipos de conducta son vestigios de un sistema pretérito de tótems y fetiches, cuya conexión con él apenas es sospechada por quienes las sienten. Lo que debe negarse es la aptitud de una investigación semejante para ocupar el lugar de la filosofía moral. La actitud de la escuela sociologista hacia los sistemas de creencia moral que encuentran vigentes en varias épocas y razas es curiosamente incoherente. Por una parte se nos incita a aceptar un código existente como algo análogo a una ley de la naturaleza existente,

27. Para esta matización, cf., *infra*, 34s.

algo que no ha de ser puesto en cuestión o criticado, sino aceptado y acatado como parte del estado de cosas dado; y a este respecto la escuela es capaz de proclamarse con sinceridad conservadora de los valores morales, y es en verdad conservadora hasta el punto de defender la plena aceptación de la moral convencional. Por otra parte, al mostrar que cualquier código dado es producto en parte de supersticiones pretéritas, en parte de usos desfasados, está condenada a crear en el espíritu de cualquiera que acepte su enseñanza una actitud escéptica (presupuesta asimismo en el espíritu del profesor) hacia todo código dado. De hecho, la analogía que traza entre un código moral y un sistema natural como el cuerpo humano (una comparación predilecta) es enteramente falaz. Al analizar los constitutivos del cuerpo humano, no se hace nada que disminuya la realidad del cuerpo humano como un hecho dado, y se aprende mucho que nos capacitará para tratar eficazmente sus enfermedades. Pero las creencias tienen características que los cuerpos no tienen, como ser verdaderas o falsas, basarse en el conocimiento o ser producto de deseos, esperanzas y temores; y en la medida en que se puede mostrar que son producto de causas de esta clase, puramente psicológicas e ilógicas, si bien se deja intacto el hecho de que muchas personas sustenten tales opiniones, se elimina su autoridad y su exigencia de ser llevadas a la práctica.

Se dice a menudo, criticando opiniones tales como las de la escuela sociologista, que la cuestión de la validez de un código moral es completamente independiente de la cuestión de su origen. No me parece que esto sea verdad. Una investigación del origen de un juicio puede dar por resultado el establecimiento de su validez. Tómese, por ejemplo, el juicio de que los ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos. Descubrimos que el origen histórico de este juicio se encuentra en ciertos juicios preexistentes que son sus premisas, más el ejercicio de una cierta actividad de inferencia. Si ahora descubrimos que estos juicios preexistentes eran realmente casos de conocimiento, y que también el inferir era realmente conocer —era la aprehensión de una conexión necesaria—, nuestra investigación del origen del juicio en cuestión habrá establecido su validez. Por otra parte, si alguien puede mostrar que *A* sostiene que las acciones de tipo *B* son incorrectas simplemente porque, por ejemplo, sabe que tales acciones están prohibidas por la sociedad en que vive, muestra que

A no tiene una verdadera razón para creer que tales acciones tienen la cualidad específica de la incorrección, dado que entre estar prohibido por la comunidad y ser incorrecto no hay conexión necesaria. Ciertamente no muestra que la creencia sea falsa, pero muestra que *A* no tiene razón suficiente para sostener que es verdadera; y, en este sentido, socava su validez.

Esto es, en principio, lo que la escuela sociologista intenta hacer. Según esta escuela, o más bien según sus principios si se desarrollan coherentemente, ningún código moral es en absoluto más verdadero o se encuentra más cerca que cualquier otro de la aprehensión de una verdad moral objetiva; cada uno es simplemente el código que se sigue necesariamente de las condiciones de su tiempo y lugar, y es el que más perfectamente conduce a la conservación de la sociedad que lo acepta. Pero la mente humana no quedará satisfecha con tal opinión. No está en absoluto forzada a decir que ha habido progreso constante en la moralidad o en la creencia moral. Pero es capaz de ver que el código moral de una raza o época es en ciertos aspectos inferior al de otra. Tiene de hecho una profunda visión *a priori* de ciertos vastos principios de la moralidad, y puede distinguir entre un reconocimiento más o menos adecuado de estos principios. No sólo hay muchos códigos morales que pueden describirse, y cuyas extravagancias pueden remitirse a causas históricas; hay un sistema de verdad moral, tan objetivo como debe serlo toda verdad, el cual estamos interesados en descubrir junto con sus implicaciones; y desde el punto de vista de ese problema, el genuinamente ético, la investigación sociológica simplemente está fuera de lugar. No toca las preguntas para las que más deseamos respuestas²⁸.

28. Para un informe lúcido y hasta cierto punto anuente sobre la escuela sociologista, y una crítica penetrante de sus deficiencias, cf. M. D. Parodi, *Le Problème Morale et la Pensée Contemporaine*, cap. 2.

¿Qué hace correctos a los actos correctos?

Lo que en verdad discuten el hedonismo y el utilitarismo, por un lado, y sus oponentes, por el otro, no es si «correcto» significa «que produce tal y cual cosa»; pues no puede mantenerse plausiblemente que signifique eso. La cuestión debatida es la que ahora abordamos, a saber, si hay algún carácter general que haga correctos a los actos correctos, y si es así, cuál es. Entre los principales intentos históricos de enunciar una única característica de todas las acciones correctas que sea el fundamento de su corrección, se cuentan los hechos por el egoísmo y el utilitarismo. Pero no me propongo discutir éstos, no porque el asunto carezca de importancia, sino porque ya ha sido tratado muy a menudo y bien, y por haberse alcanzado amplio acuerdo entre los filósofos morales en que ninguna de estas teorías es satisfactoria. Una teoría mucho más atractiva es la propuesta por el profesor Moore: Lo que hace a las acciones correctas es que produzcan más *bien* del que pudiera haberse producido con cualquier otra acción posible para el agente¹.

Esta teoría es de hecho la culminación de todos los intentos de basar la corrección en la productividad de alguna clase de resultado. La primera forma que este intento adopta es la tentativa de basar la corrección en la producción de ventaja o placer para el agente. Esta teoría sale mal parada por el hecho, que salta a la vista, de que gran parte del deber consiste en el respeto de los derechos de los otros y en poner por delante sus intereses, cual-

1. Escojo la teoría que, como he tratado de mostrar, parece exponerse en *Ethics*, prefiriéndola a la teoría anterior y menos pausable expuesta en *Principia Ethica*. Para esta diferencia cf., *supra*, 23-25.

quiera que sea el costo para nosotros. Puede que Platón y otros tengan razón al sostener que el respeto a los derechos de los otros nunca conlleva a la larga una pérdida de felicidad para el agente, al sostener que «la vida justa aprovecha al hombre». Pero esto, aun siendo cierto, es irrelevante para la corrección de un acto. Tan pronto como un hombre lleva a cabo una acción *porque* piensa que con ello fomentará sus propios intereses no está obrando porque aprecie su corrección, sino por su propio interés.

El utilitarismo hedonista proporciona a la teoría egoísta una mejora que le es muy necesaria. Señala acertadamente que el hecho de que un cierto placer vaya a ser disfrutado por el agente no es razón por la que éste *deba* traerlo al ser antes que un placer igual o mayor que haya de disfrutar otro; si bien la condición de la naturaleza humana hace probable que él *trate* de traerlo al ser. Pero el utilitarismo hedonista necesita a su vez una corrección. Al reflexionar, parece claro que el placer no es la única cosa en la vida que consideramos buena en sí misma; que, por ejemplo, consideramos que la posesión de un buen carácter o una comprensión inteligente del mundo es tan buena o mejor. Se hace un gran avance al sustituir «que produce el mayor placer» por «que produce el mayor bien».

No sólo es esta teoría más atractiva que la del utilitarismo hedonista, sino que su relación lógica con éste es tal que la última no podría ser verdadera a menos que la primera lo fuera, mientras que la primera podría ser verdadera aunque el utilitarismo hedonista no lo fuera. Esta es de hecho una de las bases lógicas del utilitarismo hedonista. Pues la tesis según la cual lo que produce el máximo placer es correcto tiene por premisas estas tesis: 1. que lo que produce el máximo bien es correcto, y 2. que el placer es la única cosa buena en sí misma. Si los utilitaristas no aceptaran que lo que produce el máximo *bien* es correcto, su intento de mostrar que el placer es la única cosa buena en sí misma —que es el punto que más se esfuerzan por establecer— hubiera sido completamente irrelevante para su intento de probar que sólo lo que produce el máximo *placer* es correcto. Por tanto, si se puede mostrar que el producir el máximo bien no es lo que hace correctas a todas las acciones correctas, habremos refutado *a fortiori* el utilitarismo hedonista.

Cuando un hombre corriente cumple una promesa porque piensa que así debe hacerlo, parece claro que lo hace sin con-

sideración de las consecuencias totales, y todavía menos en la opinión de que probablemente éstas sean las mejores posibles. De hecho, piensa mucho más en el pasado que en el futuro. Lo que le hace pensar que es correcto obrar de cierta manera es únicamente, por lo general, el hecho de que ha prometido hacerlo así. Que su acto produzca las mejores consecuencias posibles no es la razón por la que lo llama correcto. Lo que presta plausibilidad a la teoría que estamos examinando, por tanto, no son las acciones en las que alguna reflexión del tipo «he prometido» es la única razón que nos damos para pensar que una cierta acción es correcta (tales son probablemente la gran mayoría de nuestras acciones), sino los casos excepcionales en los cuales las consecuencias de cumplir una promesa (por ejemplo) serían tan desastrosas para otros que juzgamos correcto no hacerlo. Debe admitirse desde luego que tales casos existen. Si he prometido encontrarme con un amigo a una hora determinada con algún propósito trivial, ciertamente me sentiría justificado para romper mi compromiso si haciéndolo pudiera evitar un accidente grave o socorrer a las víctimas. Y los que sustentan la opinión que estamos examinando sostienen que el que yo piense así es debido a que creo que traeré más bien a la existencia con una acción que con la otra. Sin embargo, puede darse una explicación diferente de la cuestión, una explicación que, según creo, se revelará como la verdadera. Puede decirse que además del deber de cumplir las promesas tengo y reconozco el deber de aliviar el dolor², y que cuando creo correcto hacer lo último a costa de no hacer lo primero, no es porque yo crea que produciré más bien con ello, sino porque creo que es el deber que, en las circunstancias dadas, es más debido entre los dos. Es seguro que esta explicación se compadece mucho más con lo que realmente pensamos en una situación semejante. Si, hasta donde alcanzo a ver, pudiera traer al ser cantidades iguales de bien cumpliendo mi promesa y ayudando a alguien a quien yo no hubiera hecho promesa alguna, no dudaría en considerar lo primero como mi deber. Sin embargo, según la opinión de que lo que es correcto es correcto porque produce el mayor bien, no debería considerarlo así.

Hay dos teorías, cada una simple a su manera, que ofrecen una solución para tales casos de conciencia. Una es la tesis de

2. Estos no son en rigor deberes, sino cosas que tienden a ser nuestro deber, o deberes *prima facie*. Cf., *infra*, 34-35.

Kant de que hay ciertos deberes de obligación perfecta —tales como los de cumplir promesas, pagar deudas, decir la verdad— que no admiten excepción ninguna en favor de deberes de obligación imperfecta, tales como aliviar el dolor. La otra es la opinión del profesor Moore y el Dr. Rashdall, por ejemplo, según la cual sólo existe el deber de producir bien, y todo «conflicto de deberes» debería resolverse preguntando «¿con qué acción se producirá más bien?». Pero es más importante que nuestra teoría se ajuste a los hechos que el que sea simple, y la explicación que hemos dado antes se compadece mejor que cualquiera de las teorías más simples, según me parece, con lo que realmente pensamos, a saber, que normalmente mantener las promesas, por ejemplo, estaría antes que la benevolencia, pero que cuando y sólo cuando el bien que el acto benevolente va a producir es muy grande y la promesa es comparativamente trivial, el acto de benevolencia se convierte en nuestro deber.

De hecho, la teoría del «utilitarismo ideal», si en gracia a la brevedad puedo referirme así a la teoría del profesor Moore, parece que simplifica indebidamente nuestras relaciones con nuestros semejantes. Dice, en efecto, que la única relación moralmente relevante entre mis prójimos y yo es la de ser beneficiarios posibles de mi acción³. Desde luego que están en esta relación conmigo, y que esta relación es moralmente relevante. Pero también pueden estar conmigo en la relación del que recibe una promesa al que la hace, de fiador a deudor, de mujer a marido, de hijo a padre, de amigo a amigo, de paisano a paisano, etcétera; y cada una de estas relaciones es el fundamento de un deber *prima facie*, que será más o menos de mi incumbencia según las circunstancias del caso. Cuando estoy en una situación —tal vez lo esté siempre— en la cual es de mi incumbencia más de uno de estos deberes *prima facie*, lo que tengo que hacer es estudiar la situación tan completamente como pueda hasta que me forme la opinión meditada (nunca pasa de ser eso) de que en las circunstancias dadas uno de ellos es más de mi incumbencia que cualquier otro; pues estoy obligado a pensar que cumplir este deber *prima facie* es mi deber *sans phrase* en esa situación.

3. Algunos pensarán que señalar que también yo estoy en esa relación conmigo mismo es, sin entrar en otras consideraciones, una refutación suficiente de esta posición, pues para ella la distinción entre uno mismo y los otros es moralmente irrelevante.

Sugiero «deber *prima facie*» o «deber condicional» como manera abreviada de referirnos a la característica (completamente distinta de la de ser un deber en sentido propio) que tiene un acto, en virtud de ser de una cierta clase (por ejemplo, el mantener una promesa), de ser un acto que sería un deber en sentido propio si no fuera al mismo tiempo de otra clase que es moralmente relevante. Que un acto sea un deber en sentido propio o deber real depende de *todas* las clases moralmente significativas de las que es caso. A la expresión debe disculpársele 1. que sugiera que de lo que estamos hablando es de una cierta clase de deber, cuando en realidad no es un deber, sino algo relacionado de una manera especial con el deber. En rigor, no nos hace falta una expresión en la cual «deber» sea calificado por un adjetivo, sino un nombre distinto. 2. «*Prima facie*» sugiere que se está hablando sólo de un aspecto que una situación moral presenta a primera vista, y que puede resultar ilusorio; cuando de lo que yo estoy hablando es de un hecho objetivo implicado en la naturaleza de la situación, o, más precisamente, en un elemento de su naturaleza —aunque no surja de su naturaleza *toda*, como ocurre con el deber en sentido propio—. No se me ocurre, sin embargo, ningún término completamente adecuado al caso. El profesor Prichard ha sugerido «pretensión». La palabra «pretensión» tiene la ventaja de ser muy familiar en este terreno, y parece comprender gran parte del ámbito significativo. Sería de lo más natural decir: «una persona a la que he hecho una promesa tiene una pretensión frente a mí», y también «una persona cuyo dolor pudiera yo aliviar (a costa de romper la promesa) tiene una pretensión frente a mí». Sin embargo, 1. si bien «pretensión» es apropiado desde *su* punto de vista, necesitamos una palabra que exprese el hecho correspondiente desde el punto de vista del agente —el hecho de estar sujeto a exigencias de las que se le puede pedir cuentas—; y el lenguaje ordinario no nos proporciona semejante término correlativo a «pretensión»; y 2. lo que es más importante, «pretensión» parece sugerir inevitablemente dos personas, una de las cuales podría hacer una reclamación a otra; y si bien esto cubre el terreno del deber social, es inadecuado en el caso de esa parte importante del deber que es el deber de cultivar una cierta clase de carácter en uno mismo. Resultaría artificioso, creo yo, y en todo caso metafórico, decir que el propio carácter tiene una pretensión frente a uno mismo.

No hay nada arbitrario respecto a estos deberes *prima facie*. Cada uno se basa en una circunstancia precisa, de la cual no puede afirmarse seriamente que carezca de relevancia moral. Sugiero la siguiente división de los deberes *prima facie*, sin pretender que sea completa o definitiva⁴.

1. Algunos deberes se basan en actos míos previos. Estos deberes parecen incluir dos clases: a) los que se basan en una promesa o en lo que se puede llamar razonablemente una promesa implícita, tal como el compromiso de no decir mentiras que parece estar implícito en el acto de entablar conversación (al menos entre hombres civilizados), o de escribir libros que pretenden ser historia y no ficción. Estos pueden ser llamados deberes de fidelidad. b) Los que se basan en un acto previo incorrecto. Estos pueden llamarse deberes de reparación. 2. Algunos se basan en actos previos de otros hombres, a saber, favores que me han hecho. Estos pueden ser descritos vagamente como deberes de gratitud⁵. 3. Algunos se basan en el hecho o la posibilidad de una distribución de placer o felicidad (o de los medios para alcanzarla) que no esté en consonancia con los méritos de las personas implicadas; en tales casos surge el deber de invertir o evitar semejante distribución. Estos son los deberes de justicia. 4. Algunos se basan en el mero hecho de que hay otros seres en el mundo cuya condición podemos mejorar en virtud, inteligencia o placer. Estos son los deberes de beneficencia. 5. Algunos se basan en el hecho de que podemos perfeccionar nuestra condición en virtud o inteligencia. Estos son los deberes del propio perfeccionamiento. 6. Creo que deberíamos distinguir

4. Debería dejar claro a estas alturas que estoy *suponiendo* la corrección de algunas de nuestras principales convicciones respecto a los deberes *prima facie* o, más exactamente, estoy afirmando que *sabemos* que son ciertas. Me parece cosa de suyo evidente donde las haya que hacer una promesa, por ejemplo, es crear en otra persona una pretensión que nos vincula. Muchos lectores dirán acaso que ellos *no* saben que esto sea cierto. En tal caso, ciertamente no puedo probárselo; sólo puedo pedirles que reflexionen de nuevo, en la esperanza de que al final convendrán que también ellos saben que es cierto. Me parece que las principales convicciones morales del hombre corriente no son opiniones que corresponda al filósofo aprobar o desaprobado, sino conocimiento desde un principio; y en mi propio caso me parece encontrar poca dificultad para distinguir estas convicciones esenciales de otras convicciones morales que también tengo y que son solamente opiniones falibles basadas en un estudio imperfecto del efecto que a favor del bien o el mal tienen ciertas instituciones o tipos de acción.

5. Para la matización que precisa este enunciado, cf., *infra*, 37s.

de (4) los deberes que pueden ser comprendidos bajo el título de «no dañar a otros». Sin duda dañar a otros es, incidentalmente, dejar de hacerles bien; pero me parece claro que la no maleficencia es aprehendida como un deber distinto del de la beneficencia, y como un deber de carácter más estricto. Se advertirá que sólo éste entre los tipos de deber ha sido establecido de manera negativa. Sin duda podría hacerse un intento para establecer este deber, como los otros, de manera positiva. Podría decirse que es en realidad el deber de guardarnos de obrar ya sea por inclinación a perjudicar a otros, ya sea por inclinación a procurar nuestro propio placer, caso de que para hacerlo hubiéramos de perjudicarles incidentalmente. Pero al reflexionar parece claro que aquí el deber primario es no perjudicar a otros, y que esto es un deber tengamos o no una inclinación que, de ser seguida, conduciría a que les perjudicáramos; y que cuando tenemos tal inclinación el deber primario de no perjudicar a otros da lugar al deber derivado de resistir la inclinación. El reconocimiento de este deber de no maleficencia es el primer paso en el camino del reconocimiento del deber de beneficencia; y eso explica la importancia de los mandatos «no matarás», «no cometerás adulterio», «no robarás», «no levantarás falso testimonio», en un código tan temprano como el Decálogo. Pero incluso cuando hemos llegado a reconocer el deber de beneficencia, me parece que el deber de no maleficencia se reconoce como distinto y como *prima facie* más vinculante. En general, no deberíamos considerar justificable matar a una persona para mantener viva a otra, o robar a uno para dar limosna a otro.

El defecto esencial de la teoría del «utilitarismo ideal» es que ignora o al menos no hace plena justicia al carácter altamente personal del deber. Si el único deber es producir el máximo de bien, la cuestión de quién haya de tener el bien —si yo mismo, o mi benefactor, o una persona a la que he hecho la promesa de otorgarle ese bien, o un simple prójimo con quien no me encuentro en tal relación especial— sería irrelevante para mi tener el deber de producir ese bien. Pero todos estamos de hecho seguros de que es muy relevante.

Deben hacerse uno o dos comentarios más sobre esta lista provisional de las divisiones del deber.

1. La nomenclatura no es estrictamente correcta. Pues con «fidelidad» o «gratitud» queremos decir, en rigor, ciertos estados

de motivación; y, ya he insistido en ello, no es nuestro deber tener ciertos motivos, sino hacer ciertos actos. Con «fidelidad» se quiere decir, estrictamente, la disposición a cumplir promesas y promesas implícitas *porque las hemos hecho*. No tenemos un término general que exprese el cumplimiento efectivo de promesas y promesas implícitas *sin consideración del motivo*; y yo uso «fidelidad», de modo impreciso pero quizá conveniente, para suplir esta falta. Del mismo modo, uso «gratitud» para la devolución de favores, sin consideración del motivo. El término «justicia» no está tan limitado, en el uso corriente, a un cierto estado de motivación, pues en muchas ocasiones diríamos de un hombre que actúa justamente aun cuando no creyéramos que su motivo fuese el deseo de hacer lo que es justo simplemente por amor de hacerlo así. Por tanto, nuestro uso de justicia en este sentido requiere menos justificación. Y he utilizado la palabra «beneficencia», prefiriéndola a «benevolencia», para subrayar el hecho de que es nuestro deber hacer ciertas cosas, y no hacerlas por ciertos motivos.

2. Si se hace la objeción de que este catálogo de los principales tipos de deber es asistemático y no se basa en un principio lógico, se puede replicar, primero, que no pretende ser definitivo. Es una clasificación *prima facie* de los deberes que la reflexión sobre nuestras convicciones morales parece revelar de hecho. Y si estas convicciones son, y yo diría que así ocurre, de la naturaleza del conocimiento, y si no las he formulado mal, la lista será una lista de auténticos deberes condicionales, correcta en su contenido aunque no necesariamente completa. La lista de *bienes* propuesta por la teoría rival se alcanza por el mismo método exactamente —el único válido en estas circunstancias—, a saber, el de la reflexión directa sobre lo que de hecho pensamos. La lealtad a los hechos vale más que una arquitectónica simétrica o una simplicidad presurosamente alcanzada. Si la reflexión posterior descubre una base lógica perfecta para esta clasificación o para una más perfecta, tanto mejor.

3. Se puede objetar asimismo que nuestra teoría de que existen estos diversos tipos de deber *prima facie*, que a menudo entran en conflicto, nos deja sin un principio para discernir qué sea nuestro deber real en circunstancias particulares. Pero la teoría rival no está en condiciones de plantear esta objeción. Pues cuan-

do hemos de elegir entre la producción de dos bienes heterogéneos, digamos conocimiento y placer, la teoría «utilitarista ideal» no puede sino recurrir a una opinión para la que no se puede ofrecer base lógica: la opinión de que uno de los bienes es el mayor; y esto no es mejor que una opinión similar según la cual uno de los dos deberes es el más imperioso. Y además, cuando consideramos la infinita variedad de los efectos de aquellas acciones nuestras que buscan el placer, debe admitirse ciertamente que la afirmación que a veces hace el hedonismo de que ofrece un criterio de conducta correcta fácilmente aplicable es del todo ilusoria.

Soy reacio, sin embargo, a contentarme con un *argumentum ad hominem*, y sostendría que en principio no hay razón para suponer que todo acto que es nuestro deber lo sea por una y la misma razón. ¿Por qué no habrían de poseer dos conjuntos de circunstancias, o un conjunto de circunstancias, características diferentes, cualquiera de las cuales hiciera de un cierto acto nuestro deber *prima facie*? Cuando me pregunto qué es lo que en ciertos casos me hace estar seguro de que tengo el deber *prima facie* de hacer tal y cual cosa, descubro que ello reside en el hecho de que he hecho una promesa; cuando hago la misma pregunta en otro caso, descubro que la respuesta reside en el hecho de que he perjudicado a alguien. Y si al reflexionar descubro (creo que es lo que de hecho me ocurre) que ninguna de estas razones es reductible a la otra, no debo suponer por razón *a priori* alguna que semejante reducción sea posible.

Se puede hacer un intento de disponer de un modo más sistemático los principales tipos de deber que hemos indicado. En primer lugar parece evidente de suyo que si hay cosas que son intrínsecamente buenas, es *prima facie* un deber traerlas a la existencia antes que no hacerlo así, y traerlas a la existencia en la mayor medida posible. En nuestro quinto capítulo se argumentará que hay tres cosas principales que son intrínsecamente buenas —la virtud, el conocimiento y, con ciertas limitaciones, el placer—. Y puesto que una disposición virtuosa dada, por ejemplo, es igualmente buena ya se realice en mí mismo o en otro, parece ser mi deber traerla a la existencia ya sea en mí mismo o en otro. Y lo mismo respecto a un conocimiento dado.

El caso del placer es difícil; pues si bien reconocemos claramente que es un deber producir placer para otros, en modo

alguno es tan claro que reconozcamos que es un deber producir placer para nosotros mismos. Esto parece seguirse de los siguientes hechos. Creer que un acto es nuestro deber presupone una cierta cantidad de reflexión sobre el acto; y por esa razón esa creencia no surge normalmente respecto de actos hacia los que somos ya impelidos por otro impulso fuerte. En esa medida, la causa de que no consideremos un deber el fomento de nuestro propio placer es análoga a la causa que habitualmente impide que una persona muy simpática considere un deber el fomento del placer de otros. El se ve incitado con tanta fuerza por el interés directo en el bienestar de otros al fomento de su placer, que no se detiene a preguntar si es su deber fomentarlo; y todos nosotros nos vemos incitados con tanta fuerza al fomento de nuestro propio placer que no nos detenemos a preguntar si es nuestro deber o no. Pero hay una razón más por la que, incluso cuando nos paramos a pensar sobre la cuestión, normalmente no se presenta como un deber, a saber, que dado que la realización de la mayor parte de nuestros deberes implica la renuncia a algún placer que deseamos, el cumplir el deber y el obtener para nosotros el placer llegan a considerarse, por una asociación natural de ideas, como cosas incompatibles. Esta asociación de ideas es, en la mayoría de los casos, de efecto saludable, dado que refrena algo que, a no ser por ella, sería demasiado fuerte: la tendencia a perseguir el propio placer sin tener en cuenta otra cosa. Con todo, si el placer es bueno, parece claro a fin de cuentas que es correcto conseguirlo para nosotros mismos así como producirlo para otros, cuando esto no implique dejar de cumplir algún deber *prima facie* más urgente. La cuestión es muy difícil, pero parece que esta conclusión sólo podría negarse por una u otra de estas tres razones: 1. que el placer no sea *prima facie* bueno (es decir, bueno cuando no es ni la actualización de una mala disposición ni inmerecido); 2. que no hay deber *prima facie* de producir tanto bien como podamos; o 3. que aunque haya un deber *prima facie* de producir otras cosas que son buenas, no hay deber *prima facie* de producir placer que será disfrutado por nosotros. Más adelante⁶ doy razones para no aceptar la primera posibilidad. La segunda apenas admite discusión, pero me parece claramente falsa. La tercera parece plausible sólo si sostenemos que un acto

6. Cf., *infra*, 152-155.

que es agradable o nos reporta placer no puede, por esa razón, ser un deber; y esto conduciría a consecuencias paradójicas, tales como que si un hombre disfruta proporcionando placer a otros o procurando su progreso moral, no puede ser su deber hacerlo. Sin embargo, parece ser un hecho innegable que en nuestra vida consciente habitual no advertimos el deber de conseguir placer para nosotros mismos; y, a modo de explicación parcial de esto, puedo añadir que si bien, según creo, el propio placer es un bien y existe el deber de producirlo, sólo cuando *pensamos* nuestro propio placer no simplemente como nuestro propio placer, sino como un bien objetivo, como algo que un espectador imparcial aprobaría, podemos considerar el conseguirlo como un deber; y ciertamente no lo pensamos así por lo general.

Si estas afirmaciones son correctas, lo que hemos llamado el deber de beneficencia y el deber de la propia perfección tienen el mismo fundamento. Estos dos casos no implican diferentes principios del deber. Si sentimos una especial responsabilidad respecto del perfeccionamiento del propio carácter antes que del de otros, no es porque esté aquí implicado un principio especial, sino porque somos conscientes de que uno está bajo nuestro control en mayor medida que el otro. Fue por esta razón por lo que Kant expresó la ley práctica del deber de esta forma: «procura hacerte bueno y hacer feliz a los otros». Estaba tan persuadido de la interioridad de la virtud que consideraba que cualquier intento de una persona de producir virtud en otra se limitaba a producir, a lo sumo, tan sólo un remedo de la virtud: hacer actos externamente correctos, no por el verdadero principio de la acción virtuosa, sino por consideración a otra persona. Debe admitirse que un hombre no puede forzar a otro a ser virtuoso; la virtud a palos precisamente no sería virtud. Pero la experiencia muestra a las claras que Kant va demasiado lejos al afirmar que un hombre no puede hacer nada para *fomentar* la virtud en otro, para ejercer sobre él influencias tales que su propia respuesta a ellas tenga mayor probabilidad de ser virtuosa de la que hubiera tenido su respuesta a otras influencias. Y nuestro deber de hacer esto no es de distinta clase que nuestro deber de perfeccionar nuestros propios caracteres.

Es igualmente claro, y lo es ya en un estadio más temprano del desarrollo moral, que, si hay cosas que son malas en sí mismas, deberíamos, *prima facie*, no hacerlas recaer sobre otros; y en este hecho se basa el deber de no-maleficencia.

El deber de justicia es particularmente complicado, y el término es usado para referirse a cosas que son en realidad muy diferentes —cosas tales como la satisfacción de deudas, la reparación de daños a otro causados por uno mismo, el dar lugar a una distribución de felicidad entre otras personas que sea proporcional al mérito. Yo uso la palabra para referirme únicamente a la última de estas tres cosas. En el quinto capítulo trataré de mostrar que, además de los tres bienes (relativamente) simples —virtud, conocimiento y placer—, hay un bien más complejo, no reducible a éstos, que consiste en la proporcionalidad directa de felicidad y virtud. Dar lugar a ésta es un deber que debemos a todos los hombres por igual, aunque puede ser reforzado por responsabilidades especiales que hemos contraído hacia determinados hombres. Esto, por consiguiente, junto con la beneficencia y el propio perfeccionamiento, queda comprendido bajo el principio general de que debemos producir tanto bien como sea posible, aunque el bien aquí implicado sea diferente en clase a cualquier otro.

Pero, además de esta obligación general, existen obligaciones especiales. Estas pueden surgir, en primer lugar, incidentalmente, por actos que no estaban fundamentalmente pensados para crear semejante obligación, pero que sin embargo la crean. De la naturaleza del caso se sigue que tales actos pueden ser de dos clases: infligir daños a otros y aceptar beneficios que ellos nos procuran. Parece claro que estos actos nos ponen bajo una obligación especial para con otros hombres, y que sólo estos actos pueden hacerlo incidentalmente. De ellos surgen los deberes gemelos de la reparación y la gratitud.

Y, por último, hay obligaciones especiales que surgen de actos cuya verdadera intención, cuando se hicieron, era ponernos bajo tal obligación. El nombre para tales actos será «promesas»; este nombre es lo bastante amplio si estamos dispuestos a incluir en él promesas implícitas, es decir, modos de comportamiento en los cuales, sin promesa verbal explícita, creamos de intento la expectativa de que se puede contar con que nos conduciremos de cierta manera en interés de otra persona.

Estas parecen ser, en principio, todas las maneras en que pueden surgir deberes *prima facie*. En la experiencia real se combinan de muy complicadas maneras. Así, por ejemplo, el deber de obedecer las leyes del propio país surge, en parte (como

sostiene Sócrates en el *Critón*), del deber de gratitud por los beneficios que se han recibido de él; en parte, de la promesa implícita de obedecer que parece implicada en la residencia permanente en un país cuyas leyes sabemos que se *espera* que obedezcamos, y aún más claramente implícita cuando nosotros mismos invocamos la protección de sus leyes (ésta es la verdad que subyace a la doctrina del contrato social); y, en parte (si hemos tenido suerte con nuestro país), del hecho de que sus leyes son instrumentos eficaces para el bien general.

Asimismo, el sentimiento de una obligación general de dar lugar (en la medida en que podamos) a una distribución justa de felicidad y mérito es a menudo muy reforzado por el hecho de que muchas de las injusticias existentes se deben a un sistema social y económico que, ciertamente, no hemos creado, pero en el que hemos participado y al que hemos prestado asentimiento; el deber de justicia es entonces reforzado por el deber de reparación.

Es necesario decir algo para aclarar la relación entre los deberes *prima facie* y el deber real o absoluto de hacer un acto determinado en circunstancias determinadas. Si, tal y como piensan casi todos los moralistas a excepción de Kant y como creen la mayor parte de los hombres corrientes, en ocasiones es correcto decir una mentira o romper una promesa, debe mantenerse que hay diferencia entre deber *prima facie* y deber real o absoluto. Cuando nos creemos con derecho a romper una promesa para aliviar la aflicción de alguien, es más, moralmente obligados a hacerlo, de ningún modo dejamos de reconocer como deber *prima facie* el mantener nuestra promesa, y esto nos lleva a sentir, no vergüenza y arrepentimiento, ciertamente, pero sí compunción por comportarnos como lo hacemos; reconocemos asimismo que es deber nuestro compensar al que recibió la promesa por el incumplimiento de la misma. Hemos de distinguir entre la característica de ser nuestro deber y la de tender a serlo. Cualquier acto que hacemos contiene varios elementos en virtud de los cuales cae bajo varias categorías. En virtud de ser la ruptura de una promesa, por ejemplo, tiende a ser incorrecto; en virtud de ser un ejemplo de alivio de la aflicción tiende a ser correcto. A la tendencia a ser el deber de uno se le puede llamar «atributo que se sigue de una parte», es decir, un atributo que pertenece a un acto en virtud de algún componente de su naturaleza. Ser

el deber de uno es un «atributo que se sigue del todo», un atributo que pertenece al acto en virtud de su naturaleza toda y no de menos que esto⁷. Esta distinción entre atributos que se siguen de una parte y atributos que se siguen del todo la encontraremos también en otro contexto⁸.

Otro ejemplo de la misma distinción puede encontrarse en la operación de las leyes naturales. *Qua* sujeto a la fuerza de gravitación hacia algún otro cuerpo, todo cuerpo tiende a moverse en una determinada dirección con una determinada velocidad; pero su movimiento efectivo depende de *todas* las fuerzas a las que está sujeto. Sólo reconociendo esta distinción podemos poner a salvo el carácter absoluto de las leyes de la naturaleza, y sólo reconociendo la distinción correspondiente podemos poner a salvo el carácter absoluto de los principios generales de la moralidad. Pero debe señalarse una diferencia importante entre los dos casos. Cuando decimos que en virtud de la gravitación un cuerpo tiende a moverse de cierto modo, nos referimos a una influencia causal realmente ejercida sobre él por otro u otros cuerpos. Cuando decimos que, en virtud de que es falsa a sabiendas, una cierta afirmación tiende a ser incorrecta, no nos referimos a una relación causal, a una relación que implica sucesión en el tiempo, sino a una relación como la que vincula los diversos atributos de una figura matemática. Y si se cree que la palabra «tendencia» sugiere demasiado una relación causal, será mejor hablar de que ciertos tipos de actos son *prima facie* correctos o incorrectos (o de que personas diferentes tienen sobre nosotros pretensiones diferentes que pueden entrar en conflicto) que hablar de su tendencia a ser correctos o incorrectos.

Debería decirse algo sobre la relación entre nuestra aprehensión de la corrección *prima facie* de ciertos tipos de acto y nuestra actitud mental hacia actos particulares. Es apropiado usar la palabra «aprehensión» en el primer caso y no en el último. Que un acto es correcto *prima facie*, *qua* cumple una promesa, o *qua* efectúa una distribución justa del bien, o *qua* devuelve los favores prestados, o *qua* fomenta la virtud o la inteligencia del agente, es cosa de suyo evidente; no en el sentido de que es evidente desde el comienzo de nuestras vidas, o tan pronto como nos ocupamos con la proposición por vez primera, sino en el sentido

7. Cf., sin embargo, la precisión hecha, *infra*, 48, nota 10.

8. Cf., *infra*, 138-140.

de que, cuando hemos alcanzado suficiente madurez mental y hemos prestado suficiente atención a la proposición, ésta es evidente sin necesidad de demostración ni de otra prueba que ella misma. Es evidente de suyo, exactamente como lo es un axioma matemático o la validez de una forma de inferencia. El orden moral expresado en estas proposiciones es una parte de la naturaleza fundamental del universo (y, podemos añadir, de cualquier universo posible en el que hubiera agentes morales) exactamente en la misma medida que lo es la estructura espacial o numérica expresada en los axiomas de la geometría o la aritmética. En nuestra creencia de que estas proposiciones son verdaderas está contenida la misma confianza en nuestra razón que está contenida en nuestra creencia en las matemáticas; y no tenemos justificación para confiar en la última esfera y desconfiar de la primera. En ambos casos nos las habemos con proposiciones que no pueden probarse, pero que, con la misma seguridad, no necesitan de prueba.

Algunos de estos principios generales del deber *prima facie* pueden parecer susceptibles de crítica. Puede pensarse, por ejemplo, que el principio de pagar bien con bien se aparta del principio cristiano de pagar mal con bien, principio del que con razón se reconoce por lo general que expresa la más elevada moralidad. A esto se puede replicar que yo no sugiero que haya un principio que nos mande pagar bien con bien y nos prohíba pagar mal con bien, y que sí sugiero que hay un deber positivo de procurar el bien de todos los hombres. Lo que yo mantengo es que se reconoce que estamos *especialmente* obligados a un acto en el que se paga bien con bien precisamente porque es de esa índole, y que *ceteris paribus* cualquiera consideraría su deber ayudar a sus benefactores antes que a sus enemigos, caso de que no pudiera hacer ambas cosas; de la misma manera que se reconoce generalmente que *ceteris paribus* deberíamos pagar nuestras deudas antes que dar limosna, caso de que no podamos hacer ambas cosas. Un benefactor no sólo es alguien que tiene derecho a que nos esforcemos en su favor en vista de que es un hombre, sino que también es nuestro benefactor y tiene derecho a que nos esforcemos *especialmente* por *este* motivo.

Nuestros juicios sobre nuestro deber real en situaciones concretas carecen de la certeza aneja a nuestro reconocimiento de los principios generales del deber. Un enunciado es seguro, es

decir, expresa conocimiento, sólo en uno u otro de estos casos: cuando es, o evidente por sí mismo, o una conclusión válida a partir de premisas que son evidentes por sí mismas. Y nuestros juicios sobre nuestros deberes concretos no tienen ninguno de estos caracteres. 1. No son evidentes por sí mismos. Cuando se ve que un acto posible tiene dos características, en virtud de una de las cuales es correcto *prima facie*, y en virtud de la otra incorrecto *prima facie*, somos plenamente conscientes, según creo, de que no estamos seguros de si deberíamos o no deberíamos hacerlo; de que, lo hagamos o no, estamos corriendo un riesgo moral. Tarde o temprano llegamos a la conclusión, tras meditarlo, de que un deber es más apremiante que el otro, pero no nos sentimos seguros de que sea así. Y que aunque no siempre reconocemos que un acto posible tiene esas dos características, y aunque *puede* haber casos en que no las tenga, nunca estamos seguros de que algún acto concreto no las tenga, y por tanto nunca estamos seguros de que sea correcto, ni seguros de que sea incorrecto. Pues, para no proseguir con el análisis, es suficiente señalar que cualquier acto concreto, con el paso del tiempo, contribuirá con toda probabilidad a la producción de bien o de mal para muchos seres humanos; y tendrá de este modo una corrección o incorrección *prima facie* de la que nada sabemos. 2. Además, nuestros juicios acerca de nuestros deberes concretos no son conclusiones lógicas a partir de premisas evidentes por sí mismas. Las únicas premisas posibles serían los principios generales que manifiestan su corrección o incorrección *prima facie* *qua* tienen las características que tienen; e incluso si pudiéramos captar (cosa imposible) la medida en que un acto tiende por una parte, por ejemplo, a producir perjuicios para congéneres que no son nuestros benefactores, no existe principio a partir del cual podamos extraer la conclusión de que es en conjunto bueno, o malo en conjunto. A este respecto, el juicio acerca de la corrección de un determinado acto es exactamente igual al juicio acerca de la belleza de un determinado objeto natural o una determinada obra de arte. Un poema, por ejemplo, es bello respecto a ciertas cualidades, y respecto a ciertas otras no lo es; y nuestro juicio acerca del grado de belleza que en conjunto posee nunca se alcanza por razonamiento lógico a partir de la aprehensión de sus gracias o defectos particulares. Tanto en este caso como en el moral, tenemos opiniones más o menos probables

que no son conclusiones justificadas lógicamente a partir de principios generales que sean reconocidos como evidentes de suyo.

Hay mucho de verdad, por tanto, en la descripción del acto correcto como un acto afortunado. Si no podemos estar seguros de que el acto sea correcto, es buena fortuna nuestra que el acto que hacemos sea el acto correcto. Sin embargo, esta consideración no hace de nuestro deber una simple cuestión de suerte. Hay aquí un paralelismo entre cumplir un deber y hacer lo que resultará en nuestro propio provecho. Nunca *sabemos* qué acto nos será a la larga provechoso. Pero es seguro que, en general, es más probable que aseguremos nuestro provecho si calculamos lo mejor que podamos las tendencias probables de nuestros actos a este respecto, que si obramos a capricho. Y, de modo parecido, es más probable que hagamos nuestro deber si reflexionamos lo mejor que podamos acerca de la corrección o incorrección *prima facie* de varios actos posibles en virtud de las características que percibimos que tienen, que si obramos sin reflexión. Debemos darnos por satisfechos con esta mayor probabilidad.

Mucha gente se inclinaría a decir que el acto correcto para mí no es aquél cuya naturaleza general he estado describiendo, aquél que, si fuera omnisciente, debería ver que es mi deber, sino aquél que, sobre la base de las pruebas de que dispongo, debería considerar mi deber. Pero supongamos que del estado de conocimiento parcial en que considero que el acto A es mi deber pudiera pasar a un estado de conocimiento perfecto en el cual viera que el acto B es mi deber; ¿no debería decir «el acto B era el acto correcto que yo debía hacer»? Sin duda debería añadir «aunque no se me ha de culpar por hacer A». Pero al añadir esto ¿no estoy pasando de la pregunta «qué es correcto» a la pregunta «qué es moralmente bueno»? Al mismo tiempo, no paso *totalmente* de un concepto al otro; pues, para que el acto fuera moralmente bueno, o un acto por hacer el cual no se me ha de culpar, no solamente ha de ser el acto que es razonable que yo considere mi deber; también ha de ser hecho por esa razón o por algún otro motivo moralmente bueno. Así, la concepción del acto correcto como el acto que es razonable que yo considere mi deber es un compromiso poco satisfactorio entre el concepto verdadero de acto correcto y el concepto de acción moralmente buena.

Obviamente, los principios generales del deber no son evidentes de suyo desde el comienzo de nuestras vidas. ¿Cómo

llegan a serlo? La respuesta es que llegan a serlo evidentes de suyo exactamente como lo hacen los axiomas matemáticos. Descubrimos por experiencia que este par de cerillas y ese par hacen cuatro cerillas, que este par de bolas en un alambre y ese par hacen cuatro bolas; y por reflexión sobre este descubrimiento y otros similares llegamos a ver que es de la naturaleza de dos y dos hacer cuatro. De un modo exactamente similar vemos la corrección *prima facie* de un acto que supondría el cumplimiento de una promesa concreta, y de otro que supondría el cumplimiento de otra promesa, y cuando hemos alcanzado madurez suficiente para pensar en términos generales aprehendemos que la corrección *prima facie* pertenece a la naturaleza de cualquier cumplimiento de promesa. Lo que viene primero en el tiempo es la aprehensión de la corrección *prima facie* de suyo evidente de un acto individual de un determinado tipo. Partiendo de esto llegamos a aprehender por reflexión el principio general, de suyo evidente, del deber *prima facie*. Partiendo de esto, a su vez, quizá junto con la aprehensión de la corrección *prima facie* de suyo evidente del mismo acto en virtud de que tiene también otra característica, y quizá a pesar de la aprehensión de la incorrección *prima facie* en virtud de que tiene una tercera característica, llegamos a creer que algo no es en absoluto evidente de suyo, sino objeto de opinión probable, es decir, que este acto concreto es (no *prima facie* sino) efectivamente correcto.

A este respecto hay una diferencia importante entre la corrección y las propiedades matemáticas. Un triángulo que es isósceles tiene necesariamente dos de sus ángulos iguales, con independencia de otras características que el triángulo pueda tener —por ejemplo, cualquiera que sea su área o el tamaño de su tercer ángulo—. La igualdad de sus dos ángulos es un atributo que se sigue de una parte⁹. Y lo mismo es cierto de todos los atributos matemáticos. Puedo añadir que es cierto de la corrección *prima facie*. Pero nunca un acto es con necesidad, en virtud de que cae bajo alguna descripción general, efectivamente correcto; su corrección depende de su naturaleza entera¹⁰, y no de algún

9. Cf., *supra*, 43-44 e, *infra*, 138-140.

10. Para evitar complicar indebidamente el enunciado de la tesis general que estoy proponiendo, la he exagerado aquí bastante. Todo acto es el origen de una gran variedad de cosas, muchas de las cuales son irrelevantes para su corrección o incorrección. Pero hay siempre muchos elementos en su naturaleza

elemento de ella. La razón es que ningún objeto matemático (ninguna figura o ángulo, por ejemplo) tiene jamás dos características de las que tiendan a seguirse características opuestas, mientras que los actos morales a menudo (como todo el mundo sabe), es más, siempre (debemos admitirlo tras reflexionar) tienen características diferentes que tienden a hacerlos al mismo tiempo correctos *prima facie* e incorrectos *prima facie*; probablemente no exista acto que, por ejemplo, venga bien a alguien sin dañar a algún otro, y viceversa.

Suponiendo que hay acuerdo —tras la reflexión debe haberlo, según creo— en que con «correcto» nadie *quiere decir* «que produce las mejores consecuencias posibles» u «optimífico», los adjetivos «correcto» y «optimífico» podrían encontrarse en alguna de estas dos clases de relaciones. 1. Podrían estar relacionados de suerte que pudiéramos aprehender *a priori*, inmediata o deductivamente, que cualquier acto que sea optimífico es correcto y que cualquier acto que sea correcto es optimífico, igual que podemos aprehender que cualquier triángulo que sea equilátero es equiángulo, y viceversa. La opinión del profesor Moore es, según creo, que la coextensividad de «correcto» y «optimífico» se aprehende inmediatamente¹¹. El rechaza la posibilidad de cualquier prueba de ello. O 2. los dos atributos pudieran ser tales que la pregunta de si están invariablemente vinculados tuviera que contestarse por medio de una investigación empírica. Ahora bien, pudiera parecer a primera vista como si el nexo constante de los dos atributos pudiera aprehenderse inmediatamente. Podría parecer absurdo sugerir que pudiera ser correcto que alguien hiciera un acto que produjera consecuencias menos buenas que las que serían producidas por algún otro acto en su poder. Sin embargo, una breve consideración nos convencerá de que esto no es absurdo. El tipo de caso en que es más fácil ver que esto es así es, quizá, el de alguien que ha hecho una promesa. En un caso semejante todos creemos que *prima facie* es nuestro deber cumplir la promesa sin tener en cuenta la bondad exacta de las consecuencias totales. Y aunque no creemos que sea necesariamente nuestro deber real o absoluto hacerlo, estamos lejos

(es decir, en lo que él origina) que son relevantes para su corrección o incorrección, y ningún elemento de su naturaleza puede desecharse como irrelevante sin haberlo considerado.

11. G. E. Moore, *Ethics*, 181.

de pensar que todo aumento, aun el más pequeño, en el valor de las consecuencias totales nos justificaría necesariamente para hacer otra cosa en su lugar. Supóngase, para simplificar el caso por abstracción, que el cumplimiento de una promesa hecha a *A* produciría 1.000 unidades de bien¹² para él, pero que haciendo algún otro acto pudiera yo producir 1.001 unidades de bien para *B*, a quien no he hecho promesa alguna, siendo de igual valor las otras consecuencias de los actos; ¿deberíamos realmente pensar que es evidente de suyo que es nuestro deber hacer el segundo acto y no el primero? Creo que no. Me imagino que deberíamos sostener que únicamente una disparidad de valor mucho mayor entre las consecuencias totales nos justificaría para dejar de cumplir nuestro deber *prima facie* hacia *A*. Después de todo, una promesa es una promesa, y no ha de ser tratada tan a la ligera como lo hace la teoría que estamos examinando. Qué sea exactamente una promesa, no es cosa tan fácil de determinar, pero seguro que estamos de acuerdo en que constituye una seria limitación moral para nuestra libertad de acción. Producir las 1.001 unidades de bien en favor de *B* antes que cumplir nuestra promesa para con *A* tal vez no supusiera tomar demasiado en serio nuestro deber en tanto que filántropos, pero sí significaría, ciertamente, tomar demasiado a la ligera nuestro deber en tanto que autores de promesas.

O considérese otra variante del mismo problema. Si he prometido otorgar a *A* un beneficio particular que contiene 1.000 unidades de bien, ¿es de suyo evidente que si haciendo un acto diferente pudiera producir 1.001 unidades de bien para el propio *A* (en el supuesto de que las otras consecuencias de los dos actos sean iguales en valor) sería correcto que yo hiciera esto? De nuevo creo que no. Aparte de mi deber *prima facie* general de hacer a *A* el bien que pueda, tengo otro deber *prima facie* de hacerle el favor concreto que he prometido hacerle, y esto no ha de ser ignorado a consecuencia de una disparidad de bien del orden de lo que hay entre 1.000 y 1.001, si bien una disparidad mucho mayor podría justificarme para hacerlo.

12. Estoy dando por sentado que el bien es objetivamente cuantitativo (cf., *infra*, 159-161), pero que no podemos asignarle con precisión una medida cuantitativa. Dado que tiene una cantidad precisa, podemos *suponer* que su cantidad es tal o cual, si bien no podemos *afirmar* con seguridad que lo sea.

Es más: supóngase que *A* es muy buena persona y *B* muy mala. ¿Debería yo entonces, aun cuando no haya hecho ninguna promesa, considerar de suyo evidente que es correcto producir 1.001 unidades de bien para *B* antes que 1.000 para *A*? ¿Ciertamente no. Debería hacerme cargo de un deber *prima facie* de justicia, es decir, de producir una distribución de bienes en proporción al mérito, deber que no es anulado por una disparidad tan leve en el total de bienes que serán producidos.

Tales ejemplos —y otros muchos que pudiera añadirse fácilmente— dejan claro que no hay nexo de suyo evidente entre los atributos «correcto» y «optimífico». La teoría que estamos examinando tiene un cierto atractivo cuando se la aplica a nuestra decisión de que un acto concreto es nuestro deber (si bien he tratado de mostrar que ni siquiera aquí concuerda con nuestros juicios morales reales). Pero ni siquiera es plausible cuando se la aplica a nuestro reconocimiento del deber *prima facie*. Pues si fuera evidente de suyo que lo correcto coincide con lo optimífico, debería ser de suyo evidente que lo *prima facie* correcto es *prima facie* optimífico. Sin embargo, si bien estamos seguros de que mantener una promesa es correcto *prima facie*, no estamos seguros de que sea *prima facie* optimífico (aunque estemos quizá seguros de que es *prima facie* beneficioso). Nuestra certeza de que es *prima facie* correcto no depende de sus consecuencias, sino de su ser el cumplimiento de una promesa. La teoría que estamos examinando implica demasiada diferencia entre el fundamento evidente de nuestra convicción acerca del deber *prima facie* y el pretendido fundamento de nuestra convicción acerca del deber real.

La coextensividad de lo correcto y lo optimífico no es, por tanto, evidente de suyo. Y no acierto a ver modo alguno de probarla deductivamente, ni nadie, por lo que yo sé, ha tratado de hacerlo así. Queda la cuestión de si puede establecerse inductivamente. Semejante indagación, para ser concluyente, habría de ser muy completa y extensa. Tendríamos que tomar una gran variedad de actos que, en la medida de nuestra capacidad, juzgáramos correctos. Tendríamos que seguir, hasta donde pudiéramos, el rastro de sus consecuencias, no sólo para las personas directamente afectadas, sino también para las afectadas indirectamente, y a éstas no se les puede poner límite. Para hacer que nuestra investigación fuera completamente concluyente, ten-

dríamos que hacer lo que no podemos hacer, a saber, seguir el rastro de estas consecuencias hasta un futuro infinito. E incluso para hacerla razonablemente concluyente habríamos de rastrearlas hasta un futuro lejano. Es claro que lo más que podríamos tal vez decir es que una gran variedad de actos típicos que se juzgan correctos parecen producir, hasta donde alcanzamos a seguir el rastro de sus consecuencias, más bien que cualesquiera otros actos que, en las circunstancias dadas, son posibles para los agentes. Y tal resultado es muy insuficiente para probar la conexión constante de los dos atributos. Pero es del todo claro que nunca se ha llevado a cabo una investigación inductiva que justifique siquiera este resultado. Los defensores de los sistemas utilitaristas han estado en tal medida persuadidos, ya de la identidad, ya de la conexión de suyo evidente de los atributos «correcto» y «optimífico» (o «que produce felicidad»), que ni siquiera han intentado la investigación inductiva hasta donde es posible. Y a la vista de la enorme complejidad de la tarea y del carácter inevitablemente no concluyente del resultado, no vale la pena que nadie la emprenda. ¿Qué se ganaría con ello, después de todo? Si, tal como he tratado de mostrar, ser correcto y ser optimífico no son para un acto lo mismo, y si el ser optimífico un acto ni siquiera es el fundamento de su ser correcto; entonces, si pudiéramos preguntarnos (aunque la pregunta en realidad no tiene sentido) qué deberíamos hacer, si actos correctos por ser correctos, o si actos optimíficos por ser optimíficos, nuestra respuesta habría de ser: «los primeros». Si son optimíficos amén de correctos, eso es interesante pero moralmente irrelevante; si no lo son, deberíamos con todo hacerlos (lo cual es sólo otro modo de decir que *son* los actos correctos), y la cuestión de si son optimíficos es irrelevante para la teoría moral.

Hay una dirección en la cual se ha hecho un intento bastante serio de mostrar la conexión de los atributos «correcto» y «optimífico». Uno de los hechos más evidentes de nuestra conciencia moral es la sensación que tenemos del carácter sagrado de las promesas, sensación que, aparentemente, no implica el pensamiento de que uno traerá más bien a la existencia cumpliendo la promesa que rompiéndola. Es claro, según creo, que en nuestro pensamiento normal consideramos que el hecho de que hayamos hecho una promesa es en sí mismo suficiente para crear el deber de mantenerla, pues el sentido del deber se basa en el recuerdo

de la promesa pasada y no en pensamientos acerca de las consecuencias futuras de su cumplimiento. El utilitarismo trata de mostrar que esto no es así, que el carácter sagrado de las promesas se basa en las buenas consecuencias de su cumplimiento y en las malas consecuencias de su incumplimiento. Lo hace de este modo: señala que cuando se rompe una promesa no sólo se deja de otorgar un cierto beneficio a la persona que ha recibido la promesa, sino que además se debilita su confianza en el cumplimiento de las promesas, e indirectamente la confianza de otros. Se asesta así un golpe a uno de los artificios que ha resultado más útil en las relaciones entre los hombres —el artificio sobre el que descansa, por ejemplo, todo el sistema de crédito comercial— y se tiende a producir un estado de cosas en el que cada hombre, al ser completamente incapaz de fiarse de que otros cumplan las promesas, habrá de hacerlo todo por sí mismo, para enorme empobrecimiento del bienestar humano.

Para plantear la cuestión de otro modo, los utilitaristas dicen que cuando una promesa debe mantenerse es porque el bien total que se producirá manteniéndola es mayor que el bien total que se producirá rompiéndola, siendo así que el primero incluye como su elemento principal el mantenimiento y fortalecimiento de la confianza mutua general, y el último es muy rebajado por un debilitamiento de esta confianza. Dicen, en efecto, que el caso que propuse páginas atrás¹³ no se da nunca —el caso en que cumpliendo una promesa traeré al ser 1.000 unidades de bien para quien ha recibido la promesa, y rompiéndola 1.001 unidades de bien para algún otro, siendo de igual valor los demás efectos de los dos actos—. Los demás efectos, dicen, nunca son de igual valor. Manteniendo mi promesa ayudo a fortalecer el sistema de confianza mutua; rompiéndola, ayudo a debilitarlo; de manera que, en realidad, el primer acto produce $1.000+x$ unidades de bien, y el segundo $1.001-y$, y la diferencia entre $+x$ y $-y$ pesa más que la leve superioridad en los efectos *inmediatos* del segundo acto. En respuesta a esto se puede señalar que debe haber alguna cantidad de bien que exceda la diferencia entre $+x$ y $-y$ (es decir, que exceda $x+y$); pongamos $x+y+z$. Supongamos que los efectos buenos e *inmediatos* del segundo acto han de estimarse no en 1.001 sino en $1.000+x+y+z$. Entonces sus buenos efectos

13. Cf., *supra*, 50.

netos son $1.000+x+z$, es decir, mayores que los del cumplimiento de la promesa; y el utilitarista está forzado a conceder de inmediato que la promesa debería romperse. Además, podemos preguntar si realmente es ésta la manera en que pensamos acerca de las promesas. ¿Pensamos realmente que la producción de la más leve ganancia de bien —no importa quién lo vaya a disfrutar— mediante la ruptura de una promesa nos exime de la obligación de mantener nuestra promesa? No tenemos por qué dudar de que un sistema en el que se hacen y mantienen promesas tiene grandes ventajas para el bienestar general. Pero eso no es toda la verdad. Hacer una promesa no es meramente disponer un artificio ingenioso para fomentar el bienestar general; es ponerse a uno mismo en una nueva relación con una persona en particular, una relación que crea para él un deber *prima facie* específicamente nuevo, no reductible al deber de fomentar el bienestar general de la sociedad. Tratemos por todos los medios de prever los buenos efectos netos de mantener la propia promesa y los buenos efectos netos de romperla; pero aun cuando estimemos los primeros en $1.000+x$ y los segundos en $1.000+x+z$, sigue en pie la cuestión de si no es nuestro deber cumplir la promesa. Puede sospecharse, asimismo, que el efecto de un solo caso de mantenimiento o ruptura de una promesa para el fortalecimiento o debilitamiento del edificio de la mutua confianza se exagera mucho por parte de la teoría que estamos examinando. Y si imaginamos dos hombres que agonizan juntos, ellos solos, ¿pensamos que el deber que uno tiene de cumplir antes de morir una promesa que le ha hecho al otro se extinguiría por el hecho de que ningún acto tendría efecto sobre la confianza general? De quien piense así se puede sospechar que no ha reflexionado acerca de qué sea una promesa.

Concluyo que los atributos «correcto» y «optimífico» no son idénticos, y que no sabemos ni por intuición, ni por deducción, ni por inducción que coincidan en su aplicación; mucho menos que el último sea el fundamento del primero. Debe añadirse, sin embargo, que si alguna vez no estamos sujetos a obligación especial alguna, tal como la de fidelidad a quien ha recibido una promesa o la de gratitud a un benefactor, deberíamos hacer lo que vaya a producir más bien; y que, incluso cuando estamos sujetos a una obligación especial, la tendencia de los actos a fomentar el bien general es uno de los principales factores para determinar si son correctos.

En lo precedente se ha hecho abundante uso de «lo que realmente pensamos» acerca de las cuestiones morales; se ha rechazado una cierta teoría porque no concuerda con lo que realmente pensamos. Podría decirse que esto es en principio incorrecto; que no deberíamos contentarnos con exponer lo que nuestra conciencia moral presente nos dice, sino que deberíamos apuntar a una crítica de nuestra conciencia moral efectiva a la luz de la teoría. Ahora bien, yo no dudo que la conciencia moral de los hombres ha experimentado, merced a la teoría moral, una abundante y pormenorizada modificación en lo que hace a las cosas que consideramos correctas. Pero si se nos dice, por ejemplo, que deberíamos abandonar nuestra opinión de que hay una obligatoriedad especial aneja al mantenimiento de promesas porque es evidente de suyo que el único deber es producir tanto bien como sea posible, entonces hemos de preguntarnos si realmente *estamos* convencidos, cuando reflexionamos, de que esto es evidente de suyo, y si realmente podemos librarnos de nuestra opinión de que mantener las promesas es vinculante con independencia de su productividad del máximo bien. En mi propia experiencia me encuentro con que no puedo, a pesar de un intento sincerísimo de hacerlo; y me aventuro a creer que la mayor parte de la gente se encontrará con lo mismo, y que precisamente porque no pueden perder el sentido de la obligación especial, no pueden aceptar como evidente de suyo, o siquiera como verdadera, la teoría que les exige que lo hagan. De hecho, al reflexionar parece de suyo evidente que una promesa, simplemente en tanto que tal, es algo que *prima facie* debería mantenerse, y al reflexionar *no* parece de suyo evidente que la producción del máximo bien sea la única cosa que hace obligatorio un acto. Y pedirnos que por mandato de una teoría abandonemos nuestra aprehensión real de lo que es correcto y lo que es incorrecto parece como pedir a la gente que repudie su experiencia real de la belleza por mandato de una teoría que dice «sólo lo que satisface tales y cuales condiciones puede ser bello». Si lo que hemos llamado nuestra aprehensión real es en verdad aprehensión —y yo mantendría que lo es—, es decir, un caso de conocimiento, entonces la petición es nada menos que absurda.

Yo mantendría, de hecho, que lo que somos propensos a describir como «lo que creemos» acerca de las cuestiones morales contiene una cantidad considerable que no creemos, sino que

sabemos, y que esto constituye el criterio con referencia al cual ha de comprobarse la verdad de cualquier teoría moral, en vez de tener que ser comprobado él mismo por referencia a alguna teoría. Espero haber indicado en lo que precede cuáles son en mi opinión estos elementos que están implicados en nuestra conciencia moral vulgar.

Sería un error fundamentar una ciencia de la naturaleza en «lo que realmente pensamos», en lo que la gente razonablemente prudente y cultivada cree acerca de los objetos de la ciencia antes de que los hayan estudiado científicamente. Pues tales opiniones son interpretaciones, y a menudo interpretaciones falsas, de la experiencia sensible; y ante éstas el hombre de ciencia ha de recurrir a la experiencia sensible misma, que proporciona sus datos reales. En ética no es posible tal recurso. No tenemos manera más directa de acceder a los hechos acerca de la corrección y la bondad y acerca de qué cosas son correctas o buenas que pensando sobre ellas; las convicciones morales de la gente prudente y cultivada son los datos de la ética, lo mismo que las percepciones sensibles son los datos de una ciencia de la naturaleza. Lo mismo que algunas de estas percepciones han de rechazarse como ilusorias, también algunas de esas convicciones; pero así como las unas se rechazan únicamente cuando entran en conflicto con otras percepciones sensibles más exactas, las otras se rechazan cuando entran en conflicto con otras convicciones que soportan mejor la prueba de la reflexión. El corpus existente de convicciones morales de las mejores personas es el producto acumulativo de la reflexión moral de muchas generaciones, que ha alcanzado una facultad extremadamente refinada de apreciación de las distinciones morales; y al teórico no le queda sino tratarlo con la mayor consideración. Los veredictos de la conciencia moral de las mejores personas son el cimiento sobre el que debe construir; si bien debe primero compararlos entre sí y eliminar algunas contradicciones que puedan contener.

Merece la pena tratar de enunciar con mayor precisión la naturaleza de los actos que son correctos. Podemos tratar de enunciar primero cuál es la naturaleza universal (caso de que la haya) de *todos* los actos que son correctos. Es obvio que cualquiera de los actos que hacemos tiene, directa o indirectamente, incontables efectos sobre incontables personas, y es probable que cualquier acto, por correcto que sea, tenga efectos adversos (aun-

que estos puedan ser insignificantes) sobre personas inocentes. De modo similar, cualquier acto incorrecto tendrá efectos benéficos sobre personas que lo merecen. Por tanto, todo acto, si se consideran ciertos aspectos, será *prima facie* correcto, y si se consideran otros, *prima facie* incorrecto; y los actos correctos pueden ser distinguidos de los actos incorrectos sólo como aquellos actos, entre todos los posibles para el agente en las circunstancias de que se trate, cuya corrección *prima facie* (que nace de los aspectos en que son *prima facie* correctos) supere en mayor medida a su incorrección *prima facie* (que nace de los aspectos en que son *prima facie* incorrectos) —entendiéndose la corrección e incorrección *prima facie* en el sentido previamente explicado—. Para la estimación de la imperiosidad relativa de estas obligaciones *prima facie* no se puede establecer, por lo que yo sé, reglas generales. Sólo podemos decir que son muy imperiosos los deberes de «obligación perfecta»: los deberes de mantener nuestras promesas, de reparar los daños que hemos hecho y de devolver el equivalente de los favores que hemos recibido. Para el resto, ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει¹⁴. Este sentimiento de nuestro deber concreto en circunstancias concretas, precedido e informado por la más completa reflexión que podamos concederle al acto en todas sus relaciones, es muy falible, pero es la única guía que tenemos para nuestro deber.

Cuando nos ponemos a considerar la naturaleza de los actos correctos individuales, el primer punto que reclama atención es que cualquier acto puede describirse correctamente en un número indefinido —y en principio infinito— de maneras. Un acto es la producción de un cambio en el estado de cosas (si ignoramos, en beneficio de la simplicidad, los casos —relativamente pocos— en que un acto es el mantenimiento de un estado de cosas existente; casos que, según creo, no suscitan especiales dificultades). Ahora bien, los únicos cambios que podemos producir *directamente* son cambios en nuestros cuerpos y en nuestras mentes. Pero estos no son, como tales, lo que por lo general consideramos deber nuestro producir. Considérese algún acto relativamente simple, tal como decir la verdad o cumplir una promesa. En el primer caso, lo que produzco directamente son movimientos de mis órganos vocales. Pero lo que yo considero mi deber producir

14. «El juicio reside en la percepción». Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1109b 23, 1126b 4.

es una creencia verdadera acerca de algún hecho en la mente de algún otro, y entre el movimiento de mis órganos vocales y este resultado interviene una serie de sucesos físicos y sucesos en su mente. A su vez, en el segundo caso, puedo haber prometido, por ejemplo, devolver un libro a un amigo. Puede que yo sea capaz, mediante una serie de movimientos de mis piernas y manos, de colocarlo en sus manos. Pero es exactamente igual de probable que haga esto otro —y que al hacerlo piense que he cumplido mi deber—: que lo envíe por medio de un mensajero, que lo entregue a su criado o que lo envíe por correo; y en cada uno de estos casos, lo que yo *hago* directamente está en sí mismo desprovisto de valor y está conectado por una serie de vínculos intermedios con lo que sí creo que es mi deber producir, a saber, que él reciba lo que he prometido devolverle. Siendo esto así, parece como si lo que yo hago no tuviera obligatoriedad en sí mismo y como si debiera darse una u otra entre tres explicaciones del asunto, cada una de las cuales atribuye la corrección a otra cosa que lo que yo hago, considerado en su propia naturaleza.

1. Una de ellas sería que lo que es obligatorio no es *hacer* algo en el sentido de producir algún cambio en el estado de cosas, sino en el de *aspirar* a algo —por ejemplo, a la recepción del libro por mi amigo—. Pero esta explicación no sirve, pues (a) aspirar a algo es obrar por un motivo que consiste en el deseo de dar lugar a ese algo. Pero hemos visto¹⁵ que el motivo nunca forma parte del contenido de nuestro deber: creo que si hay algo seguro sobre moral, es esto. Y (b) si he prometido devolver el libro a mi amigo, obviamente no cumplo mi promesa ni hago mi deber con sólo aspirar a que reciba el libro; debo ocuparme de que realmente lo reciba. 2. Una explicación más plausible es la que dice que debo hacer aquello que es probable que produzca el resultado. Pero esta explicación es alcanzada por la segunda de estas objeciones y probablemente también por la primera. Pues, en primer lugar, por muy probable que pueda parecer, tras cuidadosa meditación, que mi acto produzca el resultado, e incluso por muy probable que de hecho sea, si no lo produce no he hecho lo que he prometido hacer, es decir, no he cumplido mi deber. Y, en segundo lugar, cuando se dice que yo debería hacer lo que es probable que produzca el resultado, lo que *pro-*

15. Cf., *supra*, 19-20.

blemente se quiere decir es que yo debería hacer una cierta cosa como resultado del deseo de producir un cierto resultado y de la creencia de que es probable que mi acto lo produzca; y esto, una vez más, introduce el motivo en el contenido del deber. 3. La más plausible, con diferencia, de las tres explicaciones es la que dice: «yo debería hacer lo que realmente produzca un cierto resultado». Esto escapa a la objeción (b). Que escape o no a la objeción (a), eso depende de lo que se quiera decir exactamente. Si se quiere decir que yo debería hacer una cierta cosa por el deseo de producir un cierto resultado y por la creencia de que así lo hará, la explicación es alcanzada todavía por la objeción (a). Pero si simplemente se quiere decir que yo debería hacer una cierta cosa y que la razón por la que debería hacerla es que producirá un cierto resultado, se evita la objeción (a). Ahora bien, esta explicación en su segunda forma es la que da el utilitarismo. Este dice que lo que es correcto son ciertos actos, no ciertos actos motivados de cierta manera; y dice que los actos nunca son correctos por su propia naturaleza, sino en virtud de la bondad de sus resultados reales. Y, según creo, esta explicación está claramente más cerca de la verdad que una que hace depender la corrección de un acto ya de la bondad de los resultados *pretendidos*, ya de la de los resultados probables.

Aun con todo, no parece que esta explicación sea la verdadera, pues implica que lo que consideramos correcto o nuestro deber es lo que hacemos *directamente*. Es esto —por ejemplo: empaquetar y mandar por correo el libro— lo que deriva su relevancia moral no de su propia naturaleza, sino de sus consecuencias. Pero esto *no* es lo que, en rigor, deberíamos describir como nuestro deber; nuestro deber es cumplir con nuestra promesa, es decir, poner el libro en poder de nuestro amigo. Esto lo consideramos obligatorio en su propia naturaleza, precisamente porque es el cumplimiento de una promesa, y no por sus consecuencias. «Sin embargo —podría replicarse por parte del utilitarista— yo no hago eso; yo únicamente hago algo que conduce a eso, y lo que yo hago no tiene relevancia moral en sí mismo, sino sólo por sus consecuencias». En respuesta a esto, sin embargo, podemos señalar que una causa no sólo produce sus consecuencias inmediatas, sino también las remotas, y estas últimas no menos que las primeras. Yo produzco, por tanto, no sólo los movimientos inmediatos de las partes de mi cuerpo, sino también

la recepción por mi amigo del libro, que resulta de aquéllos. Y, si a esto se objeta que apenas se puede decir que yo haya producido la recepción del libro por mi amigo cuando lo he empaquetado y enviado por correo, debido al tiempo que aún ha de pasar hasta que lo reciba, y que decir que he producido el resultado apenas hace justicia a la parte desempeñada por Correos, podemos al menos decir que he *garantizado* la recepción del libro por mi amigo. Lo que yo hago se puede describir tan adecuadamente de este modo como diciendo que es el empaquetado y envío del libro. (Se puede describir de forma igualmente adecuada de muchos otros modos; por ejemplo: he proporcionado trabajo, por unos momentos, a los empleados de Correos. Pero esto es irrelevante para el argumento). Y si nos preguntamos si mi acción es correcta *qua* empaquetado y envío del libro, o bien *qua* garantía de que mi amigo reciba lo que he prometido devolverle, resulta claro que es por esta segunda dimensión por la que es correcta; y en esta dimensión, la única por la que es correcta, es correcta por su propia naturaleza y no por sus consecuencias.

Se puede discrepar de esta explicación, sin duda, por la razón de que estamos ignorando la libertad de voluntad de los otros agentes —el clasificador y el repartidor, por ejemplo— que son igualmente responsables del resultado. La sociedad —puede alegarse— no es como una máquina en la que un suceso sigue a otro con rigurosa necesidad. Por ejemplo, alguien puede, en ejercicio de la libertad de su voluntad, robar el libro que va de camino. Pero ha de observarse que he excluido ese caso y todo caso similar. Estoy considerando el caso en que garantizo la recepción del libro por mi amigo; y si no lo recibe, no he garantizado la recepción. Si, por otra parte, el libro alcanza su destino, eso sólo muestra que, siendo el sistema de cosas el que es, siendo los trenes en que el libro viaja y las líneas de ferrocarril por las que viaja tales como son y estando sujetas a las leyes a las que están sujetas, siendo los empleados de Correos por cuyas manos pasa tales como son, teniendo los motivos que tienen y estando sujetos a las leyes psíquicas a que están sujetos, mi envío del libro fue el hecho añadido a todos esos que fue suficiente para lograr que mi amigo lo recibiera. Si no hubiera sido suficiente, el resultado no se habría seguido. El logro del resultado prueba la suficiencia de los medios. De hecho, la objeción se basa en el supuesto de que puede haber acción no motivada, es

decir, un suceso sin causa, y se puede refutar reflexionando acerca de la universalidad de la ley de causalidad.

Es igualmente cierto que el no logro del resultado prueba la insuficiencia de los medios. Si el libro hubiera sido destruido en un accidente de ferrocarril o robado por un cartero deshonesto, eso probaría que mi acto inmediato no era suficiente para producir el resultado deseado. Obtenemos la curiosa consecuencia de que por descuidadamente que empaquete o envíe el libro, si llega a manos de mi amigo, he cumplido mi deber, y por cuidadosamente que haya obrado, si el envío no llega a manos de mi amigo, no he cumplido mi deber. El éxito y el fracaso son la única prueba, y una prueba suficiente, del cumplimiento del deber. Desde luego, yo merecería mayor alabanza en el segundo caso que en el primero; pero ésta es una cuestión completamente diferente; no debemos mezclar la cuestión de lo correcto y lo incorrecto con la de lo moralmente bueno y lo moralmente malo. Y que nuestra conclusión no es tan extraña como podía parecer a primera vista, es cosa que se pone de manifiesto por el hecho de que si el libro enviado descuidadamente llega a manos de mi amigo, no es mi deber enviar otro ejemplar, mientras que si el libro cuidadosamente enviado no llega a manos de mi amigo, debo enviar otro ejemplar que lo reemplace. En el primer caso ya no tengo que cumplir mi deber, lo que muestra que ya lo he cumplido; en el segundo, todavía tengo que cumplirlo, lo que muestra que no lo he cumplido.

Hemos alcanzado el resultado de que mi acto es correcto *qua* garante de uno de los estados de cosas particulares que garantiza, a saber, en el caso que hemos tomado, la recepción por mi amigo del libro que he prometido devolverle. Pero esta respuesta requiere alguna precisión pues se refiere sólo a la corrección *prima facie* de mi acto. Si ser cumplimiento de una promesa fuera fundamento suficiente de la corrección de un acto, todos los cumplimientos de promesas serían correctos; por el contrario, parece claro que hay casos en los que algún otro deber *prima facie* anula el deber *prima facie* de cumplir una promesa. La respuesta más correcta sería que el fundamento de la corrección real del acto es que, de todos los actos posibles para el agente en las circunstancias de que se trate, es aquel cuya corrección *prima facie* en los aspectos en que es *prima facie* correcto sobrepone en mayor medida la incorrección *prima facie* en todos

los aspectos en que es *prima facie* incorrecto. Pero dado que su corrección *prima facie* se debe principalmente a su ser cumplimiento de una promesa, podemos llamar a su serlo el elemento principal en el fundamento de su corrección.

Así pues, hecha esta matización, diremos que mi acto es correcto en tanto que es la producción (o, si se prefiere, la garantía o aseguramiento) de la recepción por mi amigo de lo que le he prometido (o dicho de otro modo: en tanto que cumplimiento de mi promesa). No es correcto en tanto que empaquetado y envío de un libro. El empaquetado y envío del libro es sólo incidentalmente correcto, correcto sólo por ser el cumplimiento de una promesa, que es lo que es directa o esencialmente correcto.

Así pues, nuestro deber no es hacer ciertas cosas que producirán ciertos resultados. Nuestros actos, por lo menos nuestros actos de obligación especial, no son correctos porque produzcan ciertos resultados —ésta es la tesis común a toda forma de utilitarismo—. Decir eso es decir que en el caso en cuestión lo que es esencialmente correcto es empaquetar y mandar un libro, cuando lo que es esencialmente correcto es garantizar la posesión por mi amigo de lo que he prometido devolverle. Un acto no es correcto porque, siendo una cosa, produzca buenos resultados diferentes de ella; es correcto porque es él mismo la producción de un cierto estado de cosas. Tal producción es correcta en sí misma, independientemente de toda consecuencia.

«Sin embargo —podría decirse— este análisis es válido únicamente para actos de obligación especial; la explicación utilitarista se tiene en pie para los actos en los cuales no estamos sujetos a una obligación especial hacia persona alguna o grupo alguno de personas, sino sólo sujeto a la de aumentar el bien general». Ahora bien, el mero hecho de haber establecido que *hay* obligaciones especiales de hacer ciertas cosas sin tener en cuenta sus consecuencias sería ya haber abierto una brecha considerable en las murallas del utilitarismo; pues, según el utilitarismo, no hay tal cosa: existe únicamente la simple obligación de fomentar el bien general. Pero, además, resulta claro al reflexionar que, del mismo modo que mi acto (en el caso que hemos tomado) no sólo es el empaquetado y envío del libro, sino el cumplimiento de una promesa, y del mismo modo que es por esta última dimensión suya y no por la primera por lo que es mi deber, un acto por el que aumento el bien general no sólo es,

pongamos, el escribir una carta solicitando fondos en favor de un hospital, sino el producir (o asegurar) cualquier bien que se derive de ello, y es por esta última dimensión, y no por la primera, por lo que es correcto, si es que *es* correcto. Que lo que es correcto es correcto no porque sea un acto, una cosa, que produzca otra cosa, un incremento del bienestar general, sino por ser él mismo un incremento del bienestar general. O, para hacer una precisión aquí imprescindible, su ser la producción de un incremento del bienestar general es el elemento principal del fundamento de su corrección. Igual que antes nos vimos abocados a reconocer la corrección *prima facie* del cumplimiento de promesas, nos vemos ahora abocados a reconocer la corrección *prima facie* del fomento del bienestar general. En ambos casos hemos de reconocer la corrección *intrínseca* de un cierto tipo de acto, que no depende de sus consecuencias sino de su propia naturaleza.

Apéndice 1. Derechos

Una discusión general de lo correcto o del deber difícilmente sería completa sin una discusión, por breve que fuera, de un tema tan estrechamente relacionado con aquél como lo es el de los derechos. Se dice habitualmente que los derechos y los deberes son correlativos, y merece la pena investigar si esto es cierto y, de serlo, en qué sentido. Pues ese enunciado puede querer decir lo mismo que cualquiera de los siguientes enunciados —que son lógicamente independientes— o que cualquier combinación de ellos:

1. Un derecho de *A* frente a *B* implica un deber de *B* hacia *A*.
2. Un deber de *B* hacia *A* implica un derecho de *A* frente a *B*.
3. Un derecho de *A* frente a *B* implica un deber de *A* hacia *B*.
4. Un deber de *A* hacia *B* implica un derecho de *A* frente a *B*.

Lo que se afirma en (1) es que el que *A* tenga derecho a que *B* haga para él un cierto acto concreto implica el deber de *B* de hacer ese acto para *A*; (2) afirma la implicación inversa; lo que se quiere decir con (3) es que el que *A* tenga derecho a que *B* haga para él un cierto acto implica el deber de *A* de hacer *otro*

acto para *B*, acto que puede ser un acto similar (como el derecho a que le digan a uno la verdad implica el deber de decírsela uno mismo) o un tipo diferente de acto (como el derecho a la obediencia implica el deber de gobernar bien); (4) afirma la implicación inversa.

De estas cuatro proposiciones, la primera parece ser incuestionablemente cierta; un derecho de un ser frente a otro es un derecho a tratar a ese otro o a ser tratado por él de cierta manera, y esto implica claramente el deber del otro de comportarse de cierta manera. Pero hay una cierta reflexión que hace dudosas las otras tres proposiciones. Esta surge del hecho de que tenemos deberes hacia los animales y los niños. El caso de estos últimos se ve complicado por el hecho de que los niños, si bien no son agentes morales en acto (así lo creemos habitualmente), lo son en potencia, de modo que se puede decir que el deber de los padres de mantenerlos, por ejemplo, se ve compensado por un deber que no es a la sazón de la incumbencia de los niños pero que lo será más adelante: el deber de obedecer y cuidar a sus padres. Mejor haríamos, por tanto, en tomar el caso de los animales, que es menos complicado, pues suponemos habitualmente que no son agentes morales ni siquiera en potencia.

Puede negarse, claro está, que tengamos deberes hacia los animales. La opinión sostenida por algunos escritores es que tenemos deberes en los que se ven envueltos los animales, pero no deberes hacia ellos; se trata de la teoría según la cual tenemos el deber de comportarnos humanamente con nuestros congéneres y deberíamos comportarnos humanamente con los animales simplemente por temor a crear en nosotros mismos una disposición que nos haga propender a ser crueles con nuestros congéneres. El profesor D. G. Ritchie, por ejemplo, insinúa que no tenemos un deber hacia los animales salvo en un sentido parecido a aquél en que se puede decir que el propietario de una casa histórica tiene un deber hacia la casa¹. Ahora bien, supongo que esto último se puede decir en un sentido puramente metafórico. Llevados de la fantasía, podemos pensar en una casa noble como si fuera un ser consciente con sentimientos que estamos obligados a respetar. Pero en realidad no pensamos que los tenga. Supongo que el deber del propietario de una casa histórica es esencialmente un

1. Cf. D. G. Ritchie, *Natural Rights*, 108.

deber hacia sus contemporáneos y hacia la posteridad; y puede él pensar asimismo que es un deber hacia sus antepasados. Por otra parte, si pensamos que deberíamos comportarnos de cierta manera con los animales, es sobre todo en consideración a *sus* sentimientos por lo que pensamos que deberíamos comportarnos así; no los consideramos meramente como terreno de ensayo para la virtud. Es porque consideramos su dolor una cosa mala por lo que creemos que no deberíamos causarlo gratuitamente. Y supongo que decir que tenemos un deber hacia este o aquel es lo mismo que decir que tenemos el deber, fundado en hechos relacionados con ellos, de comportarnos con ellos de cierta manera.

Ahora bien, si tenemos un deber hacia los animales y ellos no tienen un deber hacia nosotros (esto parece claro, puesto que no son agentes morales), la primera y la última de nuestras cuatro proposiciones no pueden ser ambas verdaderas, puesto que de (4) se sigue que un deber de los hombres hacia los animales implica un derecho de los hombres frente a los animales, y de (1) se sigue que esto implica un deber de los animales hacia los hombres; y, por tanto, de (4) y (1) se sigue que un deber de los hombres hacia los animales, implica un deber de los animales hacia los hombres. Y dado que la primera proposición es claramente verdadera, la cuarta debe ser falsa; no puede ser cierto que un deber de *A* hacia *B* implique necesariamente un derecho de *A* frente a *B*. Análogamente, las proposiciones segunda y tercera no pueden ser ambas verdaderas; pues de (2) y (3) tomadas conjuntamente se sigue que un deber de los hombres hacia los animales implica un deber de los animales hacia los hombres. Pero aquí no es tan claro cuál de las dos proposiciones es verdadera; pues no está claro si deberíamos decir que aunque tenemos un deber hacia los animales ellos no tienen derecho alguno frente a nosotros, o que aunque tienen un derecho frente a nosotros no tienen deber alguno hacia nosotros. Si adoptamos la primera opinión, damos a entender que para tener derechos, lo mismo que para tener deberes, es necesario ser agente moral. Si adoptamos la segunda opinión, damos a entender que si bien sólo los agentes morales tienen deberes, la posesión de una naturaleza capaz de sentir placer y dolor es todo lo que se precisa para tener derechos. No está nada claro cuál es la opinión correcta. En general, dado que con «derecho» queremos decir algo que en

justicia puede reclamarse, probablemente deberíamos decir que los animales no tienen derechos, y no porque la reclamación de un trato humano no fuera justa si se hiciera, sino porque ellos no pueden formularla. Pero la duda que aquí encontramos acerca de la aplicación del término «derechos» es característica del término. Hay asimismo otras formas en que su aplicación es dudosa. Incluso si sostenemos que es nuestro deber no sólo hacer lo que es justo para otros, sino fomentar su bienestar más allá de lo que la justicia exige, no está nada claro que debemos decir que tienen derecho a un tratamiento benéfico que exceda lo que es justo. Tendemos a pensar que no todo deber de una persona implica un derecho en otra.

Esta característica de nuestro modo de pensar acerca de los derechos ha sido confirmada por la teoría. Green, por ejemplo, divide la región entera del deber en tres partes; 1. deberes morales que no implican derechos en la otra parte; 2. obligaciones que sí implican tales derechos, estando incluidos tanto las obligaciones como los derechos en el *ius naturae* y siendo tales que *deberían* ser reconocidos legalmente; 3. obligaciones legales que implican derechos legales en la otra parte². Según su descripción, los derechos de la clase (2) —a los que, en obsequio a la brevedad, llamaré derechos morales— comparten con los derechos legales la característica de depender para su existencia de alguna forma de reconocimiento general. El reconocimiento, en este último caso, consiste en la elaboración de una ley; en el primero, consiste simplemente en un estado general de la opinión pública. Ahora bien, es claramente erróneo describir los deberes legales o los morales como si dependieran para su existencia de su reconocimiento, pues reconocer una cosa (en el sentido en que se usa aquí «reconocer») es reconocerla como ya existiendo. La promulgación de una ley no es el reconocimiento de un derecho legal, sino su creación, si bien puede implicar el reconocimiento de un derecho moral ya existente. Y hacer depender la existencia de un derecho *moral* de su ser reconocido es igualmente erróneo. Ello implicaría que los esclavos, por ejemplo, adquirieron el derecho moral a ser libres sólo en el momento en que una mayoría de la humanidad, o de alguna comunidad particular, se formó la opinión de que deberían ser libres, es decir, cuando

2. Cf. T. H. Green, *Principles of Political Obligation*, §§ 10 y 11.

cambió de opinión la persona concreta cuya adopción de este parecer hizo de una minoría una mayoría. Tal opinión, por supuesto, no puede mantenerse coherentemente, y así encontramos que Green da a entender en pasajes sucesivos que el reconocimiento social es indispensable para la existencia de los derechos³ y que el esclavo tiene derecho a la ciudadanía aunque este derecho no sea reconocido por la sociedad⁴. En el último pasaje vemos al verdadero Green, amante apasionado de la libertad, reaccionando contra la teoría de la página anterior. Alguien puede pensar que la esclavitud no es injusta; pero todos admitirán que hay ciertas formas de trato a los otros que son injustas y que el que las sufre tiene derecho a hacerlas derogar, se reconozca o no este derecho por parte de la sociedad.

Hay, sin embargo, en Green otra tesis cuya falsedad no es tan patente. Según ésta, la existencia de un derecho se hace depender, no del reconocimiento de *éste*, sino del reconocimiento de la capacidad de la persona en cuestión de perseguir un fin común a todos los ciudadanos de una comunidad⁵. Esto evita el error patente de hacer depender la existencia de un derecho de que se reconozca que existe. Sin embargo, al igual que la opinión anterior, hace depender un derecho moral, no de la naturaleza de una persona dada y sus relaciones con sus semejantes, sino de lo que la gente piensa de éstas, es decir, de lo que la mayoría de la comunidad piensa de éstas. Pero, si bien la existencia de derechos *legales* depende del grado de ilustración de la comunidad, está claro que la existencia de derechos morales no depende de esto, sino de la naturaleza y relaciones de las personas implicadas.

La teoría de Green parece haber surgido del siguiente modo. El comienza su investigación histórica con Hobbes y Spinoza,

3. «Una exigencia a la que se da realidad por medio del reconocimiento social, y, de este modo, implícitamente un derecho» (§ 139). «El reconocimiento de un poder, de un modo u otro, como aquello que debería ser es siempre necesario para hacer de él un derecho» (§ 23). «Los derechos se hacen por medio del reconocimiento. Nada es de suyo derecho, 'sino que el pensamiento lo hace tal' (Green parafrasea aquí las palabras de Hamlet: 'for there is nothing either good or bad, but thinking makes it so', Hamlet, II, 2 [nota del traductor])» (§ 136).

4. El § 140 da a entender que el derecho del esclavo a la ciudadanía se funda en su posesión de una conciencia humana común a los ciudadanos del Estado.

5. Cf., por ejemplo, los §§ 25 y 26.

quienes identifican derecho con poder. Un derecho *legal puede* identificarse con una cierta clase de poder; es el poder de obtener ciertas cosas, no por la propia fuerza bruta, sino con ayuda de la ley. Green parece haber tratado de obtener una teoría de los derechos morales haciendo una enmienda similar a la mera identificación de derecho con poder; y, en conformidad con esto, los identifica con el poder obtener ciertas cosas, no ya con la propia fuerza bruta ni con ayuda de la ley, sino con ayuda de la opinión pública; en vez de decir lo que es de seguro evidente: que un derecho moral no es en absoluto un poder. Sin embargo, hay elementos en su explicación que apuntan a una teoría más verdadera; por ejemplo: «un derecho es un atributo ideal ('ideal' en el sentido de que no es verificable sensiblemente)»⁶. Ahora bien: que una sociedad dada reconozca o no un derecho particular es, creo yo, verificable sensiblemente en el sentido en que Green insiste aquí en que un derecho no lo es. Lo que no es verificable sensiblemente es si la sociedad está justificada para reconocer el derecho, y esto depende de si el derecho existe con anterioridad a su reconocimiento por la sociedad. Así pues, la insistencia en que no es verificable sensiblemente apunta a una teoría objetiva de los derechos; pero, por desgracia, Green no sigue esta pista.

Si eliminamos la posibilidad de sostener que los animales tienen derechos, diciendo que sólo lo que tiene naturaleza moral puede tener un derecho, entonces nuestra principal duda respecto a la correlatividad de derechos y deberes se refiere a la cuestión de si existe un derecho a la beneficencia. Es obvio que un hombre tiene derecho a un trato justo, y se concede generalmente que tiene derecho a que se cumplan las promesas que se le han hecho; no se concede tan generalmente que tenga derecho a un trato benéfico, aun cuando se admite que es nuestro deber tratarlo benéficamente.

Algunos dirían, incluso, que tratar a otros benéficamente es ir más allá de nuestro deber. Pero probablemente esta afirmación se basa en una mera confusión. Solemos contraponer justicia y *benevolencia*. Pero mientras por lo general se entiende que tratar justamente a un hombre quiere decir hacerle ciertas cosas (pagarle lo que le debemos y otras parecidas) independientemente del ánimo con que las hagamos, tratarle con benevolencia quiere

6. Cf. § 38.

decir, obviamente, hacerle ciertas cosas por buena voluntad. Y con razón le parece a uno que hay una gran diferencia entre las dos cosas, y parece natural decir que la una implica un derecho en la otra parte y la otra no, e incluso hay a quien le parece natural decir que lo uno es un deber y lo otro no. Pero si queremos distinguir entre hacer lo que es justo y hacerlo con espíritu de justicia, y entre hacer lo que es benéfico y hacerlo con espíritu de beneficencia, entonces (de acuerdo con el principio de que son siempre actos —y no actos por un cierto motivo— lo que es nuestro deber) resulta claro que no es nuestro deber obrar con espíritu de justicia, ni con espíritu de beneficencia, y que sí es nuestro deber hacer lo que es benéfico, de igual modo que es nuestro deber hacer lo que es justo.

Si estamos en lo cierto sobre este punto, nuestra principal objeción a quien diga que la otra persona tiene derecho a la beneficencia desaparece. No digo yo que desaparezca del todo nuestra objeción; pues en torno a la noción de un «derecho» se cierne la idea de su ser no sólo algo que una persona debería en justicia respetar, sino también algo que la otra persona puede reclamar sin desdoro; y tenemos la impresión de que hay algo injusto en *reclamar* beneficencia.

Estas dudas acerca de la aplicación del término «derecho» parecen provenir de que «derecho» no designa una noción puramente moral. Supongo yo que comenzó designando una noción legal, y su uso se extendió hasta incluir ciertas cosas que no pueden ser reclamadas amparándose en la ley; pero su uso todavía no se ha extendido tanto como para hacerse completamente correlativo al deber. Sin embargo, una vez que se comienza el proceso de extenderlo, no parece que pueda detenerse en más lugar que en ése.

Volviendo ahora a las cuatro proposiciones acerca de la correlación de deberes y derechos, parece que con respecto a la segunda proposición —«Un deber de *B* hacia *A* implica un derecho de *A* frente a *B*»—, que es la que venimos discutiendo, deberíamos decir: 1. que esto no es verdad cuando *A* no es un agente moral, y 2. que sí es verdad cuando *A* es un agente moral (aunque el deber sea el deber de acción benéfica). Y dado que nuestra única duda sobre la tercera proposición —«Un derecho de *A* frente a *B* implica un deber de *A* hacia *B*»— nace de nuestra duda sobre si los animales no tienen derechos, no tenemos por

qué dudar de la verdad de esta proposición. Es esta proposición, sobre todo, la que ha sido mantenida por aquellos que han insistido en la correlatividad de derechos y deberes; pues se mantenía esencialmente contra la creencia de que los hombres tienen «derechos naturales» en un estado de naturaleza en que no tienen deberes.

Sin embargo, todavía otro problema nos aguarda, a saber, si una omisión en el cumplimiento del deber arrastra la correspondiente pérdida de derecho. O, mejor aún, como hemos encontrado que el significado de «derechos» es más dudoso que el de «deberes», será más provechoso omitir toda referencia a derechos y formular nuestra pregunta de esta forma «si *A* incumple su deber hacia *B*, ¿pone con ello término al deber de *B* hacia *A*?». En algunos casos parece que tenemos claro que esto es así. Si un comerciante me envía mercancía de inferior calidad a la que yo escogí en su tienda, no estoy ni moral ni legalmente obligado a pagarle el precio completo; puedo devolverle la mercancía y no pagarle nada, o bien (con su consentimiento) quedármela y pagarla a un precio más bajo. Y, en general, todo deber que nace de un contrato se cancela por el incumplimiento del deber correspondiente por la otra parte. En otros casos no lo tenemos tan claro. No se concede tan generalmente, por ejemplo, que si *A* dice mentiras a *B*, *B* esté justificado para decir mentiras a *A*. El que los dos mientan —decimos en estos casos— no excusa a ninguno. Sin embargo, la peculiar imperiosidad del deber de veracidad parece brotar del acuerdo implícito de que el lenguaje se use para comunicar las verdaderas opiniones de los hablantes, y parecería que el incumplimiento del acuerdo por una de las partes hace que éste no sea ya vinculante para la otra: poca paciencia tendríamos con un embustero habitual que exigiera de los otros estricta veracidad. Debe admitirse que un hombre que me haya engañado ha destruido lo que habría sido la razón principal para que fuera mi deber decirle la verdad. Pero probablemente deberíamos pensarlo dos veces antes de decir que con la ruptura del acuerdo implícito mi deber de decirle la verdad se ha extinguido por completo, tal como por la ruptura del contrato por parte del comerciante mi deber de pagarle se ha extinguido. Esto obedece a varias razones. En primer lugar, es probable que engañando a un embustero pueda yo engañar indirectamente a

gente inocente; en segundo lugar, es probable que las consecuencias para mi propio carácter sean particularmente peligrosas. Pero, probablemente, la razón principal es otra. Antes de que se hiciera el contrato entre el comerciante y yo, no era mi deber pagarle esta suma de dinero. Yo tenía el deber general de fomentar el bien de todos los hombres, pero no había ninguna razón evidente para suponer que esto pudiera hacerse de la mejor manera transfiriéndole esta suma de dinero. Pero aun antes de que se estableciera el compromiso implícito de decir la verdad, tenía yo el deber de no decir mentiras, dado que decir mentiras es *prima facie* hacer un daño seguro a otra persona. Dado que este deber no se basa en un contrato, no queda abolido por la ruptura del contrato, y, por tanto, si bien una persona que ha sido engañada por otra tiene derecho a rehusar contestar sus preguntas, no tiene derecho a contarle mentiras. Sin embargo, que esto forma sólo una pequeña parte de la imperiosidad del deber de veracidad, se puede inferir de la indulgencia con que juzgaríamos el engaño en un caso en que no se hubiera establecido compromiso implícito alguno de decir la verdad, por ejemplo cuando un hombre civilizado engaña a un salvaje con quien acaba de encontrarse por primera vez, o viceversa, o cuando un salvaje engaña a otro que pertenece a otra tribu. El engaño es mucho más venial en tal caso, pues el transgresor no tiene razón para suponer que el otro no le está engañando o no va a engañarle a él.

Aceptando, pues, la patente división entre los deberes que nacen de un contrato y los que nacen de otro modo, debemos decir que mientras que los primeros quedan cancelados por la ruptura del contrato por la otra parte, los últimos no son cancelados por el mal comportamiento de la otra persona. Diríase asimismo, tras considerar nuestros juicios morales reales, que el primer tipo de deber es el más imperioso de los dos.

Ahora bien: la distinción entre los derechos que corresponden a deberes que nacen de un contrato y los derechos que corresponden a otros deberes puede expresarse de manera enteramente adecuada como una distinción entre derechos contractuales y naturales; y la noción de derechos naturales como clase distinta puede de este modo ser defendida, siempre que se la libere tajantemente de la creencia que tan a menudo ha estado ligada a ella: que existen derechos en el estado de naturaleza, esto es, en un estado en que no existen deberes. Sólo una completa confusión

entre derechos y poderes —que terminó en una identificación expresa de los dos— hizo posible que Hobbes llegara a esta creencia.

Apéndice 2. El castigo

En conexión con la discusión de los derechos, conviene considerar una cuestión que siempre ha interesado a los moralistas y que habitualmente les ha producido confusión, y que constituye una piedra de toque en el examen de las teorías morales: la cuestión del castigo. Una teoría utilitarista, sea de tipo hedonista o de tipo «ideal», si en algo justifica el castigo, está obligada a justificarlo únicamente en razón de los efectos que produce. Se piensa que el sufrimiento de la pena por la persona que es castigada es en sí mismo una cosa mala, y se sostiene que traer al mundo esta cosa mala precisa justificación; y que la recibe únicamente del hecho de que es probable que los efectos sean mejores que los que se seguirían de la impunidad de esa persona, hasta el punto de compensar sobradamente el mal de su pena. Los efectos que se señalan habitualmente son los de disuasión y corrección. En principio, así pues, el castigo de una persona culpable es tratado por los utilitaristas como si no fuera diferente en clase a la imposición de una molestia a individuos inocentes —por régimen de cuarentena, por ejemplo— por el bien de la comunidad. Asimismo, si un Estado se encontrara con que se había hecho habitual un agravio a él o a sus miembros contra el que no se había legislado, y procediera a castigar a los que lo cometían, su acción sería en principio justificada por los utilitaristas del mismo modo que justifican el castigo de los que delinquen contra la ley, a saber, por el bien de la comunidad. Sin duda, el Estado tendría mayor dificultad para justificar su acción, pues tal acción produciría malas consecuencias, cosa que el castigo de los transgresores de la ley no produce. Pero la diferencia sería sólo de grado. Es más: incluso un gobierno que diera con algún delito contra la ley vigente y, en su impotencia para hallar a los delincuentes, castigara a personas inocentes valiéndose de pruebas falsas, estaría en condiciones de justificar su acción por el mismo principio general que antes.

Es probable que la mayoría de la gente corriente, tal vez incluso la mayoría de la gente que ha reflexionado sobre cues-

tiones morales, se revele contra una teoría que implica tales consecuencias y que clame que hay una enorme diferencia entre tal acción y el castigo de los infractores de la ley. Ellos advierten la injusticia de tal acción del Estado y están dispuestos a decir, con las palabras que les atribuyó Bradley: «El castigo es castigo cuando es merecido. Pagamos la multa porque estamos en deuda, y no por otra razón; y si el castigo se inflige por cualquier razón distinta de la de ser merecido por el delito, es una gran inmoralidad, una injusticia clamorosa, una falta abominable, y no lo que pretende ser. Podemos tener en cuenta las consideraciones que se quiera: nuestra propia conveniencia, el bien de la sociedad, el bien del infractor; somos tontos o algo peor que eso si dejamos de hacerlo. Una vez que tenemos el derecho a castigar, podemos modificar el castigo en conformidad con lo útil y lo placentero; pero éstos son ajenos a la cuestión, no pueden darnos derecho a castigar y nada puede hacerlo sino el merecimiento criminal»¹.

Hay una forma de la concepción utilitarista que difiere en un aspecto importante de la forma arriba atribuida a los utilitaristas. El profesor Moore admite la posibilidad, que se sigue de su doctrina de las unidades orgánicas, de que el castigo pueda no necesitar ser justificado solamente por sus efectos *posteriores*. Señala él que aunque el crimen sea una cosa mala y la pena otra, bien puede ocurrir que la unión de los dos en la misma persona pueda ser un mal menor que el crimen impune, e incluso podría ser un bien positivo. Y, en esta medida, el tiempo que es perfectamente coherente con su propio tipo de utilitarismo, estrecha la mano de los intuicionistas —la mayor parte de los cuales, por lo demás, sostendrían probablemente que la combinación de crimen y castigo es un mal menor que el crimen impune—².

La mayoría de los intuicionistas serían tal vez de la opinión de que hay un deber fundamental y no derivado de recompensar al virtuoso y de castigar al depravado. Por mi parte, tiendo a disentir de esta opinión. Dos cosas me parecen claras: que tenemos un deber *prima facie* de hacer esto, y que un estado de cosas en que los buenos son felices y los malos desgraciados es mejor que otro en que los buenos son desgraciados y los malos felices. Ahora bien: si el primero de éstos es un hecho no derivado, entonces los dos hechos no están lógicamente conectados.

1. F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 2.ª edición, 26s.
2. G. E. Moore, *Principia Ethica*, 214.

Pues puede ser un hecho no derivado únicamente si la concepción intuicionista es verdadera, y si esa concepción es verdadera, la superioridad de un estado de cosas sobre el otro no puede seguirse del deber de producirlo, dado que según la posición intuicionista hay otros deberes que el de producir el bien. Pero un intuicionista tiene derecho a llevar a cabo la inferencia inversa: puede inferir el deber *prima facie* de premiar y castigar de la superioridad del estado de cosas producido, dado que puede —y, según cree, debe— admitir que si un estado de cosas es mejor que sus alternativas existe el deber *prima facie* de producirlo si podemos. El deber de premiar y castigar me parece ser, de este modo, derivado. Puede subsumirse bajo el deber de producir tanto bien como podamos; aunque debe recordarse que el bien que producir en este caso es muy diferente de los otros bienes que reconocemos (digamos: la virtud, el conocimiento y el placer), puesto que consiste en una cierta distribución relativa de la virtud, el vicio, el placer y el dolor.

Pero si sostenemos que existe este deber, debe admitirse que nos es muy difícil encontrar el modo de cumplirlo, en vista de lo poco que sabemos acerca de los grados de virtud y vicio y de felicidad e infelicidad, tal como se dan en nuestros congéneres. Y hay en particular dos objeciones graves contra la tesis de que el Estado debería proceder, en su imposición de castigos, según el principio de castigar al depravado por mor de ello mismo.

1. Lo que percibimos como bueno es una situación en la cual la suma de placer disfrutado por cada persona a lo largo de su vida entera es proporcional a su virtud, tomada asimismo en su totalidad. Ahora bien: no está nada claro que tengamos que ayudar a realizar este fin castigando los delitos concretos en proporción a su maldad moral. Todo intento de producir semejante estado de cosas debería tener en cuenta el carácter completo de las personas implicadas, tal como éste se manifiesta en sus vidas enteras, más la felicidad disfrutada por ellos a lo largo de su vida entera; y, de modo semejante, debería tener en cuenta la virtud y la felicidad, tomadas en conjunto, de cada uno de los demás miembros de la comunidad; y debería procurar producir los ajustes precisos. A falta de tal visión de la totalidad de los hechos, los criminales a quien una teoría retributiva del castigo estatal nos exhortaría a castigar por mor de ello mismo bien pudieran ser personas «contra las que se ha pecado más de lo

que ellas han pecado»³; y pudiera ser que, con independencia de nuestra intervención, ya estén disfrutando menos felicidad de la que una distribución completamente justa les concedería. Los delitos contra los que legisla el Estado son sólo una pequeña parte de los actos incorrectos que se están haciendo cada día, y un sistema que no castiga todos los actos incorrectos, sino sólo los que han sido prohibidos por ley, y que no intenta premiar todos los actos buenos; un sistema de intervención tan fortuito y casi aleatorio, digo, no ofrecería esperanza alguna de fomentar la perfecta proporcionalidad de felicidad y virtud. Y tampoco sería en absoluto practicable que el Estado acometiera la revisión completa del mérito y la felicidad de todos sus miembros, siendo así que sólo esa revisión proporcionaría esperanzas razonables de alcanzar ese objetivo.

2. Aun cuando fuera practicable, no está nada claro que sea cometido del Estado perseguir ese objetivo. Tal opinión corresponde, según creo, a una concepción obsoleta del Estado, que identifica a éste con la organización toda de la comunidad. Frente a esto, hemos llegado a considerar el Estado como la organización de la comunidad para un propósito particular, el de la protección de los derechos más importantes de los individuos, aquéllos sin los cuales es imposible una vida razonablemente segura y cómoda; y a dejar el fomento de otros fines buenos a los esfuerzos de los individuos y de otras organizaciones, tales como las iglesias, los sindicatos, las sociedades eruditas y artísticas o los clubs. Ahora bien: no puede mantenerse, según creo, que el reparto de felicidad en proporción al mérito sea una de las condiciones esenciales para vivir una vida razonablemente segura y cómoda. La vida ha ido viviéndose durante siglos con seguridad y comodidad razonables aunque los Estados nunca hayan logrado efectuar este reparto proporcional, o siquiera lo hayan intentado con algún grado de resolución. Y, de hecho, si el Estado hiciera tal intento, entorpecería gravemente el desempeño de su labor propia. Su labor propia es la de proteger derechos. Ahora bien: estos derechos son, como hemos visto, los derechos a ser tratados de cierta manera —y no: a ser tratados de cierta manera por ciertos motivos—; de lo que el Estado ha de hacerse cargo, por tanto, no es de las acciones moralmente malas, sino de los actos

3. La expresión entrecomillada está tomada de Shakespeare, *El rey Lear*, III, 2 (Nota del traductor).

incorrectos, y debe hacerse cargo de ellos de tal modo que disminuya la probabilidad de su repetición. Y sólo se entorpecería este intento si el Estado tratara al mismo tiempo de efectuar una distribución de la felicidad proporcional al valor moral de sus miembros. Esta última tarea, que implicaría una revisión completa del mérito y felicidad de todos sus miembros, implicaría que no quedara el castigo para cada delito determinado por la ley y que hubiera de determinarse a la luz de todas las circunstancias de cada caso; y un castigo que no estuviera determinado de antemano sería del todo ineficaz para proteger los derechos.

Pero sostener que el Estado no tiene el deber del castigo retributivo no es necesariamente adoptar una visión utilitarista del castigo. Parece posible dar una explicación de la cuestión que conserve en el castigo otros elementos que la utilidad, sin por ello afirmar que el Estado tenga deber alguno definible adecuadamente como el deber de castigar la culpa moral. El deber esencial del Estado es proteger los derechos más fundamentales de los individuos. Ahora bien, los derechos de cualquier ser humano son correlativos a los deberes que incumben al titular de esos derechos o, para decirlo de otro modo, a los derechos poseídos por aquellos frente a los cuales él tiene derechos; y el elemento principal en el derecho que cualquiera tiene a la vida, a la libertad o a la propiedad se extingue si deja de respetar el derecho correspondiente a otros⁴. Hay, así pues, una distinción de especie que de hecho todos conocemos, pero que el utilitarismo no puede aceptar, entre el castigo de una persona que ha lesionado los derechos de otras y la imposición de una pena o coerción a uno que no lo ha hecho. El Estado, en su esfuerzo para mantener los derechos de las personas inocentes, debería dar cuantos pasos fueran necesarios para evitar violaciones de estos derechos; y el delincuente, al atentar contra la vida o la libertad o la propiedad de otro, ha perdido su propio derecho a que se respete su vida, su libertad o propiedad, de suerte que el Estado no tiene el deber *prima facie* de protegerlo, tal como tiene el deber *prima facie* de proteger al inocente. Es libre moralmente de perjudicarlo como él ha perjudicado a otros, o de infligirle un perjuicio menor, o de perdonarle, según aconseje el examen del bien de la comunidad y del suyo propio. Por otra parte, si un hombre ha respetado los

4. Cf. *supra*, 70s.

derechos de los otros, hay una objeción fuerte y característica a que el Estado le inflija un castigo con vistas al bien de la comunidad o incluso a su propio bien. Los intereses de la sociedad pueden en ocasiones estar tan profundamente involucrados como para justificar el derecho a castigar a un hombre inocente «para que no perezca toda la nación»⁵. Pero entonces el deber *prima facie* de considerar el bien general ha resultado ser más obligatorio que el deber *prima facie* perfectamente claro de respetar los derechos de aquellos que hayan respetado los derechos de los demás.

Así es, creo yo, como piensa la mayor parte de la gente razonable acerca de la asignación de castigos a la lesión de los derechos de otros. Pueden haber olvidado el sentido que tenía para ellos o para sus antepasados el que el Estado infligiera castigo retributivo por mor de ello mismo, pero advierten que, aun con todo, son de diferente especie el derecho de la comunidad a castigar a personas por sus delitos contra otras, y el derecho que pudiera tener a molestar o perjudicar a personas inocentes en interés público. Esto se deriva simplemente del hecho de que el Estado tiene el deber *prima facie* de no hacer lo último y no el de no hacer lo primero.

Creo que podemos avanzar hacia la comprensión del problema valiéndonos de la distinción de dos etapas que habitualmente no se distinguen en su discusión. La imposición de un castigo por el Estado no sucede, o no debería suceder, de buenas a primeras. Es precedido por la elaboración de una ley en la que a un crimen se le asigna un castigo; o bien va desarrollándose gradualmente, por las costumbres de la comunidad y las decisiones de los jueces, un derecho consuetudinario en que se asigna un castigo de este modo. Creo que debemos distinguir esta etapa, la de la asignación del castigo, de la de su imposición, y podemos preguntarnos según qué máximas deberían actuar en cada etapa el Estado y sus funcionarios.

En el primer estadio debe darse amplia cabida a las consideraciones sobre la utilidad. No pretendemos que se hagan leyes contra todos los delitos morales, ni siquiera contra todos los delitos que los hombres cometen contra sus prójimos. Los legisladores deberían considerar cuestiones tales como si una de-

5. Palabras pronunciadas por Caifás ante el sanedrín, Jn 11, 50; 18, 14. (Nota del traductor).

terminada ley sería observada caso de ser hecha, y si un cierto tipo de delito es lo bastante importante para que merezca la pena poner en funcionamiento contra él la compleja maquinaria de la ley, o si sería mejor dejar que fuera castigado por la persona perjudicada o por la opinión pública. Pero incluso en este estadio hay un respecto en el cual la noción de justicia, como algo completamente distinto de la utilidad, tiene un papel en nuestros pensamientos sobre esta cuestión. Estamos seguros de que si se dicta una ley contra un cierto tipo de delito, el castigo debiera ser proporcionado al delito. Por muy fuerte que sea la tentación de cometer un cierto tipo de delito, y por muy severo que, en consecuencia, hubiera de ser el castigo para que fuera un elemento disuasivo eficaz, estamos seguros de que es injusto que se asignen castigos muy severos a delitos leves. Es difícil, no cabe duda, definir la naturaleza de la relación que debe guardar el castigo con el crimen. No vemos que exista relación moral *directa* entre maleficencia y sufrimiento, de suerte que podamos decir directamente: tal y tal delito merece tanto sufrimiento, ni más ni menos. Pero creemos que el perjuicio que se ha de infligir al delincuente no debería ser mucho mayor que el que él ha infligido a otro. Lo ideal, desde este punto de vista, es que no fuera mayor. Pues ha perdido sus derechos *prima facie* a la vida, la libertad o la propiedad sólo en la medida en que éstos se basaban en un compromiso —explícito o implícito— de respetar los correspondientes derechos de los otros, y en la medida en que ha dejado de respetar estos derechos. Pero las leyes han de enunciarse en términos generales, de forma que comprendan una multiplicidad de casos, y no pueden fijar por adelantado castigos que nunca sean mayores que el perjuicio infligido por el malhechor. Por ello, nos contentamos con una aproximación a lo que es rigurosamente justo. Reconocemos al mismo tiempo que esto, aunque sea un deber *prima facie*, no es el único deber *prima facie* del legislador; y que, lo mismo en la selección de los delitos contra los que se ha de legislar que en la fijación del castigo, debe considerar la utilidad y puede hacer el castigo más o menos severo según dicte ésta. Su acción debería guiarse, en efecto, atendiendo al deber *prima facie* de perjudicar a los malhechores sólo en la medida en que ellos han perjudicado a otros, y atendiendo también al deber *prima facie* de fomentar el interés general. Y yo creo que reconocemos con toda claridad estos elementos de la

situación moral como distintos y específicamente diferentes. Decir esto no es hacer una componenda entre la concepción intuitivista y la utilitarista; pues puede en justicia afirmarse que uno de los deberes que captamos intuitivamente es el de fomentar cuanto podamos el interés general.

Cuando la ley ha sido promulgada y se ha cometido un delito contra ella, surge un nuevo conjunto de consideraciones. El administrador de la ley no ha de considerar cuál sea el castigo justo para el delito, ni cuál sea el castigo útil, excepto cuando la ley ha permitido una escala de castigos dentro de la cual puede elegir. Cuando éste es el caso, aún ha de tener en cuenta las mismas consideraciones que se suscitaron en el primer estadio. Pero que cuando el castigo fijado por la ley es preciso, debería infligirse éste y no otro, y que cuando se permite una escala de castigos, no debería infligirse ningún castigo por encima o por debajo de esa escala, todo ello depende de un deber *prima facie* que no se presentaba en el estadio anterior, a saber, el de la fidelidad a la promesa. La ley no es, directamente, una promesa: es una amenaza al culpable, y una amenaza no es una promesa. La una es un compromiso de hacer o de dar al que ha recibido la promesa algo que ambos entienden ser beneficioso para él; la otra, un anuncio de la intención de hacer algo que ambos entienden que es perjudicial para él. El castigo es justificado a veces alegando que dejar de castigar es faltar a la palabra dada al delincuente. Se dice que él tiene derecho a ser castigado, y que no castigarle es no tratarle con el respeto que le es debido en tanto que agente moral responsable de sus acciones, sino como si él no pudiera haber evitado hacerlas. Sin embargo, no es probable que este punto de vista sea adoptado por un criminal que escape al castigo, y parece una manera un tanto artificial de considerar el asunto y que ignora la diferencia entre una amenaza y una promesa.

Pero aunque la ley no sea una promesa hecha al criminal, es una promesa a la persona agraviada y a sus amigos y a la sociedad. Promete a los primeros, en ciertos casos, compensación y, en todos los casos, la satisfacción de saber que el delincuente no ha salido impune; y promete a la última esta satisfacción y el grado de protección contra ulteriores delitos que da el castigo. Al mismo tiempo, el sistema entero de la ley es una promesa a los miembros de la comunidad de que, si ellos no cometen ninguno de los actos prohibidos, no serán castigados.

El significado de «bueno»

Así, a nuestra impresión de que *prima facie* el Estado tiene derecho a castigar al culpable, además del derecho que tiene, en última instancia, a infligir perjuicios a alguno de sus miembros cuando el interés público lo exige suficientemente, se añade la impresión de que las promesas deberían *prima facie* mantenerse; y es la combinación de estas consideraciones lo que da cuenta de la satisfacción moral sentida por la comunidad cuando son castigados los culpables, y de la indignación moral sentida cuando los culpables no son castigados, y todavía más cuando son castigados los inocentes. Puede haber casos en que el deber *prima facie* de castigar al culpable, y aun el de no castigar al inocente, hayan de ceder el paso al de fomentar el interés público. Pero éstos no son casos en que una utilidad mayor anule una menor, sino de un deber *prima facie* más obligatorio que otros dos que son diferentes en clase de él y entre sí.

El estudio del significado de «bueno» y de la naturaleza de la bondad debería comenzar con el reconocimiento de que hay gran diversidad de sentidos en que se usa la palabra. La primera distinción que ha de señalarse es, tal vez, la que hay entre (A) el uso adjetivado o atributivo de la palabra, como cuando hablamos de un buen corredor o de un buen poema, y (B) su uso predicativo, como cuando se dice que el conocimiento es bueno o que el placer es bueno. Es evidente que en el uso habitual el primer significado —el de «bueno en su especie»— es el más común con diferencia; también parece ser el primitivo¹. Dentro del uso atributivo de la palabra podemos distinguir (1) su aplicación a personas, y (2) su aplicación a cosas. En el caso (1), la idea básica expresada por «bueno» parece ser la de éxito o eficacia. Atribuimos a alguien un cierto cometido, y le describimos como un buen esto o aquello si le consideramos comparativamente eficaz en dicho cometido. Podría pensarse que en ciertos casos (por ejemplo, «un buen cantante», «un buen médico») tenemos presente otra idea, a saber, que la persona en cuestión contribuye a nuestro placer o a nuestra salud —en general, a la satisfacción de alguno de nuestros deseos—. Pero nuestro placer o nuestra salud viene a colación en tales casos sólo incidentalmente; viene a colación precisamente porque el cometido que asignamos a la persona en cuestión es el de proporcionarnos placer o mejorar nuestra salud. Parecería, por tanto, que no forma parte de la connotación general de «bueno» cuando

1. *New English Dictionary*, «Good» (*Oxford English Dictionary*).

se usa así. Podemos, en este mismo sentido, llamar a un hombre «un buen embustero», no porque contribuya a la satisfacción de alguno de nuestros deseos, sino porque le consideramos eficaz en lo que se propone hacer.

En el caso (2) parece haber varios elementos incluidos en lo que queremos decir con «bueno». Parece que queremos decir, en primer lugar, (a) «que sirve a algún interés humano en particular». Un buen cuchillo es, ante todo, el que puede usarse eficazmente para cortar; un buen poema, el que suscita en nosotros placer estético. Pero existe aquí asimismo (b) la idea de que en la cosa de que se trate su fabricante ha alcanzado su propósito con éxito —una idea que podría llamarse la réplica «pasiva» de la idea explicada en (1)—. Por regla general, ambas nociones (a) y (b) parecen estar implicadas en nuestra aplicación de «bueno» a algo que no sea una persona; pero unas veces predomina una y otras veces la otra. Hay, sin embargo, (c) un tercer elemento —menos seriamente pensado— en nuestra aplicación de «bueno» a seres impersonales. Cuando hablamos de una buena mentira o de una buena puesta de sol, personalizamos un tanto las mentiras y las puestas de sol, y consideramos que esta mentira o puesta de sol concreta logran aquello que toda mentira o puesta de sol tratan de llevar a cabo; es decir, transferimos, aunque no formalmente, a seres impersonales el significado de «bueno» que es propio de personas.

Hemos de advertir, además, que «bueno» tiene en su aplicación a personas un sentido especial, en el cual quiere decir excelencia moral. Tal es el caso en la expresión «un buen hombre», ya pongamos el énfasis en el adjetivo o en el nombre. Tanto «un *buen* hombre» —en contraste con un hombre fuerte, inteligente, guapo, etc.— como «un buen *hombre*» —en contraste con un buen poeta, fontanero, erudito, etc.— denotan excelencia moral. La tendencia a restringir «bueno» al significado de «moralmente bueno» no parece estar incluida en la connotación original de la palabra, que en origen es expresiva de alabanza indeterminada². Me parece que esta restricción ha surgido del siguiente modo. La humanidad ha reflexionado mucho, bien que

2. Cf. la primera definición que da del término el *New English Dictionary*: «el adjetivo más universal de encomio, que designa la existencia en un grado alto, o al menos satisfactorio, de cualidades características que son, ya admirables en sí mismas, ya útiles para algún propósito».

de modo asistemático, sobre la cuestión de qué cosas sean buenas en sí mismas, buenas intrínsecamente, y ha llegado a pensar que ciertas disposiciones (de las cuales las más notorias son la del que obra en conciencia y la benevolencia) son las cosas que, con toda certeza y en grado supremo, son buenas en sí mismas; y ha tendido cada vez más a adaptar el uso adjetivo de la palabra al uso predicativo, y a aplicarlo *par excellence* a hombres caracterizados por tales disposiciones.

Nótese que «bueno» en el sentido de «bueno en su especie» es doblemente relativo. Es, en primer lugar, relativo a la especie —a aquello a que aspira la especie (cuando la palabra se aplica a personas) o a la actividad que produce la especie o al interés al que ésta sirve (cuando la palabra se aplica a cosas)—. Cuando llamamos a una persona o cosa «un buen esto o aquello» no queremos decir que sea necesariamente buena en algún otro aspecto que el expresado en el nombre. Lo que es un buen *x* puede ser un mal y o *z*. Y «bueno en su especie» es relativo en un sentido más, a saber, en tanto que es comparativo. Tenemos en cuenta lo que suponemos ser el promedio aproximado de la excelencia de los miembros de la especie, y a todo lo que sea mejor que eso lo llamamos bueno y a todo lo que sea peor malo, sin decir con ello que haya un punto neutral preciso en el que termine lo que es bueno y comience lo que es malo. «Bueno» en esta acepción quiere decir «mejor que el promedio». Tanto si se usa «bueno» con referencia al empeño eficaz como si se usa con referencia a la utilidad, no damos a entender, ni suponemos por lo general, que haya una línea precisa entre el éxito y el fracaso, o entre la utilidad y la inutilidad, ni que las cosas que llamamos buenas o las que llamamos malas lo sean en otro sentido que en el comparativo.

Podemos señalar, por último, que «bueno» en el sentido de «bueno en su especie» puede aplicarse no sólo a un individuo que es un buen ejemplar de su especie, sino también a una especie que sea una buena especie de su género. Podemos decir no sólo «éste es un buen soneto», sino también «el soneto es una buena forma poética».

Podemos volvernos ahora al uso predicativo de «bueno». Pero debe advertirse que la diferencia gramatical no es una pista segura para la diferencia de acepción. A menudo, cuando decimos «*x* es bueno» queremos decir que es un buen esto o aquello, y el

contexto aclara qué nombre haya de entenderse. Quiero ahora llamar la atención sobre los casos en que no hay tal sobrentendido, como cuando se dice que «la valentía es buena» o «el placer es bueno». En esta acepción, «bueno» no es relativo en ninguno de los sentidos que se acaban de señalar. No queremos decir que el valor o el placer sean un ejemplar eficaz o útil de una especie (o una especie eficaz o útil de un género), ni tampoco queremos decir que sea tan sólo comparativamente bueno, destacando del promedio de su especie. En ambos respectos «bueno» es, en esta acepción, un término absoluto.

Dentro de esta acepción, sin embargo, han de distinguirse diversas variedades. (1) En primer lugar, «bueno» puede significar, todavía aquí, «útil». Un hedonista puede llamar a la virtud buena, aunque quiera decir únicamente que conduce al placer. Sin embargo, mientras al llamar a una cosa buena en su especie (cuando esto se refiere a la utilidad) queremos decir simplemente que conduce al fin a que se piensa que han de conducir las cosas de su especie (de modo que podemos llamar a un determinado gas venenoso un buen gas venenoso, con independencia de lo que pensemos del valor de los fines a que sirven los gases venenosos), al llamar a una cosa buena absolutamente (aunque todavía en el sentido de que es útil) queremos decir que es un medio para un fin que es bueno; es decir, «bueno» en esta acepción es una noción compleja que implica tanto una relación causal entre la cosa que se juzga buena y un cierto efecto, cuanto la bondad del efecto. Así, esta acepción señala directamente a otra, a saber, (2) aquella en que «bueno» significa «intrínsecamente bueno». Prefiero esta expresión a la de «bueno como fin» porque esta última expresión, tomada estrictamente, implicaría que las cosas a las que se hace referencia son buenas sólo cuando se las desea y, por tanto, sólo cuando no existen. Pero lo que es intrínsecamente bueno no es bueno sólo cuando es deseado. Si es una cosa que es bueno desear cuando aún no existe, es asimismo una cosa que ha de aprobarse cuando existe y es de lamentar que desaparezca, y su bondad no está vinculada más estrechamente con la primera de estas actitudes que con las otras dos. Lo intrínsecamente bueno se define de la mejor manera posible como lo que es bueno con independencia de cualquiera de los resultados que produzca. (3) Hay un sentido de «bueno» que el profesor Moore ha distinguido del aludido con la expresión «intrínseca-

mente bueno» como un sentido más restringido que éste. El señala que el utilitarismo hedonista «no afirma que el placer sea la única cosa *intrínsecamente* buena y el dolor la única cosa *intrínsecamente* mala. Por el contrario, afirma que cualquier todo que *contenga* más placer que dolor es intrínsecamente bueno, sin que importe cuanto pueda contener de más; y, de modo parejo, que cualquier todo que contenga más dolor que placer es intrínsecamente malo»³. Lo que esta teoría afirma es que el placer es la única cosa «últimamente buena» o «buena por sí misma». Tanto «intrínsecamente bueno» como «últimamente bueno» implican que la cosa de que se trata sería buena aun cuando existiera completamente sola. «Podemos, en pocas palabras, dividir las cosas intrínsecamente buenas en dos clases, a saber: 1. las que, si bien en tanto que todas son intrínsecamente buenas, contienen sin embargo algunas partes que no son intrínsecamente buenas; y 2. las que o no tienen partes en absoluto, o, si las tienen, no tienen ninguna que no sea intrínsecamente buena». Y utiliza «últimamente bueno» para designar la segunda de estas clases. «Completamente bueno» expresaría con más claridad el mismo sentido.

Se trata de una distinción importante. Un todo, por ejemplo, que contenga elementos buenos y elementos indiferentes, pero ninguno que sea malo, es bueno «con independencia de sus consecuencias» y «sería bueno aun cuando existiera completamente solo» y es, de este modo, intrínsecamente bueno en el sentido definido. Pero si los elementos indiferentes no sólo son ellos mismos indiferentes, sino que además no contribuyen a la bondad del todo, el todo no es bueno por sí mismo sino por sus elementos buenos, y no es por tanto últimamente bueno en el sentido definido. Podría parecer como si esta distinción respondiera a la distinción de Aristóteles entre lo que tiene un cierto atributo estrictamente *qua* ello mismo (ἢ αὐτό) y lo que lo tiene en virtud de un elemento de sí mismo (κατὰ μέρος); mientras que la distinción más amplia entre lo intrínsecamente bueno y lo bueno como medio respondería aproximadamente a la distinción de Aristóteles, más amplia también, entre lo que tiene un atributo en virtud de sí mismo y lo que lo tiene en virtud de un accidente (καθ' αὐτό y κατὰ συμβεβηκός). Pero el profesor Moore no

3. G. E. Moore, *Ethics*, 73.

aceptaría esta identificación, pues su conocida doctrina de las unidades orgánicas establece que elementos que son en sí mismos indiferentes o malos pueden, aun con todo, contribuir a la bondad del todo en que se dan. Así, un todo que contenga, digamos, un elemento bueno y uno indiferente puede tener una bondad mayor que la de su elemento bueno, y entonces no es simplemente bueno «en virtud de una parte de sí mismo», si bien no es «últimamente bueno».

La importancia de esta doctrina es difícil de determinar, pues debe admitirse que es bastante difícil descubrir casos claros de «unidades orgánicas» en este sentido. Diríase a primera vista que los ejemplos más claros se encuentran en las esferas del valor estético y del valor económico. a) En la esfera estética, es un hecho familiar que algún detalle de un poema, digamos, o de un cuadro, que de estar solo tendría poco o ningún valor estético, contribuye sin embargo en gran medida a la eficacia del todo. Pero, si fuera cierta la tesis que se sugerirá más adelante⁴, según la cual la belleza no es una forma de valor intrínseco, sino el poder que tiene un objeto de provocar algo que tiene valor —la experiencia estética—, entonces un objeto estético no sería un ejemplo adecuado, dado que el único valor que tiene él o una de sus partes es un valor instrumental. b) En la esfera económica, es un hecho familiar que un par de botas vale más del doble que una sola bota, y una máquina montada mucho más que las partes cuando está desmontada. Pero aquí los valores en cuestión son aún más claramente instrumentales —que no intrínsecos— y por tanto no son ejemplos que ilustren la doctrina.

Los ejemplos del profesor Moore no son muy convincentes. Tomemos como muestra su primer ejemplo: «Parece ser verdad que ser consciente de un objeto bello es una cosa de gran valor intrínseco; mientras que ese mismo objeto, si nadie fuera consciente de él, de seguro tendría relativamente poco valor, y se suele sostener que no tiene en absoluto ninguno. Pero la conciencia de un objeto bello es ciertamente un todo de alguna clase en el que podemos distinguir como partes el objeto, por un lado, y el ser consciente, por el otro. Ahora bien, este último factor se da como parte de un todo diferente cada vez que somos conscientes de algo; y algunos de estos todos tienen en todo caso muy

4. Cf., *infra*, 145-148.

poco valor; e incluso pueden ser indiferentes o positivamente malos. Sin embargo, no siempre podemos atribuir la nimiedad de su valor a algún defecto positivo en el objeto que los diferencia de la conciencia de la belleza; el objeto mismo puede aproximarse al máximo a la neutralidad absoluta. Por tanto, dado que la mera conciencia no confiere gran valor al todo de que forma parte, aun cuando su objeto pueda no tener ningún gran defecto, no podemos atribuir la gran superioridad de la conciencia de una cosa bella sobre la cosa bella misma a la mera adición del valor de la conciencia al de la cosa bella. Cualquiera que sea el mérito intrínseco de la conciencia, no da al todo del cual forma parte un valor proporcionado a la suma de su valor y el de su objeto»⁵. Ciertamente este análisis no puede aceptarse. La conciencia, por la que creo que el profesor Moore entiende aprehensión, es un estado de la mente, y no incluye su objeto (por ejemplo, un cuerpo) como parte de sí misma. El único todo del que se puede decir que incluye la conciencia más su objeto es el todo (si es que se le puede llamar un todo) que consiste en el objeto más la conciencia de él. Diríase que el verdadero análisis de la conciencia de un objeto bello no encuentra la conciencia más el objeto bello, sino 1. su ser un caso de conciencia en general y 2. su ser un caso de conciencia de algo bello. Y parece deber todo su valor al segundo de los hechos mencionados.

O bien tómesese otro de los ejemplos del profesor Moore: «Si comparamos el valor de una cierta cantidad de placer *que exista absolutamente por sí* con el valor de ciertos «goces» que contienen una cantidad igual de placer, puede resultar que el «goce» sea mucho mejor que el placer, y también, en algunos casos, que sea mucho peor. En tal caso, es claro que el «goce» *no* debe su valor *únicamente* al placer que contiene, aunque fácilmente podría haberlo parecido cuando sólo considerábamos los otros componentes del goce y nos pareció ver que, sin el placer, no hubieran tenido ningún valor. Resulta ahora claro, por el contrario, que el goce entero debe su valor igualmente a la presencia de los otros componentes, *aun cuando* puede ser cierto que el placer es el único componente que tiene algún valor por sí mismo»⁶. La situación es ésta: hay estados de la mente placenteros (por ejemplo, goces de la belleza) de los que se juzga que tienen más valor

5. G. E. Moore, *Principia Ethica*, 28s.

6. *Ibid.*, 188.

intrínseco que el que pudieran tener estados igualmente placenteros que fueran meramente placenteros. Y el profesor Moore parece dispuesto a admitir que el elemento distinto de la condición de placentero en la primera clase de estados de la mente puede no tener valor, o un valor menor que el valor en que estos estados aventajan a los meramente placenteros. Si esto es así, el ejemplo ciertamente ilustraría la doctrina de las unidades orgánicas. Sin embargo, parece cuando menos defendible que el elemento que no es placer en el estado complejo —el elemento de conocimiento, o como se le quiera llamar— tiene un gran valor intrínseco, suficiente para dar cuenta por entero del valor superior del todo del que él es un elemento. Y si esto es así, el ejemplo no ilustrará la doctrina de las unidades orgánicas.

Sin embargo, parece haber al menos un ejemplo que ilustra esta doctrina. Pocas personas vacilarían en decir que un estado de cosas en que *A* es bueno y feliz y *B* malo y desdichado es mejor que uno en que *A* es bueno y desdichado y *B* malo y feliz, aun cuando *A* sea igualmente bueno en ambos casos, *B* igualmente malo en ambos casos, *A* exactamente tan feliz en el primer caso como *B* lo es en segundo, y *B* exactamente tan desdichado en el primer caso como *A* lo es en el segundo. La superioridad en valor del primer todo procede, no del valor de sus elementos, sino de la coincidencia de bondad y felicidad en una sola persona y de maldad y desdicha en otra. Y es probable que este principio tenga otras aplicaciones, si bien es difícil estar seguro de cada una de ellas.

La importancia de esta doctrina, hasta donde sea de aplicación, es un tanto dudosa. Pero su verdad en abstracto parece indiscutible. No tenemos derecho a suponer que el valor de un todo es exactamente igual a la suma de los valores de sus elementos tomados uno a uno. Puede deber parte de su valor a la composición de ciertos elementos suyos en ciertas relaciones recíprocas; y esta composición de sus elementos no puede, en justicia, ser tenida por otro elemento, de modo que nos justifique al decir que el valor del todo es la suma de los valores de sus elementos.

En vista de su doctrina de las unidades orgánicas, el profesor Moore sostiene que hay todavía otro sentido de «bueno» (4) que ha de ser reconocido: «Cuando decimos que una cosa es ‘buena’ podemos querer decir o bien 1. que es intrínsecamente buena

o 2. que incrementa el valor de muchos todos intrínsecamente buenos⁷ o 3. que es útil o tiene buenos efectos⁸. El segundo de estos tres significados es distinguido, con razón, tanto del significado «intrínsecamente bueno» cuanto del significado «instrumentalmente bueno», y podría denominarse «contributivamente bueno». Pero es dudoso que realmente la palabra «bueno» se utilice a menudo en este sentido. Pues cuando se piensa que un todo *A+B* es intrínsecamente bueno, se suele considerar que su bondad es o igual a la de uno de sus elementos, *A*, siendo así que *B* no es bueno en ningún sentido (excepto tal vez en el instrumental); o, si la bondad del todo se considera mayor que la de *A*, se atribuye a *B* una bondad *intrínseca* que da cuenta del exceso de bondad del todo. De hecho, en la medida en que el reconocimiento del principio de las unidades orgánicas es una novedad, este cuarto sentido de «bueno» no puede haber sido uno de los *significados* habituales de «bueno», aunque muchas de las cosas a las que se ha llamado buenas puedan haber sido buenas, en realidad, sólo en este sentido.

Es claro, según creo, que son los sentidos predicativos de «bueno», más bien que los atributivos, los más importantes para la filosofía. Y de los sentidos predicativos, el primero o instrumental es claramente una noción compleja que incluye 1. la noción de una relación causal entre dos cosas, y 2. la noción de la bondad intrínseca del efecto. No contiene sino estos dos elementos. Y de estos dos, sería ajeno a nuestro propósito embarcarnos en una discusión sobre la causalidad. Quedamos, por tanto, con las nociones de lo intrínsecamente bueno, lo últimamente bueno y lo contributivamente bueno. Además, como no me siento seguro respecto a la aplicación a los hechos del principio de las unidades orgánicas (aunque no dudo de su verdad), considero que las cosas que son intrínsecas pero no últimamente buenas deben su valor, hablando en general, a aquellos elementos suyos que *son* últimamente buenos; que son buenas, en realidad, «en virtud de una parte de ellas mismas», siendo sus otras partes irrelevantes para su bondad. En ética se ha de tener en cuenta los todos que son intrínseca pero no últimamente buenos. Pues es seguro que cuando obramos producimos, al tiempo que cualquier resultado bueno o malo, muchos otros que no son ni buenos

7. Igual a nuestro (4).

8. G. E. Moore, *Ethics*, 250.

ni malos (por ejemplo, estados físicos). No hemos de elegir entre la producción de estados de cosas cuyos elementos son todos intrínsecamente buenos o intrínsecamente malos, sino entre estados de cosas muchos de cuyos elementos no son ni lo uno ni lo otro. Pero estos elementos no nos darán razón (excepto en la medida en que puedan ser contributivamente buenos) para elegir producir tal estado completo más bien que tal otro. Y, de forma semejante, en las partes que son intrínseca pero no últimamente buenas, las subpartes que no son intrínsecamente buenas no nos darán razón para tratar de producir tales partes. Es sobre los elementos que son últimamente buenos sobre lo que debemos centrar nuestra atención; los otros deben ser tratados como meros acompañantes inevitables de éstos. La noción de lo últimamente bueno —es decir, la noción de lo que es bueno estrictamente por sí mismo y no por sus resultados ni por un elemento suyo— es de este modo la noción central y fundamental.

Pero todo lo que es últimamente bueno es también intrínsecamente bueno, es decir, es bueno independientemente de sus consecuencias, o: sería bueno aun cuando se diera aisladamente. Debemos cerciorarnos, por tanto, de que entendemos —hasta donde seamos capaces— la naturaleza de la bondad intrínseca. Y una vez entendamos esto, poco habrá que añadir acerca del rasgo ulterior que distingue lo última de lo sólo intrínsecamente bueno. Tenemos que añadir simplemente que lo últimamente bueno, a diferencia de lo sólo intrínsecamente bueno, no contiene ningún elemento que no sea intrínsecamente bueno.

Las principales controversias acerca de la naturaleza de la bondad o del valor giran en torno a la cuestión de lo intrínsecamente bueno. De hecho, la mayoría de las teorías del valor pueden ser divididas en aquellas que lo tratan como una cualidad y aquellas que lo tratan como una relación entre lo que tiene valor y otra cosa —de lo que se suele decir, aunque no siempre, que es un estado de una mente, tal como el de complacerse en el objeto o desearlo o aprobarlo o encontrar en él satisfacción para su deseo—. Y parece claro que toda teoría que trate la bondad como una relación entre lo que es bueno y otra cosa niega que cosa alguna sea intrínsecamente buena, dado que al llamar a una cosa intrínsecamente buena queremos decir que sería buena aun cuando no existiera nada más. Uno de los que abogan por una teoría relacional del valor, el profesor Perry, mantiene que una teoría relacional no implica la negación del valor intrínseco; negación que evidentemente él piensa que sería hostil, si es que no fatal, para su concepción. «Una... sería objeción» a su teoría —nos dice¹— «se basa en la naturaleza del valor *intrínseco*. Juzgamos que una cosa es intrínsecamente buena 'cuando juzgamos respecto de un estado de cosas particular que merecería la pena —que sería una *buena cosa*— que existiera, *aun cuando ninguna otra cosa existiera* al mismo tiempo o después'»². Si una cosa deriva su valor de su relación con un interés que se toma en ella, parece imposible que cosa alguna posea valor en

1. R. B. Perry, *A General Theory of Value*, 132.

2. G. E. Moore, *Ethics*, 162.

sí misma. En tal caso, el valor parecería siempre ser prestado y nunca poseído; el valor brillaría con un esplendor reflejo que no tendría fuente original.

«La cuestión —continúa— estriba en el hecho de que todo predicado puede ser juzgado sintéticamente o analíticamente. Supongamos que 'bueno' hubiera de ser considerado una cualidad simple como amarillo. Sería entonces posible juzgar sintéticamente que la primavera fuera hermosa o amarilla, o bien, analíticamente, que la hermosa primavera amarilla fuera hermosa o amarilla. Sólo que la hermosa primavera amarilla sería hermosa y amarilla 'aun cuando ninguna otra cosa existiera'. Pero la lógica de la situación no se ve alterada en lo más mínimo si un predicado relacional sustituye a una cualidad simple; de hecho, es completamente posible considerar una cualidad como una relación monádica (de un solo término). Tangencial, por ejemplo, es un predicado relacional; pues una línea es tangente sólo en virtud de la peculiar relación de contacto en un solo punto con otra línea o superficie. Pongamos que R' represente esta relación peculiar, y A y B dos líneas. Se puede entonces juzgar sintéticamente que $(A)R'(B)$, o bien, analíticamente, que $(A)R'(B)$ es R' . Supongamos, de modo similar, que S representa a un sujeto interesado, O un objeto y R' la peculiar relación del interés que se toma y se recibe. Podemos juzgar entonces sintéticamente que $(O)R'(S)$, o bien, analíticamente, que $(O)R'(S)$ es R' . En otras palabras, se puede decir 'que O es deseado por S , o que ser- O -deseado-por- S es un caso de la índole general de 'deseado'»³.

Supongo —pues parece necesario suponerlo para que el ejemplo sea pertinente— que aquí «hermoso» = «bello», y que la belleza se toma como una especie de bondad. Evidentemente, el profesor Perry considera «amarillo» como una cualidad simple, no-relacional, y sostiene que «bueno» es una cualidad relacional, a saber = «objeto de interés para alguien» (representado vagamente por «deseado-por- S »). Tengo mis dudas acerca del significado de «sólo» en la frase «Sólo que la hermosa primavera amarilla sería hermosa y amarilla 'aun cuando ninguna otra cosa existiera'». 1. «Sólo» puede querer decir «sin embargo». De ser así, el profesor Perry está admitiendo que la hermosa primavera amarilla sería amarilla —y sería asimismo bella, si la

3. *Ibid.*

belleza fuera una cualidad no-relacional— aun cuando no hubiera ninguna otra cosa en el mundo. Y si esto es así, eso constituye una diferencia importantísima entre los atributos que corresponderían a su sujeto aun cuando no hubiera nada más en el mundo, y los atributos tales como «deseado-por- S », los cuales ciertamente no corresponderían a O a menos que también S existiera. 2. Es más probable, creo yo, que «sólo» quiera decir «únicamente»; es decir, el profesor Perry está diciendo que, en contraste con la hermosa primavera amarilla, la *primavera* no sería hermosa y amarilla si ninguna otra cosa existiera, exactamente del modo como O no sería deseado por S si S no existiera lo mismo que O .

Pues bien, es cierto que la primavera no podría ser hermosa o amarilla si ninguna otra cosa existiera salvo ella. No podría ser hermosa si su hermosura no existiera, ni amarilla si no existiera su amarillez. Pero es igualmente cierto que la *hermosa primavera amarilla* (que el profesor Perry opone, a este respecto, a la *primavera*) no podría ser hermosa o amarilla si su hermosura o su amarillez no existieran; y su hermosura y su amarillez son tan diferentes de la hermosa primavera amarilla como lo son de la primavera, de modo que no hay diferencia a este respecto entre la primavera y la hermosa primavera amarilla. Pero si la amarillez o la hermosura son cualidades no-relacionales de la primavera, ésta podría ser amarilla o hermosa aun cuando no existieran sino la primavera y su atributo de ser amarilla o hermosa. Por otra parte, si la bondad es una cualidad relacional (digamos = objeto de interés para alguien), ninguna cosa podría ser buena a menos que, además de ella y de su atributo de «ser un objeto de interés para alguien», alguna otra cosa existiera. Subsistiría la diferencia esencial: los atributos no-relacionales pueden ser poseídos por objetos aunque no exista nada sino los objetos y los atributos, mientras que los atributos relacionales pueden ser poseídos por objetos sólo si existe alguna cosa además de los objetos y los atributos, a saber, las cosas que constituyen los otros términos de las relaciones. Así pues, si la definición de un atributo intrínseco como el que sería poseído por el objeto si no existiera ninguna otra cosa aparte del objeto es enmendado de esta forma: «un atributo intrínseco es el que sería poseído por el objeto aun cuando no existiera nada sino el objeto y el atributo», es evidente que los atributos no-relacionales son intrínsecos y que los atri-

butos relacionales no pueden serlo. Así pues, si se definiera «bueno» como lo define el profesor Perry, nada puede ser intrínsecamente bueno. Y su intento de superar la dificultad de la aparente necesidad (para una teoría relacional del valor) de negar que cosa alguna tenga valor intrínseco, por medio de la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, resulta inútil. «Ser-*O*-deseado-por-*S* es bueno» es simplemente otra manera de decir «cualquier *O* tiene valor, no en sí mismo, sino en virtud de que *S* coexiste con él y está en cierta relación con él». Y decir esto es negar valor intrínseco a toda cosa. Y de modo parecido, toda teoría que identifique la bondad con una relación entre lo que es bueno y otra cosa, o que la haga depender de tal relación, niega la existencia del valor intrínseco.

Las teorías que identifican la bondad con alguna relación están obligadas a considerar ésta 1. ya como una relación entre lo que es bueno y algunos de sus elementos o todos ellos, 2. ya como una relación entre algunos de sus elementos o entre todos ellos, 3. ya como una relación entre lo que es bueno o algunos de sus elementos o todos ellos y alguna otra cosa.

Entre las muchas teorías que se han propuesto acerca de la naturaleza de la bondad, no soy capaz de encontrar ninguna que pertenezca al tipo 1, el cual no necesita, tal vez, ser examinado. Ha habido teorías del tipo 2, a saber, aquellas que identifican lo bueno con lo armonioso o coherente. Con respecto a toda teoría semejante, debe en primer lugar preguntarse si se quiere decir a) que la bondad es precisamente la coherencia, o b) que lo que es bueno es bueno porque es coherente. Sólo la primera de estas concepciones es aquí pertinente, pues estamos investigando qué es la bondad. La segunda concepción no contesta a esta pregunta: deja sin decidir la cuestión de cuál sea la naturaleza del atributo bondad, que se dice tienen las cosas coherentes porque son coherentes. Ahora bien, la primera concepción parece ser claramente falsa. Es claro, ciertamente, que por estrecha que sea la conexión entre la coherencia y la bondad, nunca *queremos decir*, cuando llamamos buena a una cosa, que sea coherente. Si fuera esto lo que queremos decir, entonces «lo coherente, y sólo lo coherente, es bueno» sería una mera tautología, dado que sería equivalente a «lo coherente, y sólo lo coherente, es coherente»; pero, evidentemente, no es una mera tautología, sino una proposición que, de ser verdadera, sería muy importante. Esa teoría,

pues, si ha de tener alguna plausibilidad, debe ser entendida en la segunda forma; y de esta forma no es una respuesta a la pregunta que estamos formulando: qué es la bondad.

Puede ser oportuno, con todo, ofrecer algunos comentarios a la teoría en su segunda forma, aun cuando ésta no sea, en rigor, pertinente en el presente estadio de nuestra investigación. Puede observarse, en primer lugar, que toda teoría semejante parece partir del supuesto de que hay un único atributo, diferente de la bondad, que hace buenas a todas las cosas buenas, y que la única cuestión es cuál sea este atributo. Pues bien: estoy de acuerdo en que la bondad es un atributo consecuencial, en que todo lo que es bueno debe ser bueno ya en virtud de su naturaleza toda a excepción de su bondad, ya en virtud de alguna cosa en su naturaleza diferente de su bondad. Esto me parece un hecho muy importante acerca de la bondad, un hecho que la distingue de la mayoría de los demás atributos⁴. Pero no puedo estar de acuerdo en que esto presuponga que haya *una única* característica en virtud de la cual son buenas todas las cosas que son buenas. Si el obrar en conciencia y la benevolencia, por ejemplo, son ambos buenos, es igual de probable, en principio, que el obrar en conciencia sea bueno porque es obrar en conciencia y que la benevolencia lo sea porque es benevolencia. Sin embargo, no se ha de dar por supuesta ni esta opinión ni la contraria. Debemos estar dispuestos a considerar los méritos de todo lo que se sugiera como fundamento general de la bondad. Pero cuando me pregunto si se puede sostener que el obrar en conciencia o la benevolencia, por ejemplo, son buenos en virtud de la coherencia de sus elementos, he de preguntar cuáles son los supuestos elementos y en qué se supone que son coherentes, y a estas preguntas no encuentro respuesta clara dada por quienes sostienen la teoría. Sería más plausible —aunque creo que no más cierto— decir que la bondad de la acción en conciencia o benevolente depende de su coherencia con alguna otra cosa diferente de ella, por ejemplo, con el sistema completo de los propósitos del agente o de la sociedad en que vive. Pero tal teoría no pertenece al tipo 2, que estamos examinando, sino al tipo 3. O bien supóngase que uno juzga que un determinado placer es bueno; ¿no es claro que aun cuando la mayoría de los placeres —posiblemente todos— sean

4. Cf., *infra*, 138s.

que esto no es verdad. Es claro, en verdad, que cuando llamamos buena a alguna cosa estamos pensando que posee en sí misma un cierto atributo y no estamos pensando que necesariamente existe interés por ella. Si al atender a una cosa nos vemos movidos a describirla como buena, ciertamente no es imposible pensar que, aunque desde luego nosotros sólo podemos descubrir su bondad volviendo la atención a ella, la cosa tenía su bondad antes de que nos volviéramos a ella y la hubiera tenido aunque no nos hubiéramos vuelto a ella. Y, a su vez, es evidentemente posible pensar que algunas de las cosas en que se ha tomado interés han sido, a pesar de ello, malas. Pero si «bueno» y «objeto de interés» significaran exactamente lo mismo, sería imposible pensar ninguna de estas dos cosas, que es claro que se pueden pensar. Por tanto, la teoría de que «bueno» y «objeto de interés» designan el mismo concepto debe ser abandonada. Lo que la teoría relacional debe mantener, si es que ha de ser plausible, debe ser algo diferente; debe ser que, si bien la mayoría de la gente piensa que ciertas cosas tienen una característica (la bondad) distinta de la de ser objetos de interés, ninguna cosa tiene semejante característica. Y entonces se plantea la cuestión: ¿qué pudo haber llevado a la humanidad a formar este concepto totalmente superfluo, al que nada corresponde en la realidad? No es como si el concepto de bondad fuera un concepto complejo formado —al igual que conceptos tales como el de «centauro»— por obra de la fantasía, en que se imagina que coexisten características que en la realidad se encuentran separadas: pues no hay características de las que se pueda decir que «bueno» sea un compuesto. Sin embargo, no sólo podemos preguntar cómo pudo el concepto haber venido al ser caso de no ser una aprehensión de la realidad⁹. Podemos afirmar que somos directamente conscientes de que la acción del que obra en conciencia, por ejemplo, tiene valor por sí misma, valor que no es idéntico o siquiera dependiente de una toma de interés en ella por parte nuestra o de cualquier otra persona. Nuestra razón nos informa de esto con tanta seguridad como pueda hacerlo respecto a cualquier otra cosa, y desconfiar aquí de la razón es en principio desconfiar por completo de su poder para conocer la realidad.

9. Cf. el argumento de Cook Wilson contra la posibilidad de una «idea simple» ficticia. J. C. Wilson, *Statement and Inference* II, 511-521.

Otra objeción fatal para cualquier teoría que identifique «bueno» con ser objeto de interés o de cualquier tipo particular de sentimiento se pone de manifiesto cuando preguntamos por quién se supone que es sentido el interés o el sentimiento. Algunas respuestas escapan a algunas objeciones y otras escapan a otras, pero cada respuesta posible está expuesta por lo menos a una objeción decisiva. Este punto ha sido expuesto exhaustivamente por el profesor Moore en un examen de las teorías correspondientes acerca de lo «correcto»¹⁰, y tanto en el caso de «correcto» como en el de «bueno» su línea de argumentación me parece incontestable. Las teorías de este tipo se pueden dividir en aquellas que identifican la bondad con la presencia de algún sentimiento (1) en al menos una persona, no importa quién sea, (2) en la persona que juzga que un objeto es bueno, (3) en una mayoría de personas de una u otra clase —personas que pertenezcan a un estadio particular en la historia de la civilización, por ejemplo—, (4) en la mayoría de la humanidad, o (5) en la humanidad entera.

Parece haber cuatro objeciones a la teoría de la forma (1) a) Ciertamente, mal puede negarse que, cualquiera que sea el sentimiento que elijamos como sentimiento implicado —por ejemplo, ya se lo tome por placer, ya por aprobación—, un hombre puede dudar si una cierta cosa es buena, aun cuando no dude que uno u otro ha tenido tal sentimiento hacia ella. b) Si lo que yo quiero decir cuando llamo buena a alguna cosa es que uno u otro tiene un cierto sentimiento hacia ella, y si lo que cualquier otra persona quiere decir cuando la llama mala es que uno u otro tiene un sentimiento opuesto hacia ella, no estaríamos en desacuerdo, pues ambas proposiciones pueden ser verdaderas. Sin embargo, si algo hay claro, es que suponemos que estamos haciendo afirmaciones incompatibles acerca del objeto. c) Si algo, sin cambiar su naturaleza, en algún momento suscitara por primera vez el sentimiento en cuestión en alguna mente, deberíamos claramente juzgar, no que el objeto se hubiera hecho bueno en ese momento por vez primera, sino que su bondad había sido aprehendida entonces por vez primera. Y d) podría bastar con preguntar si a alguien le parece siquiera posible pensar que la bondad pudiera ser traída al ser por el sentimiento de *uno cual-*

10. G. E. Moore, *Ethics*, cap. 3 y 4.

quiera, sin que importe lo depravado o estúpido o ignorante que pueda ser. Parece claro que por bondad entendemos algo en todo caso más objetivo que eso.

La objeción principal a la teoría de la forma (2) es idéntica a la objeción (b) ya citada. Si todo lo que doy a entender cuando digo que un objeto es bueno fuera que suscita en mí un cierto sentimiento, y si todo lo que tú das a entender al decir que no es bueno o que es malo fuera que no suscita en ti ese sentimiento, o que suscita un sentimiento contrario, no estaríamos en desacuerdo, pues pudiéramos estar ambos en lo cierto. Y la objeción (c) alcanza a esta teoría con la misma fuerza que a la anterior.

A la teoría en la forma (3) puede objetarse a) que se seguirá que dos personas que afirmen representar los sentimientos mayoritarios de diferentes conjuntos de personas nunca estarán en desacuerdo si proclaman la misma cosa buena y mala, respectivamente. Sin embargo, es claro que aun cuando dos hombres pertenezcan a diferentes conjuntos de personas —cuyos sentimientos mayoritarios afirmarían representar, según esta concepción— creerían que estaban haciendo afirmaciones incompatibles cuando llamaran a algo bueno y malo, respectivamente. Es claro, por tanto, que lo que ellos afirman expresar no son los sentimientos de mayorías. Pero, además, b) está claro, ciertamente, que hay casos en los que un hombre cree buena alguna cosa sin pensar que haya una mayoría de alguna clase de hombres que tienen un cierto sentimiento hacia ella. Incluso si pensamos que una mayoría de personas en nuestro propio estadio de civilización, por ejemplo, tendrían sentimientos como los nuestros si atenderan al objeto, podemos estar seguros de que no han atendido a él y, por tanto, no tienen hacia él el sentimiento en cuestión.

La teoría en la forma (4) es alcanzada por la primera objeción que se ha hecho a la teoría anterior. Pues todo el que pensara que una mayoría de la humanidad tiene un cierto sentimiento hacia un objeto *estaría* en desacuerdo con todo el que pensara que esa mayoría no tiene este sentimiento o que tiene un sentimiento opuesto. Pero la objeción (b) a la teoría (3) alcanza con fuerza redoblada a la teoría (4). Y, por último, alcanza a la teoría (5) con fuerza aún mayor.

B. El segundo y último tipo de lo que puedo llamar teorías puramente subjetivistas de lo bueno es el que sostiene que pensar yo que un objeto es bueno es pensar que (1) uno cualquiera, o

(2) yo, o (3) una mayoría de algún conjunto de hombres, o (4) la mayoría de la humanidad, o (5) toda la humanidad, *piensan* que es buena. Es innecesario y sería tedioso examinar estas teorías tan exhaustivamente como hemos examinado las de tipo (A). Basta con señalar que las objeciones correspondientes son igualmente fatales para ellas, y con añadir una nueva objeción fatal para todas las teorías de tipo (B).

Las objeciones a A_1 alcanzan igualmente a B_1
Las objeciones a A_2 alcanzan igualmente a B_2
Las objeciones a A_3 alcanzan igualmente a B_3
Las objeciones a A_4 alcanzan igualmente a B_4
Las objeciones a A_5 alcanzan igualmente a B_5

Pero, aparte de estas objeciones a las formas especiales de la teoría (B), pesa sobre la teoría entera un absurdo común a todas sus formas. Es del todo evidente que el significado de «X es bueno» no puede ser idéntico al significado de «alguien (bien yo, bien la mayoría de alguna clase de hombres, etc.) piensa que X es bueno», pues *es* idéntico al significado de solo un elemento de la última expresión. O, para expresar de otro modo la misma objeción: decir que S piensa que X es bueno deja sin resolver la cuestión de si X *es* bueno. Pues la opinión tiene la característica, que no tiene el sentimiento, de ser verdadera o falsa. Si S piensa falsamente que X es bueno, entonces X no es bueno; si S piensa acertadamente que X es bueno, entonces el ser bueno de X ni es idéntico a que S piense que es bueno, ni depende de ello. De hecho, mientras la teoría (A) merece la más seria consideración y es extremadamente difícil estar seguro de si uno tiene razón al rechazarla, de si no habrá incurrido uno en alguna confusión lógica, la teoría (B) puede rechazarse sin vacilar. El profesor Perry, como era de esperar, la repudia vigorosamente.

Procedo a reconsiderar la teoría (A) a la luz de la discusión del profesor Perry. Divide él todas las teorías posibles del valor en cuatro tipos, según cómo conciban la relación del valor con el interés, identificándose el interés «con la vida motivo-afectiva, es decir, con el instinto, el deseo, el sentimiento —éstos, más toda su familia de estados, actos y actitudes—»¹¹. «Hay cuatro relaciones posibles del valor con el interés. En primer lugar, el

11. R. B. Perry, *A General Theory of Value*, 27.

valor puede ser, en su naturaleza esencial, del todo irrelevante para el interés. ...En segundo lugar, puede sostenerse que el valor es el carácter de un objeto que lo cualifica para ser fin; dicho de otro modo, lo que implica, suscita o regula el interés... En tercer lugar, puede asignarse valor a los objetos de ciertos intereses debidamente cualificados, tales como el interés final, armonioso, absoluto o imperativo. Por último, existe la teoría más simple y comprensiva de que el valor en sentido genérico es anejo a todos los objetos de interés sin distinción»¹².

No estoy particularmente interesado en las dos posiciones intermedias, y estoy de acuerdo con muchas de las críticas que les hace el profesor Perry. Me interesan principalmente la primera posición, la cual pienso que es verdadera¹³, y la cuarta, que él piensa que es verdadera. El toma por expresión típica de la primera posición la observación del profesor Moore: «mi tesis es que ‘bueno’ es una noción simple, lo mismo que es una noción simple ‘amarillo’; que, de igual modo que no se puede de ninguna manera explicar qué es amarillo a cualquiera que no lo sepa ya, no se puede explicar qué es bueno»¹⁴; y considera que esta posición ha de ser «entendida como una extensión de ese pan-objetivismo que, habiendo concluido que las llamadas ‘cualidades secundarias’, tales como el color, tienen tanto derecho a la existencia extramental como las llamadas cualidades primarias, tales como la figura, no ve razón para no asignar el mismo status a las llamadas cualidades ‘terciarias’, tales como bueno»¹⁵.

Puede que haya en algunas mentes una conexión entre una concepción realista de las cualidades secundarias y una concepción objetivista de la bondad, pero debe señalarse que no hay conexión necesaria entre las dos concepciones. Por mi parte, la reflexión sobre los hechos de percepción y sus ilusiones me fuerza a pensar que no hay cosa tal como el color objetivo, por ejemplo; me veo llevado a suponer que la sensación de color es un estado mental que no es percepción de color. Pero la sensación de color¹⁶

12. *Ibid.*

13. Creo, desde luego, que una cosa puede suscitar interés, y lo suscitará en una mente bien formada, *debido a* su bondad. Lo que deseo negar es que su bondad sea el interés que suscita o que dependa de él.

14. G. E. Moore, *Principia Ethica*, 7.

15. R. B. Perry, *A General Theory of Value*, 29.

16. Esto es, la experiencia que habitualmente describimos, con razón o sin ella (yo sugiero esto último), como la de ver color.

es un hecho indubitable, y puedo aceptar, con una cierta modificación, la comparación del profesor Moore. Puedo decir que la bondad es una cualidad que no puede definirse en términos de otra cosa distinta de ella misma, igual que ocurre con la cualidad de la sensación que hemos descrito como «ver color». Pensemos lo que pensemos acerca de la objetividad del color, me imagino que no puede haber duda acerca de la indefinibilidad del carácter de nuestra sensación. Así pues, la adopción de esta comparación no está vinculada en modo alguno a una concepción objetivista de las cualidades secundarias. Y tampoco considero la bondad como «extramental»; pues aunque no creo que sea en esencia relativa a la mente, creo que es esencialmente una cualidad de estados de la mente.

La primera crítica del profesor Perry a la concepción objetivista de lo bueno es que «quien sostenga esta concepción de lo bueno debe ser capaz de señalar un *quale* distinto que aparezca en la región que nuestros términos de valor indican aproximadamente, y que sea distinto de la forma y el tamaño del objeto, de la relación entre sus partes, de su relación con otros objetos o con un sujeto, y de todos los demás factores que pertenezcan al mismo contexto pero sean designados con palabras diferentes de ‘bueno’. El que suscribe, por su parte, no encuentra semejante residuo»¹⁷. La existencia de semejante residuo es justamente el punto en discusión. Por ahora contamos únicamente con el testimonio de aquellos que dicen, con el profesor Moore, que ellos discernen en ciertas cosas una cualidad única que sólo puede expresarse con el término «bondad» o algún sinónimo de «bondad», y con el testimonio de aquellos que dicen, con el profesor Perry, que ellos no; y mientras se considera de este modo la cuestión, todo lo que podemos hacer es invitar a otros a contemplar, por ejemplo, la acción del que obre en conciencia, y a juzgar por sí mismos si discernen tal cualidad en ella o no. Pero el profesor Perry, por supuesto, no se da por satisfecho con su *ipse dixit*. Argumenta que si la bondad fuera una cualidad indefinible como la amarillez, su presencia, cuando se presente, debiera ser igualmente evidente de suyo; y señala que la vacilación con que informa el profesor Moore acerca de qué cosas son buenas muestra que la presencia de la bondad *no* es tan

17. R. B. Perry, *A General Theory of Value*, 30.

evidente de suyo como la de la amarillez. Aquí parece hacer demasiado hincapié en la analogía que el profesor Moore ha declarado que existe entre la bondad y la amarillez. La analogía existe sólo respecto de la indefinibilidad de ambas. No se arguye que en otros aspectos las dos cualidades sean enteramente iguales. En concreto, la una se aprehende (si es que se aprehende)¹⁸ por percepción sensible, la otra por inteligencia; y no hay razón para suponer de antemano que lo que es discernido por la inteligencia haya de ser discernido tan fácilmente como lo que es discernido por la percepción sensible. Pero el profesor Perry exagera la diferencia entre la facilidad de discernimiento en los dos casos: «No hay —nos dice— diferencia importante de opinión por lo que hace a la distribución de los términos que connotan cualidades empíricas. ‘Las cosas las llevan abiertamente, y cualquiera que pase a su lado puede advertirlas’»¹⁹. Sin embargo, ¿no se funde el amarillo con el verde y con el naranja? ¿no hay casos límite en los cuales es extremadamente difícil decir si lo que tenemos ante nosotros es amarillo o verde, o si es amarillo o naranja? Y si hay cosas acerca de cuya bondad cabe diferencia de opinión, ¿no hay otras cosas, tales como el obrar en conciencia, cuya bondad es objeto de acuerdo general?

Pero no me gustaría basar la defensa de la indefinibilidad de la bondad solamente en este *argumentum ad hominem*. Me parece más importante señalar que la cuestión de si se discierne fácilmente la presencia de una cualidad dada en una cosa concreta nada tiene que ver con la cuestión de si la cualidad es indefinible. Si dos personas discrepan, por ejemplo, acerca de si es buena una acción concreta, su discrepancia implica, no menos que su acuerdo, que por «bondad» entienden una cualidad bien precisa; y su mera discrepancia no implica que esa cualidad *no* sea indefinible, lo mismo que su acuerdo no implicaría que lo *es*. Las cuestiones de su definibilidad y su discernibilidad son diferentes y no están conectadas lógicamente.

Pero, si bien trato de defender la comparación del profesor Moore entre la bondad y la amarillez —según la cual aquélla es,

18. Esta precaución parece necesaria en vista de la duda que he expresado en la página 102 acerca de si el color es algo que pueda ser aprehendido. La frase del texto, *desprovista* del paréntesis, enunciaría la defensa que creo que haría el profesor Moore de su concepción.

19. R. B. Perry, *A General Theory of Value*, 30.

como ésta, una cualidad indefinible— no deseo (e imagino que él tampoco lo desearía) que se piense que supongo que es una cualidad semejante en otros aspectos a la amarillez. La diferencia más notable es que es una cualidad tal que toda cosa que la tenga puede tenerla sólo en virtud de tener alguna otra característica; como, por ejemplo, un acto hecho en conciencia es bueno en virtud de que se ha hecho en conciencia. Esto lo expreso más adelante describiéndolo como una cualidad consecuencial, y no fundamental²⁰.

El profesor Perry pasa seguidamente a mencionar la presentación que hace el profesor Laird de la teoría objetivista. El profesor Laird —nos dice— «apela al hecho de que hay una objetividad inmediata en la apreciación de la belleza o en la admiración de la conducta. No son éstos meros estados subjetivos *causados* por un objeto: *presentan* el objeto revestido de su cualidad de encanto o valor moral»²¹. El profesor Perry señala que hay muchos adjetivos que aplicamos a objetos y que, por ello, podría parecer *prima facie* que denotan cualidades de objetos independientemente de toda relación con personas, pero que, una vez examinados, resultan referir simplemente a la existencia de una relación semejante —adjetivos como «codiciado», «absurdo», «fatigoso», «prometedor»—; y que, por otra parte, los adjetivos como «rojo» resisten todo intento de localizarlos en el sujeto y nos instan a localizarlos en el objeto. Pero ciertamente es injusto argumentar partiendo de palabras como «codiciado», «aburrido», «fatigoso» y «prometedor», las cuales aluden, por su misma formación, a una relación entre un sujeto y un objeto, siendo así que la palabra «bueno», de manera igualmente clara, no alude a nada por el estilo, sino a una cualidad que reside en el objeto mismo, independientemente de toda reacción al objeto por parte del sujeto. Por lo que respecta a «bello», me inclino a conceder, como señalaré más adelante²², que el hecho que está a la base de nuestras predicaciones *es* simplemente el poder que algo tiene de producir una cierta clase de emoción en nosotros; y puede sostenerse que el uso frecuente de palabras tales como «encantador» y «delicioso» como sinónimos de «bello» presta algún apoyo a esta concepción. Pero, ciertamente, es una extraña

20. Cf., *infra*, 138s.

21. R. B. Perry, *A General Theory of Value*, 31.

22. Cf., *infra*, 145-147.

inversión del orden natural de pensamiento decir que nuestro admirar una acción es su ser buena o lo que hace que lo sea necesariamente. Pensamos que su bondad es lo que admiramos en ella, algo que ella tendría aun cuando nadie la admirara, algo que ella tiene en sí misma. Podríamos suponer, por ejemplo, una acción abnegada que nunca hubiera admirado ni su agente ni ninguna otra persona. Si pasara ahora a ser consciente de ella y a admirarla, es seguro que declararía que era buena incluso cuando nadie la admiraba.

El profesor Perry añade la objeción de que la teoría «objetivista» extrae toda su plausibilidad de que sus expositores están preocupados por «los valores estéticos y contemplativos» y que ello les impide dar una explicación que comprenda todos los valores. «El defecto más grave de este tipo de teoría es su fracaso en proveer un principio sistemático, cualquiera que éste sea. Hay tantos valores indefinibles cuantas actitudes afectivas, y dado que éstas han de ser consideradas como cualidades objetivas más bien que como modos del sentir, no hay nada que las una, ni siquiera el principio del sentimiento. Si 'bueno' es una cualidad única, también lo son 'placentero', 'malo' y 'debido'. No hay modo de subsumir 'placentero' bajo 'bueno', o de definir la oposición de 'bueno' y 'malo', o de subsumir tanto 'bueno' como 'debido' bajo una categoría más general, tal como 'valor'. Si, por el contrario, se define 'valor' en términos de interés, entonces la diversidad de intereses parece dar cuenta tanto de la unidad como de la diversidad de los valores»²³. El supone, pues, que debe haber un sentido único de 'valioso' en el que se usa siempre la palabra, y defiende que sólo una teoría subjetivista servirá para asignar tal significado único y para mostrar las relaciones entre las varias clases específicas de valor. Y bajo la rúbrica «valioso» incluye tanto cosas que en modo alguno serían descritas espontáneamente como valiosas, cuanto cosas que ciertamente podemos reconocer que sólo tienen valor en sentidos fundamentalmente diferentes. ¿Piensa alguien realmente que la obligatoriedad es una forma especial de ser valioso?²⁴ ¿no resulta precipitado suponer que es un caso de la misma clase de cosas de la cual la bondad moral o la belleza son otros casos? ¿y no es claro que

23. R. B. Perry, *A General Theory of Value*, 35.

24. Cf. *ibid.*

lo que llamamos valores económicos²⁵ son valores meramente instrumentales, de diferente clase que la bondad de la virtud o el placer? El supuesto de que debe haber una «teoría general del valor» aplicable al valor en todos los sentidos de la palabra me parece injustificado.

Al mismo tiempo, me inclino a estar de acuerdo con el profesor Perry en una de sus afirmaciones, aunque no en lo que (si le he entendido bien) trata de deducir de ella. El trata de encontrar un rasgo único de identidad que una todas nuestras *aplicaciones* de la palabra «bueno», e inferir de esto que la palabra «bueno» tiene el *significado* único que él le asigna. Ahora bien; cuando considero la variedad de significado de «bueno» indicada en el capítulo precedente —el uso predicativo y el atributivo, los significados «eficaz en su cometido» y «útil», el sentido instrumental y el intrínseco—, si bien no puedo estar de acuerdo en que lo que queremos decir en todos o en algunos de estos casos con «X es bueno» es «X es objeto de interés para alguien», me inclino a pensar que el único rasgo que conecta nuestra *aplicación* en todos estos sentidos —es decir, el único hecho que está presente cuando quiera que usamos el término «bueno»— es que en todos los casos el *juez* tiene algún sentimiento de aprobación o interés hacia lo que llama bueno. Pero esto de ningún modo prueba que estemos usando «bueno» siempre en el mismo *sentido*. Los *sentidos* «intrínsecamente bueno» y «útil» me parecen enteramente diferentes, si bien, tanto si usamos la palabra 'bueno' en un sentido como en el otro, tenemos en ambos casos un sentimiento de aprobación o interés hacia lo que llamamos bueno. Cualquier rasgo común que haya, uno, no los varios significados de «bueno», sino nuestro uso del término en estos varios significados. El intento de encontrar un rasgo común en nuestra *aplicación* del término no es lo que me interesa principalmente. Lo que me interesa, y no puedo sino pensar que es la cuestión más importante para la filosofía, es si no habrá un sentido de «bueno» que pueda aplicarse a cosas sin dar a entender que sean miembros eficaces o útiles de una clase, o que sean instrumentos para un bien más allá de ellos mismos, sino dando a entender que son buenos en sí mismos. Y está claro, ciertamente, que cuando afirmamos, por ejemplo, que la valentía es buena, esto es lo que

25. Cf. *ibid.*

queremos decir —aun cuando alguien pueda mantener que estamos equivocados al hacer esta afirmación—. En el capítulo precedente he tratado de hacer justicia, de manera sumaria, a los otros sentidos, y de ahí en adelante me he interesado únicamente por este otro sentido más fundamental de la palabra «bueno». Y tengo esto bastante claro: que aunque nuestras aplicaciones de la palabra vayan siempre acompañadas de interés por lo que llamamos bueno, la existencia de ese interés no es lo que afirmamos cuando describimos así las cosas.

El profesor Perry pasa a continuación a considerar pormenorizadamente el argumento del profesor Moore en favor de la indefinibilidad de «bueno». Cita la observación: «carecería por completo de sentido decir que las naranjas son amarillas a menos que amarillo significara, al fin y al cabo, precisamente ‘amarillo’ y ninguna otra cosa —a menos que fuera absolutamente indefinible—»²⁶. Y contra esto, tomado aisladamente, su objeción está bien fundada. «No carece de sentido —señala— decir que ‘el concepto de sustancia es prehistórico’, o que ‘la pintura es postimpresionista’, o que ‘el argumento es circular’; y, sin embargo, los predicados asignados en estos casos son definibles»²⁷. El enunciado «las naranjas son amarillas» carece ciertamente de significado a menos que «amarillo» tenga en él un único e idéntico significado. En un sentido, «amarillo» debe significar amarillo y ninguna otra cosa. Pero esto no muestra que sea indefinible. Pues si pudiéramos definir correctamente «amarillo» como «el x que es y », no diríamos con ello que «amarillo» signifique otra cosa que «amarillo», pues «el x que es y » sería precisamente lo que es amarillo. Sin embargo, podría decirse en apoyo de la tesis de que «bueno» es obviamente indefinible que hay una gran diferencia entre «bueno» y atributos tales como «prehistórico», «postimpresionista» o «circular». Si un término es definible, es decir, si denota un cierto complejo²⁸, podremos usar el término inteligente e inteligiblemente sólo si en alguna medida tenemos

26. G. E. Moore, *Principia Ethica*, 14.

27. R. B. Perry, *A General Theory of Value*, 35.

28. Debo explicar que por complejo entiendo aquí un complejo de elementos coordinados respecto a la universalidad, a diferencia de otra clase de términos que *podrían* llamarse complejos, y que son indefinibles, a saber, aquellos que implicarían elementos *no* coordinados respecto a la universalidad, como «rojo» implica tanto color como rojez. Cf. J. C. Wilson, *Statement and Inference* II, 502-504.

la definición ante la mente; y, de hecho, tenemos en la mente al menos definiciones aproximadas de tales términos cuando los usamos. Por otra parte, el hecho de que usemos el término «bueno» inteligente e inteligiblemente sin tener definición alguna de él en nuestras mentes muestra que es indefinible.

El profesor Moore usa un argumento en alguna medida del mismo tipo cuando argumenta, contra todo intento de definir «bueno», que, dado un conjunto de conceptos que no contenga «bueno», es siempre posible indagar si una cosa que responda a este conjunto de conceptos es buena²⁹. Supóngase que alguien afirma que «ser deseado por alguien es ser bueno»; esta afirmación es contestada por el hecho de que aun cuando sepamos que la guerra es deseada por algunas personas, podemos sin embargo dudar de que sea buena.

Según creo, estos dos argumentos valen tanto como decir que si «bueno» denotara algún complejo (como ocurre en toda teoría relacional), deberíamos tener en nuestras mentes, si usamos la palabra inteligentemente, la noción de una relación bien precisa entre cosas bien precisas. Me parece claro que no tenemos semejante noción en nuestras mentes cuando usamos la palabra en el discurso ordinario.

Pero no puedo estar seguro de que esto zanje del todo la cuestión. Pues parece haber casos en que buscamos la definición de un término y finalmente aceptamos una como correcta. El hecho de que aceptemos alguna definición como correcta muestra que el término denotaba de algún modo un complejo de elementos; sin embargo, el hecho de que durante algún tiempo estemos en la duda de si el término es analizable y, caso de serlo, cuál sea el análisis correcto, muestra que este complejo de elementos no se presentaba con claridad en nuestras mentes antes o durante la búsqueda de una definición. Parece como si no pudiéramos evitar reconocer que hay tal cosa como utilizar un término que se refiere implícitamente a un cierto complejo mientras el complejo todavía no se presenta explícitamente en nuestras mentes. Y, en principio, esto podría ser cierto de «bueno», según parece. La ausencia de una referencia explícita a un complejo en nuestro uso ordinario del término no debería, por tanto, tomarse como si implicara necesariamente que el término es indefinible, ni, en

29. G. E. Moore, *Principia Ethica*, 15.

particular, como si excluyera la posibilidad de que denotara una relación. Más bien, creo yo, el método debería ser el de atender a cualquier definición propuesta que parezca mínimamente plausible. Si es la definición correcta, lo que debería ocurrir es que, tras prestarle una cierta cantidad de atención, fuéramos capaces de decir: «sí, eso es lo que yo quería decir todo el tiempo con 'bueno', aunque hasta ahora no era claramente consciente de que eso era lo que yo quería decir». Si, por el contrario, el resultado es que tenemos claro que «eso no es lo que yo quería decir con 'bueno'», la definición propuesta debe ser rechazada. Si, tras haber examinado todas las definiciones que poseen de entrada alguna plausibilidad, hemos obtenido este resultado negativo en todos los casos, podemos estar bastante fiados en que «bueno» es indefinible. Y no hay por qué suponer de entrada que sea definible. Pues parece claro que no podría haber ninguna entidad compleja a menos que hubiera algunas simples; y, en un universo tan abigarrado como el nuestro, no hay razón para suponer que las entidades simples sean pocas en número.

En el proceso de crítica de las definiciones que de un término se han propuesto, hay dos momentos. Tal vez, la razón más obvia para el rechazo de una definición es que seamos capaces de indicar cosas de las que es predicable el término, pero no la definición, o viceversa. Y cualquiera será capaz, sin dificultad, de pensar en definiciones de «bueno» que se han propuesto y que salen mal paradas por una u otra de estas dos objeciones. Pero incluso cuando las denotaciones del término y de la definición coincidan (o cuando no podemos estar seguros de que no lo hacen), podemos ver a menudo que una definición propuesta no expresa lo que *queremos decir* con el término que ha de definirse. Sería por esta razón por la que rechazaríamos, por ejemplo, una definición de «triángulo equilátero» como «triángulo con todos sus ángulos iguales». Y es por esta razón por lo que las definiciones de «bueno» propuestas pueden rechazarse —muchas de las definiciones metafísicas, tales como las que identifican la bondad con el todo o con la realidad; y muchas de las definiciones psicológicas, tales como las que lo identifican con ser productivo de placer o con ser objeto de deseo—. El *quid* no es que no se vea a primera vista que la definición propuesta sea verdadera, o que precise de indagación, sino que no sobrevive a la indagación.

La propia crítica del profesor Perry al profesor Moore adopta la siguiente forma. Supóngase que «bueno» se defina como «deseado por alguien». La definición es refutada por el hecho de que aun cuando la guerra sea deseada por alguien, es aún posible, sin embargo, indagar si es buena. El profesor Perry parece admitir que esto es mortífero para la definición propuesta, puesto que propone sustituirla por lo que, evidentemente, él considera una definición diferente: «bueno en algún sentido = deseado por alguien». Y trata de hacer inocua la objeción del profesor Moore diciendo que la corrección de *esta* definición es del todo compatible con que aún podamos indagar (como, evidentemente, podemos) si la guerra, si es buena en este sentido, es también buena en algún otro sentido —por ejemplo: deseada por todos los hombres, u obligatoria o bella—³⁰.

Me parece que esto es un desatino sorprendente. Supongo que a nadie se le ocurriría objetar a la ecuación de «bueno en algún sentido» y «deseado por alguien» basándose en que la guerra, si bien es deseada por algunas personas, no es deseada por todos o no es bella o no es obligatoria. Las objeciones son 1. que, aunque sea deseada por algunas personas, la guerra no es buena en ningún sentido (si bien puede haber en ella elementos que sean buenos), y 2. que, aunque fuera buena en algún sentido, lo que se *querría decir* llamándola buena no es, con toda seguridad, que sea deseada por alguien.

El profesor Perry trata asimismo de basar un argumento en favor de la relatividad de lo bueno a los intereses de los individuos en el hecho «de que la cuestión puede someterse, a su vez, al juicio de cada individuo». «Si, una vez que se ha reconocido que un objeto dado *a* es bueno, se plantea aun con todo la cuestión de su bondad a un sujeto *M*, se supone que la pregunta se refiere al sentido especial de bueno que es relativo a *M*»³¹. Este sería, ciertamente, un procedimiento absurdo. Si la bondad de *a* ha sido ya «reconocida», es decir, si se ha admitido por parte de las dos personas implicadas, *no* tiene sentido que uno pregunte a otro si el objeto es bueno; y todo lo que el otro pueda decir, tal como «lo deseo» o «no lo deseo», es *irrelevante* para la cuestión de si es bueno, que *ex hypothesi* se ha zanjado afirmativamente.

30. R. B. Perry, *A General Theory of Value*, 36s.

31. *Ibid.*

Los defensores de la concepción que él está criticando están deseosos —según señala el profesor Perry— por asegurar para «bueno» un significado que «proporcione juicios de valor con un objeto común que determine su verdad o falsedad». Y para este propósito —insiste— «un interés es tan buen objeto como cualquiera. El hecho de que *M* se interese por *a*, consiste en una relación de *a* con *M*; pero este hecho mismo no es relativo al juicio de *M* sobre él, o al juicio de algún otro sujeto»³². Hay, de hecho, una gran diferencia entre una concepción que hace depender la bondad de un objeto de que un sujeto juzgue que es bueno, y una que la hace depender del interés del sujeto por él. La primera concepción no resistirá el más breve examen; la última sí que proporcionará juicios de valor con alguna realidad acerca de la que juzgar, y requiere, por tanto, un examen atento. Pero, si bien proporciona para nuestros juicios de valor un objeto independiente de nuestros juicios, no hace justicia a lo que también está implicado en nuestros juicios de valor: que cuando una persona dice que un objeto es bueno y otra dice que no lo es, se contradicen mutuamente. Pues si *M* quisiera decir solamente «siento interés por *a*» y *N* quisiera decir solamente «yo no», no se contradirían.

El profesor Perry, en obsequio a la brevedad, usa a veces «disfrutado por un sujeto», y a veces «deseado por un sujeto», como equivalentes a «bueno». Ninguna de estas expresiones hace plena justicia a su teoría. Su teoría es que ser bueno es ser objeto de *interés*, donde «interés» abarca tanto el deseo como el goce; es decir, que la bondad de algunas cosas consiste en su ser gozadas, la de otras en su ser deseadas, y la de otras, quizá, en su ser gozadas y deseadas (aunque esto, como veremos, es imposible). Pues bien: en la medida en que digamos (como él tiende a decir) que «la bondad de la primavera consiste en su ser deseada»³³, la teoría parece, a primera vista, suficientemente atractiva. Pero, obviamente, es una descripción apresurada de mi deseo la de decir que deseo una primavera. Lo que yo deseo es estar viéndola u oliéndola o en posesión de ella. Tan pronto como describimos con precisión qué es lo que deseamos, vemos que es algo que aún no existe. Sin duda, hay casos en que deseamos continuar haciendo lo que estamos haciendo, o continuar estando

32. *Ibid.*, 38.

33. *Ibid.*, 133.

en la misma clase de estado en que estamos. Pero, incluso si deseo, por ejemplo, seguir mirando la primavera, lo que deseo no es el mirar que está teniendo lugar en el presente, sino el mirar que quisiera que tuviera lugar en el futuro inmediato. El objeto del deseo es siempre algo no existente. Si se dijera que existe como una posibilidad, debemos replicar que ésa es una forma inexacta de decir que la posibilidad de ese algo existe —lo cual quiere decir que, si bien no existe, la naturaleza de algunas o todas las cosas que sí existen no es incompatible con su venida a la existencia—.

Está claro que en la medida en que la bondad fuera, ya idéntica a ser deseado, ya dependiente de ello, nada podría existir y ser bueno. Ahora bien; supongo que estamos todos convencidos de que algunas cosas que ahora existen son buenas, y de que cosas de ciertas clases, que podrían venir a la existencia en el futuro, serán buenas si existen y cuando existan; y supongo que, sin estas convicciones, tendríamos poco o ningún interés por el tema de lo bueno, y la ética, en particular, sería abandonada. Sin embargo, en la medida en que esa teoría identifica lo bueno con lo deseado, niega estas dos convicciones. Pero podría replicarse que la bondad de las cosas existentes consiste en su ser disfrutadas, y la bondad de las cosas inexistentes en su ser deseadas. Sin embargo, permítaseme dudar que podamos decir que una cosa inexistente *es* buena. Por muy convencido que uno estuviera de que obrar en conciencia, por ejemplo, es bueno, y de que *A* *podría* obrar en conciencia, nadie diría «el obrar en conciencia de *A* es bueno» si estuviera convencido de que *A* de hecho no obra en conciencia. Pero —podría replicar nuestro oponente— podríamos decir de ciertas *clases* de cosas que son buenas aun cuando no estemos convencidos de que exista caso alguno de estas clases. Podríamos decir «la acción hecha completamente en conciencia es buena» aun cuando (como sugiere Kant) no estemos convencidos de que haya habido alguna vez semejante acción. Pero esto es sólo un modo taquigráfico de decir que, sin estar seguros de que semejante acción haya existido alguna vez, podemos estar seguros de que, *si* alguna vez existiera, sería buena. La bondad hipotética presupone la existencia hipotética igual que la bondad efectiva presupone la efectiva existencia. Y, si esto es así, ser bueno no puede nunca ser idéntico a ser deseado, o siquiera compatible con ello.

La relación que guarda la primavera con el deseo no es la de ser deseada, sino la de suscitar el deseo. Esta es una relación que las cosas existentes *pueden* guardar con el deseo, y la teoría podría ser modificada de esta forma: «lo bueno es lo que suscita deseo». Pero las cosas que suscitan deseo se dividen en dos clases. Hay cosas de las que nuestra experiencia es tal que nos hace desear permanecer en nuestra presente relación con ellas, o entrar en más próxima relación con ellas y con otras como ellas; y hay cosas de las que nuestra experiencia es tal que nos hace desear huir de ellas. Las cosas de la segunda clase provocan algunos deseos tan decididamente como las cosas de la primera clase provocan otros. Y, obviamente, una subclase principal (si es que no la totalidad) de la segunda clase se compone de cosas que causan dolor. Así, si «bueno» significara «que suscita deseo», habríamos de concluir que las cosas que causan dolor son, como tales, una clase importante de bienes. Evidentemente, esta conclusión no sería aceptada, y por tanto la teoría tendría que ser modificada de esta forma: «lo bueno es lo que suscita nuestro deseo de mantener nuestras relaciones con ello, o de entrar en relaciones más próximas con ello y con otras cosas de su clase» —lo cual podríamos llamar, por brevedad, «deseo positivo»—.

Ahora bien; aparentemente, algunas de las cosas que suscitan deseo positivo³⁴ lo hacen porque se juzga que son buenas. *Prima facie* uno diría que si el ser consciente de una buena disposición en uno mismo o el contemplarla en otro me lleva a desear mantener y desarrollar esa clase de disposición, no es porque yo sienta que es placentera, sino porque juzgo que es buena. Pero esta alternativa no está abierta al profesor Perry, pues, al basar nuestra toma de interés por la cosa en nuestro creerla buena, ello implicaría el abandono de su tesis principal: que ser buena una cosa es (o se basa en) que nos tomemos interés por ella. Todo lo que le queda, por tanto, es identificar lo que es bueno con aquello que, en virtud del placer que causa, suscita el deseo de una relación más próxima con ello y con otras cosas como ello. Así pues, lo que es bueno para él es aquello que suscita placer y, por ello, suscita tal deseo. Y aunque él incluye estos dos elementos en su fórmula, el hecho de suscitar placer es evidentemente el hecho radical del que el otro es una mera consecuencia.

34. No deseo de que ellas existan, claro está, sino de que estemos nosotros en alguna relación nueva con ellas o de que continuemos estando en la misma.

Sin embargo, no sólo es el carácter placentero lo fundamental, y la tendencia a suscitar deseo sólo un elemento consecencial en la bondad —según esta teoría en la forma en que parece necesario reformularla—; sino que es mucho más plausible proponer el carácter placentero como la esencia de la bondad, que no esta tendencia. Si decimos «lo que produce tal o cual cosa es, en tanto que lo hace, bueno», evidentemente damos a entender que lo que es producido es intrínsecamente bueno, y lo que lo produce, instrumentalmente bueno. Y es bastante plausible decir «el placer es intrínsecamente bueno, y lo que lo produce, instrumentalmente bueno» —es creencia bastante generalizada que el placer, sea o no lo bueno, al menos es bueno—. Pero no es creencia generalizada que el deseo, o al menos el deseo positivo, sea bueno. Si adoptamos el punto de vista moral, debemos decir que algunos deseos son buenos y otros son malos, y que cuando los deseos son buenos, son buenos, no porque sean deseos, sino por la clase de deseos que son. Y si adoptamos el punto de vista hedonista, debemos decir que los deseos son buenos o malos (lo cual significará «placenteros o no placenteros»), no en virtud de ser deseos, sino sobre todo, supongo, en virtud de que se supone que es probable o improbable que se satisfagan. Así pues, al no ser el deseo (incluso el deseo positivo) una cosa necesariamente buena en sí misma, no hay razón por la que, en general, las cosas que suscitan deseo (o deseo positivo) hayan de ser buenas. En la medida en que consideráramos las cosas como objetos de deseo, tal vez no fuera disparatado decir que los objetos de deseo son buenos aun cuando el deseo no lo sea; pero si reformulamos la teoría del modo en que hemos encontrado necesario reformularla, y decimos que lo bueno es lo que suscita deseo positivo —es decir, lo que es a éste como la causa al efecto— no hay razón alguna (obvia o postulada) por la que, no siendo siempre buenos los deseos positivos, lo que los suscita hubiera, sin embargo, de serlo siempre.

El modo más favorable, pues, de presentar la teoría que venimos examinando es excluir de ella la referencia al deseo y reducirla a la forma «lo que es bueno es lo que produce placer»³⁵.

35. Esto es ambiguo, pues puede querer decir «'bueno' quiere decir 'que produce placer'», o «lo que es bueno es bueno porque produce placer»; es decir, que la ambigüedad que estaba presente en la teoría desde el comienzo (Cf., *supra*, 97) se mantiene.

Pero, de hecho, nadie diría que todo lo que produce placer es bueno a menos que pensara que el placer mismo es bueno³⁶; con lo que la teoría se presenta en su forma definitiva: «el placer, y sólo el placer, es bueno por su propia naturaleza; y lo que produce placer, y sólo lo que produce placer, es bueno porque produce algo bueno». El corazón de la teoría, pues, a pesar de todo lo que ella ha dicho a modo de ataque a las nociones ordinarias de lo intrínsecamente bueno, es que hay una cosa, y sólo una, que es intrínsecamente buena: el placer. La teoría, cuando se la reduce a sus términos simples, parece ser nuestro viejo amigo el hedonismo. Después de todas las acertadas refutaciones del hedonismo que se han publicado en años recientes, me parece innecesario volver a pisar este terreno trillado, y supongo que el profesor Perry estaría de acuerdo en que el hedonismo es insostenible y sostendría que su propia teoría es defendible sólo en virtud de elementos que la distinguen del hedonismo. Pero, si no me equivoco, estos elementos se cuentan entre los más insostenibles de su teoría.

Hay, sin embargo, un punto de vista más desde el que puede examinarse la teoría. El profesor Perry describe como la objeción «más popular» a ella que «el hecho del deseo no se acepta como decisivo en la mayoría de los juicios de valor. Se sostiene que los objetos de deseo son malos a pesar de ser deseados, y se sostiene que los deseos mismos son malos, sean satisfechos o no»³⁷.

1. No necesito considerar una forma de esta objeción por la que no tengo ninguna simpatía: la concepción de Schopenhauer y otros de que *todo* deseo es malo; esto es una extravagancia del quietismo sobre la que hay poco que decir.

2. La primera dificultad real a la que está expuesta la teoría es la citada a continuación por el profesor Perry, a saber, el hecho de que «el mismo objeto puede gustar a un hombre o ser deseado

36. E infiriera de esto que lo que lo produce es bueno. Pero es claro, ciertamente, que *no* se sigue de que una cosa sea buena que lo que la produce sea bueno, en el mismo sentido de «bueno». Debe admitirse que a menudo llamamos «buenas» a cosas que son meramente útiles; pero entonces «bueno» se está utilizando impropriamente. Cuando yo uso la expresión «instrumentalmente bueno», la uso para indicar este sentido —común pero laxo— de «bueno».

37. R. B. Perry, *A General Theory of Value*, 134.

por él, y disgustar a otro o ser evitado por él»³⁸. Este hecho, junto con la identificación de «bueno» con «objeto de interés», conduce a la conclusión de que la misma cosa puede ser buena y mala. Aparentemente, este resultado es paradójico y casi contradictorio, pero él afirma que «una definición relacional, tal como la que aquí se propone, es el único medio de *evitar* la contradicción»³⁹. Esta es una extraña afirmación: identificando «bueno» con «objeto de interés» damos en la paradoja de llamar a la misma cosa buena y mala (paradoja a la que una teoría absolutista al menos escapa, cualesquiera sean sus otros méritos o deméritos); y entonces salimos triunfalmente de la dificultad diciendo: «¡Ah!, pero es que bueno sólo significa bueno para una persona, y malo sólo significa malo para otra persona, de modo que no hay paradoja».

¿No está claro que cuando afirmamos la bondad de algo afirmamos algo que creemos incompatible con que esa misma cosa sea mala? Podemos describir una cosa como «buena y mala», pero esa forma de hablar no es rigurosa. (i) Puede que queramos decir que la cosa contiene algunos elementos que son buenos y algunos que son malos, pero entonces *éste* es el modo adecuado de plantear la cuestión, y «la cosa es buena y mala» es sólo un modo impreciso de plantearla. Nuestro parecer acerca de este asunto implica que si proseguimos nuestro análisis lo suficiente encontraremos algunos elementos que son simplemente buenos y otros que son simplemente malos, y que el todo no es bueno y malo, sino que es o bueno en conjunto o malo en conjunto. (ii) Puede sugerirse que, sin pensar en una cosa como compuesta de elementos buenos y malos, podemos juzgar que es buena desde un punto de vista y mala desde otro —por ejemplo, que un estado mental puede ser moralmente bueno e intelectualmente malo—. Pero esto resulta ser reducible al caso anterior, en el que el análisis revela un elemento bueno y uno malo. Si tomamos un segmento de tiempo de la historia de una mente, por corto que sea, habrá en él elementos de conocimiento y opinión que tienen un cierto valor, y acciones y disposiciones a obrar que tienen un cierto valor (positivo o negativo). El estado mental, pues, no puede ser juzgado en conjunto desde el punto de vista moral, ni desde el intelectual, sino algunos elementos suyos desde un punto de vista

38. *Ibid.*, 135.

39. *Ibid.*, 136.

y algunos desde el otro. Y cada uno de tales elementos tendrá una bondad que es incompatible con su ser malo, o una maldad que es incompatible con su ser bueno; y el estado mental completo tendrá un grado de bondad o, *si no*, un grado de maldad, que puede ser estimado sólo desde un punto de vista en que trascendamos tanto el punto de vista moral como el intelectual.

3. «El caso que ha afectado más profundamente los hábitos populares de pensamiento, y que es el principal responsable del prejuicio contra la presente teoría del valor —dice el profesor Perry—, es el caso en que un interés o su objeto es condenado moralmente»⁴⁰. Ciertamente, es una objeción obvia a la teoría de que todos los objetos de interés son buenos el que de hecho juzguemos que son malas muchas cosas por las que, sin embargo, uno u otro se interesa o se ha interesado. La respuesta del profesor Perry a esta objeción consiste en argumentar que en tal caso estamos llevando a cabo un juicio *moral*, y que «los juicios morales no tienen que ver con el valor en sentido genérico, sino con un *aspecto* suyo específico y complejo. ...No se ocupan de los intereses *per se*, sino de la relación de los intereses con los propósitos complejos en que están incorporados»⁴¹.

En respuesta a esto es importante señalar que el término «juicio moral» adolece de grave ambigüedad. Hay tres tipos de juicios que han sido denominados juicios morales por diversos escritores. Estos son 1. los juicios en que un acto es declarado correcto o incorrecto; 2. los juicios en que una acción o disposición se juzga que es moralmente buena, mala o indiferente, es decir, que tiene (o que no tiene) la clase de bondad o maldad que sólo las disposiciones y las acciones pueden tener; 3. los juicios en que se dice que algo es bueno o malo o indiferente *sans phrase*. Se puede decir que los dos primeros son juicios específicos, en el sentido de que cada uno de ellos es aplicable sólo a una clase de objetos: los primeros a actos considerados aparte de sus motivos, los segundos a disposiciones y acciones consideradas en relación a sus motivos. Los juicios de la tercera clase no son en modo alguno específicos: pueden hacerse acerca de cualquier cosa. Puede decirse de algunas cosas que son buenas —sugiero, como esbozo al menos de las cosas de que puede

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, 136s.

decirse, la virtud, el conocimiento y la opinión bien fundada, además del placer⁴²—; de otras —el vicio, la opinión mal fundada y el dolor— que son malas; y de otras cosas que son indiferentes consideradas en sí mismas, aunque muchas de ellas puedan ser medios para el bien o para el mal. Al hacer tales juicios no estamos adoptando un punto de vista *estrictamente* ético; decimos, por ejemplo, que la sabiduría y el placer son buenos aunque no sean moralmente buenos. Estamos adoptando el punto de vista más abarcador que puede adoptarse respecto del valor de las cosas del universo. Sin embargo, éste es un punto de vista que un filósofo moral debería adoptar en parte de su investigación, pues la ética es el estudio de lo que debemos hacer y de lo que está implicado en su ser lo que debemos hacer, y puesto que lo que debemos hacer depende en gran medida (aunque, como he defendido, no enteramente) de la bondad o la maldad de las cosas que podemos traer al ser con nuestros actos.

Sería un error, sin embargo, emplear tiempo en discutir la cuestión de si la teoría de lo bueno en general pertenece a la ética o a la metafísica. Los otros dos tipos de juicio pertenecen exclusivamente a la ética. La bondad en general desborda el ámbito estricto de la ética, si la ética ha de ser el estudio filosófico de la buena conducta; pues algunas de las cosas que son buenas no son conductas ni disposiciones para una conducta. Pero el estudio del significado de bueno en general y de los tipos de cosas que son buenas es, o una parte de la ética, o una parte de la metafísica a la que nos conduce inevitablemente el estudio de problemas puramente éticos; qué sea, eso depende de cómo definamos la ética y la metafísica. Ni una ni otra son disciplinas a las que hasta ahora se haya puesto límites precisos, y probablemente no sea provechoso ponérselos. El único modo, quizá, de que pudiéramos prescribir un programa del todo rígido para la metafísica sería diciendo que es el estudio de las características poseídas en común por todo lo que es; y, desde este punto de vista, habría que declarar que la teoría de la bondad no es parte de la metafísica. Pero, si se ha de ensanchar el concepto de metafísica para dar cabida en él a la teoría de todas las características que son ampliamente compartidas (entre las cuales se cuentan las de ser bueno y malo), o si se ha de tratar el estudio

42. Para evitar hacer demasiado complicada esta relación, omito una clase más de bien que se mencionará más adelante (cf. *infra*, 155s).

del valor como una parte de la ética, o si se ha de reconocer una ciencia intermedia, la axiología (o teoría del valor), menos amplia que la metafísica y más amplia que la ética; ésta es una cuestión cuya discusión no nos hace avanzar ni un paso hacia la comprensión de los hechos.

Debemos retornar, sin embargo, a la objeción que en este momento está considerando el profesor Perry y a la respuesta que le da. La objeción es que muchas de las cosas en que la gente encuentra placer y que ellos desean son, con todo, malas. Su respuesta es que no son malas en general, sino sólo malas desde el punto de vista ético. Y nuestra respuesta a eso es que, si bien existe lo que puede llamarse un punto de vista rigurosamente ético, desde el que juzgamos que tal y cual acción es viciosa o moralmente mala, existe también un punto de vista más abarcador desde el que vemos completo el estado mental del agente en el momento de que se trate y juzgamos que, a pesar de algunos elementos de valor hedónico que pueda contener, es en conjunto una mala cosa, una cosa por cuya existencia el mundo se hace peor. Este no es el punto de vista estrictamente ético, pues es el mismo punto de vista desde el que juzgamos que la existencia de un dolor es, considerada aparte de lo que la acompaña, una cosa mala, aunque el dolor no sea moralmente malo. Ahora bien: si desde este punto de vista, que es el más comprensivo, decimos que muchos estados mentales por los que sus poseedores se han interesado y en los que han encontrado placer son, aun con todo, malos, entonces «bueno» no puede ser idéntico a «objeto de interés».

Mi conclusión general es que los argumentos del profesor Perry no han logrado ni refutar la concepción según la cual la bondad es una cualidad intrínseca de ciertas cosas, ni poner en cobro la concepción según la cual es idéntica a ser objeto de interés para alguna mente⁴³.

Pero la concepción según la cual la bondad es una cualidad intrínseca está expuesta a ataques desde otro frente. El profesor

43. Remito aquí al importante capítulo final del último tratamiento por Meinong del problema del valor, en su *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie*. Es de destacar que si bien él aborda el problema por el lado del acto subjetivo de valoración y del análisis de éste, concluye que hay «bienes impersonales», en el sentido de que hay bienes que en modo alguno lo son esencialmente para un sujeto, si bien son en un sujeto (Cf. p. 147 de su obra). Esta es exactamente la posición que quisiera mantener.

Urban, cuyo trabajo en el campo de los valores le hace acreedor de la más atenta consideración, ataca esta concepción y propone otra⁴⁴. El considera que hay una cierta ambigüedad en hablar del valor como una cualidad de objetos. «Por una parte; a menudo se entiende por valor cualidades tales como lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo placentero y lo displicente, etc. Son cualidades como amarillo, duro, chillón, etc. Por otra parte, el *quale* de valor es caracterizado, a menudo por los mismos autores (Russell, Meinong), como lo que 'de suyo debería ser' o 'como lo que merece ser, o ser de interés'»⁴⁵. La expresión *valor* —dice— no se usa necesariamente «sólo como un término general para estas cualidades; también puede referirse a la proposición según la cual el objeto debería ser, a *algo juzgado en vista de estas cualidades*»⁴⁶.

El profesor Urban admite, pues, que la bondad es una cualidad, y una cualidad como la amarillez. Pero él piensa que, además del juicio de valor «tal cosa es buena», hay otro tipo de juicio de valor: «tal cosa debería ser porque es buena»; y es este último tipo de juicio el que le lleva a rechazar una teoría del valor como cualidad. Aquí me parece que admite él demasiado y que hace una afirmación que no puede sostenerse.

1. Por una parte, admite que «bueno», «bello», «agradable» son cualidades como «amarillo», «duro», «chillón». Con esto me parece que se pasa por alto dos distinciones importantes. a) Aun cuando «bueno» y «bello» sean cualidades, no son cualidades como «amarillo» y «duro». Hay una diferencia esencial —en la que nos detendremos más adelante⁴⁷—: que mientras las últimas son cualidades constitutivas, las primeras son cualidades resultantes, dependientes de las cualidades constitutivas. b) Y hay una diferencia esencial entre «bueno», por una parte, y «agradable» o «bello», por la otra; pues, si bien se puede preguntar con sentido si lo agradable o lo bello tiene valor, no tiene sentido preguntar si lo bueno tiene valor, puesto que ser bueno es precisamente ser valioso. «Bueno» es un término más general que «bello» y «agradable», y si a veces usamos «bueno» con una referencia más estricta al bien moral, es en el entendido de que «bueno» tiene una extensión mayor que ésta.

44. W. M. Urban, *Journal of Philosophy* (1916) 455-465.

45. *Ibid.*, 456.

46. *Ibid.*

47. Cf., *infra*, 138s.

2. Pero, si bien está a favor de considerar no sólo «agradable» y «bello», sino también «bueno», como meras cualidades, el profesor Urban cree que hay algo más que puede afirmarse de las cosas que tienen estas cualidades, debido a que las tienen, a saber: que de suyo deberían ser, o que merecen ser o ser de interés; y es esto lo que él identifica con el valor propiamente dicho y lo que afirma que no es una cualidad. Me parece, con todo respeto, que esto es un error. «Debería» afirma propiamente una obligación, y sería absurdo afirmar de un estado de placer o de un objeto bello, por ejemplo, que tiene obligación de ser, o de un estado de dolor o de un objeto feo que tiene obligación de no ser. Ciertamente que a veces *decimos* de tales cosas que deberían o no deberían ser, pero es siempre, si es que usamos el lenguaje con alguna aproximación al rigor, con el pensamiento subyacente de que es o era o será el deber de alguien traerlos al ser, o evitar que sean. Puede señalarse, además, que ni siquiera *se sigue* de que una cosa sea buena que debería ser, ni siquiera en este sentido laxo; pues si una cosa, aun siendo buena, incrementara menos el total de bien en el universo que alguna otra cosa buena que pudiera producirse por un acto alternativo, es nuestro deber (cuando no existan obligaciones especiales) no traerla al ser; y, a su vez, hay obligaciones especiales que anulan la obligación de traer al ser un bien particular.

«Esto es digno de ser» o «esto es digno de ser objeto de interés» parece que es o a) una atribución metafórica de mérito moral —esto es, de un *merecer* ser traído al ser o ser hecho objeto de interés— a cosas muchas de las cuales (por ejemplo, estados de placer u objetos bellos) obviamente no tienen mérito moral; o bien b) un mero sinónimo de la expresión que ya hemos criticado —«esto debería ser» o «esto debería ser de interés»—, sujeto a la misma objeción que éstas.

Estos dos errores —pues 1. y 2. no me parecen otra cosa— están conectados lógicamente. Es debido a que el profesor Urban rebaja «bueno», el abjetivo universal de valor, al nivel de «agradable» y «bello», que son adjetivos específicos de valor, y a que rebaja todos ellos por igual al nivel de cualidades constitutivas como «amarillo», «duro», «chillón», por lo que siente la necesidad de buscar el valor en algo más allá de la bondad y de expresarlo con las expresiones laxas y metafóricas que para ello emplea.

Además, no parece tener clara la relación entre la bondad, la placidez o la belleza, y «la índole genérica de lo que debería ser». Pues en una página explica la proposición según la cual un objeto debería ser como «algo juzgado en vista de estas cualidades» y en la siguiente dice que de la presencia de estas cualidades «no se sigue el valor positivo del objeto mismo». ¿Por qué se debería juzgar, entonces, que el objeto debería ser «en vista de estas cualidades»?⁴⁸.

El profesor Urban procura mostrar que el valor, como la existencia, no es una cualidad, y afirma esto del siguiente modo: «Igual que un objeto puede tener su cupo completo de cualidades y estar aún por decidir la cuestión de su existencia o inexistencia, puede que un objeto tenga su cupo completo de cualidades, incluyendo las llamadas cualidades de valor, y que nosotros indagamos que preguntar si debería existir o no»⁴⁹. Aquí parece estar sobre la pista de una distinción verdadera, la cual, sin embargo, yo preferiría formular de otro modo. Hay algunas características que suscitan alguna clase de aprobación o preferencia y en virtud de las cuales todo lo que las tiene posee alguna bondad intrínseca. Sin embargo, decir de una cosa que tiene una de estas características no es decir que es intrínsecamente buena. Dado que trato la belleza como una forma de bondad instrumental (esto es, no como una forma de bondad en sentido estricto, sino como una manera de ser productivo de algo bueno)⁵⁰, no la cuento entre estas características. Las tres que me parecen que agotan las posibilidades (aunque es fácil que esté equivocado), son las características de ser virtuoso, de ser un caso de conocer y de ser un caso de verse complacido⁵¹. Por tanto, si un estado mental poseyera una de estas características valiosas y no poseyera ninguna de las características opuestas, juzgaríamos necesariamente que es bueno. Pero los estados mentales concretos ocupan a veces —tal vez siempre— posiciones en las tres escalas —la de la virtud y el vicio, la de la inteligencia y la estulticia, la del placer y el dolor—; y por tanto no se sigue de que un estado mental tenga una o dos de las características que son en sí mismas buenas, que sea bueno en conjunto. Así pues, juzgar de un estado mental

48. W. M. Urban, *Journal of Philosophy* (1916) 456s.

49. *Ibid.*, 457.

50. Cf., *infra*, 145-148.

51. Esta última precisa de alguna matización; cf., *infra*, 151-156.

(o de un estado de la sociedad) que es en conjunto virtuoso, o inteligente, o placentero, no es necesariamente juzgar que es bueno en conjunto. El juicio según el cual un estado mental es bueno en conjunto es lo que yo pondría en lugar del juicio del profesor Urban de que una cosa debería ser, a diferencia del juicio de que es virtuosa o placentera o bella. Y si estoy en lo cierto al sostener que «esto es bueno» es la expresión verdadera de esta evaluación última, más bien que «esto debería ser», el argumento en favor de la tesis de que la bondad no es una cualidad, y en favor de la afirmación de que es más afín a la existencia, cae por tierra. Yo distinguiría, como lo hace el profesor Urban, entre la posesión de la bondad moral o de la bondad intelectual o de la bondad afectiva por parte de una cosa (a saber, un estado mental), y su posesión de bondad en conjunto. Pero no veo razón en favor de su tesis de que, si bien estos valores específicos son cualidades, el valor «no es en absoluto un 'qué'» (una cualidad o una relación): es un 'qué'. ¿No está claro que el valor debe caer dentro de la misma categoría que sus propias variedades?

El profesor Urban admite lo siguiente como una concepción *posible*: que el valor último puede ser una cualidad, aunque diferente de las «cualidades valiosas»⁵². Pero él sostiene que esta concepción ha sido refutada por Croce. El argumento de Croce⁵³, tal como lo resume el profesor Urban, es éste: «Tómese... el juicio de valor en su forma usual. A es como debe ser, o negativamente, A es como no debe ser. Lo primero —sostiene— es una tautología; lo segundo, un absurdo lógico. Si A existe, es ya como debería ser, pues no puede ser otro que el que es»⁵⁴. La conclusión que Croce extrae es que el pretendido juicio de valor no es un juicio en absoluto, sino una mera expresión de sentimiento. El profesor Urban extrae una conclusión diferente: que el valor no es una cualidad. Pero veamos si alguna de estas conclusiones se sigue realmente. Es necesario distinguir dos tipos de objetos de los que es concebible que se afirme que son (o que no son) como deben ser.

1. Es concebible que se diga «el placer es como debe ser», «el dolor no es como debe ser»; y contra todo juicio semejante

52. W. M. Urban, *Journal of Philosophy* (1916) 459.

53. B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, 409.

54. W. M. Urban, *Journal of Philosophy* (1916) 459.

la crítica de Croce está justificada. Decir, por ejemplo, que el placer es como debe ser implica que el placer, sin dejar de ser placer, podría tener diferentes naturalezas, que es mejor que tenga una de ellas que cualquier otra, y que tiene la mejor que podría tener. Y otro tanto con todo juicio similar. De todos estos juicios podemos decir, no como Croce que algunos son tautológicos y otros absurdos, sino que son todos absurdos. Pues, al nombrar los objetos de nuestros juicios como los hemos nombrado, les hemos atribuido una cierta naturaleza y hemos excluido la posibilidad de que tengan una naturaleza diferente y también (puesto que el valor de las cosas depende de su naturaleza) la posibilidad de que tengan un valor diferente del que tienen. Esto es precisamente lo que distingue el valor intrínseco del instrumental; pues si una cosa es sólo instrumentalmente buena o mala, entonces, aun cuando su naturaleza siga siendo la misma, podría tener un valor instrumental diferente si las leyes causales del universo, o las demás cosas del universo, fueran distintas.

Pero ha de observarse que, hasta ahora, Croce ha estado alanceando muertos. Nadie puede juzgar que «el placer es como debe ser» a menos que haya aceptado (como hace Croce) la opinión artificiosa según la cual «A es como debe ser» es la forma correcta del juicio de valor. Si en vez de ello adoptamos la forma natural «el placer es bueno», «el dolor es malo», su argumento nos deja del todo intactos. Pues señalar que el placer o el dolor no podrían ser de otro modo que como son, es cosa que no contribuye lo más mínimo a mostrar que el juicio «el placer es bueno» sea tautológico o el juicio «el dolor es malo» absurdo.

2. Hay otro tipo de juicio, completamente diferente, en que podemos afirmar y afirmamos de algo que es o no es como debe ser. Podemos decir «el estado mental de fulano no es como debe ser», o «el estado de Inglaterra no es como debe ser». Aquí, al nombrar nuestro objeto, no describimos ya su naturaleza ni excluimos la posibilidad de que tenga una naturaleza y un valor diferentes de los que tiene. Damos a entender que el estado de cosas existente es malo, y sugerimos además que es deber de alguna persona o personas sustituirlo por un estado diferente que sería bueno. Y también esto queda completamente intacto por el argumento de Croce.

Así pues, la supuesta contundencia del argumento de Croce contra la tesis de que el valor es una cualidad procede en parte del uso de «A es como debe ser» como la verdadera expresión del juicio de valor, y en parte de una confusión entre una clase de juicio de esta forma, que es absurdo pero que en realidad nadie hace, y otro tipo de juicio de esta forma que sí hacemos, pero que no es tautológico ni absurdo.

Es posible mostrar aún de otro modo la falsedad de la tesis del profesor Urban, según la cual el valor es afín a la existencia y no a las cualidades. «Las cualidades inhiere en objetos —nos dice— dado que es la cualidad lo que hace del objeto precisamente lo que es; el juicio de cualidad presupone que la cosa no es otra que la que es. Pero el objeto puede tener su cupo completo de cualidades sin que por ello se juzgue que es valioso o que existe»⁵⁵. El está pensando, sin duda, en la famosa crítica de Kant al argumento ontológico, que se basa en que la existencia es tratada como una propiedad más. Un tálero imaginario puede tener (o mejor: puede imaginarse que tiene) exactamente las mismas cualidades que un tálero real en mi bolsillo; la existencia no es una de las cualidades constitutivas de la naturaleza de una cosa, ni algo que se siga de ellas. Pero la verdad es que la analogía se derrumba completamente. Pues si bien del hecho de que se imagine que un tálero imaginario tiene exactamente las mismas cualidades que tiene un tálero real no se sigue que, puesto que uno existe, existe el otro, de que dos cosas tengan exactamente las mismas cualidades aparte de la bondad sí que se sigue con toda seguridad que, si uno es bueno, el otro es bueno. Mientras la existencia no es una cualidad, la bondad es una cualidad que es consecuencia de las otras cualidades de aquello que la tiene.

El valor —mantiene el profesor Urban— «no es un predicado adjetivo, sino un predicado atributivo... Es un predicado sólo en el sentido en que la existencia y la verdad son predicados»⁵⁶; es decir, él considera que hay una clase de juicios, de la cual «A existe», «A es bueno» y «A es verdad» son ejemplos, en los cuales no se atribuye a ningún objeto ninguna cualidad o relación. Y aunque, como he tratado de mostrar, hay una diferencia esencial entre nuestras predicaciones de existencia y nuestras predicaciones de valor, a la cual su concepción no hace justicia, acaso

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*, 459s.

valga también la pena atacar la tesis de que hay una clase de predicados no cualitativos y no relacionales, de los cuales «existente» es solamente uno. El juicio «A es verdad» es sin duda un juicio en el que se afirma que otro juicio posee una cierta cualidad, que a su vez depende de una cierta relación entre el juicio sobre el que se juzga y un hecho existente. *No* es del mismo tipo que el juicio existencial, y no hay argumento por analogía que haga suponer que el juicio «A es bueno» lo sea.

En contraste con las concepciones según las cuales el valor es una relación o una cualidad, el profesor Urban se inclina por la concepción según la cual el valor es «una situación objetiva [*an objective*], o forma específica de objetividad»⁵⁷, y elige tres puntos como suficientes para caracterizar esta concepción. «(1) El valor es en último extremo indefinible en los términos o categorías de los hechos —es decir—, como objeto, cualidad o relación; (2) el juicio de valor intrínseco, según el cual un objeto debería de suyo ser o ser de tal y tal manera, aprehende un aspecto último e irreductible de los objetos; (3) este valor es él mismo, no un *quale* de algunos objetos, sino una forma de objetividad —a diferencia de ser y existir»⁵⁸. Permítaseme resumir mi propia posición frente a esta teoría del modo siguiente. (1) Si «objeto» significa aquí, como supongo que debe significar, «sustancia», el valor ciertamente no es eso. Y he tratado de dar razones para sostener que no es una relación. Pero los argumentos contra la concepción *prima facie* según la cual el valor es una cualidad parecen haberse desmoronado por completo. (2) Estoy de acuerdo en que el juicio de valor intrínseco aprehende un aspecto de los objetos último e irreductible, y creo que éste es el único elemento de verdad —y un elemento de verdad muy importante— de la teoría. (3) Rechazo la tesis de que la forma verdadera del juicio de valor no es «A es bueno», sino «A debe ser» o «A es como debe ser», tesis que, de ser aceptada, podría prestar alguna credibilidad a la teoría de que el juicio de valor es más semejante al juicio existencial «A es» que al juicio predicativo «A es B».

Bajo la tercera rúbrica, el profesor Urban reconoce dos formas de esta teoría: una que sostiene que el valor es lo que debe ser,

57. *Ibid.*, 461.

58. *Ibid.*

y otra que sostiene que es lo que debe ser reconocido⁵⁹. La segunda forma no es más aceptable que la primera; pues el único fundamento concebible para sostener que una cosa debe ser reconocida, es decir, que debe reconocerse que existe, es que existe, de suerte que el hecho de que deba reconocerse no es el hecho fundamental acerca de ella, sino sólo un hecho consecuencial.

El profesor Urban añade dos puntos que considera que hablan en favor de su concepción. 1. El primero consiste en resaltar la forma verbal del juicio de valor. «En el juicio de valor —insiste él *passim*⁶⁰ apprehendemos un 'que', no un 'qué'». Y la razón aquí aducida es que lo que juzgamos no es un objeto, sino una situación objetiva, esto es, algo que sólo puede ser expresado por medio de la conjunción «que». Ahora bien: si nos place, podemos llamar situación objetiva a todo aquello cuya expresión adecuada es una oración completiva; aceptaré por el momento esta manera de hablar. Y, si esto es así, concederemos que lo que se juzga en un juicio de valor es una situación objetiva. Pero ¿cómo prueba esto que el valor es una situación objetiva? Pues es igualmente cierto de *todo* juicio que lo que se juzga en él es una situación objetiva. Pero el hecho de que «que A es rojo» sea una situación objetiva no muestra que rojo sea una situación objetiva y no una cualidad; y siendo esto así, ¿cómo muestra el hecho de que «que A es bueno» sea una situación objetiva que bueno sea una situación objetiva y no una cualidad? A este respecto, los dos juicios son enteramente paralelos.

Pero, si bien el valor parece no ser una situación objetiva, me inclino a pensar que, en último término, sólo las situaciones objetivas tienen valor o valor último. Este hecho, si es que es un hecho (la cuestión me parece muy difícil), se ve oscurecido por ciertas formas de hablar que, si bien son perfectamente naturales y no son en realidad engañosas, tampoco son rigurosamente exactas. Por ejemplo, decimos de un *hombre* que es bueno. Pero si nos preguntamos qué es lo realmente bueno en él o acerca de él, nos encontramos con que no lo es todo lo que él es o todo lo que hace, sino aquellas acciones, disposiciones o estados suyos que tienen un cierto carácter; por ejemplo, su obrar en ciertas

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*, 462, por ejemplo.

ocasiones por amor al deber. Ahora bien; lo que es valorado, como lo que es deseado, no es una situación objetiva tan a las claras como lo es lo que es juzgado. Para esto último tenemos sólo una forma de expresión adecuada. Nunca se dice «juzgo su bondad»; tenemos que decir «juzgo que él es bueno». Para el objeto de valoración y para el objeto de deseo tenemos otras formas de expresión. Podemos decir «su obrar por tal y tal motivo es bueno», o «su comprender una ley importante del universo es bueno», o «su complacerse es bueno»; y podemos decir «él desea la felicidad de sus hijos». Pero en ambos casos podemos introducir, con toda naturalidad, la construcción con «que». Podemos decir «que esté obrando por sentido del deber es bueno», «que él comprende, etc., es bueno», «que él esté experimentando placer es bueno»; y, en el caso del deseo, podemos decir «él desea que sus hijos sean felices». Así, la construcción con «que» parece ser una forma comprensiva tan aplicable a lo que valoramos y a lo que deseamos como a lo que juzgamos, si bien en los dos primeros casos el lenguaje nos ha provisto de expresiones alternativas que significan lo mismo que el período con «que».

Esto, de ser verdad, es importante; pues, sin negar que la bondad sea una cualidad, nos capacita para reconocer una gran diferencia entre ella y la mayoría de las cualidades. La mayoría de nuestros adjetivos se refieren, supongo yo, a cualidades que pertenecen a sustancias; «bueno» es el nombre de una cualidad que inhiere directamente tan sólo en situaciones objetivas, y dado que una situación objetiva es una entidad más compleja que una sustancia —que consiste en que una sustancia tenga una cierta cualidad o esté en una cierta relación—, puede decirse de «bueno» que es una cualidad de diferente clase que las que inhiere en sustancias. A esto podría objetarse que yo juzgo que el obrar en conciencia de fulano, o su conocer una importante ley del universo, o su complacerse, es bueno simplemente porque juzgo que la virtud, el conocimiento o el placer es bueno. Pero es claro, ciertamente, que «virtud», «conocimiento» y «placer» son sólo formas taquigráficas de mentar el hecho de que una u otra mente está en una cierta condición, esto es, a entidades que son complejas si se las compara con meras sustancias o meras cualidades o meras relaciones; dicho de otro modo: a situaciones objetivas.

Pero si bien utilizo la expresión «situación objetiva» como manera cómoda de referirme a cosas que pueden expresarse con

la «construcción con *dass*» o período con «que», estoy lejos de pensar que éstas, tomadas en conjunto, formen una clase de entidades reales. Si yo pienso «que *A* es *B*», esto no implica que exista la entidad real «que *A* es *B*» —una proposición real e independiente con la cual mi mente está en una cierta relación—. Si digo «creo que *A* es *B*», es mi estado mental y no una entidad que exista independientemente lo que estoy describiendo. Las razones que han llevado a algunos lógicos a reconocer las proposiciones como entidades distintas tanto de los hechos objetivos como de la actividad de pensar parecen ser falsas; como este tema es ajeno a nuestra investigación, me contento con referir a la refutación que de ellas ha hecho McTaggart⁶¹. Y, de manera similar, si deseo «que *A* sea *B*», esto no implica que «que *A* sea *B*» sea una entidad real. Al decir «yo deseo que *A* sea *B*» estoy describiendo el estado de mi mente y no otra cosa; no hay entidad «que *A* sea *B*» con la cual mi mente entre en relación. Así pues, toda la variedad de cosas que se expresan por medio de períodos con «que» no forma una clase de entidades. Pero algunas de las cosas así expresadas son entidades reales. Si yo sé «que *A* es *B*», se sobrentiende que «que *A* es *B*» es un elemento real de la naturaleza del universo. Y si «que la mente *A* esté en el estado *B*» es bueno, se sobrentiende a su vez que «que la mente *A* está en el estado *B*» es un elemento real de la naturaleza del universo. Pero el nombre adecuado para lo que se expresa en *tales* períodos con «que» —a saber, elementos reales en la naturaleza del universo— no es «situaciones objetivas» (que sugiere una afinidad que en realidad no existe entre éstas y lo que se expresa en otros períodos con «que» mencionados arriba), sino «hechos». Por tanto, es mejor decir que las cosas que tienen valor último son hechos. Y dado que éstos son entidades de un orden de complejidad superior al de las sustancias, obtenemos una importante distinción entre los juicios de valor y los juicios en los cuales juzgamos acerca de sustancias.

2. El profesor Urban argumenta que «para saber que un objeto debe ser o que es como debe ser, no es necesario saber si el objeto es o no es»⁶². Este enunciado, en la segunda de sus formas alternativas, es evidentemente inaceptable. Es sin duda

61. J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence* I, 9-32.

62. W. M. Urban, *Journal of Philosophy* (1916) 463.

imposible saber que una cosa «es como debe ser» sin saber si es en absoluto. La otra forma, «tal y cual objeto debe ser», no contiene semejante presupuesto obvio de la existencia del objeto. Pero ya hemos dado razones para rechazar esto como expresión correcta del juicio de valor. La verdadera expresión de ese juicio es «*A* es bueno». ¿Presupone *esto* la existencia de *A*? El profesor Urban mantiene que no, y, según creo, esto se sigue de su concepción del valor como «una forma de objetividad, en contraste con el ser y la existencia»⁶³, «que está entre el ser y el no-ser, pero no es ella misma una forma de ser»⁶⁴. Mantiene él que puede juzgarse que una cosa tal como la felicidad perfecta es buena, sin que se sepa que sea posible —no digamos existente—. Pero parece claro que si no juzgamos que la felicidad perfecta existe, la forma adecuada de expresión no es «la felicidad perfecta es buena», sino «la felicidad perfecta sería buena», a saber, si existiera —donde su ser buena presupone su existencia—; del mismo modo que, si no juzgamos que *A* sea feliz, no podemos decir «la felicidad de *A* es buena», sino sólo «la felicidad de *A* sería buena». El juicio de que una cosa es buena presupone el juicio de que existe; y el juicio de que sería buena presupone la hipótesis de su existencia. Podemos, por supuesto, hacer el juicio de que sería buena si existiera, sin saber siquiera juzgar que existe, o tan siquiera que es posible. Pero esto de ningún modo ayuda a mostrar que el valor sea independiente de la existencia. El valor real presupone la existencia real, y el valor condicional la existencia supuesta.

Concluyo, pues, que los argumentos a favor de pensar el valor como una situación objetiva no tienen más éxito que los que están a favor de tratarlo como una relación; y que los argumentos contra su ser una cualidad, propuestos por aquéllos que sostienen la teoría de la «situación objetiva», no son más válidos que los propuestos por los defensores de la teoría «relacional». La concepción natural, según la cual el valor es una cualidad, no pierde terreno, por tanto, y podemos pasar a considerar si cabe decir algo acerca de la clase de cualidad que es y su relación con otras cualidades. Al considerar esto me ha ayudado mucho el estudio del profesor Moore acerca de la con-

63. *Ibid.*, 461.

64. *Ibid.*, 464.

cepción del valor intrínseco⁶⁵, cuyos puntos principales resumiré brevemente. «Decir que una clase de valor es intrínseco es decir que la cuestión de en qué medida lo posee una cosa depende enteramente de la naturaleza intrínseca de la cosa, es decir, 1. que es imposible que una cosa igual a sí misma posea el valor en una ocasión y no lo posea en otra, o que lo posea más en una ocasión y menos en otra; 2. que si una cosa posee alguna clase de valor intrínseco en un cierto grado, toda cosa que sea exactamente como ella debe en todas las circunstancias poseerlo en el mismo grado. O, dicho de otro modo, si de dos cosas que no tengan una naturaleza intrínseca diferente una tiene un cierto valor, la otra debe asimismo tenerlo».

«La diferencia intrínseca no es lo mismo que la diferencia cualitativa (aunque *la mayoría* de las diferencias intrínsecas son diferencias cualitativas). Pues las cosas que poseen una misma cualidad en grados diferentes son intrínsecamente diferentes —por ejemplo, un sonido fuerte y uno suave, o dos cosas de diferentes tamaños—; y también lo son un círculo amarillo con centro rojo y un círculo amarillo con centro azul, aunque no son cualitativamente diferentes estos todos, sino sólo elementos singulares de cada uno de ellos».

«¿Qué se quiere decir con ‘imposible’ cuando decimos ‘una clase de valor es intrínseco si y sólo si es imposible que *X* e *Y* tengan valores diferentes de esta clase a menos que difieran en naturaleza intrínseca’? 1. Se dice a veces que ‘es imposible para aquello que tiene el atributo *F* tener el atributo *G*’ significa simplemente que las cosas que poseen *F* de hecho nunca poseen *G*. Pero se quiere decir más que esto»⁶⁶.

«2. Hay *leyes causales* en virtud de cuyo conocimiento parecemos capaces de decir que, si una cosa tuviera una propiedad *F*, tendría una propiedad *G*. Pero cuando decimos que, si una cosa tiene un valor en un cierto grado, cualquier cosa que fuera exactamente como ella tendría ese valor en el mismo grado, damos a entender que esto es así con independencia de toda ley causal».

«Es claro que hay tal sentido de la necesidad. Si se toma una extensión concreta de color, es seguro que toda extensión que

65. G. E. Moore, *Philosophical Studies*, 253-275.

66. Omito las razones del profesor Moore en favor de esta afirmación, que, según creo, es evidentemente cierta.

sea exactamente como ella debe, en cualquier universo, ser amarilla. En un sentido similar afirmamos que dos cosas exactamente iguales deben tener el mismo valor».

«3. Por último, la necesidad que estamos examinando no es idéntica a la necesidad lógica, tal como la que afirmamos cuando decimos que todo lo que sea un triángulo rectángulo debe ser un triángulo. ‘No veo cómo pueda deducirse de ley lógica alguna que, si una extensión dada es amarilla, entonces toda extensión que fuera exactamente como la primera sería también amarilla’. Del mismo modo, no puede deducirse de ley lógica alguna que si *A* es bello, cualquier cosa que sea exactamente como *A* tendría el mismo grado de belleza».

«Sin embargo, si bien tanto amarillez como belleza dependen sólo de la naturaleza intrínseca de lo que las posee, la amarillez es un predicado intrínseco y la belleza no lo es. Ningún predicado de valor es un predicado intrínseco en el sentido en que la amarillez, o el ser un estado de placer, son intrínsecos. Según parece, ciertos predicados de valor son los únicos atributos que comparten con las propiedades intrínsecas la característica de depender solamente de la naturaleza intrínseca de lo que las posee. El hecho de que muchas personas hayan pensado que los valores eran subjetivos alude a alguna gran diferencia entre ellos y atributos tales como amarillo. ¿Cuál es la diferencia, si los valores *no* son subjetivos? Puede expresarse vagamente diciendo que las propiedades intrínsecas *describen* la naturaleza de lo que las posee de un modo en que los valores no lo hacen. Si se pudiera enumerar todas sus propiedades intrínsecas, se habría dado una descripción completa del objeto. Es cierto tanto de las propiedades intrínsecas como de los valores que si una cosa los posee y la otra no, la naturaleza intrínseca de las dos cosas debe ser diferente. ¿Es la necesidad de diferente clase en los dos casos? Si lo es, tenemos dos sentidos de ‘debe’, ambos incondicionales y ambos diferentes del ‘debe’ lógico».

Este análisis me parece valioso. Estoy de acuerdo tanto con la explicación del profesor Moore acerca de lo que implica el ser intrínseco un valor, como con lo que supongo que es su parecer: que la bondad, en su significado más fundamental —significado sobre el que he tratado de llamar la atención dejando a un lado lo «bueno en su especie» y lo «instrumentalmente bueno»— es intrínseca. Pero quisiera expresar una diferencia de opinión con

respecto a la corrección y la belleza, los dos atributos que él describe como los principales atributos de valor aparte de la bondad; quisiera examinar mejor el modo en que la bondad de una cosa depende de su naturaleza intrínseca; y también comentar algunos pormenores. Comienzo por lo último.

1. El primero se refiere a la distinción que el profesor Moore traza entre diferencia en la naturaleza intrínseca y diferencia en cualidad. Sostiene él que hay cosas que difieren en naturaleza intrínseca sin diferir en cualidad, y da dos tipos de ejemplos de esto. a) «Nadie diría que un sonido muy fuerte es exactamente igual que uno muy suave, aun cuando fueran exactamente iguales en cualidad; y, sin embargo, es claro que hay un sentido en que su naturaleza intrínseca es diferente»⁶⁷. De modo similar nadie sostendría que una determinada extensión de color es «exactamente igual» a otra extensión de idéntica cualidad pero un millón de veces más grande o más pequeña, o que si una fuera bella, la otra debería tener exactamente el mismo grado de belleza. Sobre esto quisiera observar que si la intensidad y el tamaño no son cualidades (cuestión sobre la que no me manifestaré), se dará en el clavo diciendo que la naturaleza intrínseca de una cosa incluye, además de su cualidad, cualquier cantidad (intensiva o extensiva) que pueda tener. b) El segundo ejemplo de diferencia en naturaleza intrínseca en tanto que distinta de la diferencia en cualidad es «la diferencia entre dos extensiones que consiste en que una es un círculo amarillo con una mancha roja en el centro y la otra un círculo amarillo con una mancha azul en el centro»⁶⁸. Esto, que es a todas luces una diferencia en la naturaleza intrínseca de las dos extensiones, es descrito por el profesor Moore como si sólo vagamente se pudiera llamar una diferencia de cualidad. Pero es cierto que él sostiene que dos cosas que no son diferentes en cualidad son idénticas en cualidad, y cierto que nadie atribuiría identidad cualitativa a dos extensiones semejantes. Me parece que la expresión «diferencia cualitativa» es del todo suficiente para incluir un caso tal como éste, con sólo que reconozcamos que «diferente en cualidad» significa «que tiene alguna diferencia cualitativa», y no necesariamente «completamente diferente en cualidad».

67. G. E. Moore, *Philosophical Studies*, 264.

68. *Ibid.*

Parecería, pues, como si pudiéramos decir que la naturaleza intrínseca de una cosa incluye su cualidad y su cantidad. Pero, naturalmente, puede formularse la pregunta: ¿no deberían también ser tenidas en cuenta las relaciones en nuestra explicación de la naturaleza intrínseca de una cosa? No, desde luego, las relaciones de una cosa con otras diferentes de ella. Pues la misma tesis de que una cosa tiene una naturaleza intrínseca es la tesis de que tiene una naturaleza que no incluye relación alguna con otras cosas⁶⁹. Quedan, sin embargo, a) las relaciones de la cosa con sus propias partes o elementos, y b) las relaciones entre sus elementos. ¿Deben incluirse éstas en su naturaleza intrínseca como factores aparte, además de su cualidad y de su cantidad? Se concederá que dos extensiones de color no tienen la misma naturaleza si una consta de tres bandas de rojo, blanco y azul, por ese orden, y la otra de rojo, azul y blanco, por *ese* orden; y que si una fuera bella, no se seguiría que la otra lo fuera. Y esta diferencia de naturaleza intrínseca se basa en una diferencia, no entre la cualidad o la cantidad, sino entre las relaciones de los elementos de los dos todos. Sin embargo, me parece claro que es parte de la *cualidad* de un *todo* constar de tres bandas en un orden, y parte de la cualidad del otro *todo* constar de tres bandas en un orden diferente. Y, si esto es así, la relación de las partes no necesita ser incluida en la naturaleza intrínseca, *además* de la cualidad del todo. Y, por una razón similar, las relaciones del todo a las partes no necesitan ser incluidas como un factor aparte. Pues si una extensión contuviera una parte amarilla que ocupara la mitad del tamaño del todo, y otra contuviera una extensión amarilla que ocupara un tercio del tamaño del todo, estos hechos serían parte de la cualidad de los todos. Parecería, pues, como si la naturaleza intrínseca incluyera simplemente cualidad y cantidad.

2. Otro punto que invita al comentario es la naturaleza de la necesidad o necesidades por las cuales a) si una extensión de color es amarilla, otra que tenga la misma naturaleza intrínseca debe ser amarilla, y b) si una extensión es bella, otra que tenga la misma naturaleza intrínseca debe ser bella. Coincido con el profesor Moore en pensar que en ninguno de los dos casos la necesidad significa 1. que de hecho no hay dos extensiones de

69. Cf. el análisis que hace Cook Wilson del significado de «lo que una cosa es en sí misma», J. C. Wilson, *Statement and Inference* I, 152s.

color de la misma naturaleza que sean amarilla y no amarilla, respectivamente, o bella y no bella, respectivamente. Esto será verdad, desde luego, pero damos a entender mucho más que esto. Ni significa 2. que en este universo haya una ley causal que garantice que no hay dos extensiones de color intrínsecamente iguales que sean amarilla y no amarilla, respectivamente, o bella y no bella, respectivamente. Creo que podemos ver que esto debe ser así en cualquier universo y que no puede depender de las leyes causales de éste. Cuando afirma 3. que esta necesidad no es necesidad lógica, la cuestión se hace más difícil. Describe él la necesidad lógica como «la clase de necesidad que afirmamos que se da cuando decimos, por ejemplo, que todo lo que sea un triángulo rectángulo *debe* ser un triángulo, o que todo lo que sea amarillo debe ser amarillo o azul»⁷⁰. Estoy de acuerdo en que de la simple proposición «estas dos extensiones de color son intrínsecamente iguales» no se sigue que, si una es amarilla, la otra deba ser amarilla, o que, si una es bella, la otra deba ser bella. Pero en otro lugar él ofrece —creo que con toda razón— otro ejemplo más de necesidad lógica: el hecho de que «de la proposición que, respecto de cualquier objeto, dice que es rojo, *se sigue* que éste tiene color»⁷¹. Supongo que aquí la conclusión se sigue estrictamente, no de la proposición «esto es rojo», por sí sola, sino de ésta más la proposición de suyo evidente de que rojo es un color. Sugiero que la necesidad por la cual si dos extensiones de color son intrínsecamente iguales, se sigue que, si una es amarilla, la otra es amarilla, es de la misma naturaleza; es decir, esto se sigue, no de la mera proposición «estas dos extensiones de color son intrínsecamente iguales», sino de ésta más las proposiciones de suyo evidentes de que amarillo es una cualidad (que es del mismo tipo que la mencionada «que rojo es un color») y de que la igualdad intrínseca implica identidad cualitativa. Esta necesidad es lo que el profesor Moore llama una necesidad lógica; yo preferiría decir que es un caso de implicación y no de causalidad.

¿Qué diremos de la necesidad por la cual, si dos cosas son exactamente iguales, se sigue que si una es bella la otra es bella? Quizá sea mejor dejar la cuestión hasta que examinemos la diferencia que el profesor Moore señala que existe entre la belleza y atributos tales como la amarillez. «Me inclino a expresar la

diferencia a que me refiero diciendo que, aunque tanto la amarillez como la belleza son predicados que *dependen* sólo de la naturaleza intrínseca de lo que los posee, mientras la amarillez es ella misma un predicado *intrínseco*, la *belleza* no lo es». Sugiere él que los tipos intrínsecos de valor, si es que existe alguno, se distinguen por el hecho de que, si bien no son propiedades intrínsecas, «comparten con las propiedades intrínsecas esta característica de depender sólo de la naturaleza intrínseca de lo que los posee»⁷². Se confiesa incapaz de definir mejor la diferencia entre el valor y las propiedades intrínsecas, a no ser «diciendo que las propiedades intrínsecas parecen *describir* el carácter intrínseco de lo que las posee en un sentido en que los predicados de valor nunca lo hacen. Si se pudiera enumerar *todas* las propiedades intrínsecas que poseyera una cosa dada, se habría dado una descripción completa de ella, y no se necesitaría mencionar predicado alguno de valor que ella poseyera; y, a su vez, ninguna descripción de una cosa dada sería *completa* si omitiera alguna propiedad intrínseca»⁷³.

Aquí, el uso de los términos «depender» y «descripción completa» me parece criticable. Decir que tanto las propiedades intrínsecas como el valor dependen de la naturaleza de sus poseedores es sugerir que tienen una naturaleza aparte de ambos y en la que ambos se basan. Pero la concepción del profesor Moore acerca de las propiedades intrínsecas, que es la concepción verdadera, es que son justamente las cosas que constituyen la naturaleza intrínseca de sus poseedores. ¿Cuáles son las condiciones mínimas que deben cumplirse para que dos extensiones de color tengan la misma naturaleza intrínseca? Digamos que son que las dos extensiones deben ser 1. del mismo matiz de color, 2. del mismo brillo, 3. del mismo tamaño, 4. de la misma forma. Cualquiera de éstas puede variar con independencia de todas y cada una de las otras. La diferencia esencial entre ellas y la belleza es que la belleza y el grado de belleza no pueden variar con independencia de ellas tomadas en conjunto. Dos extensiones de color exactamente iguales en estos otros aspectos deben ser iguales en belleza. Dicho de otro modo: si bien estos otros aspectos son características constitutivas, la belleza es —de algún modo

70. G. E. Moore, *Philosophical Studies*, 271.

71. *Ibid.*, 284s.

72. *Ibid.*, 272.

73. *Ibid.*, 274.

que más adelante⁷⁴ debemos tratar de describir con mayor precisión— una característica dependiente o consecuencial. La necesidad de que, si la naturaleza intrínseca de dos extensiones es la misma, su color (o brillo o tamaño o forma) debe ser la misma, es analítica; la necesidad de que su grado de belleza deba ser el mismo, es sintética.

Tampoco estoy de acuerdo en que la descripción de una extensión de color sería *completa* aun sin la afirmación de que es bella (caso de que lo sea); pues su belleza podría ser para algunos propósitos el dato más importante acerca de ella. Pero sería, en un cierto sentido (esto es, para un cierto propósito), *suficiente*: en el sentido en que la descripción de un triángulo como triángulo equilátero cuyos lados miden un pie sería suficiente. Todo triángulo semejante tendría muchos más atributos: sería equiángulo, sus ángulos tendrían sesenta grados, tendría una cierta área, etc.; mas una descripción que omitiera tales atributos pero mencionara su equilateralidad y la longitud de sus lados (o de un lado) sería suficiente en el sentido de que dos triángulos iguales en estos aspectos deben ser iguales en todos los aspectos y de que enunciaría los atributos de los que todos los demás atributos geométricos de semejante triángulo se siguen necesariamente. Pero no sería suficiente en el sentido de decirnos todo lo que el triángulo es; ni lo sería la descripción de una extensión de color que omitiera decir si es bella o no.

De hecho, podemos decir —al menos como primera aproximación— que la diferencia entre la bondad o valor y atributos tales como la amarillez es que, mientras los últimos son *differentiae* (esto es, atributos fundamentales o constitutivos) de sus poseedores, la primera es una *propiedad* (un atributo consecuencial) de ellos. Y, en este sentido, la bondad puede ser comparada con las propiedades que la geometría demuestra ser válidas para varios tipos de figura. Pero si reconocemos la afinidad, debemos también reconocer la pronunciada diferencia entre los dos casos.

1. En primer lugar, es completamente arbitrario cuál de los atributos —equilateralidad y equiangularidad— se seleccione como la *differentia* de la clase de triángulo que, en realidad, posee ambos: tan adecuado es decir que el tamaño relativo de

74. Cf., *infra*, 138-140.

los ángulos determina la longitud relativa de los lados, como *viceversa*. El valor, por otra parte, parece basarse claramente en ciertas otras cualidades de sus poseedores, y no las otras cualidades en el valor. De hecho, la distinción entre *differentia* y propiedad como atributos fundamental y consecuencial, respectivamente, es mucho más apropiada en este caso que en la mayoría de aquéllos a los que se aplica, dado que éste es uno de los casos —relativamente pocos— en que uno de los atributos es objetivamente fundamental y el otro objetivamente consecuencial. Podríamos llamar valor a la resultante (o propiedad) genuina, frente a las arbitrariamente elegidas.

2. Otro aspecto en el que el valor difiere de las propiedades matemáticas, así como de ciertas otras propiedades resultantes, es que mientras las propiedades matemáticas (esto es: espaciales, temporales y numéricas) se siguen de parte de la naturaleza intrínseca de sus poseedores, el valor se sigue de la naturaleza intrínseca *completa* de sus poseedores. Si una extensión de color tiene forma de triángulo equilátero, será un triángulo equiángulo, cualesquiera que sean su tamaño y color; si es de un cierto color, hará juego con ciertas otras extensiones, cualesquiera que sean su forma y tamaño; si es de un cierto tamaño, será igual en tamaño a ciertas otras extensiones, cualesquiera que sean su color y forma. Estos atributos que se basan en algún elemento singular de la naturaleza de sus poseedores pueden llamarse «propiedades que se siguen de una parte». Frente a éstos, el valor es una «propiedad que resulta del todo», basada en la naturaleza entera de sus poseedores. Y esto es verdad no sólo de «bueno», el adjetivo que expresa valor intrínseco, sino también de «correcto» y «bello», que a menudo se incluyen en la misma clase que aquél; si bien «correcto» no designa en absoluto una forma de valor⁷⁵, y «bello» no designa una forma intrínseca de valor.

a) Tomemos primero el atributo «bueno» en el sentido que estamos examinando, es decir, en el que significa «intrínsecamente bueno». Si se me permite anticipar posiciones que trataré de encarecer con independencia del presente argumento, diré que bueno es una característica que originalmente pertenece sólo a estados mentales, y que les pertenece en virtud de tres características —la virtud moral, la inteligencia y el placer incluidos en

75. Lo que tiene valor es hacer el acto correcto porque es correcto.

ellos⁷⁶—. El grado exacto de bondad que pertenece a cualquier estado mental le pertenecerá, no en virtud de uno o dos de estos elementos, sino respecto a todos ellos o a todos los que posee. Dos estados mentales iguales en punto a virtud e inteligencia no son igualmente buenos si difieren en su grado de placidez; ni dos estados iguales en virtud y agrado serán igualmente buenos si difieren en su grado de inteligencia; ni lo serán dos estados iguales en inteligencia y agrado si difieren en su grado de virtud.

b) Un acto que es correcto, es correcto en virtud de su naturaleza intrínseca entera⁷⁷ y no de alguna parte de ella. Respecto a ciertos elementos de su naturaleza puede ser correcto *prima facie*, y respecto a otros incorrecto *prima facie*; si es realmente correcto o incorrecto, y, en caso de ser incorrecto, el grado de su incorrección, es cosa que únicamente su naturaleza entera determina. Este punto ha sido tratado suficientemente, según espero, en nuestro segundo capítulo.

c) Es todavía más claro, supongo, que es sólo en virtud de su naturaleza intrínseca toda por lo que una cosa bella tiene el grado exacto de belleza que posee. Tómese un caso sencillo. Una extensión de color podría haber sido más o menos bella de lo que es si su matiz de color o su grado de brillo o su tamaño o su forma hubieran sido diferentes. O, para tomar un caso más complicado, la alteración de un poema en cualquier sílaba puede, en principio, hacerlo más o menos bello.

Si estamos de acuerdo en que la bondad, la corrección y la belleza dependen de nada menos que de la naturaleza intrínseca entera de sus poseedores, debemos considerar si dependen de algo *más* aparte de esto. Sólo si no es así, sólo si podemos decir «si *A* es bueno, correcto o bello, todo lo que sea exactamente como *A* será igualmente bueno, correcto o bello», sólo en este caso serán la bondad, la corrección y la belleza propiedades intrínsecas. Una objeción clara se suscita de forma espontánea en el caso de la belleza. Podría haber dos extensiones de color, *A* y *A'*, exactamente iguales. Sin embargo, si una se encontrara junto a una extensión de color *B* que armonizara con ella, y la otra junto a una extensión *C* que no armonizara con ella, parecería natural decir que la una podría ser bella y la otra fea. La objeción

76. Cf., *supra*, 123, nota 51.

77. Es decir, en virtud de ser origen de todo aquello de lo que es origen. Pero cf. la matización hecha en la p. 48, nota 10.

es, sin embargo, ilusoria. Pues en rigor no son las dos extensiones iguales *A* y *A'* las que serían bella y fea, respectivamente, sino los todos *AB* y *A'C*. Tras reflexionar, deberíamos admitir que aunque *AB* es bello y *A'C* feo, si *A* es bello, entonces *A'*, si es exactamente igual, ha de ser bello también; aunque para aprehender su belleza tendríamos que hacer algo que puede que sea difícil, a saber, contemplarlo haciendo abstracción de *C*.

Es claro, creo yo, que los únicos tipos de teoría que niegan que la belleza es intrínseca a los objetos bellos son los que la hacen consistir o depender del hecho de que alguna mente o mentes hagan o padezcan algo frente a ellas. Y tales teorías, como hemos visto⁷⁸, se dividen en dos clases principales, según que se sostenga que la belleza depende de que se dé *A*. un sentimiento o *B*. un juicio. Hemos visto también que tales teorías pueden vincular la belleza al darse algún sentimiento o juicio 1. en al menos una persona, sin que importe quién sea, 2. en la persona que juzga bello el objeto, 3. en una mayoría de personas de una u otra clase —digamos gente estéticamente cultivada, o gente que pertenezca a un estadio determinado de la historia de la civilización—, 4. en la mayoría de la humanidad, o 5. en toda la humanidad. Los nombres más apropiados para el sentimiento en cuestión son, creo yo, «goce estético» o «emoción estética», y para el sentimiento opuesto «repulsa estética». No es necesario para nuestro argumento indagar en la naturaleza exacta de estos sentimientos. Quizá baste con decir que todos conocemos estos sentimientos por experiencia y tenemos una idea general de cómo son.

Con respecto a «correcto» y con respecto a «bueno», se puede sostener, como hemos visto⁷⁹, las teorías correlativas.

1. El profesor Moore rechaza la teoría *A1*. con respecto a «correcto» por la razón *a*) de que «un hombre puede dudar si una acción es correcta aun cuando *no* dude de que *algún hombre* tenga hacia ella el sentimiento exigido»⁸⁰. El argumento me parece concluyente en el caso de «correcto»; pero un argumento paralelo no es igualmente concluyente en el caso de «bello». Pues debe ciertamente admitirse que la naturaleza del goce estético y de la repulsa estética es más oscura y se presta más a ser con-

78. Cf., *supra*, 96.

79. Cf., *supra*, 26.96.

80. G. E. Moore, *Ethics*, 111.

fundida con algo diferente que la aprobación o desaprobación moral. Un hombre que piensa que él mismo obtiene goce estético de un cierto objeto bien puede dudar de que alguien haya experimentado alguna vez genuina repulsa estética hacia él. El puede sostener que lo que el otro siente es una repulsa no estética hacia el objeto, que brota, por ejemplo, de motivos morales o religiosos o patrióticos, o por rechazo a lo nuevo, aunque el otro pueda creer y decir equivocadamente que su repulsa es estética. Y, de manera similar, un hombre que piensa que él mismo experimenta repulsa estética ante un objeto bien puede pensar que nadie ha experimentado jamás genuino goce estético en él, y que aquellos que creyeran que lo habían hecho estaban confundiendo un sentimiento placentero de alguna otra clase (aprobación moral o entusiasmo religioso o algo así) con la emoción estética. ¿No es ésta, de hecho, la explicación que es lo más probable que demos cuando disentimos con otras personas acerca de la belleza o fealdad de un objeto? No está claro, por tanto, que «un hombre pueda dudar de si un objeto es bello (o feo) aun cuando no dude de que algún otro haya experimentado goce (o repulsa) estético hacia él». Y, si esto no es claro, este argumento cae por tierra.

b) Podemos, sin embargo, recurrir al segundo argumento del profesor Moore contra esta teoría. Si lo que quiero decir cuando llamo bello a un objeto es que alguien obtiene goce estético de él, y si lo que cualquier otra persona quiere decir cuando lo llama feo es que alguien siente repulsa estética hacia él, no estamos en desacuerdo, pues ambas proposiciones pueden ser verdaderas. Sin embargo, si hay algo claro, es que sí suponemos que estamos haciendo enunciados incompatibles acerca del objeto.

c) Y, por último, podría haber bastado con preguntar simplemente si a alguien le parece posible suponer que lo que quiero decir cuando llamo bella a una cosa es que alguien, sin que importe quién pueda ser, ha sentido goce estético en ella. Hasta que se encuentra a tal persona, la teoría puede simplemente ser ignorada; y me he ocupado de ella únicamente por exhaustividad lógica.

2. La segunda teoría —según la cual lo que quiero decir es que *yo* experimento goce estético en el objeto— es, sin embargo, sostenida a menudo. La objeción que hace el profesor Moore a la teoría correlativa acerca de la corrección es igualmente mor-

tífera para esta teoría acerca de la belleza. Si todo lo que quiero decir cuando digo que un objeto es bello es que experimento goce estético en él, y todo lo que tú quieres decir cuando dices que es feo es que experimentas repulsa estética hacia él, no estamos en desacuerdo, pues podemos estar ambos en lo cierto. Sin embargo, si algo hay claro, es que suponemos que estamos haciendo enunciados incompatibles.

Al mismo tiempo merece la pena observar que, debido a la oscuridad de la naturaleza del goce estético en comparación con la de la aprobación moral, las dos personas que llaman a una cosa bella y fea, respectivamente, se inclinarían más a negar que la otra esté experimentando repulsa o goce estético genuinos que a adoptar el argumento correlativo en una discusión moral análoga. Y en muchos casos, si no en todos, esta negativa sería sin duda correcta.

3. La tercera teoría afirma que al llamar a un objeto bello quiero decir que la mayoría de alguna clase de personas experimentan goce estético en él. Para ahorrar repeticiones innecesarias, puedo simplemente referir a la anterior refutación de la teoría correspondiente acerca de la bondad⁸¹. Puedo añadir que todos los ejemplos históricos de rebelión artística contra la tradición, todas las pretensiones de haber descubierto alguna forma nueva de belleza, son prueba clara de la falsedad de la teoría. No, quien proclama la belleza de una montaña o flor recientemente descubierta, o de una joya poética olvidada, evidentemente no pretende expresar los sentimientos de ninguna mayoría.

Por último, las teorías 4. y 5., más la teoría *B*. en sus cinco formas posibles, pueden refutarse con los mismos argumentos que las teorías correspondientes acerca de la corrección o acerca de la bondad.

Hemos visto la falsedad de todas las teorías de la belleza puramente subjetivistas, es decir, de todas las teorías que identifican la belleza de un objeto con que éste suscite un sentimiento o una opinión en algún hombre o clase de hombres. Pero queda la duda de si la belleza puede ser puramente objetiva, de si no debe, de algún modo más complicado, tener relación necesaria con una mente. La dificultad surge en parte del hecho de que tanta belleza —supongo que, en rigor, toda ella— sea sensible.

81. Cf., *supra*, 100.

Buena parte de ella está inseparablemente ligada a colores y sonidos, y, a menos que demos una explicación completamente objetivista de éstos, no podemos dar una explicación completamente objetivista de la belleza. Ahora bien: la teoría que sostiene que los colores y los sonidos, exactamente tal como son (o parecen ser) percibidos, son características de los objetos físicos parece en general abandonada. Los que creen en su objetividad son ahora más proclives a describirlos como una clase aparte de objetos, a los que se da el nombre de *sensa*. Y, además, la mayoría de las teorías del *sensum* consideran que los *sensa* deben su naturaleza, no solamente a la naturaleza del objeto físico, sino en parte a la naturaleza del cuerpo del que percibe, o de su mente, o de ambos. La única clase de teoría del *sensum* que da una explicación puramente objetivista de los colores y de los sonidos, la única por tanto que es compatible con una explicación puramente objetivista de la belleza, es la que los considera como puros productos del objeto físico, siendo la función de la mente con respecto a ellos tan sólo la de percibir una selección de los mismos. Obviamente, no es éste el lugar para embarcarnos en una discusión acerca del «objeto de la percepción» (en particular porque la belleza no es uno de nuestros temas principales, sino que está siendo examinada únicamente para sacar a la luz por contraste la naturaleza de la bondad). Pero tal vez se nos permita dar por sentado que la teoría puramente selectiva es muy poco plausible. Por lo que a mí respecta, iría más lejos y diría que toda teoría del *sensum* me parece menos plausible que una teoría puramente causal de la percepción; es decir, una que considere que toda nuestra experiencia sensible no es en absoluto aprehensión, sino simplemente un conjunto de sucesos mentales producidos por la operación de los cuerpos externos sobre nuestros cuerpos y, a través de ellos, sobre nuestras mentes. Pero la defensa de esta concepción exigiría un libro entero, y en todo lo que yo diga que presuponga esta concepción sólo puedo esperar ganar el asentimiento de aquellos a quienes semejante concepción de la percepción ya se recomienda por sí misma.

Si tenemos razón al sostener que la belleza está ligada a lo que es sensible y que lo que es sensible es, en parte al menos, dependiente de una mente, ¿puede darse alguna explicación de la belleza que haga justicia a este hecho y evite al mismo tiempo las mortíferas objeciones que hemos visto levantarse contra una

explicación puramente subjetivista de la belleza, es decir, una explicación que identifique «esto es bello» con «esto suscita algún sentimiento u opinión particular en alguna o algunas mentes»? La concepción a la que me veo impelido, en el intento de evitar las dificultades que acosan tanto a una concepción puramente objetivista como a una puramente subjetivista, es la que identifica la belleza con el *poder* de producir una cierta clase de experiencia en las mentes: la clase de experiencia que nos es familiar con el nombre de goce estético o emoción estética. ¿Escapa realmente tal teoría a las objeciones contra una teoría puramente subjetivista? Nos haremos una composición de lugar si suponemos, primero, que dos personas mantienen, respectivamente, que un cierto objeto es bello y que no es bello; y después, dos personas que mantienen, respectivamente, que un objeto es bello y que es feo.

1. Cuando un hombre piensa que un objeto es bello, o bien está sosteniendo una opinión personal e independiente, o bien está juzgando que el objeto es bello por deferencia a la opinión de alguna otra persona o personas. En obsequio a la brevedad, pasaré por alto este último tipo de opinión, el convencional, que no plantea especiales dificultades, y me centraré en el primero. Se concederá que toda opinión independiente según la cual un objeto es bello tiene por antecedente un sentimiento de goce que, o es estético, o pasa por serlo; no hay otro fundamento para pensar que un objeto es bello sino una experiencia semejante y, sin embargo, lo que juzga el sujeto no es que él tiene esta experiencia. Pues a) el juicio es un juicio acerca del objeto, no acerca del estado mental del que juzga. Y b) aunque no podamos juzgar que un objeto es bello hasta que pensemos que nos ha conmovido estéticamente, juzgamos que era bello antes de que nos conmoviera, y que será bello cuando haya dejado de conmovernos. El juicio, aunque no sea un juicio acerca del estado mental del que juzga, es un juicio en el que, en virtud de su conocimiento (o de su opinión sobre) su estado mental, él adscribe un atributo a un objeto. Y si nos preguntamos cuál es el atributo común que pertenece a todos los objetos bellos, creo que no podemos encontrar otro que el poder de producir la clase de goce concebido como estético⁸².

82. Creo, sin embargo, que debe admitirse —y esto es, en lo que valga, una objeción a la concepción sugerida— que con «bello» no *queremos decir*

Obsérvese ahora la diferencia entre esta concepción y la que identifica «esto es bello» con «esto produce un cierto sentimiento en mí». Esta última opinión está expuesta a la contundente objeción de que termina con la desavenencia entre el hombre que dice «esto es bello» y el hombre que dice «no, no lo es»; pues bien pudiera ser verdad *tanto* que el objeto produce goce estético en un hombre *cuanto* que no lo produce en el otro. Pero si en efecto uno dice: «el objeto tiene la virtud de producir goce estético en cualquiera suficientemente capaz de sentir tal cosa», hay realmente desavenencia entre él y uno que diga: «no, no la tiene».

Que ésta no es una explicación artificiosa de la desavenencia entre ellos, se echa de ver al considerar separadamente los dos casos en que la persona que afirma que el objeto es bello tiene razón y no la tiene, respectivamente. a) Cuando tiene razón, realmente experimenta o ha experimentado goce estético en el objeto; el otro no ha experimentado tal goce e infiere de esto que el objeto no tiene poder de producir tal goce en persona alguna. Pero el darse objetivo del goce depende tanto de condiciones en el sujeto de la experiencia cuanto de condiciones en el objeto. Aun cuando su propia falta de sensibilidad o de educación estética es la culpable, él supone que las condiciones en el *objeto* no son las requeridas para el goce estético. b) Cuando el hombre que declara bello el objeto está equivocado, lo que ocurre es que recibe del objeto *alguna* clase de emoción placentera, que confunde ésta con el goce estético y, en virtud de este error, atribuye equivocadamente al objeto el poder de producir la emoción estética.

2. Cuando una persona declara bello un objeto y otra lo declara *feo*, creo que ha de admitirse que hay cuatro posibilidades. Puede que sólo la primera persona esté en lo cierto o que sólo la segunda esté en lo cierto, mientras que la otra esté confundiendo alguna otra emoción con la repulsa o el goce estéticos, o haciendo un juicio convencional basado en su opinión de que alguna otra persona considera el objeto feo o bello. En tercer lugar, puede que ambos estén equivocados, que ambos cometan

un atributo que tenga siquiera esta clase de referencia a una mente, sino algo que reside enteramente en el objeto, aparte de toda la relación a una mente. Lo que estoy sugiriendo es que nos engañamos al pensar que las cosas bellas tienen algún atributo semejante en común además del de producir goce estético.

la clase de error que en los dos primeros casos uno de ellos ha cometido. Pero, en cuarto lugar, parece concebible que ambos estén en lo cierto. Pues cuando consideramos cómo está ligada la belleza con la percepción sensible, y cuán dependiente es la percepción sensible de nuestra dotación de órganos sensoriales, no parece improbable que, debido a diferencias en los órganos sensoriales de individuos diferentes, o de razas diferentes, el mismo objeto puede producir (o servir al) genuino goce estético en un individuo o raza y a la genuina repulsa estética en otro. Y, si esto es así, el mismo objeto será bello y feo; creamos o no que esto es probable, parece claro que no puede excluirse como imposible. Y, en esa medida, nuestras ideas habituales acerca de la belleza y de la realidad requieren ser revisadas; pues, en general, con «bello» y «feo» nos referimos, ciertamente, a atributos que no pueden pertenecer a la misma cosa (es decir, a la misma cosa tomada en su totalidad; bien sabemos que algunos *elementos* de una cosa pueden ser bellos y otros feos).

En cierto sentido, pues, la belleza es perfectamente objetiva. Un objeto puede ser bello aunque nadie haya sentido o vaya a sentir jamás su belleza, supuesto que haya alguna mente que, si se encontrara con él, obtendría de él goce estético o podría ser educada de suerte que consiguiera tal goce. Puede formularse la ulterior pregunta de si podría haber belleza en un mundo en el que no hubiera mentes en absoluto. Si es posible que una mente *viniera al ser* en semejante mundo (asunto sobre el que no me manifiesto), allí también podría haber belleza; pues un objeto en un universo sin mentes podría ser tal que produjera goce estético en alguna mente que pudiera venir a la existencia. Hasta aquí, la teoría es puramente objetivista; pero en la medida en que sostiene que la belleza es indefinible excepto por referencia a un efecto posible sobre una mente, y que implica una cierta relación entre la naturaleza del objeto y la de la mente (o de alguna mente), nuestra teoría podría ser llamada subjetivista. Y su objetividad en un sentido parece ser perfectamente compatible con su subjetividad en el otro.

Por último, podemos preguntar si la belleza es un valor intrínseco. Evidentemente, debemos decir que no lo es. Pues, incluso si se sostiene que la belleza podría existir en un universo sin mentes, no hay razón para considerar que las cosas bellas de tal universo tengan valor alguno en sí mismas. Su valor sería

meramente instrumental para la producción del goce estético en las mentes que podrían venir a la existencia más tarde. El goce estético es bueno en sí mismo, y la belleza es valiosa simplemente en tanto que lo produce; en toda atribución de valor intrínseco a un universo sin mentes o a alguna cosa en él hay una introducción subrepticia de un factor subjetivo, a saber, la introducción de uno mismo imaginado como si estuviera contemplando tal universo o las cosas en él.

Podemos volver ahora de la belleza a la bondad. Ya hemos visto el fracaso de todas las teorías puramente subjetivistas de la bondad. ¿Hemos de adoptar en consonancia una teoría objetivista, o una teoría intermedia tal como la que he sugerido acerca de la belleza? Tal teoría sostendría que la bondad es un poder que tienen ciertas cosas de producir una cierta clase de sentimiento en las mentes —o, podría ser, de producir en las mentes la opinión de que estas cosas son buenas—. Estos dos subtipos de teorías deben ser considerados separadamente.

A. Parece haber gran diferencia entre nuestras predicaciones de belleza y de bondad. Todas las predicaciones de belleza parecen basarse en la opinión de que el que juzga, o algún otro, han obtenido goce estético del objeto. Si por brevedad eliminamos las predicaciones de belleza derivadas o convencionales, en las cuales nos apoyamos en el supuesto goce de algún otro, y si nos centramos en las predicaciones de belleza independientes, nos encontramos con que es completamente imposible hacer semejante predicación a menos que anteriormente nosotros mismos hayamos obtenido del objeto goce estético. El sentimiento es el fundamento, y en él se basa el juicio. En mi actitud hacia las cosas que llamo buenas, por el contrario, mi opinión de que son buenas parece ser el fundamento, y mi sentimiento la consecuencia de esto. Parece igualmente evidente que puedo juzgar que algo es muy bueno o muy malo cuando, debido al estado en que me encuentro, no tengo ningún sentimiento fuerte acerca de ello; mientras que, aparte de los juicios convencionales, nadie puede juzgar que un objeto es muy bello o muy feo excepto en virtud de un vívido sentimiento hacia él. Esta es una cuestión de análisis psicológico y sobre ella es difícil estar seguro. Pero, tras mucha reflexión, tengo bastante claro que si me deleito contemplando una acción virtuosa, por ejemplo, es porque pienso que la acción es buena, y no *viceversa*. Si pensamos que el senti-

miento es aquí el fundamento, supongo que el nombre más natural para él sería «aprobación»; pero si nos preguntamos qué es la aprobación, descubrimos que el elemento básico en ella no es en absoluto el sentimiento, sino el juicio de que un objeto es bueno.

Además, la caótica situación de la teoría estética parece mostrar que es extremadamente difícil, si no imposible, especificar la característica o características de las cosas bellas —aparte del modo en que puedan afectar a las mentes— de que depende la belleza. Pero podemos dar una explicación de aquello de lo que depende la bondad de las cosas buenas sin introducir referencia alguna a los sentimientos que producen en un espectador. La bondad de una acción depende de que brote de uno u otro de ciertos motivos conocidos; la bondad de una actividad intelectual, de que sea un caso de conocimiento o de opinión bien fundada; la bondad de un estado afectivo, de que sea placentero.

B. Si la bondad no es un poder de producir un cierto sentimiento, ¿es el poder de producir una cierta opinión, la opinión de que el objeto es bueno? Esta sugerencia puede refutarse mucho más terminantemente. Pues las opiniones tienen la característica, que no tienen los sentimientos, de ser necesariamente verdaderas o falsas. Nadie dirá que un objeto es bueno porque es capaz de afectarle, a él o a cualquier otro, de modo que produzca la opinión de que es bueno, sin que importe si la opinión es verdadera o falsa. Si la opinión es falsa, el objeto no es bueno; y si la opinión es verdadera, la verdad de la opinión de que el objeto es bueno se basa en el *hecho* de que el objeto es bueno, y no *viceversa*.

Parece, entonces, que una concepción intermedia de la bondad no es más satisfactoria que una concepción puramente subjetivista, y que la bondad es enteramente objetiva e intrínseca a las cosas que son buenas.

¿Qué diremos de la corrección? Debemos decir, creo yo, que es intrínseca, pero que, en la medida en que un acto correcto tiene valor, su valor no es intrínseco. La corrección de un acto, si la tesis principal de nuestro segundo capítulo es verdadera, es intrínseca al acto, dependiendo solamente de su naturaleza. Pero si contemplamos un acto correcto aisladamente, se ve que no tiene *valor* intrínseco. Supóngase, por ejemplo, que es correcto que un hombre pague una cierta deuda, y que la pague. Esto, en sí mismo, no es un incremento del total de valores en el universo. Si lo hace por un buen motivo, *eso* sí incrementa el total de

valores en el universo; si lo hace por un motivo indiferente, *eso* deja el total de valores intacto; si lo hace por un mal motivo, eso disminuye la suma de valores del universo. Cualquier valor intrínseco, positivo o negativo, que pueda tener la acción, lo debe a la naturaleza de su motivo y no a que el acto sea correcto o incorrecto; y cualquier valor que ésta tenga independientemente de su motivo es valor instrumental, es decir, no es en absoluto bondad, sino la propiedad de producir algo que es bueno.

Nuestros argumentos parecen mostrar, pues, que la corrección, al igual que la belleza, no es un valor intrínseco, y que el único modo correcto de expresar el valor intrínseco es la palabra «bueno».

¿Qué cosas son buenas?

Nuestro siguiente paso es investigar qué clases de cosas son intrínsecamente buenas. 1. La primera cosa de la que yo afirmaría que es intrínsecamente buena es la disposición y la acción virtuosas, es decir, la acción o disposición a obrar por cualquiera de ciertos motivos, de los cuales, en todo caso, los más notables son: el deseo de cumplir el propio deber, el deseo de traer al ser algo que es bueno y el deseo de dar placer o ahorrar dolor a otros. Parece claro que consideramos que todas las acciones y disposiciones semejantes tienen valor en sí mismas aparte de toda consecuencia. Y si alguno se inclina a dudar esto y a pensar que sólo el placer, por ejemplo, es intrínsecamente bueno, me parece suficiente con formular la pregunta de si, de dos estados del universo que contengan cantidades iguales de placer, no deberíamos considerar mejor aquél en el que las acciones y disposiciones de todas las personas fueran completamente virtuosas, que aquél en el que fueran muy viciosas. A esto sólo puede haber una respuesta. La mayoría de los hedonistas se guardaría de dar la respuesta claramente falsa que exige su teoría y se refugiaría en decir que la pregunta se basa en una abstracción falsa. Dado que la virtud, tal como ellos la conciben, es una disposición a hacer precisamente los actos que producirán más placer, un universo lleno de personas virtuosas contendría forzosamente —podrían decir— más placer que un universo lleno de personas viciosas. A esto puede darse dos respuestas. a) Hay mucho placer y mucho dolor que no brotan en absoluto de acciones virtuosas o viciosas, sino de la operación de leyes naturales. Así, aun cuando un mundo lleno de personas virtuosas hubiera de contener

forzosamente más del placer y menos del dolor que brotan de la acción humana que los que contendría un mundo lleno de personas viciosas, podría suponerse fácilmente que esa desigualdad de placer fuera contrarrestada exactamente por una incidencia mucho mayor de las enfermedades, por ejemplo. Siendo entonces los dos estados de cosas, echando cuentas, igualmente placenteros, ¿serían igualmente buenos? Y b) aun cuando no pudiéramos imaginar circunstancias algunas en las que pudieran existir dos estados del universo iguales en placer pero desiguales en virtud, la hipótesis es legítima, pues sólo pretende presentarnos de un modo vívido lo que en realidad es evidente de suyo: que la virtud es buena con independencia de sus consecuencias.

2. Parece a primera vista igualmente claro que el placer es bueno en sí mismo. Para darse cuenta de esto, tal vez le sea de ayuda a alguien hacer la hipótesis paralela a la que se acaba de hacer: la de dos estados del universo que incluyan iguales cantidades de virtud, pero el uno incluyendo asimismo placer generalizado e intenso y el otro generalizado e intenso dolor. También aquí podría objetarse que la hipótesis es imposible, dado que la virtud siempre tiende a fomentar el placer general, y el vicio a promover la desdicha general. Pero esta objeción puede contestarse justo como hemos contestado más arriba la objeción paralela.

Aparte de esto, sin embargo, hay dos modos en que incluso los más austeros moralistas y los filósofos más antihedonistas tienden a delatar su convicción de que el placer es bueno en sí mismo. a) Uno es la actitud que ellos, como todos los demás seres humanos normales, adoptan hacia la amabilidad y hacia la crueldad. Si se aprueba el deseo de proporcionar placer a otros y se condena el deseo de infligir dolor a otros, esto parece implicar la convicción de que el placer es bueno y el dolor malo. Alguno puede pensar, sin duda, que el mero pensamiento de que un cierto estado de cosas sería *doloroso* para otra persona basta para dar cuenta de nuestra convicción de que el deseo de producirlo es malo. Pero yo me inclino a pensar que está implicado además el pensamiento de que un estado de cosas, en virtud de ser doloroso, es *prima facie* (es decir, si no hacen al caso otras consideraciones) tal que un espectador racional no lo aprobaría, es decir, es *malo*; y que, de modo similar, nuestra actitud hacia la amabilidad implica el pensamiento de que el placer es bueno. b) El otro es la

insistencia, que encontramos en los más austeros moralistas lo mismo que en otras personas, en el concepto de mérito. Si la virtud merece ser retribuida con la felicidad (merezca o no el vicio ser retribuido con la desdicha), esto parece a primera vista implicar que felicidad y desdicha no son en sí mismas cosas indiferentes, sino que son buena y mala, respectivamente.

La concepción de Kant a este respecto no es tan clara como sería de desear. Señala que el término latino *bonum* incluye dos conceptos, que se distinguen en alemán como *das Gute* (lo bueno) y *das Wohl* (bienestar, es decir, placer o felicidad); y habla de que «bueno» se aplica con propiedad sólo a las acciones¹, es decir, trata «bueno» como equivalente a «moralmente bueno» y niega implícitamente que el placer (incluso el placer merecido) sea bueno. Podría parecer, por ello, que cuando habla de la unión de la virtud con la felicidad que ella merece como del *bonum consummatum* no está pensando en la felicidad merecida como buena, sino sólo como *das Wohl*, una fuente de satisfacción para la persona que la posee. Pero si esto agotara lo que él quiere decir, no tendría derecho a hablar de la virtud, como hace repetidamente, como *das oberste Gut*; debería llamarla simplemente *das Gute*, y a la felicidad *das Wohl*. Además, él describe la unión de la virtud con la felicidad no meramente como «el objeto de los deseos de los seres racionales finitos», sino que añade que dicha unión es aprobada «aun en el juicio de una razón imparcial» como «el bien completo y perfecto», antes que la sola virtud. Y añade que «la felicidad, si bien es placentera para el que la posee, no es en sí misma buena absolutamente y en todos los respectos, sino que supone siempre como su condición el comportamiento moralmente correcto»; lo cual implica que *cuan-do* la condición se cumple, la felicidad *es* buena². Todo esto parece apuntar a la conclusión de que al final él tuvo que reconocer que, si bien sólo la virtud es moralmente buena, la felicidad merecida no es meramente una fuente de satisfacción para su poseedor, sino objetivamente buena.

Pero la reflexión sobre el concepto de mérito no confirma la teoría de que el placer es siempre bueno en sí mismo y el dolor siempre malo en sí mismo. Pues, si bien este concepto implica la convicción de que el placer merecido es bueno y el dolor

1. Cf. I. Kant, *Kritik der pr. Vernunft*, 59s (Akad. Ausgabe, vol. V).
2. Cf. *ibid.*, 110s.

inmerecido malo, también sugiera vigorosamente que el placer inmerecido es malo y el dolor merecido bueno.

Hay asimismo otro conjunto de hechos que hace dudosa la teoría de que el placer es siempre bueno y el dolor siempre malo. Tenemos la firme convicción de que hay placeres malos y (aunque esto es menos obvio) de que hay dolores buenos. Pensamos que el placer obtenido por el agente o por un espectador en una acción lujuriosa o cruel, por ejemplo, es malo; y consideramos una cosa buena que la gente se duela y no se complazca al contemplar el vicio o la desdicha.

Así, la teoría de que el placer es siempre bueno y el dolor siempre malo, si bien parece vigorosamente confirmada por algunas de nuestras convicciones, parece contestada de manera no menos vigorosa por otras. La dificultad puede eliminarse, según creo, dejando de hablar de placer y dolor como bueno y malo, y preguntando con mayor cuidado qué es lo que queremos decir. El estudio del problema se facilita si adoptamos la teoría (adoptada ya a modo de ensayo)³ de que lo que es bueno o malo es siempre algo expresable adecuadamente por un período con «que», esto es, una situación objetiva o, como preferiría llamarlo, un *hecho*. Si miramos el asunto de este modo, creo que podemos convenir que el hecho de que un ser sensible atraviese un estado de placer es siempre en sí mismo bueno, y el hecho de que un ser sensible atraviese un estado de dolor, siempre en sí mismo malo, cuando este hecho no sea un elemento de un hecho más complejo que tenga alguna característica relevante para la bondad o la maldad. Y donde no entren consideraciones del mérito o del bien o el mal moral, a saber, en el caso de los animales, el hecho de que un ser sensible está sintiendo placer o pena es el hecho en su totalidad (o el hecho lo bastante caracterizado como para permitirnos juzgar de su bondad o maldad), y no tenemos por qué vacilar en decir que el placer de los animales es siempre bueno, y su dolor siempre malo, en sí mismos e independientemente de sus consecuencias. Pero cuando un ser moral siente un placer o dolor que es merecido o inmerecido, o un placer o dolor que implica una disposición buena o mala, el hecho en su totalidad se describe de forma completamente inadecuada si decimos «un ser dotado de sensibilidad está sintiendo placer, o

3. Cf., *supra*, 128-130.

dolor». El hecho en su totalidad puede ser que «un ser moral dotado de sensibilidad esté sintiendo un placer que es inmerecido o que es fruto de una disposición viciosa», y aunque el hecho incluido en éste —que «un ser dotado de sensibilidad esté sintiendo placer»— sería bueno si estuviera solo, eso únicamente da lugar a la presunción de que el hecho total es bueno, presunción que es anulada por el otro elemento del hecho total.

El placer parece tener, en verdad, una propiedad análoga a la que hemos reconocido anteriormente bajo el nombre de corrección condicional o *prima facie*. Un acto de mantener una promesa tiene la propiedad, no de ser necesariamente correcto, sino de ser algo que es correcto si el acto no tiene otra característica moralmente relevante (tal como la de causar mucho dolor a otra persona). Y, de modo similar, un estado de placer tiene la propiedad, no de ser necesariamente bueno, sino de ser bueno si el estado no tiene otra característica que le impida ser bueno. Las dos características que pueden obstaculizar su ser bueno son a) la de ser contrario al merecimiento, y b) la de ser un estado que es fruto de una mala disposición. Así, los placeres de los que podemos decir sin vacilación que son buenos son (a) los placeres de los seres no morales (los animales), (b) los placeres de los seres morales que son merecidos y que son fruto de disposiciones moralmente buenas o de capacidades neutrales (tales como los placeres de los sentidos).

Que la bondad o maldad de un determinado placer depende de su ser fruto de una disposición virtuosa o de una viciosa, es cosa que hemos concedido al reconocer la virtud como una cosa buena en sí misma. Pero el mero reconocimiento de la virtud como una cosa buena en sí misma, y del placer como una cosa *prima facie* buena en sí misma, no hace justicia al concepto de mérito. Si comparamos dos estados imaginarios del universo, iguales en cantidades totales de virtud y vicio y de placer y dolor presentes en los dos, pero en uno de los cuales los virtuosos fueran todos felices y los viciosos desdichados, mientras en el otro los virtuosos fueran desdichados y los viciosos felices, muy pocas personas vacilarían en decir que el primero sería un estado del universo mucho mejor que el segundo. 3. Parecería entonces que, además de la virtud y del placer, debemos reconocer, como un tercer bien independiente, el reparto equitativo de placer y dolor entre los virtuosos y viciosos, respectivamente. Y es en el

reconocimiento de que éste es un bien independiente en lo que se basa el reconocimiento del deber de justicia, a diferencia de la fidelidad a las promesas, por un lado, y de la beneficencia, por otro.

4. Parece claro que el conocimiento, y en menor grado lo que por ahora podemos llamar «opinión correcta», son estados mentales buenos en sí mismos. También aquí, si nos acomoda, podemos ayudarnos a apreciar el hecho suponiendo dos estados del universo iguales respecto a virtud y placer y a la asignación de placer a los virtuosos, pero tales que las personas de uno tuvieran una comprensión mucho mayor de la naturaleza y leyes del universo que las del otro. ¿Puede alguien dudar que el primero será un estado mejor del universo?

Desde cierto punto de vista, parece dudoso que el conocimiento y la opinión correcta —no importa de qué o sobre qué— hayan de considerarse buenos. El conocimiento de meros hechos (por ejemplo, del número de pisos de un edificio), sin conocimiento de su relación con otros hechos, podría parecer desprovisto de valor; ciertamente parece tener mucho menos valor que el conocimiento de los principios generales o de hechos en tanto que dependen de principios generales —lo que podríamos llamar intelección o comprensión, frente al mero conocimiento—. Pero al reflexionar parece claro que la opinión correcta, incluso acerca de hechos, es en sí misma un estado mental mejor que la opinión incorrecta, y el conocimiento mejor que la opinión correcta.

Hay otra objeción que puede hacerse de forma natural a la teoría de que el conocimiento como tal es bueno. Hay muchos conocimientos de los que en realidad pensamos que es mejor que la gente *no* los tenga; por ejemplo, podemos pensar que es una cosa mala que un hombre enfermo sepa cuán malo está, o que un hombre depravado sepa cómo puede entregarse de la forma más conveniente a sus viciosas inclinaciones. Pero parece que en tales casos no es el conocimiento lo que consideramos malo, sino el que se traduzca en dolor o acción viciosa.

Pudiera acaso objetarse que el conocimiento no es un estado mejor que la opinión correcta, sino sólo una fuente de mayor satisfacción para el que lo posee. Sin duda es una fuente de mayor satisfacción. La curiosidad es el deseo de *saber*, y nunca queda realmente satisfecha por la mera opinión. Sin embargo, hay dos hechos que parecen mostrar que esto no es toda la verdad.

a) Mientras la opinión reconocida como tal nunca es plenamente satisfactoria para el que la posee, hay otro estado mental que no es conocimiento —que puede incluso ser erróneo—, el cual, sin embargo, por falta de reflexión no es distinguido del conocimiento por quien lo posee: el estado mental que el profesor Cook Wilson ha llamado «el de creer equivocadamente que tal y cual cosa es verdad»⁴. Semejante estado mental puede ser una fuente tan grande de satisfacción para el que lo posea como el conocimiento; y, sin embargo, todos deberíamos pensar que es un estado mental inferior al conocimiento. Esto indica ciertamente que reconocemos que el conocimiento tiene un valor diferente del de ser una fuente de satisfacción para el que lo posee.

b) La opinión incorrecta, en tanto no se descubra su incorrección, puede ser una fuente de satisfacción tan grande como la correcta. Sin embargo, deberíamos estar de acuerdo en que es un estado mental inferior, porque está en menor medida fundado en conocimiento y es él mismo un acercamiento menos próximo al conocimiento; lo cual parece aludir a su vez al hecho de que reconocemos que el conocimiento es algo bueno en sí mismo.

Cuatro cosas, pues, parecen ser intrínsecamente buenas: la virtud, el placer, la asignación de placer a los virtuosos, y el conocimiento (y, en menor grado, la opinión correcta). Y soy incapaz de descubrir cosa alguna intrínsecamente buena que no sea una de éstas o una combinación de dos o más de ellas. Y si bien se ha llegado a esta relación de bienes por ellos mismos, reflexionando sobre lo que realmente consideramos bueno, tal vez obtenga alguna confirmación del hecho de que armoniza con una clasificación ampliamente aceptada de los elementos de la vida del alma. Es habitual enumerar éstos como conocimiento, sentimiento y conato. Pues bien: en el aspecto cognoscitivo o intelectual, el conocimiento es el estado ideal de la mente, y la opinión correcta una aproximación a ese ideal; en el aspecto sentimental, el placer es su estado ideal; y en el aspecto conativo, su estado ideal es la virtud; mientras que la asignación de la felicidad a la virtud es un bien que reconocemos cuando reflexionamos sobre la relación ideal entre el aspecto conativo y el del sentimiento. Podría objetarse, desde luego, *que hay o puede haber* bienes intrínsecos que no sean en absoluto estados mentales

4. J. C. Wilson, *Statement und Inference* I, 113.

o relaciones entre estados mentales, pero no encuentro plausible esta sugerencia. Contémplese cualquier universo imaginario del que se suponga completamente ausente la mente, y no se encontrará cosa alguna en él a la que se pueda llamar buena en sí misma. Eso no quiere decir, desde luego, que la existencia de un universo material no pueda ser una condición necesaria para la existencia de muchas cosas que son buenas en sí mismas. Nuestro conocimiento y nuestras opiniones verdaderas se refieren en buena medida al mundo material, y en esa misma medida no podrían existir a menos que él existiera. Nuestros placeres se derivan en buena medida de los objetos materiales. La virtud debe muchas de sus oportunidades a la existencia de condiciones materiales del bien y de impedimentos materiales al bien. Pero el valor de las cosas materiales parece ser puramente instrumental, no intrínseco.

De estos tres elementos —virtud, conocimiento y placer— se componen todos los estados mentales complejos que consideramos buenos en sí mismos. El goce estético, por ejemplo, parece ser una mezcla de placer y conocimiento de la naturaleza del objeto que lo inspira. El amor mutuo parece ser una mezcla de la recíproca disposición virtuosa de dos mentes con el conocimiento que cada una tiene del carácter y disposición de la otra y con el placer que brota de una disposición y conocimiento semejantes. Y probablemente pueda aplicarse un análisis similar a todos los demás bienes complejos.

La siguiente cuestión que parece salirnos al paso es la de si los bienes son conmensurables. Como preparativo a ésta, podemos plantear la cuestión más limitada de si los placeres son conmensurables. Y, a su vez, como preparativo a ésta, podemos preguntar si los placeres son comparables —si podemos decir propiamente que un placer es mayor o más placentero que otro—. De que esto es así parece no haber duda. Toda negación de ello suele recurrir a pedirnos que digamos cuál de dos placeres extremadamente desiguales es el mayor. Es verdad que a menudo no podemos hacer esto. Pero quien mantenga que los placeres son comparables no está obligado a mantener que él pueda decir cuál sea el mayor de dos placeres cualesquiera. Por ejemplo, puede que no haya disfrutado los dos recientemente; y, sin duda, el recuerdo de la intensidad de los placeres es traicionero cuando ha de perdurar durante un largo período de tiempo. Puede, asimismo, que un placer o ambos placeres sean muy complejos, y puede que la introspección necesaria para la estimación de su agrado sea muy difícil. Pero lo que sí es claro es que, si comparamos dos placeres relativamente simples, relativamente similares y recientemente experimentados, no podemos tener dificultad para ver que uno ha sido más agradable que el otro; y esto basta para mostrar que los placeres tienen diferentes intensidades. Si pasamos de éstos a otros que sean más complejos o menos similares, o que fueron experimentados menos recientemente, es claro que no existe punto donde podamos detenernos y decir que algunos placeres son comparables respecto a su naturaleza y otros no. La verdad es que los placeres tienen la única

característica que es necesaria por su parte para que sean comparables, a saber, la diferencia de intensidad; pero que a menudo no se dan algunas de las condiciones por parte nuestra que nos capacitarán para compararlos¹.

Si esto es claro, podemos pasar a defender que los placeres son conmensurables, es decir, que un placer no sólo puede ser más intenso que otro, sino que, por ejemplo, puede ser exactamente el doble de intenso. Esto se sigue, ciertamente, de nuestra conclusión previa. Pues si un placer es más intenso que otro, debe tener una cantidad precisa de intensidad suplementaria. En verdad —como se señala a menudo— la diferencia entre los placeres no es un placer, en el sentido en que la diferencia entre dos longitudes es una longitud. Eso es parte de lo que queremos decir al distinguir intensidad de extensión. Pero la diferencia entre la intensidad de dos placeres es una cantidad de intensidad, y desde luego una cantidad precisa. Y esta puede ser exactamente igual a la intensidad del placer menor; y si es así, el placer mayor es justo el doble de grande que el menor.

Por su parte, pues, los placeres cumplen el requisito característico para la conmensurabilidad. Y por nuestra parte, las condiciones necesarias para la medición se cumplen también a veces. Pues parece indudable que al comparar dos placeres relativamente simples y similares recientemente experimentados podemos decir a veces con la mayor confianza que uno era, por ejemplo, al menos el doble de intenso que el otro. No podemos ser más precisos y decir que uno era justo dos veces o tres veces tan intenso como el otro. Eso indica la ausencia de las condiciones necesarias por nuestra parte para la medición exacta, y no la falta de las condiciones necesarias por parte de ellos para la conmensurabilidad. O quizá debiera modificarse este enunciado. Los placeres tienen intensidades precisas, que en principio los hacen conmensurables. Pero no tienen las características que hacen que los objetos materiales sean relativamente fáciles de medir, las características de ser bastante permanentes y de ser fácilmente comparados con patrones de medida que se puedan aplicar sucesivamente a cada uno.

1. Apenas hace falta decir que no estoy atribuyendo a los placeres una existencia independiente de una mente que los sienta. Pero creo que existen con independencia de nuestra actividad de *compararlos*.

Al mismo tiempo, merece la pena señalar que la diferencia entre objetos físicos y mentales respecto a su conmensurabilidad no es tan completa como podría parecer. Nunca podemos decir que un objeto material es, por ejemplo, exactamente dos veces más largo que otro, sino sólo, como mucho, que lo es o no lo es en una medida que nuestros sentidos no nos permiten detectar. Y podemos, de modo similar, en circunstancias favorables, decir que un placer es exactamente dos veces tan intenso como otro, o se aparta de ello en una medida que la introspección no nos permite detectar.

Si los placeres son conmensurables, no se sigue necesariamente que todos los bienes lo sean; que, por ejemplo, el placer pueda medirse respecto a su bondad frente a la virtud o el conocimiento. Pero los argumentos que se han propuesto contra la conmensurabilidad de los bienes son, en buena medida, los mismos que se han propuesto contra la conmensurabilidad de los placeres. La opinión en contra de la conmensurabilidad de los bienes obtiene mucha de su plausibilidad poniéndonos frente a dos bienes muy complejos o muy desiguales o no experimentados recientemente, o que tal vez nunca fueron experimentados por la persona a la que se pide que emita juicio; o frente a un bien que tiene un alto rango en un orden inferior y a uno que tiene un rango bajo en un orden superior². La respuesta adecuada consiste en indicar otros bienes que *no* tengan estas características y que podamos comparar sin dificultad, e incluso medirlos aproximadamente usando uno de ellos como patrón. Pocas personas, excepto las comprometidas con el hedonismo, vacilarían en decir que una acción de sublime heroísmo es una cosa mucho mejor que una tenue y pasajera sombra de placer. Si en alguna ocasión podemos medir conjuntamente dos bienes, eso es una prueba mucho más fuerte de que los bienes son en principio conmensurables que la que, partiendo del hecho de que a veces no podemos medir conjuntamente dos bienes, concluye que los bienes *no* son en principio conmensurables³. Sin embargo, la conclusión a la que apunta esta consideración preliminar topa con grandes dificultades cuando tratamos de medir conjuntamente cosas buenas de tipos muy diferentes.

2. Cf., *infra*, 166-171.

3. Observo con satisfacción que McTaggart argumenta en favor de la conmensurabilidad de los placeres y de los bienes. Cf. J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence II*, 242s.447s.

Volviendo al intento de medir realmente unos bienes usando otros como patrón, será prudente comenzar con bienes del mismo orden, esto es, comparando un placer con otro, un estado de conocimiento con otro, una acción o disposición virtuosa con otra.

1. Mucho se ha escrito acerca del cálculo de placeres, y se me perdonará —y acaso se me agradezca— que no diga mucho más. Bentham ha enumerado las «dimensiones» de que depende el cálculo de placeres, pero es evidente que dos de ellas —la fecundidad y la pureza— no hacen referencia al valor intrínseco de los placeres, sino a su tendencia a producir otros placeres o dolores; que la certeza y la proximidad, a su vez, no pertenecen a los placeres en sí mismos; y que la extensión no se refiere al valor intrínseco de un determinado placer, sino al número de personas a quien se procurará placer mediante un determinado acto. Nos quedan la intensidad y la duración como las características de las que depende el valor de un placer *qua* placer; y a éstas no hay nada que añadir. Mill argumenta que los placeres tienen también «cualidad», y que esto afecta a su valor hedónico. La primera de estas tesis es cierta y la segunda falsa. Es evidente que un placer, esto es, un estado mental placentero, siempre tiene una cualidad además de su intensidad y duración. Si comparamos, por ejemplo, el placer de leer buena literatura y el de un paseo por el campo (aun suponiendo que en algún caso su intensidad y duración fuera la misma), no encontramos un sentimiento placentero idéntico al que se añaden, en uno y otro caso, diferentes elementos cognoscitivos y conativos. El sentimiento placentero está completamente coloreado por aquello *en* lo que nos complace. Pero Mill debería haber ido más lejos y haber dicho que, por muy interesante que sea este hecho, desde el punto de vista del cálculo hedónico es completamente irrelevante. Pues un hedonista sostiene que el ser placenteros es la única característica de los estados mentales que los hace buenos, y que un estado mental solamente puede ser más placentero que otro siendo más intensamente placentero o siendo placentero durante más tiempo. La introducción por Mill de la cualidad de los placeres en el cálculo hedónico es, como se ha reconocido ampliamente, una desviación inadvertida del hedonismo y una admisión poco entusiasta de que hay otras cualidades, aparte de ser placentero, en virtud de las cuales los estados mentales son buenos.

2. La medición de diversos estados de conocimiento usando uno de ellos como patrón, y de estados de conocimiento frente a estados de opinión correcta, ha sido mucho menos discutida. Es claro que, de hecho, todos consideramos algunas formas de conocimiento más valiosas que otras, pero por lo general no nos paramos a distinguir si las valoramos por su propia naturaleza o por sus resultados. Nuestro interés se limita aquí a su valor intrínseco.

El problema se complica por el hecho de que, si bien asignamos valor —y un valor semejante, aunque no igual— tanto al conocimiento como a la opinión correcta, éstos no son especies de un único género. El conocimiento es aprehensión de la realidad, y la opinión correcta no es eso, sino que es simplemente un estado mental en el que se cree (*no* se aprehende) que las cosas son como son en realidad; y no parece haber un único género del que éstos sean especies. No podemos decir que el conocimiento y la opinión correcta sean especies de un único género («cognición», pongo por caso) que se diferencian por el grado de certeza; pues sólo el conocimiento tiene certeza, y la opinión tiene tan sólo grados variables de aproximación a la certeza. Lo que podemos decir para poner en relación mutua el conocimiento y la opinión es a) que el conocimiento es el ideal que siempre tenemos presente al formarnos opiniones, y que las opiniones son resultado de intentos más o menos fracasados de alcanzar conocimiento, y b) que la opinión siempre se basa en parte en conocimiento. Estas dos características están estrechamente relacionadas, pues si bien las opiniones son resultado de un multiplicidad de causas psicológicas (en buena medida irracionales), se aproximan a ser conocimiento exactamente en la medida en que se fundan en conocimiento.

Parece natural decir que el valor de un estado de conocimiento u opinión se basa en parte en la naturaleza del hecho con el que está relacionado. No debemos decir «del hecho aprehendido», pues en la opinión el hecho no es aprehendido. Si queremos sustituir la expresión «el hecho con el que está relacionado» por algo más preciso, podemos decir simplemente «el hecho aprehendido o que se cree que existe».

Pues bien, a) respecto a la naturaleza del estado mental, parece haber dos características que distinguen el conocimiento de la opinión, y en las que parece basarse la superioridad del

conocimiento. (1) La primera es que el conocimiento es o bien la aprehensión directa y no inferencial de la realidad, o bien la aprehensión inferencial de un hecho en tanto que se sigue necesariamente de otros hechos, mientras que la opinión nunca es ni completamente no inferencial ni completamente inferencial, sino que es siempre el sustentar una opinión que en parte se basa en aprehensión de la realidad y en parte es el producto de otros sucesos psíquicos tales como deseos, esperanzas, temores, o la mera asociación de ideas. En este sentido, todo conocimiento es de igual valor, y la opinión es valiosa en la medida en que se aproxima a fundarse completamente en la aprehensión de la realidad, es decir, a ser conocimiento. (2) El otro aspecto en el que el conocimiento se distingue de la opinión y es superior a ella es el de la certeza o completa ausencia de duda. Pero no podemos decir que la opinión se aproxime en valor al conocimiento en proporción a su aproximación a la certeza. Gana en valor, no porque se sostenga con mayor convicción, sino por sostenerse con un grado de convicción que responda más fielmente al grado en que la opinión se funda en conocimiento. Podría parecer como si sostener una opinión con más convicción de la que merece fuera una falta intelectual más grave que sostenerla con menos de la que merece. Es ciertamente una falta a la que estamos más expuestos y es, probablemente, de consecuencias más peligrosas; pero no parece ser una falta mayor ni menor. Estimar equivocadamente la probabilidad de nuestras opiniones es igualmente malo tanto si las sobrestimamos como si las minusvaloramos.

Así pues, en lo que hace bueno a un estado de opinión hay dos elementos: (1) el grado en que esté fundado y (2) la medida en que el grado de convicción se corresponda con el grado en que está fundado.

Puede añadirse que el conocimiento sólo puede poseerse con el grado de convicción que merece, es decir, con completa convicción. Una opinión, por el contrario, rara vez —si acaso— puede sostenerse con el grado de convicción exactamente apropiado; para cerciorarnos de esto tendríamos que conocer factores de la situación que *ex hypothesi* no conocemos. Así pues, respecto a (2) así como respecto a (1), la opinión es en principio inferior al conocimiento, y sólo por casualidad puede dejar de serlo.

Pero b) nuestros estados de conocimiento y de opinión parecen extraer parte de su valor de la naturaleza del hecho apre-

hendido o que se cree que existe. La única regla que tengo que sugerir aquí es la que ha sido enunciada vigorosamente por Bradley⁴, según la cual el conocimiento de los principios generales es intelectualmente más valioso que el conocimiento de hechos aislados, y cuanto más general sea el principio —cuantos más hechos sea capaz de explicar— tanto mejor será el conocimiento. Nuestro ideal en la búsqueda de conocimiento es el sistema, y éste implica remontar desde la serie de las consecuencias hasta sus fundamentos últimos. Nuestro objetivo es conocer no sólo el «que», sino también el «porqué», cuando el «que» tenga un «porqué». Me inclino a pensar, sin embargo, que es un error basar el valor del conocimiento en que sea inferencial. El conocimiento inferencial y su valor son por completo inseparables del conocimiento no inferencial: en primer lugar, de las premisas últimas de que debe partir la inferencia; y en segundo lugar, del hecho de que las premisas garantizan las conclusiones. Es mejor conocer por qué una cosa es así que conocer solamente que es así, no porque ese conocimiento sea inferencial, sino porque supone saber más y saber algo que es más general. Todo intento de elevar el conocimiento inferencial sobre el no inferencial, o el no inferencial sobre el inferencial es, por principio, erróneo.

Sin duda, hay determinados hechos cuyo contenido es más importante para nuestro bienestar que el conocimiento de muchos principios generales. Muy probablemente, es más importante para nuestra felicidad conocer el carácter de las personas entre las que vivimos —si es que se puede decir que alguna vez lo conozcamos— que conocer principios matemáticos de gran generalidad. Pero éste es un valor instrumental. Desde el punto de vista puramente intelectual, único por el que nos interesamos al hablar del valor *intrínseco* del conocimiento, me inclino a pensar que la generalidad es el único elemento valioso en el conocimiento o en la opinión que brota de la naturaleza del hecho aprehendido o en el que se cree.

El valor intrínseco de un estado de conocimiento u opinión parece depender, así pues, de tres elementos: (1) el grado en que se funda en la realidad, (2) el grado en que la fuerza de convicción con que es sostenido se corresponde con lo fundado que esté,

4. F. H. Bradley, *Principles of Logic* II, 2.^a edición, 685-688.

(3) la generalidad del hecho conocido o que se cree que existe. Qué importancia relativa hayan de tener estos factores en la estimación del valor de cualquier conocimiento, es cosa que ignoro. La cuestión tiene en la práctica menos importancia de lo que podría parecer. Al escoger una materia de estudio, podemos escoger una (como la metafísica) en la que es improbable que obtengamos mucho consentimiento o siquiera opinión bien fundada, pero en la que el conocimiento o la opinión, caso de ser obtenidos, serían más generales; o una (tal como la química) en la que es más probable que consigamos conocimiento u opinión bien fundada, pero sobre algo mucho menos general. Pero lo que hacemos en tal caso no es tratar de estimar el valor de lo que es probable que consigamos, sino seguir nuestros intereses más fuertes; y en eso estamos justificados, pues el interés es la condición más importante para que obtengamos aun la cosa menos valiosa.

3. Por lo que respecta a la importancia comparada de las acciones y disposiciones virtuosas, remito a mi próximo capítulo, que contiene todo lo que tengo que decir sobre el asunto.

Nos aguarda ahora «la ola más grande»⁵: la cuestión de si la virtud, el conocimiento y el placer pueden compararse entre sí en cuanto a valor, y si son commensurables. No pretendo que las opiniones que voy a expresar sean con toda seguridad verdaderas, ni mucho menos que yo pueda probar que lo son. Sólo diré que son el resultado de no poca reflexión acerca del valor relativo de estas cosas, y que están de acuerdo, hasta donde puedo juzgar, con las opiniones de muchos otros que han reflexionado sobre ello. Creo, pues, que el placer es decididamente inferior en valor a la virtud y el conocimiento. Hay ciertos hechos que apoyan esta opinión.

1. La mayoría de la gente está convencida de que la vida humana es en sí misma algo más valioso que la vida animal, si bien parece muy probable que las vidas de muchos animales contengan un mayor superávit del placer sobre el dolor que las vidas de muchos seres humanos. La mayoría de la gente aceptaría el dictamen de Mill de que «es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho»⁶, aunque pueden pensar que semejante parecer es incoherente con los propios principios de

5. La metáfora está tomada de Platón, *La República*. 472a. (Nota del traductor).

6. J. S. Mill, *Utilitarianism*, 14.

Mill. El mismo hecho de que se sintiera obligado a admitir algo tan mortífero para su estimado hedonismo habla en favor de la verdad de tal admisión.

2. Muchas personas cuya opinión merece el mayor respecto han pensado, sin duda, que el fomento de la felicidad general es el supremo ideal posible. Pero el feliz estado de la especie humana que pretendían producir era el mismo estado que el progreso de la civilización nos conduce naturalmente a anhelar: un estado en el cual el placer brotaría de cosas tales como la práctica de la virtud, el conocimiento de la verdad y la apreciación de la belleza. Este estado debió su encanto, en buena medida, no a ser un estado de felicidad máxima, sino a ser un estado cuya felicidad brotara de tales fuentes; y si pensarán que el estado de máxima felicidad sería aquel cuya felicidad brotara de cosas tales como el entregarse a la crueldad, la adopción despreocupada de opiniones mal fundadas y el goce de lo feo, rechazarían de inmediato tal ideal. No dudarían en argumentar que un estado semejante al que acabo de describir no podría ser en realidad un estado de máxima felicidad. Pero esto, de ser cierto, es simplemente una consecuencia de las leyes del mundo en que vivimos, y no les exime de hacer frente a este problema: ¿y si las leyes de la naturaleza fueran tales que hicieran semejante vida la más placentera posible? ¿la preferirían entonces a un estado menos placentero pero más virtuoso e inteligente? En realidad, al declarar que el placer es el único bien, no han tenido presente la mera conciencia del placer, tal como suponemos que los animales la disfrutan, sino en muy buena medida lo que he llamado⁷ placeres buenos (esto es, moralmente buenos), los que son ellos mismos resultado de disposiciones moralmente buenas (tales como el amor a otros hombres y el amor a la verdad y la belleza) y que deben su bondad mucho más a esto que a su condición de placenteros.

Este argumento, si es válido, sólo prueba que una cierta cantidad de virtud y conocimiento sobrepasaría sobradamente a una cierta cantidad de placer, y todavía podría sostenerse que cierta cantidad mayor de placer sobrepasaría sobradamente a la cantidad dada de virtud e inteligencia. Pero, si adoptamos esta posición, nos enfrentamos con la pregunta: ¿qué cantidad de

7. Cf., *infra*, 184.

placer es exactamente igual en valor a una cierta cantidad de virtud o de conocimiento? Y a esta pregunta, en la medida en que creamos que *alguna* cantidad es igual, no veo posibilidad de respuesta, siquiera aproximada. Con respecto al placer y a la virtud, me parece mucho más probable que la verdad sea que *ninguna* cantidad de placer sea igual a cantidad alguna de virtud, que en realidad la virtud pertenezca a un orden superior de valores que comienza en un punto de la escala de valores superior al que el placer puede alcanzar; dicho de otro modo, que si bien el placer es comparable en valor con la virtud (es decir, se puede afirmar que es menos valioso que la virtud), no es commensurable con ella, igual que una duración finita no es commensurable con una duración infinita. El placer será entonces un objeto digno de ser producido, pero sólo cuando esto no sea obstáculo para la producción de la virtud.

3. El problema parece hacerse más claro cuando se pasa de considerar la virtud y el placer en abstracto a considerar cuál de ellos parece ser más digno de que lo consigamos para nosotros mismos. Parece claro que, visto de este modo, el placer se revela como un objeto pobre e innoble si se lo compara con la virtud. Esto se pone claramente de manifiesto en el hecho de que la adquisición de placer para uno mismo rara vez, si es que alguna, se presenta como un deber, y normalmente sólo lo hace como algo permisible cuando no es obstáculo para el deber; mientras que el logro de la bondad moral se presenta habitualmente como un deber. Esto muestra ciertamente una superioridad infinita de la virtud sobre el placer, una superioridad tal que ninguna ganancia en placer puede compensar una pérdida en virtud.

Pero si la virtud es más digna de que aspiremos a ella que el placer, es bueno tratar de fomentarla para el hombre en general. Pues lo que es bueno debe su bondad, no a ser poseído por una persona o por otra, sino a su naturaleza.

4. Un nuevo argumento a favor de esta posición parece surgir de la consideración de los placeres que son satisfacciones de una mala disposición, tal como el placer de la crueldad. Parece claro que cuando consideramos tal placer somos capaces de decir de inmediato que es malo, que habría sido mejor que no hubiera existido. Si la bondad del placer fuera commensurable con la bondad o maldad de la disposición moral, sería posible que semejante placer, caso de ser lo bastante intenso, fuera bueno en

conjunto. Pero, en realidad, su intensidad es una medida de su maldad, pues es una medida de lo vicioso de la disposición satisfecha.

5. Aparentemente, es mucho menos obvio que el conocimiento trascienda completamente en valor al placer que el que la virtud lo haga. De hecho, resultaría paradójico decir que el más ligero aumento posible en conocimiento compensaría la mayor pérdida posible de placer; no creo que esto pueda mantenerse razonablemente acerca del conocimiento, considerado simplemente como una condición del intelecto. Pero en realidad la mayoría de los estados de conocimiento —si no todos— son también en alguna medida la satisfacción de un deseo de conocimiento. Y el deseo o disposición expresado y manifiesto en ellos tiene valor *moral*, es de la índole de la virtud, y tiene de este modo un valor que trasciende completamente al del placer (es decir, al placer que es la satisfacción, no de una buena disposición, sino de una capacidad neutral, como lo es el placer sensible). Ha de notarse, sin embargo, que este deseo se expresa tanto en la búsqueda de conocimiento como en su logro. Si bien por su propia naturaleza el conocimiento parece ser un estado mejor de la investigación, la virtud moral del deseo de conocimiento puede comparecer mucho más plenamente en muchas búsquedas infructuosas del conocimiento difícil que en el logro del conocimiento que es fácil de obtener.

La teoría de que la virtud y el conocimiento son cosas mucho mejores que el placer no tiene las ascéticas consecuencias que sería de esperar, y esto por dos razones. 1. Es completamente cierto que fomentando la virtud y el conocimiento en nosotros mismos y en otros produciremos inevitablemente mucha conciencia de placer. Estas se cuentan, según opinión generalizada, entre las más seguras fuentes de felicidad para sus poseedores. Y se cuentan con más derecho aún entre las más seguras fuentes de felicidad general, por múltiples razones que no es necesario exponer. Y 2. está bastante claro que nuestra búsqueda de los mayores bienes es más efectiva si hay intervalos en los que nos dedicamos a pasarlo bien y a ayudar a otros a que lo pasen bien. El deseo de placer es tan fuerte en cualquiera, que quien trate de ignorarlo o de suprimirlo enteramente se verá derrotado por las leyes de la naturaleza humana; *naturam expellas furca, tamen usque recurret*. Hay lugar para el ascetismo en la mejor vida,

pero no puede hacerse de él sin peligro la regla general de la mejor vida.

Cuando nos ponemos a considerar el valor comparado de la bondad moral y del conocimiento como fines, de nuevo aquí me inclino a pensar que la bondad moral es infinitamente mejor que el conocimiento. También aquí el problema parece aclararse cuando se consideran estos dos bienes, no en abstracto, sino como objetos que nos esforzamos en procurarnos como individuos. Cuando me pregunto si cualquier aumento de conocimiento, por grande que sea, es digno de obtenerse aun a costa de una omisión voluntaria del cumplimiento de mi deber o del deterioro de mi carácter, sólo puedo contestar que no. La infinita superioridad de la bondad moral frente a toda cosa es máximamente clara en el caso de la forma suprema de la bondad moral: el deseo de cumplir con el propio deber. Pero aun respecto a las virtudes menores parece ser cierto lo mismo. Y si la virtud es siempre la cosa a la que más merece la pena aspirar para uno mismo, es también la que más merece la pena tratar de fomentar en otros.

Sin duda, esta doctrina parecerá a muchos indebidamente moralizante; y puede hacerse dos observaciones que acaso hagan algo para disminuir su repugnancia hacia ella. 1. No deseo introducir consideraciones moralizantes en otras esferas que la de la moral. Los problemas científicos deben tratarse sobre bases científicas, y los problemas estéticos sobre bases estéticas. Que una creencia conduzca al fomento de la moralidad no contribuye a mostrar que es verdadera; y que la contemplación de una obra de arte conduzca a la inmoralidad no muestra que no sea bella. Pero el goce científico y estético caen dentro de la vida humana en su totalidad, y lo que sí mantengo es que en la vida humana hay un bien mayor que cualquiera de esos dos. 2. La doctrina de que la moralidad es enteramente social, de que todo el deber consiste en fomentar el bien de otros, me parece un profundo error. La integridad intelectual, el amor a la verdad por ella misma, se cuenta entre los más destacados elementos de un buen carácter moral. Es una cosa que, con las otras virtudes, deberíamos tratar de cultivar en nosotros mismos y de fomentar en otros; y acaso no parezca paradójico decir que es mejor amar la verdad que —si esto fuera posible— poseerla sin amarla. Lo que sugiero que es menos bueno que la virtud no es la vida intelectual en su concreción —que es una manifestación de una elevada y preciosa excelencia del ca-

rácter—, sino el mero estar en posesión de conocimiento independientemente del carácter de que éste brota.

La superioridad de la virtud sobre todos los demás bienes se ejemplifica una vez más si la comparamos con el bien más complejo que hemos reconocido, consistente en que el placer sea proporcional a la virtud. Pues supóngase que la vida entera de alguien contuviera exactamente la cantidad de placer adecuada al grado de virtud que le caracteriza, pero que algunos de sus placeres fueran expresión de una mala disposición (por ejemplo, placeres de crueldad); yo creo que, ciertamente, deberíamos juzgar que el estado de cosas habría sido mejor si ese alguien hubiera carecido tanto de estos placeres como del defecto de carácter que presuponen, aun cuando el estado de cosas que de este modo se produciría habría sido un estado de proporción mucho menos perfecta entre placer y virtud, puesto que él habría sido *más* virtuoso y habría disfrutado *menos* placer.

Evidentemente, la sugerencia de que hay dos órdenes o clases de cosas buenas, de suerte que las de una clase no son conmensurables —aunque sí comparables— con las de la otra, no está exenta de dificultades. Pero es la conclusión a la que nos vemos abocados si se admite, por una parte, que la virtud y, por ejemplo, el placer son ambos buenos, y, por otra, que somos totalmente incapaces de ver cómo podría cantidad alguna de uno de ellos ser igual en bondad que cualquier cantidad del otro. Me parece que el problema no ha sido afrontado por los que repudian tanto la tesis kantiana de que sólo la virtud es buena en sí misma como la tesis hedonista de que sólo el placer es bueno en sí mismo; y estoy satisfecho de haber llamado la atención sobre la importancia y dificultad del problema. Su importancia teórica es evidente; pero también es de importancia práctica, pues es bastante evidente que uno de nuestros deberes principales es el de producir tanto bien como podamos, y un paso previo esencial para ello es la claridad de ideas respecto a la bondad relativa de las diferentes clases de cosas buenas.

La bondad es siempre un atributo consecuencial; lo que es bueno lo es en virtud de alguna otra cosa en su naturaleza —por ser de una cierta clase—. Creo que la mejor manera que tengo de explicar lo que entiendo por «*moralmente* bueno» es decir que significa «bueno por ser un cierto tipo de carácter o por estar relacionado con un cierto tipo de carácter de una u otra de ciertas maneras determinadas». Parece necesario plantear la cuestión de esta manera alternativa, pues se puede decir de varias clases de cosas que son moralmente buenas. Podemos decir que tal y cual *hombre* es moralmente bueno o que una cierta *acción* o un cierto tipo de *sentimiento* (por ejemplo, la condolencia ante la desgracia) es moralmente bueno. Pero parece claro que un hombre es moralmente bueno en virtud de tener un carácter de determinada clase, y que una acción o sentimiento es moralmente bueno en virtud de proceder de un carácter de determinada clase. Esta explicación del significado de «*moralmente* bueno» parece ser confirmada por el estudio del uso de la expresión. Supóngase que se dijera, por ejemplo, que si bien el obrar en conciencia, el conocimiento y el placer son todos buenos, el obrar en conciencia es lo único de los tres que es moralmente bueno; lo que querríamos decir es que, mientras el obrar en conciencia es bueno en virtud de que procede de un cierto tipo de carácter, el conocimiento y el placer son buenos, no en virtud de esto, sino en virtud de ser, respectivamente, conocimiento y placer.

Si esta explicación de lo que queremos decir con «*moralmente* bueno» es correcta, la respuesta general a nuestra próxima pregunta —qué clase de cosas son moralmente buenas— es clara.

Sólo lo que es un determinado tipo de carácter o está relacionado con un determinado tipo de carácter en una de ciertas maneras, puede ser bueno en virtud de ser un determinado tipo de carácter o de estar relacionado así con él. De las cosas que son moralmente buenas, tomaré en consideración las acciones moralmente buenas, y preguntaré qué puede decirse acerca de la naturaleza de éstas. Si pudiéramos alcanzar acuerdo sobre esto, no es probable que estemos en desacuerdo acerca de qué tipo de hombres o qué tipo de sentimientos son moralmente buenos; serán los hombres que tengan el mismo tipo de carácter del que brotan las acciones moralmente buenas, más los sentimientos que de él brotan. Pues bien: cuando preguntamos cuál es la naturaleza general de las acciones moralmente buenas, parece del todo claro que es en virtud de los motivos de los que proceden por lo que las acciones son moralmente buenas. La bondad moral es completamente distinta e independiente de la corrección, que (como hemos visto¹) pertenece a los actos, *no* en virtud de los motivos de que proceden, sino en virtud de la naturaleza de lo que se hace. Así pues, una acción moralmente buena no tiene por qué ser la realización de un acto correcto, y la realización de un acto correcto no tiene por qué ser una acción moralmente buena. Las teorías éticas que acentúan la cosa hecha y las que acentúan el motivo por el que es hecha, ambas tienen alguna razón de ser, pues tanto «el acto correcto» como «la acción moralmente buena» son conceptos de primera importancia en ética; pero estos dos tipos de teoría han mantenido un diálogo de sordos por no haber advertido que estaban hablando de cosas diferentes. Así, Kant ha tratado de deducir de su concepción de la naturaleza de una acción moralmente buena reglas referentes a qué tipos de actos son correctos; y otros han sostenido una concepción que vale tanto como decir que, en tanto que nuestro motivo sea bueno, no importa qué hagamos. Y, por otra parte, la tendencia de los actos a producir buenos o malos resultados ha sido tratada a veces como si los hiciera moralmente buenos o malos. Trazando una distinción rígida entre lo correcto y lo moralmente bueno nos libramos de semejante confusión.

Acaso podamos ahora sustituir por algo más preciso nuestro enunciado preliminar de que la bondad moral es la que está

1. Cf., *supra*, 18-20.

conectada con cierto tipo o tipos de carácter. Si preguntamos en particular de dónde procede la bondad moral de las acciones moralmente buenas, la respuesta parece ser (como hemos visto) «de una cierta clase de motivación». Cuando preguntamos de dónde procede la bondad moral de los *sentimientos* moralmente buenos, no podemos responder «de la motivación», pues el término «motivo» es aquí inadecuado, siendo adecuado sólo cuando se trata de acciones. Pero ¿no podemos decir que la bondad moral de las acciones y de los sentimientos procede de que brotan de una cierta clase de deseo? Pensamos que la pena ante la desgracia de otros es moralmente buena porque pensamos que brota de un interés en su felicidad o, para expresarlo más llanamente, del deseo de que sean felices. Por lo que hace a las acciones, la única objeción que podría hacerse al decir que su bondad se debe a que brotan de una cierta clase de deseo sería la objeción de que el obrar en conciencia no brota del deseo, sino de algo completamente diferente.

Kant —cuyo mayor servicio a la ética es la defensa del carácter singular y del supremo valor de la acción hecha en conciencia frente al egoísmo, manifiesto o encubierto, de la mayoría de las teorías del siglo XVIII— insiste en que lo que en dicha acción opera es algo distinto de un deseo de cualquier clase. Es para él algo tan misterioso que se ve abocado a atribuirlo, no a la naturaleza fenoménica del hombre, la cual él cree que se mueve únicamente por deseo, sino a su naturaleza real o nouménica, y a sostener —como implica su teoría de la libertad— que no opera en absoluto en el tiempo. Contra esto debe mantenerse que, si bien el sentido general del deber (es decir, la aprehensión de que hay cosas que deberíamos hacer) está presente en nosotros, activo o latente, a lo largo de nuestras vidas de adultos, no es más cierto decir eso que decir que el deseo de comer, por ejemplo, está presente en nosotros, activo o latente, a lo largo de nuestras vidas; y que el pensamiento de que un acto determinado es nuestro deber, que es lo que opera cuando obramos por sentido del deber, brota en nosotros en determinado momento justo como lo hace el deseo concreto de comer, que es lo que opera cuando, de hecho, procedemos a comer. El conocido conflicto entre el sentido del deber y otros motivos no podría tener lugar a menos que ambos operaran en el mismo campo y que éste fuera el campo de la conciencia «fenoménica» ordinaria.

Considerando el sentido del deber como una operación de la razón distinta de toda forma de deseo, y aceptando la verdad *general* del dictamen de Aristóteles de que el solo pensamiento no pone nada en movimiento², Kant encontró que uno de sus mayores rompecabezas residía en el hecho de que la razón pura pueda hacerse práctica, que el mero pensamiento de un acto como el deber de uno pueda por sí mismo inducirnos a hacer el acto. En comparación con esto, las acciones por deseo le parecían fácilmente inteligibles. Pero puede mantenerse que no hay más misterio en el hecho de que el pensamiento de un acto como el deber de uno despierte el impulso de hacerlo, que en el hecho de que el pensamiento de un acto como agradable, o como conducente al placer, despierte el impulso de hacerlo. Siendo la naturaleza humana como es, este último pensamiento despierta el impulso a la acción mucho más constantemente que el primero; pero sólo si hemos aceptado —por razones del todo insuficientes— que el placer es el único objeto del deseo, nos resultará difícil suponer que el pensamiento de un acto como correcto pueda despertar el deseo de hacerlo. Kant mismo, por supuesto, concede que el pensamiento del deber despierta *emoción* —la emoción que él llama *Achtung*, respeto o reverencia—; y esto parece ser parte de la verdad. Pero sostener esto no es incompatible con defender que el pensamiento del deber también despierta deseo. Pues bien, la gente a menudo se describe a sí misma como «deseando» cumplir su deber. Esto a menudo parece ser una descripción perfectamente sincera de su estado mental y, cuando nos examinamos, descubrimos algo de lo cual esto parece ser una descripción adecuada. Todo lo que Kant ha dicho de la singularidad y supremacía moral de la acción que brota de la conciencia del deber está justificado; pero ella debe su singularidad o supremacía, no a proceder del deseo, sino a proceder de un deseo que es específicamente distinto por ser el deseo de un objeto específicamente distinto: no del logro del placer, ni siquiera del otorgarlo a otros, sino sólo de cumplir nuestro deber. Es en virtud de la cualidad específica del atributo «obligatorio», y no de que despierte otra cosa que deseo, por lo que el pensamiento del deber tiene el efecto humillante y al mismo tiempo elevador que Kant le atribuye.

Cuando se niega que deseemos hacer nuestro deber, lo que hay en nosotros que nos guía a hacer nuestro deber tiende a

2. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139^a 35,

pensarse como si estuviera necesariamente en conflicto con el deseo. El sentido del deber tiende a describirse como el sentido de que uno debería hacer ciertos actos, aunque por otras razones —por ejemplo, en razón de que son dolorosos— uno no quiera hacerlos. Pero el «sentido del deber» en realidad quiere decir el sentido de que deberíamos hacer ciertos actos *con independencia* de que por otras razones deseemos hacerlos, y sin que importe con qué intensidad podamos desear, por otras razones, no hacerlos. Uno de los efectos de contraer el hábito de la acción debida es que toda repugnancia natural que por otros motivos uno pueda tener a los actos debidos tiende a disminuir. Si contraemos el hábito de levantarnos temprano, se hace más fácil y menos desagradable el hacerlo. Pero cuando se piensa que el hacer una acción debida implica necesariamente una resistencia al deseo, se sigue la consecuencia paradójica de que ha de sostenerse que el contraer un buen hábito, dado que conduce a que sea precisa cada vez menos resistencia al deseo, implica que obramos cada vez menos por sentido del deber a medida que el hábito se hace más fuerte, de modo que —si, como Kant sostiene, el sentido del deber es el único motivo bueno, o incluso si es el mejor motivo— contraer un buen hábito es convertirse en una persona que obra menos bien, y por tanto en una persona menos buena.

Si la acción habitual pudiera devenir tan automática que dejara de hacerse por el pensamiento de que es correcta, habría ciertamente menos valor moral en hacerla. Pero en tanto el acto se haga todavía porque es correcto, no tendrá menos valor moral porque se haya hecho fácil. La devoción al deber por parte del agente no se ha debilitado, pero no es necesaria toda su intensidad, como lo era al principio, para hacerle capaz de obrar el acto correcto. Parte de ella se ha hecho ahora superflua. La tesis de que puede haber una reserva o excedente de buen motivo, más de lo que se necesita para producir el acto correcto³, nos permite evitar la consecuencia paradójica de que contraer buenos hábitos es hacerse menos bueno. La bondad se mide, no por la intensidad del conflicto, sino por la fuerza de la devoción al deber. Cuanto más fuertes sean los motivos que se oponen a que se haga el acto correcto, tanto más *seguros* podemos estar de que cuando se ha hecho el acto correcto el sentimiento del deber debe

3. Cf., *infra*, 190.

haber sido fuerte; pero bien puede *ser* igualmente fuerte cuando los motivos en contra son débiles o inexistentes.

Propendiendo, como lo hace, a pensar que la obligación contraviene el deseo, y sosteniendo que un carácter perfecto no debe tener deseos contrarios a la realización de lo que es correcto, Kant se ve obligado a decir que un carácter perfecto o «voluntad santa» no obraría por sentido de la obligación, sino por sentido de la bondad o corrección de ciertos actos. Pero, como hemos visto, un acto, en tanto que distinto del hacerlo por un cierto motivo, nunca es *bueno*; y pensar que un acto es *correcto* es pensar o que es obligatorio, o que es una de ciertas alternativas hacer una de las cuales es obligatorio⁴; de modo que la distinción que Kant hace entre lo correcto y lo obligatorio no responde a la diferencia real. Cuando nos damos cuenta de que la obligación no está necesariamente en conflicto con el deseo, sino que simplemente es independiente del deseo, no tenemos por qué vacilar en decir que una voluntad santa obraría por sentido de la obligación; sólo que se trataría de una obligación que no sería necesariamente enfadosa, pues no tiene por qué presentar realmente deseo alguno contrario a ella. De hecho, cuanto mejor sea un hombre, tanto más intensamente se sentirá obligado a obrar de ciertas maneras y no de otras, aunque también será verdad que tendrá menos deseo de obrar de estas otras maneras. Sería un error, sin embargo, decir que *todo* conflicto interno es incompatible con un carácter perfecto. Un carácter perfecto no tendría, *ex hypothesi*, ningún mal deseo; por ejemplo, no desearía el placer de contemplar el dolor de otro. Pero su perfección no excluiría el deseo de placeres sensibles inocentes, tales como los de la comida o el descanso, y estos deseos podrían entrar incidentalmente en conflicto con el deseo de hacer lo que fuera correcto. La posibilidad de un conflicto semejante parece inseparable de la naturaleza humana, y al mismo tiempo enteramente compatible con un carácter perfecto.

Parece, pues, que la acción obrada en conciencia brota de un cierto deseo (el deseo de hacer el propio deber), y debe su bondad a la naturaleza específica de este deseo. Y si se concede esto, hemos apartado la única objeción que parece probable que se haga a la afirmación de que todas las acciones (y sentimientos) moralmente buenos deben su bondad a la clase de deseo de que brotan.

4. Cf., *supra*, 18.

Si «moralmente bueno» significa lo que yo he supuesto que significa, parece que, además de 1. la acción obrada en conciencia, otras dos clases de acciones son moralmente buenas, y también éstas deben su bondad a la naturaleza del deseo de que brotan. Son 2. la acción que brota del deseo de traer al ser algo bueno, y 3. la acción que brota del deseo de producir algún placer, o de evitar algún dolor, para otro ser.

Bajo el segundo significado incluiría yo acciones con las cuales aspiramos a mejorar nuestro propio carácter o el de otro, sin considerar esto un deber. Y creyendo como creo que un cierto estado de nuestra naturaleza intelectual también es bueno, incluiría acciones en las cuales aspiramos a mejorar nuestra propia condición intelectual o la de otros. Algunos autores mantendrían que semejante acción, y aquélla en la que aspiramos a producir placer para otros, no es moralmente buena, sino virtuosa. Pero si tengo razón en la explicación que he dado de lo que queremos decir con bondad moral, a saber, que es bondad debida al carácter, o —más exactamente— al deseo implicado, parece claro que semejantes acciones son moralmente buenas. Y parecería contrario al uso natural de la palabra «virtuoso» negar que la acción obrada en conciencia sea virtuosa. De hecho, «moralmente bueno» y «virtuoso» parecen significar lo mismo y ser aplicables a acciones llevadas a cabo por cualquiera de estos tres deseos.

Puede parecer a primera vista dudoso que el segundo y el tercero de esos deseos sean realmente diferentes. Algunos podrían inclinarse a sostener, y yo mismo lo he creído a veces, que pensar que algo es un estado de conciencia placentero para otro ser implica necesariamente pensar que es bueno, o *es* pensar que es bueno de una determinada manera, lo mismo que pensar que una acción es virtuosa es pensar que es buena de otra manera determinada. No hay duda de que a menudo los dos pensamientos van íntimamente asociados. Muchas personas piensan sin duda que el placer es bueno, y al aspirar a la producción de placer para otro aspiran a la producción de algo que consideran bueno. Aun con todo, me parece que el pensamiento de que algo es agradable para otro puede ser diferente y separable del pensamiento de que es bueno⁵. Pues a) hay muchos estados de con-

5. Sobre esta cuestión, como sobre algunas otras, quisiera retractarme de la opinión que expresé en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1928-1929, 251-274.

ciencia de otras personas que pensamos que son placenteros y también malos (por ejemplo, estados de disfrutar la contemplación del dolor de otro). Sólo pasando por alto tales casos puede alguien llegar a sostener que considerar algo placentero para otro ser es o implica necesariamente creerlo bueno. Y *b*) independientemente de tales placeres viciosos, parece claro que *a*) el pensamiento de que un estado de conciencia es placentero para otro no puede ser el pensamiento de que es bueno de una manera determinada; pues si lo fuera, el pensamiento de que un estado de conciencia es bueno para uno mismo sería igualmente el pensamiento de que es bueno de una manera determinada (dado que ser placentero es, según esta teoría, precisamente ser bueno de una manera determinada); y entonces el deseo de conseguir tal experiencia para uno mismo sería el deseo de traer al ser algo que se piensa que es bueno, y ello habría de ser estimado como moralmente bueno; cuando en realidad estamos convencidos de que el deseo de un placer sensible inocente (tal como el del descanso tras el trabajo) es moralmente indiferente. Y *b*) parece claro que el pensamiento de que un estado mental es placentero para uno mismo o para otro no *implica* necesariamente el pensamiento de que es bueno, dado que entonces seríamos siempre capaces, reflexionando, de detectar la presencia distinta del segundo pensamiento cuando quiera que el primero se presente; de lo cual ciertamente no somos capaces.

Parece, por tanto, que debemos distinguir el deseo de traer al ser algo placentero para otra persona del deseo de traer al ser algo bueno (un ejemplo de lo cual sería el deseo de ayudar a un amigo a mejorar su carácter)⁶. Y, evidentemente, ambos son diferentes del deseo de hacer lo que es correcto. Sin embargo, entre la idea de que un acto es correcto y la idea de que un bien o placer ajeno sea traído al ser, existe una conexión tal que, cuando pensamos que un acto es correcto, pensamos que se traerá al ser o algo bueno o un placer para otro. Cuando nos consideramos obligados, por ejemplo, a cumplir una promesa, consideramos el cumplimiento de la promesa como el traer a la existencia alguna fuente de placer o satisfacción para la persona a quien hemos hecho la promesa. Y cuando consideramos los otros

6. Esto puede sostenerse consideremos o no que todos los placeres, o algunos, son de hecho buenos. El deseo de traerlos al ser *qua* placenteros para otro será diferente en cada caso del deseo de traerlos al ser *qua* buenos.

tipos principales del deber —los deberes de reparación, de gratitud, de justicia, de beneficencia, del propio perfeccionamiento— nos encontramos con que en el pensamiento de cualquiera de estos está implicado el pensamiento de que aquello cuyo origen es el acto debido es, o un bien objetivo, o un placer (o fuente de placer) para algún otro. La actitud del que obra en conciencia *implica* el pensamiento de bien o de placer para algún otro, pero es una actitud más reflexiva que aquella en la que aspiramos directamente a la producción de algún bien o de algún placer para otro, dado que en ella el mero pensamiento de algún bien determinado o de un determinado placer para otro no nos incita inmediatamente a la acción, sino que nos paramos a pensar si en todas las circunstancias el traer ese bien o placer a la existencia es lo que realmente es de nuestra incumbencia; la diferencia queda bien ejemplificada por la que existe entre la caridad discriminada e indiscriminada.

Si hay estos tres tipos de acciones virtuosas, parece que en principio podría haber tres tipos correlativos de acciones viciosas: 1. el deseo de hacer lo que es incorrecto, 2. el deseo de traer al ser algún determinado mal, 3. el deseo de infligir algún dolor a otro. Parece claro que todas éstas, si existen, son viciosas, y que son diferentes entre sí como lo son las tres formas correlativas de la acción buena. Pero no es del todo evidente si alguna de ellas se da realmente alguna vez. 1. Los hombres parecen verse atraídos a hacer actos incorrectos por el pensamiento de lo placentero de determinados actos o de sus consecuencias, o acaso por el pensamiento del placer de burlarse de la autoridad y la convención; parece muy dudoso que se vean atraídos alguna vez por el mero pensamiento de la incorrección de un acto. «Mal, sé tú mi bien»⁷, que se usa (supongo) para indicar esta actitud, es la máxima, no de un hombre, sino de un demonio. 2. A su vez, cuando alguien se dedica a traer algún mal a la existencia —por ejemplo, a corromper el carácter de alguien—, puede darse si es la maldad de lo que está trayendo al ser lo que le atrae, o el placentero sentimiento de poder, o algún otro placer que acompaña a la acción. La corrupción del carácter de otro, hecha por mor de ella misma, es de nuevo el papel tradicional del diablo; pero me inclino a pensar que no es imposible para

7. La cita es de Milton. (Nota del traductor).

un hombre. 3. La existencia de la malevolencia desinteresada parece a primera vista dudosa; puede argumentarse que lo que incita a alguien a hacer un acto malevolente no es el pensamiento del dolor de su víctima, sino el pensamiento del placer que él mismo obtendrá de observar o pensar en el dolor del otro. Pero la opinión verdadera me parece ser que el mismo pensamiento de que esa experiencia será placentera para uno presupone la existencia de un deseo independiente del dolor de la víctima. Y un testamento vengativo hecho en el lecho de muerte es bastante buena prueba de malevolencia desinteresada, como uno de signo opuesto lo es de benevolencia desinteresada.

Entre los tres tipos de buen deseo (y de consecuente buena acción), y de modo similar entre los tres tipos concebibles de deseo y acción malos, parece posible establecer una escala de bondad o de maldad. Pues, en primer lugar, parece claro que el deseo de cumplir el propio deber es el motivo moralmente mejor. Muchos cuestionarán esto y dirán que los actos que brotan del amor, del interés en el bienestar de una determinada persona o personas, son mejores que los dictados por el «frío», «duro» y «ríguroso» sentido del deber. Pero reflexionemos. Supóngase que alguien es inducido a hacer el acto *A* por sentido del deber y a hacer el acto *B*, incompatible con aquél, por amor a una determinada persona. *Ex hypothesi*, él piensa que no cumplirá su deber al hacer *B*. ¿Podemos acaso decir que obrará mejor si hace lo que piensa que no es su deber que si hace lo que cree que *es* su deber? Evidentemente, no. Lo que quieren decir los que sostienen este parecer con «obrar por sentido del deber» es obedecer un código convencional y tradicional más bien que seguir los cálidos impulsos del corazón. Pero lo que propiamente se quiere decir con el «sentido del deber» es el pensamiento de que uno *debería* obrar de cierto modo, no el pensamiento de que uno haya sido educado para obrar de cierto modo o se espera que lo haga. Y parece claro que cuando un genuino sentido del deber está en conflicto con algún otro motivo debemos reconocer la prioridad de aquél. Si se piensa seriamente que se debería hacer *A*, forzosamente se ha de pensar que se estará obrando moralmente peor al hacer cualquier cosa.

Ahora bien; supóngase que el amor y el sentido del deber nos inclinan al *mismo* acto. ¿Será nuestra acción moralmente mejor si obramos por el primer motivo, o si obramos por el

segundo? Parece claro que, dado que el sentido del deber es reconocido como el mejor motivo cuando los dos están en conflicto, sigue siendo el mejor cuando están de acuerdo. Puede que nos caiga mejor el hombre que obra más instintivamente, por amor, pero nos vemos forzados a considerar mejor hombre al que obra por sentido del deber. Y esto no es solamente porque el afecto instintivo sea un motivo más díscolo y caprichoso que el sentido del deber, más propenso a conducir a actos incorrectos. Es porque el sentido del deber es diferente en especie — y superior también— a cualquier otro motivo.

Hemos considerado 1. el caso en que el sentido del deber y otro motivo, presente en la misma persona, apuntan a actos diferentes, y 2. el caso en que apuntan al mismo acto. Pero hay una tercera relación que ha de ser considerada. Muchas personas dirían que un hombre que ayuda a su prójimo por simpatía, sin pensar si ésta o alguna otra acción es su deber, hace una acción mejor que otro hombre que ayuda a su prójimo por sentido del deber; aunque pudieran admitir que *cuando* el sentido del deber surge en un hombre es mejor que obre por él que por cualquier otro motivo; y ésta es a primera vista una posición atractiva. Con todo, parece que la acción por sentido del deber, que hemos visto que es mejor que la acción por algún motivo que pugne o colabore con él, es mejor que la acción no precedida por el pensamiento del deber. El atractivo de la concepción contraria parece surgir del siguiente hecho: el sentido del deber está presente más a las claras cuando ha de luchar contra inclinaciones que le hacen frente; es decir, está presente más a las claras en un carácter imperfecto que en uno cuyas inclinaciones todas le empujan en la dirección que también el deber indica⁸. Tendemos por ello a asociarlo a un carácter imperfecto y preferir el carácter de aquéllos cuyas inclinaciones son buenas y que obran por ellas sin pensar en el deber. Pero, en verdad, el pensamiento de que un acto es mi deber no es el pensamiento de que un acto es mi deber aunque yo desee hacer otra cosa, sino el pensamiento de que un acto es

8. Cf. I. Kant, *Grundlegung* (Akad. Ausg. IV, 397-399. Abbott, *Kant's Theory of Ethics*, 13-15). Un hecho que hace más patente en el primer caso la presencia del sentido del deber es que en este caso está presente, no sólo el pensamiento de que yo debería hacer tal y cual cosa, sino también el pensamiento consecuente de que yo debería resistir la inclinación que me impidiera hacer tal y cual cosa.

mi deber desee o no hacer otra cosa; si bien, *si* no desee hacer cosas incompatibles con mi deber, el acto hecho por el sentido del deber es hecho inmediatamente, sin necesidad de un conflicto y sin que el pensamiento del deber haya de ser retenido ante la mente por período alguno de tiempo. El hombre que obra por sentido del deber, sin desasosiego o conflicto, parece tener un carácter mejor que el hombre que obra por inclinación, sin pensamiento alguno del deber; aunque como sugiero más adelante, el hombre que obra tanto por sentido del deber cuanto por inclinación virtuosa está en un estado todavía mejor.

Así mismo, parece claro que el deseo de traer al ser algo bueno es un deseo mejor que el de traer al ser un placer para otro. Esto se ve claramente en el hecho de que deberíamos considerar el interés por el carácter de los propios hijos o amigos como un estado moral mejor que el interés por su placer.

De modo similar, parece claro que el deseo de traer al ser algo malo es peor que el deseo de ocasionar dolor a otro; igual que el interés por el carácter de otro es mejor que el interés por su placer, el deseo de corromper el carácter de alguien parecería ser más ruín que el deseo de infligirle dolor. Por otra parte, eso es menos malo de lo que es —o sería, pues su existencia parece improbable— la actitud completamente antimoral de desear hacer lo que es incorrecto simplemente porque fuera incorrecto.

Parece haber, pues, tres tipos de buen deseo (y acción consecuente), de bondad decreciente, y tres tipos concebibles de mal deseo (y acción), de maldad creciente. Pero está claro que la mayoría de las malas acciones no pertenecen a ninguno de estos tipos, sino que son acciones egoístas, en las cuales el deseo implicado no es ninguno de los malos deseos, sino el deseo del placer propio. Uno está tentado a primera vista a decir que este deseo es en sí mismo moralmente indiferente. Pero parece que debe trazarse una distinción entre placeres buenos, placeres malos y placeres indiferentes. Por un placer bueno entiendo aquél que brota de la satisfacción de un deseo bueno, como, por ejemplo, los placeres de una buena conciencia brotan de la satisfacción del deseo de hacer lo correcto, o el placer de hacer una acción amable brota de la satisfacción del deseo de producir placer para otro. Por un placer malo entiendo aquél que brota de la satisfacción de un mal deseo, como por ejemplo, el placer de hacer sufrir a otro brota de la satisfacción del deseo de hacerle sufrir.

Por placer indiferente entiendo aquél que no brota de ninguna de estas fuentes; y es claro que las acciones más egoístas son dictadas por el deseo de tales placeres, por lo general placeres de los sentidos. Parece claro que el deseo de un placer indiferente es en sí mismo indiferente; que el deseo de placer bueno es o indiferente (como tiendo a pensar) o menos bueno que cualquiera de los tres deseos buenos previamente citados; y que el deseo de un placer malo es malo, pero menos malo que cualquiera de los tres malos deseos previamente citados.

La característica general de la acción egoísta, a diferencia de las tres formas de mala acción mencionadas primeramente, es que procede, no de un mal deseo, sino de uno indiferente. Cuando uno pregunta de qué depende su maldad, uno está tentado a primera vista a decir que hay alguna maldad en sentir algún deseo más frecuente que otro superior en la escala. Pero está claro que esto no basta. Tómese como ejemplo el de un soldado cuyo deber es descansar antes de la batalla del día siguiente. Puede que esté tan cansado que el deseo del placer moralmente indiferente de descansar sea en él mucho más fuerte que el deseo de cumplir su deber; y nadie le consideraría por ello egoísta o pensaría mal de él. Por tanto, no es el mero sentir un placer inferior con mayor intensidad que uno superior lo que constituye el egoísmo y es moralmente malo. Sólo cuando la acción destinada a asegurar placer para uno mismo excluye y hace imposible el cumplimiento del propio deber o el traer al ser algo que es bueno o algún placer para otro, se estima que la acción en cuestión es moralmente mala. Semejante acción parece ser de dos tipos, o más bien (dado que, probablemente, sus matices se confunden y entremezclan) oscilar entre dos extremos. En un extremo, es la elección del propio placer prefiriéndolo deliberadamente al cumplimiento del deber o al traer al ser un bien o un placer para otro. En el otro, es la realización de un acto que de hecho excluye el cumplimiento del deber o el traer al ser algún bien o algún placer para otro, si bien no está presente en la mente del agente el pensamiento de un deber que debería cumplirse, o de un bien o un placer para otro que podrían traerse al ser. Estos dos tipos podrían llamarse egoísmo deliberado e impulsivo, respectivamente; de los dos, el egoísmo deliberado es el peor. Pero incluso lo que podría llamarse egoísmo impulsivo incluye habitualmente la conciencia vaga de que, si uno se detuviera a pensar, vería que, al hacer lo que hace,

está pasando por alto una oportunidad de cumplir el propio deber o de traer al ser algún bien o algún placer para otro.

Existen estas dos clases principales de malas acciones: una clase más simple y peor que consiste en obrar por un mal deseo, y una clase más complicada y menos mala que consiste en obrar, por un deseo indiferente, la exclusión de una acción a la que un buen deseo nos incita, o nos incitaría si nos parásemos a pensar.

Una cosa que he dado por sentada puede parecer, a primera vista, un tanto paradójica, a saber, que mientras el deseo de traer al ser algo bueno es bueno, sea ese algo bueno un estado en uno mismo o en otro (por ejemplo, una mejora en el propio carácter o en el de un amigo), el deseo de traer al ser placer para otro es bueno, pero el deseo de conseguir placer para uno mismo es indiferente cuando el placer es indiferente (acaso deberíamos añadir «o cuando es bueno»), y malo cuando el placer es malo. Debe introducirse aquí una matización que he omitido en el enunciado principal para que su perfil general pudiera ser más claro, y es la siguiente. La distinción entre placeres buenos, malos e indiferentes puede aplicarse a los placeres que deseamos producir para otros así como a los que deseamos conseguir para nosotros mismos; y cuando la aplicamos vemos que el deseo de procurar un placer malo a otros (por ejemplo, el placer de observar a uno que sufre) es malo él mismo. Sin embargo, está claro el principal contraste: que el deseo de producir un placer indiferente para otro es bueno, y el deseo de producirlo para uno mismo, indiferente. Que esto es lo que realmente pensamos, parece perfectamente claro. Y en realidad no es paradójico. Pues aunque el placer sea similar ya sea disfrutado por el agente o por otro, el deseo de placer para uno mismo es una cosa completamente diferente del deseo de producirlo para otro, dado que la relación de uno consigo mismo es enteramente diferente de la relación de uno con cualquier otra persona.

Hasta ahora he hablado como si cada acción brotara de un solo y único motivo; hemos de considerar a continuación las acciones (si es que las hay) hechas por motivos mixtos. ¿Es posible hacer un acto en parte por sentido del deber, en parte por amor?; y, si lo es, ¿es tal acción moralmente mejor o peor que una hecha por puro sentido del deber? Y, a su vez, ¿es posible hacer un acto en parte por un buen motivo, en parte por uno

indiferente o malo?; y, si lo es, ¿qué hemos de decir del valor moral de semejante acción?

Es claro que una madre, por ejemplo, puede querer que su hijo sea feliz o bueno, y puede también considerar su deber producir para él las condiciones de la felicidad o de la bondad. ¿Pero puede ella realmente obrar por ambos motivos a la vez?, ¿no debe uno ser eficaz y el otro ineficaz? La metáfora de la mezcla de motivos parece cuestionable, pero debemos al menos reconocer la cooperación de motivos, o acaso deberíamos decir más bien «la cooperación de elementos para formar un solo motivo». Nos son familiares, creo yo, casos en que la sola conciencia moral o el solo interés propio no habrían inducido a alguien a hacer algún acto difícil, pero los dos juntos le habrían inducido a hacerlo. Las actividades de la mayor parte de los hombres de Estado se atribuyen, probablemente con acierto, a la cooperación —en proporciones variables— de la ambición, el sentimiento de partido y el patriotismo; y no parece que podamos decir siempre «este acto se debió a la ambición, ése al sentimiento del deber y aquél al patriotismo»; en muchos de sus actos parece que operan dos de estos motivos, o quizá los tres. A su vez, si queremos inducir a un hombre a emprender una cierta tarea, probablemente pondremos ante él varios argumentos que representan los puntos a favor de esa tarea; y lo hacemos, no sólo fiados en que, si un punto no le interesa, otro lo hará, sino en la creencia de que varios puntos, o algunos de ellos, pueden tener una influencia acumulativa sobre él; y parece, de hecho, que a menudo es esto lo que ocurre.

¿Podemos ir más lejos y decir que todos los motivos que están presentes, por poco que sea, en la mente de un hombre en un momento determinado cooperan *forzosamente* en la producción de su acción, al estar la mente sujeta a una ley propia de composición de fuerzas? Evidentemente, no es esto lo que ocurre. Si el motivo A nos inclina hacia un cierto acto y el motivo B hacia un acto diferente, nuestro hacer el primer acto no se ve necesariamente alterado (aunque sí el estado de sentimiento con que lo hacemos) por nuestro deseo de hacer el segundo, ni hacemos necesariamente un acto de carácter intermedio entre los dos. El hacer tal acto (por ejemplo, cuando hay dos caminos seguros para cruzar una calle y nosotros tomamos un camino inseguro entre ellos) es una señal de distracción y de pérdida del

dominio sobre uno mismo. Cuando obramos con dominio de nosotros mismos, hacemos uno de los actos de forma decidida sin prestar atención a un deseo —que aún dura— de hacer el otro acto. Debemos, sin embargo, considerar separadamente el caso en que dos motivos apuntan al *mismo* acto. *Puede* que obremos por ambos motivos a la vez; pero ¿estamos *forzados* a hacerlo? Hemos visto que un motivo adverso a la realización de un determinado acto puede no ser tenido en cuenta, de modo que el acto se haga exactamente como se habría hecho si el motivo hubiera estado ausente; parece razonable suponer que un motivo favorable a la realización del acto puede, igualmente, no ser tenido en cuenta; por ejemplo, que cuando tanto el sentido del deber como la ambición inclinarían a un hombre a hacer un acto, él puede, aunque es sensible a ambos motivos, hacer el acto por uno tan sólo, o tan sólo por el otro; y la consideración de la propia experiencia parece avalar esta opinión.

Sin embargo, allí donde un motivo superior y uno inferior cooperan al inducirnos a obrar, ¿qué grado de valor moral tiene la acción?, ¿más o menos que si hubiera sido hecha por el motivo superior únicamente? Kant da por sentado que su valor será menor, dado que ya no será «puro». El problema puede ser considerado de cualquiera de dos maneras enteramente diferentes. Bastará que tomemos en consideración dos motivos moralmente buenos —uno superior al otro—, un motivo moralmente indiferente y un motivo malo; y debemos suponer que cada uno de estos motivos tiene una cantidad precisa de eficacia al inducir al agente a obrar. Nos hallamos lejos de estar en condiciones de asignar acertadamente cantidades numéricas precisas ya al valor, ya a la fuerza de los motivos; pero nos será de ayuda para abordar el problema que asignemos (de forma evidentemente arbitraria) tales cantidades. Supongamos, pues, que en la escala de valores el sentido del deber está representado por 10, el amor por 8, el deseo de un placer sensible por 0, la malicia por -8; y supongamos un acto en el cual dos de estos motivos cooperan con igual fuerza para producir un acto. Asignar otros valores a los motivos, o fuerzas desiguales, no afectaría al argumento. Kant, al insistir en que el valor de una acción es rebajado por la presencia en ella de algún motivo inferior al sentido del deber, está en realidad dando por sentado que su valor debe ser entonces el valor a medio camino entre el que habría tenido de ser hecha enteramente por

sentido del deber, y el que habría tenido de ser hecha por un motivo inferior tan sólo; por ejemplo, un acto hecho por sentido del deber+deseo de un placer sensible inocente tendrá el valor $\frac{10+0}{2}$. Una acción hecha por sentido del deber+malicia⁹ tendrá el valor $\frac{10-8}{2}$. Y dado que Kant no asigna valor, positivo o negativo, al amor «patológico», una acción hecha por sentido del deber+amor tendrá el valor $\frac{10+0}{2}$. Si corregimos su opinión —hemos visto que hay razones para hacerlo¹⁰— asignando un valor positivo (digamos 8) al amor, una acción hecha por sentido del deber+amor tendrá el valor $\frac{10+8}{2}$.

Es posible, sin embargo, adoptar una posición completamente diferente; sostener, por ejemplo, que el sentido del deber puede estar presente con fuerza no disminuida cuando otro motivo coopera con él, y que, cuando lo hace, la adición de un motivo moralmente indiferente no disminuye el valor de la acción, y la adición de un motivo bueno, aunque menos bueno, lo incrementa. La acción hecha por sentido del deber+deseo de un placer sensible inocente puede ser estimada en 10+0; la hecha por sentido del deber+malicia, en 10-8; la hecha por sentido del deber+amor, en 10+8. Si llamamos al sentido del deber *A*, al amor *B*, al deseo de placer sensible inocente *C*, a la malicia *D*, el valor de las acciones que hemos estado considerando será estimado así:

| | Kant | Kant modificado | Concepción alternativa |
|-----------------------|------|-----------------|------------------------|
| Acción por <i>A</i> | 10 | 10 | 10 |
| Acción por <i>A+B</i> | 5 | 9 | 18 |
| Acción por <i>A+C</i> | 5 | 5 | 10 |
| Acción por <i>A+D</i> | 1 | 1 | 2 |

9. Esta combinación puede resultar paradójica; pero un poco de reflexión mostrará que no es imposible, ni es, en verdad, inusual en absoluto.

10. Cf., *supra*, 179.

Quizá sea ahora más fácil ver los principios en los que se basan los dos modos de estimación. Al insistir —como hace en principio— en que, cuando dos motivos son igualmente eficaces, su valor total (o neto) debe dividirse por dos para estimar el valor de la acción, Kant está en realidad dando por sentado que todas las acciones similares tienen igual intensidad total de motivación, de modo que, en la medida en que cualquier otro motivo es eficaz, el sentido del deber debe ser menos eficaz de lo que habría sido si obrara él solo. Nosotros, por el contrario, sugerimos que el sentido del deber puede estar presente con igual intensidad y eficacia sea eficaz o no otro motivo. O, para decirlo de otro modo, él da por sentado que la motivación es siempre exactamente la justa para producir la realización del acto dado, mientras que nosotros sugerimos que puede haber algún excedente, de modo que en un hombre que hace un acto por sentido del deber+amor, por ejemplo, el sentido del deber puede sin embargo ser lo bastante fuerte para haber garantizado por sí sólo la realización del hecho; es decir, si bien estamos de acuerdo con Kant en que hay casos en los que, pongamos, el sentido del deber+un motivo moralmente indiferente son justo lo bastante fuertes para producir un cierto acto, y en que entonces el valor del acto, si ambos motivos son igualmente eficaces, es sólo la mitad de lo que habría sido de ser hecho por puro sentido del deber, sugerimos que hay otras acciones en las cuales, aunque esté presente un motivo moralmente indiferente, el sentido del deber es lo bastante fuerte para haber garantizado por sí mismo la realización del acto, y que en ese caso la acción es tan buena como si hubiera sido hecha por solo sentido del deber. Y si bien sostenemos que hay acciones en las cuales el sentido del deber+un motivo bueno inferior son justo suficientes para garantizar la realización del acto y que en tal caso el valor de la acción se ve reducido, sugerimos que hay otros casos en los que, aunque está presente un buen motivo inferior, el sentido del deber es lo bastante fuerte para haber garantizado por sí mismo la realización del acto, y que en tal caso el valor de la acción es mayor que si hubiera sido hecha sólo por deber. Sobre la cuestión de si existe semejante reserva o excedente de motivación, no se puede hacer otra cosa que apelar a la introspección, y parece claro por introspección que hay muchos casos en los que, si bien una pluralidad de motivos nos inclina a hacer un acto, uno o algunos de ellos habrían

bastado para inducirnos a hacerlo. Podemos de este modo, al tiempo que coincidimos con Kant en que el sentido del deber es el mejor motivo, justificar la preferencia generalizada por las acciones en las cuales algún impulso generoso más instintivo está asimismo presente. Y la experiencia sugiere que la presencia y eficacia de emociones generosas e instintivas de ningún modo son adversas a la eficacia del sentido del deber. *No* es verdad que los hombres en los que el sentido del deber es fuerte suelen ser menos afectables por las emociones generosas que aquéllos en los que es débil. Y es posible, como hemos tratado de mostrar, valorar altamente la presencia y eficacia del cálido sentimiento personal sin despreciar, como tan a menudo se ha pensado que era necesario hacer, el supremo valor moral del sentido del deber.

- «Acto» y «acción»: 21
- Animales*:
deberes hacia los: 63-65;
placer de los: 154s
- Aristóteles: 57, 85, 176
- Belleza*: 86-88, 92-94, 105, 133, 135-148
- Bentham, J.: 21s, 162
- Bradley, F. H.: 73, 165
- «Bueno»:
el significado de: 81-90;
la naturaleza de la bondad: 91-150;
teorías relacionales de lo bueno: 91-120;
teoría de lo bueno como coherencia: 94-96;
teoría de lo bueno como satisfacción de una tendencia: 96;
teorías psicologistas o subjetivistas de lo bueno: 96-120;
indefinibilidad de la bondad: 108-111;
bondad y deseo: 112-127;
teoría de lo bueno como situación objetiva (*Objektiv*): 120-131;
estudio por el profesor Moore de la bondad intrínseca: 131-138;
la bondad, puramente objetiva: 148s;
¿qué cosas son buenas?: 151-158;
grados de bondad: 159-171;
bondad moral: 173-191
- Castigo*: 72-80
- Conocimiento*: 156-158, 163-170
- Convicciones* morales del hombre corriente: 36, 55s
- «Correcto»:
su significado: 15-29;
diferencia con lo «moralmente bueno»: 17-20, 174;
diferencia con «mi deber»: 18;
¿pretende definirlo el utilitarismo?: 21s;
la pretensión de definirlo por parte del profesor Moore: 22-25;
definiciones subjetivistas de lo correcto: 26-29;
¿qué hace correctos a los actos correctos?: 31-63;
crítica del utilitarismo ideal: 31-54;
naturaleza de los actos correctos: 47, 56-63
- Croce, B.: 124-126
- Cualidades*, constitutivas o fundamentales y consecuenciales o resultantes: 121, 138s
- Deber*:
diferencia con lo correcto: 18;
juicios acerca del deber: 44-48;
correlatividad de deberes y derechos: 63-72;

- sentido del deber: 176-179, 182-184, 186-191
- Definición*, sus especies: 15, 20-22
- Derechos*: 63-72, 75-78;
naturales: 71s
- Deseo*:
y bondad: 112-117;
la naturaleza de nuestro deseo, base de la bondad y maldad moral: 174-182
- Durkheim, E.: 27-29
- Green, T. H.: 66-68
- Hobbes, T.: 67, 72
- Indefinibilidad*, cómo se establece: 108-111
- Justicia*: 36, 42, 68s, 155s
- Kant, I.: 19, 34, 43, 113, 126, 153, 174-177, 183, 188-190
- Laird, J.: 105
- Lévy-Bruhl, L.: 27-29
- McTarggart, J. M. E.: 130, 161
- Meinong, A.: 120
- Mérito*: 152-155
- Mill, J. S.: 22, 162, 166
- Moore, G. E.: 14s, 20-26, 31-34, 49, 73, 84-89, 91, 99, 102-105, 108-111, 131-138, 141s
- «*Moralmente bueno*»:
a diferencia de «correcto»: 17-20;
bondad moral: 173-191
- Motivo*:
que no está incluido en lo que es mi deber: 19s;
mezcla de motivos: 186-191
- Obligaciones especiales*: 42, 62
- Origen y validez*: 27-29
- Parodi, D.: 29
- Perry, R. B.: 91-94; 97-99, 101-120
- Platón: 31
- Placer*: 152-155, 159-162, 166-171, 179-181, 184-186
- Pretensiones*: 35
- Prichard, H. A.: 13s, 20
- Prima facie*, deberes: 34-42, 47, 73s, 78-80
- Promesas*, mantener las: 32-34, 36s, 42, 49-51, 53-55, 57-62, 79s
- Rashdall, H.: 34
- Ritchie, D. G.: 64
- Sheldon, W. H.: 96
- Sidgwick, H.: 22
- Situación objetiva*, ¿es la bondad una...?: 120-131
- Sociologista*, escuela: 27-29
- Sócrates: 43
- Spinoza, B.: 67
- Unidades orgánicas*: 73, 86-90
- Urban, W. M.: 96, 120-131
- Utilitarismo*:
¿pretende el utilitarismo definir «correcto»? 21s;
crítica del utilitarismo ideal: 31-54;
su relación con el utilitarismo hedonista: 31s;
crítica del utilitarismo en general: 59-63
- Virtud*: 151s, 166-171
- Wilson, J. Cook: 108, 135, 157