

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

WITOLD KANIA

**LO CORRECTO A LA LUZ DEL INTUICIONISMO  
ÉTICO DE W.D. ROSS**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA  
2004

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 2 mensis februarii anni 2004

Prof. Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLÓN

Prof. Dr. Modestus SANTOS

Coram tribunali, die 20 mensis decembris anni 2002, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Eduardus FLANDES

CUADERNOS DE FILOSOFÍA  
Excerpta e Dissertationibus in Philosophia

Vol. XIV, n. 6

## INTRODUCCIÓN

En el año académico 1935-36 en la Universidad de Aberdeen, situada en la capital de una de las provincias norteañas de Escocia, Sir William David Ross pronunció un curso monográfico conocido también como Conferencias Gifford. El curso fue fruto del cumplimiento del testamento de Lord Adam Gifford. Este noble estableció un programa de índole científica cuyo objetivo era «promover, fomentar, enseñar y difundir la ciencia de la naturaleza y fundamentos de ética o moral y de todas las obligaciones y deberes que de ella emanan». Sir David Ross intentó cumplir con una parte del propósito de Lord Gifford y dedicó sus clases al asunto ético. Finalmente el curso entero recibió como título: *Fundamentos de ética*.

Antes de explicar en qué, según Sir Ross, consisten los fundamentos de ética y por medio de esto presentar el tema de esta investigación, cabe aportar algunos datos biográficos sobre este autor. William David Ross nació el 15 de abril de 1877 en la pequeña ciudad de Thurso situada al extremo norte de Escocia pero sus seis primeros años de vida los pasó en el sur de la India donde su padre, John Ross, fue el director del Majorajah's College. Después de la niñez en el trópico, William Ross volvió a su fría Escocia natal y allí continuó su educación. Primero en la Real Escuela Superior en Edimburgo y, después, en la Universidad de esta ciudad. Sus estudios se centraron en las lenguas clásicas y en la filosofía. En el año 1900, al ganar un concurso, Ross obtuvo un puesto dentro de los *lecturer* en el Oriel College en Oxford. Primero, durante una temporada, dio clases de historia antigua y finalmente se dedicó de lleno a la filosofía. Con el transcurso de los años ascendió al cargo de *fellow* y finalmente de *provost* del Oriel College. En el ámbito académico inglés ocupó además un par de años la función de canciller de la Universidad de Oxford y fue el presidente de la Academia Británica.

El interés por las lenguas clásicas y por la filosofía antigua fructificó en la realización de los planes de la *Aristotelian Society* de traducir al inglés y editar con las notas críticas todas las obras de Aristóteles. Ross lle-

vó a cabo la traducción de la *Metafísica* y de la *Ética* y dirigió la labor de edición de los otros diez volúmenes de la herencia aristotélica. En lo tocante a la producción literaria de nuestro autor, hemos de enumerar también sus libros dedicados respectivamente a Aristóteles, a las ideas en Platón y a la teoría ética de Kant. La vida de William David Ross está marcada no solamente por los méritos para con la ciencia sino también por su empeño en el cumplimiento de las funciones para con la sociedad de Gran Bretaña. Y esto especialmente durante las dos guerras mundiales. Sus méritos fueron reconocidos y agradecidos en el año 1928 con el título de nobleza: *Knight of the British Empire*. Ross se retiró de la universidad de Oxford en 1947 con setenta años de vida, pero colaboró hasta 1959 en la edición crítica de las obras de Aristóteles. Murió el 6 de mayo de 1971 a los 94 años de vida.

A la hora de elegir un tema para la tesis doctoral, el intento de Sir Ross de exponer los fundamentos de ética nos pareció bastante interesante. Para Ross estos fundamentos son compuestos de dos realidades éticas denominadas respectivamente: lo correcto y lo bueno. Ir al fondo de la ciencia ética, examinar los principios de moralidad, los deberes y las obligaciones así como el mundo de los valores es una tarea muy apasionante y, como hemos descubierto, enormemente provechosa. Lo que fijó nuestra atención en los escritos éticos de Ross es sobre todo el modo de filosofar presentado por el filósofo oxoniense. Por una parte bastante clásico, por otra, vinculado directamente con la corriente analítica.

Después de varias reflexiones nació el tema de nuestro estudio que ahora presentamos. Queremos investigar el deontologismo ético en la versión mostrada por William David Ross. Nos interesan sobre todo las conclusiones del filósofo de Oxford referidas al estudio de lo correcto y, en segundo plano, la parte axiológica de su sistema ético y su método de hacer filosofía. Pretendemos dar una amplia visión de los temas más básicos de la deontología de Ross e intentar comprobar la veracidad de algunas de sus conclusiones éticas.

El método que hemos escogido para alcanzar nuestro propósito es analítico-descriptivo. A nuestro juicio, este método es el más adecuado dado que concuerda con el modo de hacer filosofía de nuestro autor.

Nuestro estudio se realiza en varias etapas. La primera (capítulo I) sirve como una introducción al tema. Llevamos a cabo allí dos estudios monográficos dedicados a algunos aspectos de la doctrina ética de G.E. Moore y H.A. Prichard. Dichos estudios son imprescindibles para comprender el campo de interés filosófico de Ross. Así pues, las consideraciones sobre los *Principia Ethica* de Moore demuestran el nuevo modo de hacer ética científica y marcan los grandes temas de esa ciencia. El estudio sobre el pensamiento de H.A. Prichard acerca las cuestiones vinculadas con el adjetivo «correcto» y con el intuicionismo ético.

Para descubrir las peculiaridades del deontologismo de Ross es preciso encontrar su respuesta a la pregunta sobre el significado del predicado

«correcto». De esta cuestión tratamos en el capítulo segundo. Intentamos primero exponer la visión general de la ética tratada como ciencia y de este modo establecer los problemas cruciales que ocupan a Ross en dicha materia. Partiendo de esta base nos ocupamos de la crítica rossiana de las definiciones naturalistas y no naturalistas de «correcto». Esta parte de nuestro trabajo finaliza con la exposición del intento de Ross de componer una posible definición de este término.

El capítulo tercero aborda el problema de la naturaleza general de las cosas que son correctas. Para dar una adecuada visión de ese tema es preciso establecer primero cómo, según Ross, se relacionan entre sí los términos que describen la esfera de lo debido. Luego podemos plantear la pregunta sobre lo específico de la realización de lo que es correcto. Dicha empresa es necesaria para entrar en el examen crítico del tema de lo objetiva y subjetivamente correcto.

Los primeros pasos de nuestra investigación sirven como un preparativo del capítulo cuarto en el que intentamos presentar el núcleo del deontologismo de Ross, es decir, su visión de los principios de moralidad. Puesto que el número y lo específico de los principios depende de la cuestión de los factores en los que dichos principios se fundamentan es preciso primero plantear la pregunta de qué, según Ross, hace correctos a los actos correctos. Al tener establecida la respuesta a esta cuestión podemos exponer la teoría rossiana sobre los deberes *prima facie* y los deberes reales.

Los tres siguientes capítulos sirven para presentar el deontologismo de Ross en el contexto de las restantes partes de su sistema y discutir con algunas conclusiones propuestas por el filósofo oxoniense. Dado que es imposible estudiar lo correcto sin atender a lo bueno, en el capítulo quinto exponemos las ideas esenciales en lo tocante a la axiología rossiana. Para conseguir este objetivo respondemos primero a la cuestión del significado y de la naturaleza de la bondad. La siguiente etapa está dedicada a la presentación de las clases de cosas buenas. Este capítulo finaliza con una amplia visión del tema de la bondad moral.

Las conclusiones éticas de un autor pueden ser incomprensibles sin un adecuado conocimiento de su método filosófico y de su gnoseología. Por lo tanto, en la penúltima etapa de esta investigación abordamos la cuestión de cómo nuestro autor llega a sus conclusiones sobre lo moral. Partimos de la exposición del fundamento de todas las convicciones morales de Ross, esto es, presentamos su visión de la verdad moral. Luego estudiamos el modo de proceder del pensador de Oxford para conseguir dicha verdad y damos un extenso panorama de la gnoseología de índole intuitiva.

El último capítulo resume de algún modo el deontologismo de Ross y expone, a nuestro juicio, los temas más destacados y, al mismo tiempo, controvertidos de su sistema. Primero proponemos una visión sistemática de la postura ética de Ross o, en otras palabras, un intento de clasificar a nues-

tro autor dentro del mundo ético. Asimismo, esta introducción nos sirve para examinar de modo crítico el tema de los deberes *prima facie* y vinculados con ellos, los deberes reales. El segundo paso se centra alrededor de la relación entre la corrección y la bondad moral. Proponemos una extensa exposición de esta cuestión que, junto al tema del deber, crea el hilo conductor de nuestra investigación. En el último punto ofrecemos nuestra crítica del dictamen rossiano sobre la función del motivo en un acto correcto. Al concluir la crítica, intentamos encontrar la razón del peculiar estatuto otorgado por Ross a los deberes *prima facie*.

Para alcanzar los fines que acabamos de presentar vamos a examinar los escritos de W.D. Ross. Hemos de precisar que nuestro autor resume prácticamente todos sus logros en el campo ético en dos trabajos: *The Right and the Good* (Oxford, 1930) y *Foundations of Ethics* (Oxford, 1939). Además de estas dos obras que contienen la esencia del deontologismo de Ross vamos a estudiar sus artículos de índole ética y algunos otros trabajos de nuestro autor relacionados directamente con el tema de la investigación. La Bibliografía en su primera parte expone todas estas obras en orden cronológico. La segunda parte de Bibliografía aporta un amplio panorama de los estudios sobre Ross y algunas obras que tratan en general toda la corriente intuicionista en ética. Tenemos que subrayar que para entender adecuadamente la doctrina de Ross nos ayudó mucho el estudio de los libros y artículos de R. Audi, J. Dancy, O. A. Johnson, L. Rodríguez y S. Soldenhoff. Los tres primeros son, a nuestro juicio, los conocedores y propagadores más destacados de la doctrina rossiana en la ética contemporánea. Por último, la Bibliografía recoge otras obras que nos sirvieron como referencia para un correcto estudio y crítica de la ética rossiana. Es preciso señalar que en la Bibliografía hemos recogido sólo aquellas obras efectivamente citadas y utilizadas, y no todas aquéllas de las que tenemos noticia referentes al tema. Pensamos que de este modo queda más claramente delimitado el horizonte intelectual que tenemos a la vista.

# ÍNDICE DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN .....	5
I.	
LA INFLUENCIA DE G.E. MOORE Y H.A. PRICHARD	
1.1. <i>Principia Ethica</i> de Moore y su crítica del naturalismo ético .....	14
1.2. H.A. Prichard y la aplicación del intuicionismo al terreno de lo correcto .....	39
II.	
LA NOCIÓN Y EL SIGNIFICADO DE «CORRECTO»	
2.1. Dos visiones de la ética .....	59
2.2. Lo correcto: significado .....	65
2.2.1. Notas preliminares .....	66
2.2.2. ¿Es definible la «corrección»? .....	69
2.2.2.1. Crítica de las interpretaciones naturalistas .....	75
2.2.2.2. El examen de la propuesta no naturalista .....	90
2.2.2.3. «Correcto»: la consideración positiva .....	94
III.	
LOS SUJETOS APROPIADOS DEL PREDICADO «CORRECTO»	
3.1. «Correcto»-«obligación»-«deber» .....	109
3.2. ¿En qué consiste la realización de lo que es obligatorio? .....	119
3.3. Lo correcto: ¿subjetivo u objetivo? .....	137
IV.	
LOS DEBERES: SU FUNDAMENTO Y ESPECIFICACIÓN	
4.1. ¿Qué hace correctos a los actos correctos? .....	159
4.1.1. La crítica de las teorías relativas a la actitud .....	160
4.1.2. La crítica del utilitarismo .....	166
4.2. Los deberes <i>prima facie</i> y los deberes reales .....	187

---

V.	
EL ESTUDIO DE LO BUENO	
5.1. Lo bueno: noción y naturaleza .....	213
5.2. El estudio de las cosas buenas .....	226
5.3. La bondad moral .....	234
VI.	
EL DESCUBRIMIENTO DE LA VERDAD MORAL	
6.1. El mundo de la verdad moral .....	271
6.2. El <i>método tradicional</i> de la ética .....	281
6.3. El conocimiento intuitivo .....	299
VII.	
LA COEXISTENCIA DE LO CORRECTO Y LO BUENO	
7.1. La prueba de la sistematización .....	331
7.2. El motivo y lo correcto .....	362
7.3. Algunas notas críticas .....	398
CONCLUSIONES .....	423
BIBLIOGRAFÍA .....	435



## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### OBRAS DE W.D. ROSS

- *Aristotle*, Methuen, London 1923. *Aristóteles*, trad. de Diego F. Pró, Charcas, Buenos Aires <sup>2</sup>1981.
- «The Basis of Objective Judgement in Ethics», *International Journal of Ethics*, 28 (1926-1927) 113-158.
- «Is There a Moral End?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 28 (1928) supl., 90-98.
- «The Nature of Morally Good Action», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 28-29 (1928-29) 251-274.
- «The Ethics of Punishment», *Journal of Philosophical Studies*, 4 (1929) 205-211.
- *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 1930. *The Right and the Good*, P. STRATTON-LAKE (ed.), Clarendon Press, Oxford 2002. *Lo correcto y lo bueno*, trad. de L. Rodríguez, Sígueme, Salamanca 1994.
- «The Coherence Theory of Goodness», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 31 (1931) 61-70.
- «The Meanings of “Good”», en R. BAYER (ed.), *Travaux du IX<sup>e</sup> Congrès international de philosophie. Congrès Descartes*, Paris 1937, vol. XI, pp. 78-82.
- *Foundations of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1939. *Fundamentos de ética*, trad. de D. Rivero y A. Pirk, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1972.
- *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford University Press, Oxford 1949.
- *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the «Grundlegung zur Metaphisic der Sitten»*, Clarendon Press, Oxford 1954.

### ESTUDIOS SOBRE W.D. ROSS Y SOBRE EL INTUICIONISMO ÉTICO

- ATWELL, John, «Ross and Prima Facie Duties», *Ethics*, 88 (1978) 240-249.
- AUDI, Robert, «Ethical Reflectionism», *The Monist*, 76, 3 (1993) 295-315.
- «Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics», en W. SINNOTT-ARMSTRONG y M. TIMMONS (eds.), *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996, pp. 101-136.

- «Moderate Intuitionism and the Epistemology of Moral Judgment», *Ethical Theory and Moral Practice*, 1 (1998) 15-44.
- «A Kantian Intuitionism», *Mind*, 110, 439 (2001) 601-635.
- BAIER, H., «Doing my Duty», *Philosophy*, 26 (1951) 253-260.
- BLANSHARD, Brand, *Reason and Goodness*, G. Allen & Unwin Ltd., London 1961.
- BRENNAN, Susan K., «Ross, Promises, and the Intrinsic Value of Acts», *Lyceum*, 2, 1 (1989) 43-56.
- BROAD, Charlie Dunbar, *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul, London 1967.
- «Is "Goodness" a Name of a Simple Non-natural Quality?», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 34 (1934) 249-268.
- «Critical Notices: Sir W. David Ross, *Foundations of Ethics*», *Mind*, 49 (1940) 228-239.
- CAMPBELL GARNETT, A., «Deontology and Self-realization», *Ethics*, 51 (1940-41) 419-438.
- CLARK, G.N., «Sir David Ross (1877-1971)», *Proceedings of the British Academy*, 47 (1971) 525-543.
- COOLEY, Ken, «Sir David Ross's Pluralistic Theory of Duty (The Beginnings)», <<http://www.manitowoc.uwc.edu/staff/awhite/ken95.htm>>, 10.11.00, pp. 1-15.
- CORKEY, R., «What Does the Term "Ethical Value" Really Denote?», *Philosophy*, 31 (1956) 213-228.
- DANCY, Jonathan, «On Moral Properties», *Mind*, 90 (1981) 367-385.
- «Ethical Particularism and Morally Relevant Properties», *Mind*, 92 (1983) 535-543.
- *Moral Reasons*, Basil Blackwell, Oxford 1993.
- «El intuicionismo», en P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid 1995, pp. 555-566.
- «Una ética de los deberes *prima facie*», en P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid 1995, pp. 309-329.
- «Wiggins and Ross», *Utilitas*, 10, 3 (1998) 281-285.
- D'ARCY, M.C., «The Good and the Right», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 32 (1932) 171-206.
- DAVIS, Nancy Ann., «La deontología contemporánea», en P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid 1995, pp. 291-307.
- DONADIO MAGGI DE GANDOLFI, María C., «El problema del valor (bien) en David Ross», *Ethos*, 9 (1981) 191-242.
- EDWARDS, Rem B., «A Criticism of Ross's Hypothetical "I Can"», *Mind*, 69 (1960) 80-83.
- EWING, Alfred Cyril, *The Definition of Good*, Routledge & Kegan Paul, London 1948.
- FALK W.D., «Obligations and Rightness», *Philosophy*, 20 (1945) 129-147.
- FARRELL, Martin Diego, «Acerca de las obligaciones *prima facie*», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 6, 2 (1980) 137-150.
- FRITZHAND, Marek, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki. O metaetyce, intuicjonizmie i emotywizmie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970.
- GALLIE, Ian, «Oxford Moralists», *Philosophy*, 7 (1932) 267-286.
- GEACH, P.T., «Good and Evil», en P. FOOT (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1967, pp. 64-73.

- HIGGINS, Thomas J., *Ethical Theories in Conflict*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1967.
- HUDSON, W.D., *Ethical Intuitionism*, MacMillan, New York 1967.  
— *La filosofía moral contemporánea*, Alianza, Madrid 1974.
- HUGHES, G.E., «Motive and Duty», *Mind*, 53 (1944) 314-331.
- JACK, Henry, «More on *Prima Facie* Duties», *The Journal of Philosophy*, 63 (1966) 521-524.
- JOHNSON, Oliver A., *Moral Knowledge*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966.  
— *Rightness and Goodness. A Study in Contemporary Ethical Theory*, Martinus Nijhoff, The Hague 1969.
- JONES, Peter, «Doubts about *Prima Facie* Duties», *Philosophy*, 45 (1970) 39-54.
- MACBEATH, A., «Duty», *Philosophy*, 23 (1948) 99-115.
- MCCLOSKEY, H.J., «Ross and the Concept of a *Prima Facie* Duty», *Australasian Journal of Philosophy*, 41 (1963) 336-345.  
— *Meta-ethics and Normative Ethics*, Martinus Nijhoff, The Hague 1969.
- MCCONNELL, Terrance, «Ross on Duty and Ignorance», *History of Philosophy Quarterly*, 5, 1 (1988) 79-95.
- MCNAUGHTON, David, «An Unconnected Heap of Duties», *The Philosophical Quarterly*, 64 (1996) 433-447.  
— «Intuitionism», en H. LAFOLLETTE (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden-Oxford 2000, pp. 268-287.
- METZ, Rudolf, «Recent Trends in Ethical Thought», *Philosophy*, 14 (1939) 299-312.
- MORREAU, Michael, «*Prima Facie* and Seeming Duties», *Studia Logica*, 57, 1 (1996) 47-71.
- NYSTEDT, Hans, «The Problem of Duty and Knowledge», *Philosophy*, 26 (1951) 333-346.
- PICKARD-CAMBRIDGE, W.A., «Two Problems About Duty», *Mind*, 41 (1932) 72-96, 145-172, 311-340.
- PRICHARD, Harold Arthur, *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Oxford University Press, London 1949.  
— «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?», en IDEM, *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Oxford University Press, London 1949, pp. 1-17.  
— «Duty and Ignorance of Fact», en IDEM, *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Oxford University Press, London 1949, pp. 18-39.
- RAPHAEL, D.D., «Les intuitionnistes d'Oxford», *Archives de Philosophie*, 57 (1994) 281-293.
- RENNER, Louis L., *Die Theorie der Rechten in der Philosophie von Sir W.D. Ross*, W. & I.M. Salzer, München 1965.
- RODRÍGUEZ, Leonardo, *Deber y valor. Investigaciones éticas*, Tecnos, Salamanca 1992.
- RUTKOWSKI, Mirosław, «Motywacyjna teoria obowiązku. Krytyczna analiza poglądów Davida Rossa», *Kwartalnik Filozoficzny*, 29, 4 (2001) 45-65.
- SAVERY, Barnett, «Intrinsic Good», *The Journal of Philosophy*, 39 (1942) 234-244.
- SEARLE, John R., «*Prima-facie* Obligations», en Z. VAN STRAATEN (ed.), *Philosophical Subjects. Essays Presented to P.F. Strawson*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 238-259.
- SHOPE, Robert K., «*Prima Facie* Duty», *The Journal of Philosophy*, 62 (1965) 279-287.

- SNARE, Frank, «The Definition of *Prima Facie* Duties», *The Philosophical Quarterly*, 24 (1974) 235-244.
- SIDGWICK, Henry, *The Methods of Ethics*, MacMillan, London 1967.
- SOLDENHOFF, Stanislaw, *O intuicjonizmie etycznym. Obowizek i wartowosc systemie W. D. Rossa*, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- STRASSER, Mark, «Ross on the Sense of Duty», *Philosophical Papers*, 16, 3 (1987) 195-207.
- STRATTON-LAKE, Philip, «Introduction», en W.D. ROSS, *The Right and the Good*, P. STRATTON-LAKE (ed.), Clarendon Press, Oxford 2002, pp. IX-L.
- STRAWSON, Peter Frederick, «Ethical Intuitionism», *Philosophy*, 24 (1949) 23-33.
- URMSON, J.O., «A Defence of Intuitionism», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (1975) 111-119.
- WHITTEMORE, Robert C., «Does the Neo-intuitionist Theory of Obligation Rest on a Mistake?», *Tulane Studies in Philosophy*, 6 (1957) 101-127.
- WIGGINS, David, «The Right and the Good and W.D. Ross's Criticism of Consequentialism», *Philosophy*, 47 (2000) supl., 175-195.
- WILLIAMS, Bernard, «What does Intuitionism Imply?», en IDEM, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 182-191.
- WOLF, Jean-Claude, «Ein Pluralismus von prima-facie Pflichten als Alternative zu monistischen Theorien der Ethik», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 4 (1996) 601-610.

#### OTRAS OBRAS

- ALBERT, Hans, *Ética y metaética. El dilema de la filosofía moral analítica*, Revista Teorema, Valencia 1978.
- ANSCOMBE, G.E.M., «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, 33 (1958) 1-19.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1995.
- BALDWIN, Thomas, *G.E. Moore*, Routledge, London-New York 1992.
- BRANDT, R.B., *Teoría Ética*, Alianza, Madrid 1982.
- BRENTANO, Franz, *El origen del conocimiento moral*, Tecnos, Madrid 2002.
- CZEZOWSKI, Tadeusz, «Aksjologiczne i deontyczne normy moralne», *Etyka*, 7 (1970) 133-140.
- EWING, Alfred Cyril, «Meaninglessness», *Mind*, 46 (1937) 347-364.  
— *Second Thoughts in Moral Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1959.
- FINDLAY, J.N., *Axiological Ethics*, MacMillan, London 1970.
- FRANKENA, William K., *Ética*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México 1965.
- GEACH, Peter, *Truth, Love, and Immorality*, Hutchinson, London 1979.
- HOOKE, Brad, «Rule-Consequentialism», en H. LAFOLLETTE (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden-Oxford 2000, pp. 183-204.
- HUDSON, W.D. (ed.), *The Is-Ought Question. A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, MacMillan, London 1969.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, L.A. SELBY-BIGGE (ed.), Clarendon Press, Oxford 1967.
- JOHNSON, W.E., *Logic. Part II. Demonstrative Inference: Deductive and Inductive*, Dover Publications, New York 1964.

- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, trad. de José Mardomingo, Ariel, Barcelona 1996.
- MCGUINNESS, B., *Wittgenstein: A Life*, Duckworth, London 1988.
- MOORE, George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903, trad. de A. García Díaz, Universidad Autónoma de México, México 1959.
- *Ethics*, Oxford University Press, London 1966.
- «Prólogo a la segunda edición de los *Principia Ethica*», Lucena, Elisa (trad.), «Revista de filosofía», 8, 14 (1995) 5-27.
- «An Autobiography», en P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*, Library of Living Philosophers, Cambridge <sup>3</sup>1968, pp. 3-39.
- «A Reply to my Critics», en P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*, Library of Living Philosophers, Cambridge <sup>3</sup>1968, pp. 535-677.
- NOWELL-SMITH, P.H., *Ethics*, Basil Blackwell, Oxford 1957.
- PRICHARD, Harold Arthur, «Professor John Cook Wilson», *Mind*, 28 (1919) 297-318.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts <sup>7</sup>1976.
- RHONHEIMER, Martin, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*. Rialp, Madrid 2000.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo, *Ética*, BAC, Madrid 2001.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, Sergio, *La ética de Franz Brentano*, EUNSA, Pamplona 1996.
- SANTOS CAMACHO, Modesto, *Ética y filosofía analítica. Estudio histórico-crítico*, EUNSA, Pamplona 1975.
- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter, «Moral Skepticism and Justification», en W. SINNOTT-ARMSTRONG y M. TIMMONS (eds.), *Moral Knowledge?: New Readings in Moral Epistemology*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996, pp. 3-48.
- SPAEMANN, Robert, *Ética: Cuestiones fundamentales*, EUNSA, Pamplona <sup>6</sup>2001.
- *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991.
- STEVENSON, Charles Leslie, «The Emotive Meaning of Ethical Terms», *Mind*, 46 (1937) 14-31.
- SZAWARSKI, Zbigniew, «Etyka George'a Edwarda Moore'a», en G.E. MOORE, *Etyka*, trad. de Z. Szawarski, PWN, Warszawa 1980, pp. VII-XXVII.
- TATARKIEWICZ, Wladyslaw, «Filozofia analityczna», *Sprawozdania PAU*, 49, 8 (1948) 409-414.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de A. Mallea, EUNSA, Pamplona 2000.
- TULIBACKI, W., «Uwagi o naturalizmie etycznym», en J. PAWLAK, W. TYBURSKI (eds.), *Rozprawy z etyki*, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Torun 1999, pp. 47-58.
- WARNOCK, G.J., *English Philosophy since 1900*, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1958.
- *Contemporary Moral Philosophy*, MacMillan, London <sup>2</sup>1969.
- WARNOCK, Mary, *Ética contemporánea*, Labor, Barcelona 1968.
- WELCHMAN, Jennifer, «G.E. Moore and the Revolution in Ethics: a Reappraisal», *History of Philosophy Quarterly*, 6 (1989) 317-329.



## LA COEXISTENCIA DE LO CORRECTO Y LO BUENO

El largo recorrido por las diferentes cuestiones vinculadas con el sistema ético de Ross sería incompleto sin prestar una atención especial a uno de los problemas cruciales que aparece en su obra, es decir, sin investigar la relación entre lo correcto y lo bueno. Dicho problema ya lo hemos mencionado en repetidas ocasiones a lo largo de esta investigación, pero es menester dedicarle un espacio propio. Para dar una adecuada visión de la relación entre ambas realidades éticas comenzaremos por presentar un esbozo de la posición de Ross dentro de los sistemas éticos (7.1), luego presentaremos de modo sistemático lo que nuestro autor dice sobre las conexiones entre ambos predicados (7.2) e intentaremos valorar las conclusiones rossianas (7.3).

### 7.1. LA PRUEBA DE LA SISTEMATIZACIÓN

Después de presentar los principales rasgos del sistema rossiano en lo que concierne al predicado «correcto» y conocer las características básicas de la axiología y gnoseología de Ross, podemos intentar sintetizar lo que hasta ahora hemos descubierto. En otras palabras, es preciso responder a la pregunta sobre la posición que ocupa nuestro autor dentro del mundo ético. Para dar una respuesta adecuada hemos de destacar que en su sistema Ross hace hincapié sobre todo en la realidad vinculada con el adjetivo «correcto». Aunque podemos percibir que nuestro autor ofrece también un interesante estudio en lo referente a lo bueno, esta realidad aparece a la sombra de lo correcto y, muchas veces, al servicio de este término ético. Basta recordar que Ross habla de la existencia del *deber* de producir tanto bien como podamos y corona la jerarquía de los motivos que rigen las acciones moralmente buenas con el deseo de cumplir con el deber. Para Ross, tal como hemos descubierto repetidas veces, lo correcto aparece como diferente de lo bueno. Todos estos rasgos, junto con su específico método de conocer la realidad moral, son los datos distintivos para otorgar a Ross una definida posición dentro de los sistemas éticos.

Al tener en cuenta lo que Ross nos propone sobre lo correcto y lo bueno, podemos decir que nuestro autor representa una teoría ética de tipo deontológico<sup>1</sup>. Según J. Rawls los conceptos principales de la ética son los de lo correcto y lo bueno<sup>2</sup>. Por eso, a juicio de este autor, la estructura de una teoría ética está determinada por su forma de definir y vincular estas nociones. Cuando una teoría ética se define como aquella que o no especifica lo bueno independientemente de lo correcto, o no interpreta que lo correcto es aquello que maximiza lo bueno, tenemos una teoría deontológica<sup>3</sup>. Ross, aunque ve que lo bueno puede ser independiente de lo correcto (muestra la existencia de cosas intrínsecamente buenas), rechaza decididamente la posibilidad de definir lo último por medio de lo primero. Para el filósofo oxoniense, tal como hemos percibido a lo largo de nuestra investigación, no existe una clara relación entre hacer lo correcto y por medio de esto aumentar el bien. De hecho, pueden existir actos correctos que no sean necesariamente moralmente buenos. Este rasgo también es uno de los que definen la postura deontologista<sup>4</sup>.

La teoría ética de Ross, como una típica teoría deontologista, sostiene que la bondad de las consecuencias no es lo único que hace que un acto o una regla sea correcta u obligatoria<sup>5</sup>. Para la deliberación moral sobre un acto correcto hay que tener en cuenta la naturaleza interior de un acto, es decir el tipo de acción de que se trata<sup>6</sup>. En otras palabras, para los deontólogos existen ciertos rasgos constitutivos del acto mismo (aparte del *valor*) que lo hacen obligatorio. W. Frankena lo señala con precisión: «(...) El deontólogo sostiene que es posible que un acto o una regla de conducta sea moralmente correcta u obligatoria, inclusive si no produce el excedente mayor posible del bien sobre el mal, ya sea para uno mismo, para la sociedad o para el universo. Puede ser correcta u obligatoria, en efecto, simplemente debido a algún otro hecho a su propósito, o en virtud de su propia naturaleza»<sup>7</sup>. Esta regla general que acabamos de citar encuentra su confirmación en lo que Ross nos enseña, por ejemplo, sobre el deber de cumplir una promesa: «Cuando un hombre corriente cumple una promesa porque piensa que así debe hacerlo, parece claro que lo hace sin consideración de las consecuencias totales, y todavía menos en la opinión de que probable-

1. El nombre procede del término griego *deon*, es decir, «deber».

2. Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1976, p. 24.

3. Cfr. *ibidem*, p. 30.

4. Cfr. N.A. DAVIS, «La deontología contemporánea», en P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid 1995, pp. 292-293.

5. Cfr. W. K. FRANKENA, *Ética*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México 1965, p. 22.

6. Cfr. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, BAC, Madrid 2001, p. 124.

7. W.K. FRANKENA, *Ética...*, p. 22.



mente 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»<sup>8</sup>. Así pues, el Ross deontólogo subraya que el acto de cumplir una promesa tiene su carácter específico y que éste no está necesariamente unido a la bondad (valor).

Por su parte, la naturaleza del acto correcto y no la productividad del mayor bien es también un factor que se muestra como decisivo a la hora de elegir entre dos actos que son de nuestra incumbencia y han entrado en conflicto. Ross, al concluir sus consideraciones sobre un posible conflicto entre el deber de cumplir una promesa y el de aliviar el dolor, dice lo siguiente: «Puede decirse que además del deber [*prima facie*] de cumplir las promesas tengo y reconozco el deber [*prima facie*] de aliviar el dolor, 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»<sup>9</sup>.

Dentro de la posición deontológica podemos discernir entre las *teorías deontológicas del acto* y las *teorías deontológicas de la norma*<sup>10</sup>. Esta división depende del papel que una teoría dada atribuya a las normas generales. Los partidarios de las teorías deontológicas del acto sostiene que los juicios básicos de obligación son todos ellos juicios particulares del estilo: «en una situación debería hacer esto o aquello»; y que los de carácter general, por ejemplo: «deberíamos siempre cumplir nuestras promesas», son inaprovechables, inútiles, o, a lo sumo, derivados de algún juicio particular. En cambio, los deontólogos de la norma afirman que existe un criterio no-teleológico<sup>11</sup> que consta por lo regular de cierto número de normas más bien específicas, tales como las de decir la verdad, o de cumplir las

8. W.D. Ross, *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca 1994, trad. de L. Rodríguez Duplá (*The Right and the Good*, Clarendon Press, London 1930), p. 33(17). En adelante vamos a abreviar el título de esta obra por la forma *C. B.*; el número de la página entre paréntesis se refiere a la edición inglesa.

9. *Ibidem*, p. 33(18). La cursiva es nuestra.

10. Esa división procede de W.K. Frankena. Cfr. IDEM, *Ética...*, pp. 24-25, 34-42.

11. Dicho criterio, según Frankena puede tener la forma de la negación del criterio teleológico: los deontólogos «niegan que lo justo, lo obligatorio y lo moralmente bueno sea por completo la función, directa o indirectamente, de lo que es bueno en sentido no-moral o produce el mayor excedente de bien sobre el mal para uno mismo, la sociedad o el mundo entero». Es preciso explicar qué significa para Frankena «bueno en sentido no-moral»: «Importa observar (...) que, para el teleólogo, la cualidad moral o valor de los actos, las personas o los rasgos del carácter depende del valor no-moral comparativo de lo que producen o tratan de producir. Porque el que la cualidad moral o valor de algo dependiera del valor moral de lo que produce constituiría un círculo vicioso. Así, pues, las teorías teleológicas hacen depender lo justo, lo obligatorio y lo moralmente bueno del bien no-moral». (W.K. FRANKENA, *Ética...*, pp. 21-22).

promesas, cada una de las cuales sostiene que en cierto tipo de situaciones tenemos que obrar *siempre* de cierto modo. Pero puede surgir la objeción según la cual por lo general no puede construirse norma alguna que no tolere excepciones, ni conjunto de normas que no comporte conflictos entre éstas<sup>12</sup>. Y precisamente a esa dificultad quiere responder la teoría de los deberes *prima facie*<sup>13</sup>. W. D. Ross, obviamente, debe ser y es considerado —de acuerdo con lo que ya hemos expuesto acerca de su teoría ética— como deontólogo de la norma. Y su lista de deberes *prima facie* en cierto modo es la representación contemporánea más famosa de los intentos deontológicos de presentar las normas éticas<sup>14</sup>.

Después de presentar a Ross como deontólogo es necesario advertir que existe otro modo de denominar su sistema ético. A saber, se trata de ver su teoría como un ejemplo de intuicionismo ético<sup>15</sup>. El término «intuicionismo», sin embargo, es menos afortunado que el de «deontologismo», porque se refiere no sólo a los asuntos éticos sino, además, a la esfera del conocimiento y al ámbito lógico (o matemático). Para determinar la posición que ocupa Ross en el mundo ético hemos de prestar atención a los dos primeros sentidos de la palabra. Como señala R. Audi, el «intuicionismo» entendido como una teoría ética se caracteriza los siguientes tres factores<sup>16</sup>: 1) Es un tipo de pluralismo ético, es decir, es una posición que afirma una irreductible pluralidad de principios morales básicos; 2) Cada principio está basado en otro fundamento diferente (por ejemplo, el hecho de hacer una promesa fundamenta el deber *prima facie* de mantener las promesas); 3) Los principios son captados por medio de la intuición. Los dos primeros factores, tal como propone Audi, pueden ser llamados estructurales o conceptuales<sup>17</sup>. El tercero es epistemológico. Según el mismo autor, al emplear el término «intuicionismo» se puede tratar, asimismo, de una concepción epistemológica estrictamente vinculada con el intuicionismo ético<sup>18</sup>. La

12. Cfr. *ibidem*, p. 38.

13. Sobre la cuestión del carácter absoluto de las normas rossianas vamos a tratar en adelante al finalizar la descripción general de la posición de Ross en el mundo ético.

14. Ross tiene una firme posición como un destacado representante del deontologismo inglés. Un simple repaso de los manuales de ética de habla inglesa muestra que su propuesta sigue vigente y despierta la atención en el mundo académico anglosajón.

15. Cfr. R. AUDI, «Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics», en W. SINNOTT-ARMSTRONG y M. TIMMONS (eds.), *Moral Knowledge?: New Readings in Moral Epistemology*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996, pp. 102-103. J. DANCY, «El intuicionismo», en P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid 1995, p. 555.

16. Cfr. R. AUDI, «Intuitionism, Pluralism...», pp. 102-103.

17. Estos factores abarcan lo que se puede denominar como intuicionismo *metodológico* a diferencia del tercer factor que coincide con el llamado intuicionismo *epistemológico*. Cfr. B. WILLIAMS, «What does Intuitionism Imply?», en IDEM, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 182.

18. Cfr. R. AUDI, «Intuitionism, Pluralism...», pp. 102-103.

acepción epistemológica del intuicionismo se caracteriza por el convencimiento de que los juicios básicos de moralidad, así como los principios morales, se justifican por la facultad intuitiva, que se diferencia de la percepción sensible, de la clarividencia y de otros modos de justificación. Si repasamos los rasgos principales de la doctrina rossiana podemos confirmar que nuestro autor concuerda perfectamente con ambos sentidos de «intuicionismo»: ético y epistemológico.

Ahora bien, en el sistema ético de Ross destaca, sobre todo, su original doctrina de los deberes *prima facie*. Esta doctrina es un claro ejemplo de pluralismo ético<sup>19</sup>. De suyo la teoría rossiana se opone a cualquier tipo de monismo ético. Uno de ellos ya lo hemos mencionado: el utilitarismo ético. La doctrina de los deberes *prima facie* en este caso choca contra el utilitarismo hedonista (con el lema de la maximalización del placer) y contra su versión *ideal* (la maximalización del bien) presentada por G.E. Moore. En lo referido a esa última versión, Ross arguye que «correcto» no es lo mismo que «lo que produce las mejores consecuencias posibles» u «optimífico» (*optimific*). En contra de la opinión de Moore, a nuestro autor no le parece evidente de suyo la coextensividad de lo correcto y lo optimífico. No sabemos ni por intuición, ni por deducción, ni por inducción que estos atributos éticos coincidan en su aplicación y mucho menos que el último sea el fundamento del primero<sup>20</sup>. Por ejemplo, de hecho parece obvio que una promesa es algo que *prima facie* debería mantenerse y al reflexionar no parece tan evidente que la producción del máximo bien sea la única cosa que haga obligatorio un acto. Abandonar esa aprehensión es, a juicio de Ross, «como pedir a la gente que repudie su experiencia real de la belleza por mandato de una teoría que dice que “sólo lo que satisface tales y cuales condiciones puede ser bello”»<sup>21</sup>. Nuestro autor subraya la falta de coextensividad de lo correcto y lo optimífico, pero hay que precisar que su lista de deberes *prima facie* contiene al mismo tiempo deberes de índole utilitarista: de beneficencia, de la propia perfección y de no-maleficencia. Eso demuestra el rasgo característico de los deontologistas que mantienen la existencia de la obligación de producir el bien, pero niegan que ella sea la *única obligación* (tal como postulan los partidarios de la posición utilitarista)<sup>22</sup>.

19. Hay que mencionar que las mismas ideas sobre los principios morales al estilo de las obligaciones *prima facie* fueron presentadas en el siglo XVIII por Richard Price. Price llamaba a dichos principios «cabezas de la virtud» y también, tal como Ross, presentó una lista de ellos. Cfr. W.D. HUDSON, *La filosofía moral contemporánea*, Alianza, Madrid 1974, pp. 102-104.

20. Cfr. *C. B.*, p. 54(39).

21. *Ibidem*, p. 55(40).

22. Dicha opinión está expresada por O.A. Johnson, que formula también una regla general acerca de las relaciones entre lo correcto y lo optimífico: «Having concluded that, because some acts may be right even though not optimific, the production of good consequences cannot provide a *sufficient* condition for the rightness of acts, the deonto-

Ross se contrapone también a otro tipo de monismo ético: ataca la teoría deontológica de Kant. El filósofo oxoniense interpreta a Kant en lo concerniente a los actos correctos de modo que, según éste, sólo son correctos los actos motivados por el sentido del deber<sup>23</sup>. Pero, según Ross, esto lleva a una *reductio ad absurdum*. En otras palabras, no se nos puede exigir la realización de lo que es obligatorio por un determinado motivo<sup>24</sup>. Asimismo, Ross critica al filósofo prusiano en lo tocante al modo de entender la obligatoriedad de los deberes tales como: «cumplir las promesas», «pagar deudas» o «decir la verdad». Para Kant estos deberes de la llamada obligación perfecta son siempre de nuestra incumbencia y no es posible, por ejemplo, decir la mentira para aliviar el dolor. Pero, como argumenta Ross, «es más importante que nuestra teoría se ajuste a los hechos que el que sea simple»<sup>25</sup>. No es posible, pues, asumir la posición de Kant porque ella dista de ser compatible con la realidad. En ésta encontramos diversas situaciones en las cuales abandonamos un deber, incluso muy apremiante, para hacer otro<sup>26</sup>.

Hay que rechazar, pues, el monismo utilitarista y el deontologismo kantiano porque no corresponden, a juicio de Ross, con lo que realmente pensamos sobre los asuntos éticos. La teoría de los deberes *prima facie* es una prueba de la descripción de la realidad ética, y resuelve mejor que la posición de Kant el problema de los conflictos de acciones obligatorias. También supera el monismo utilitarista (en la versión hedonista e ideal) porque en opinión de Ross no todos los deberes pueden ser asumidos bajo la misma regla de producir unas determinadas consecuencias (el aumento de placer o de bien).

Así pues, el pluralismo de los principios morales es uno de los rasgos característicos del deontologismo o intuicionismo deontológico<sup>27</sup>. Este

logists ask whether it provides a *necessary* condition for their rightness. To this question their answer is affirmative. Any action, even though it be the fulfillment of the person's most stringent *prima facie* duty, if it is to be right, must be *bonific*, *i. e.*, it must produce *some good results*» (cfr. O.A. JOHNSON, *Rightness and Goodness. A study in Contemporary Ethical Theory*, Martinus Nijhoff, The Hague 1969, p. 12). Así pues, según Johnson, la producción del bien (y no del *mejor*) resultado es la condición necesaria de la corrección de un acto. A esta cuestión volveremos de nuevo al tratar la relación entre lo correcto y lo bueno en los siguientes puntos de este capítulo.

23. Cfr. J. DANCY, «Una ética de los deberes *prima facie*», en P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid 1995, p. 310.

24. Cfr. C. B., p. 19(5). El argumento rossiano lo expondremos detalladamente en el siguiente punto del presente capítulo.

25. C. B., p. 34(19).

26. Cfr. B. BLANSHARD, *Reason and Goodness*, George Allen & Unwin Ltd, London 1961, pp. 141-143.

27. Cfr. J. DANCY, «El intuicionismo...», p. 555. Hablamos aquí del intuicionismo deontológico para distinguirlo de su versión teleológica presentada por Moore. (O.A. JOHNSON, *Rightness...*, pp. 1-2).

pluralismo está basado en la percepción intuitiva de diferentes fundamentos de la corrección<sup>28</sup>. Un ejemplo de esa postura ya lo hemos observado analizando el pensamiento de H.A Prichard. Comparando a ambos autores podemos percibir que la posición de Ross a favor del pluralismo es más elaborada. La parte argumentativa que apoya la teoría de los deberes *prima facie* demuestra la excelente calidad y escrupulosidad en el discurso filosófico y, sobre todo, la inquebrantable fidelidad a los hechos aportados por la experiencia moral. Dicha fidelidad se expresa en el ya citado lema de Ross de que «valora más la lealtad a los hechos que la simplicidad de la teoría ética».

Ahora bien, en lo que se refiere a los aspectos cognoscitivos del intuicionismo rossiano es preciso destacar que en el sistema rossiano la *evidencia* que acompaña a los deberes *prima facie* no conduce a la *certeza* en el juicio acerca de los deberes reales<sup>29</sup>. Esa certeza, a juicio de Ross, es imposible. Debemos, pues, solamente contentarnos con la probabilidad que acompaña a ese tipo de acto. Nuestro autor precisa que «(...) 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»<sup>30</sup>.

En ese contexto, a nuestro juicio, la teoría de los deberes *prima facie* se muestra como poco *pragmática*. Hay que saber que Ross en el resumen de los *Fundamentos de ética* propuso esta teoría como un ejemplo de ayuda que puede prestar la reflexión filosófica a un hombre corriente cuando éste se encuentra ante una situación moral conflictiva<sup>31</sup>. Aunque el filósofo de Oxford afirma que los deberes *prima facie* no son de carácter absoluto y que es posible abolir uno para ejercer otro, esta explicación no quita el estigma de la incertidumbre que nos acompaña al decidir qué acto hemos de efectuar. A juicio de Ross, en el caso de los conflictos de dos o más actos que se presentan como obligatorios, sobre todo, debemos preguntarnos cuál de ellos es más imperioso. Como ya sabemos, Ross no ofrece unas claras reglas en lo que concierne a la imperiosidad de los deberes *prima fa-*

28. Ese tema lo hemos tratado exhaustivamente en el primer punto del capítulo cuatro de nuestra investigación.

29. Cfr. W.D. Ross, *Fundamentos de Ética*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1972, trad. de D. Rivero y A. Pirk (*Foundations of Ethics*, Clarendon Press, London 1939), p. 275(321). En adelante vamos a abreviar el título de esta obra en la forma *F. E.* Las citas según la versión española; el número de la página entre paréntesis se refiere a la edición inglesa. S. SOLDENHOFF, *O intuicjonizmie etycznym. Obowizek i wartow systemie W. D. Rossa*, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, pp. 133-134.

30. *C. B.*, pp. 47(32).

31. Cfr. *F. E.*, pp. 268-269(312-313).

*cie*. No se los puede jerarquizar para regirse luego por el más imperioso. Al fin y al cabo, incluso conociendo la existencia de esos deberes (cuya lista, en opinión de Ross, no es completa y definitiva) en una situación dada tenemos que tomar la decisión apoyándonos en nuestro juicio intuitivo. Es preciso, sin embargo, presuponer que el conocimiento de los principios no deje sin buena consecuencia los juicios particulares.

Ahora bien, el pluralismo de los principios morales presentado por Ross encuentra su razón en la percepción de la existencia de diferentes fundamentos de la corrección de los actos correctos. Sobre esta cuestión se pronunció H.A. Prichard cuando declaraba la falacia existente en la filosofía moral<sup>32</sup>. A su juicio, no se puede mostrar la bondad como el fundamento de la corrección de los actos. En otras palabras, es imposible seguir la regla propuesta por los utilitaristas de que «lo que es bueno debería ser». Prichard profesa que un *deber* (*ought to*), si pudiera ser derivado de algún modo, sólo podría serlo de algún otro *deber*<sup>33</sup>. La bondad intrínseca de un acto no es, pues, para el filósofo inglés la razón de la obligatoriedad de este acto. Por su parte, Ross aunque sigue los principales rasgos del pensamiento de Prichard, en este caso no confirma el dictamen de su colega. Para nuestro autor, la existencia de las cosas buenas en sí es fundamento de la corrección de los actos correctos. «(...) Parece evidente de suyo —argumenta Ross— 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»<sup>34</sup>. Así pues, lo optimífico (producción de las mejores consecuencias posibles) cuando se trata de las cosas intrínsecamente buenas (la virtud, el conocimiento y, con ciertas restricciones, el placer) es uno de los fundamentos de lo obligatorio.

En resumen, podemos decir que las consideraciones de Ross sobre el fundamento de la corrección moral demuestran su apertura a una visión *conciliadora* de las nociones éticas básicas (lo correcto y lo bueno). Lo bueno puede ser considerado como uno de los posibles fundamentos de los actos correctos. Al introducir en la órbita de los actos obligatorios lo que es bueno, Ross atenúa la versión *extrema* del intuicionismo presentada por Prichard. Por eso, también podemos considerar el intuicionismo de Ross como un *intuicionismo moderado*. Esa tendencia a evitar las posiciones extremas parece ser propia del filósofo oxoniense. La muestra no sólo a la hora de considerar que lo bueno es uno de los fundamentos de lo correcto. La misma tendencia la podemos percibir en otros aspectos del pensamien-

32. Cfr. H.A. PRICHARD, «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?», *Mind*, 21 (1912) 21-37, reimpreso en IDEM, *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Oxford University Press, London 1949, pp 1-17. En adelante vamos a citar según esta última edición.

33. Cfr. *ibidem*, p. 4.

34. *C. B.*, p. 39(24).

to del rector del Oriel College. Nos referimos, sobre todo, a la presencia en el sistema de Ross de las cuestiones vinculadas directamente con lo bueno o con el valor. En otras palabras, se trata de la axiología rossiana.

Aunque Ross está clasificado como un intuicionista ético o como un deontólogo, una gran parte (si no la mitad) de sus escritos sobre filosofía moral está dedicada a las cuestiones vinculadas con lo bueno y con la bondad moral<sup>35</sup>. Es curioso que sus soluciones en lo tocante a lo bueno no hayan encontrado una respuesta comparable con la que obtuvo con las reflexiones sobre lo correcto. Creemos que en parte el mismo Ross es responsable de esta situación. En su segunda gran obra ética, es decir, en los *Fundamentos de ética* el acento dominante está puesto en las cuestiones vinculadas con lo correcto, y lo bueno aparece sólo como un acompañante de la primera noción ética. Ross en esta obra se defiende frente a las objeciones dirigidas a su dictamen sobre lo que es obligatorio y discute con varias teorías rivales que comienzan a tomar un espacio propio en la ética de habla inglesa<sup>36</sup>. A fin de cuentas, en el mundo de la reflexión ética, Ross parece tener una firme posición ganada por las cuestiones vinculadas con lo correcto, especialmente con su teoría de los deberes *prima facie*, y, al mismo tiempo, es prácticamente desconocido en lo tocante al valor moral<sup>37</sup>.

Para finalizar nuestro intento de clasificar el sistema ético de Ross, vamos a abordar una cuestión particular sumamente importante desde el punto de vista de la filosofía moral. Hemos dicho que nuestro filósofo propone una lista de principios de moralidad. Los denomina deberes *prima facie*. De hecho, tal como Ross explica, estos principios no son deberes en sentido estricto. Son, más bien, leyes de tendencia que se basan en las características moralmente relevantes de una situación moral. Como leyes de tendencia señalan lo que *prima facie* se debe hacer en una situación dada. El filósofo oxoniense subraya que reglas morales así entendidas no son de carácter absoluto y este rasgo ayuda a solucionar los posibles conflictos en los cuales pueden encontrarse los agentes morales. «Las reglas del tipo “Di la verdad”, “No dañes a nadie” —argumenta Ross— no pueden sobrevivir si continúan considerándose reglas absolutas de una clase tal, que todos y

35. Una pequeña muestra de su pensamiento en la esfera axiológica la hemos presentado en el capítulo quinto de esta investigación.

36. Hemos observado este hecho al presentar la crítica rossiana referida a las teorías relativas a la actitud (por ejemplo, el emotivismo) y al positivismo lógico. Vid. especialmente nuestros capítulos segundo y cuarto.

37. Existen, sin embargo, algunas elaboraciones de la axiología rossiana. Además de los autores citados en el capítulo quinto de nuestra investigación (S. Soldenhoff, M.C. Donadio Maggi de Gandolfi, L. Rodríguez), podemos señalar las aportaciones sobre este tema de J.N. Findlay y B. Savery. Cfr. J.N. FINDLAY, *Axiological Ethics*, MacMillan, London 1970, pp. 50-56. B. SAVERY, «Intrinsic Good», *The Journal of Philosophy*, 39 (1942) 234-244.

cada uno de los casos particulares del acto de decir la verdad son, por lo tanto, correctos, y todo ejemplo particular del acto de perjudicar a un hombre es en consecuencia incorrecto. Las reglas así entendidas no pueden ser a la vez verdaderas si hay un solo caso en que alguien no puede decir la verdad sin causar dolor. Descubrimos además que es necesario admitir que ninguna de ellas es universal si se entiende la cuestión de este modo. En todo caso estamos seguros de que a veces es correcto decir lo que no es verdad, de que a veces es correcto violar una promesa, y así sucesivamente respecto de esas reglas. La única manera de salvar su autoridad es reconocerlas, no como reglas que respaldan la corrección de todos los actos comprendidos dentro de ellas, sino como reglas que respaldan el hecho que todo acto comprendido dentro de ellas tiende, hasta donde se lo permite la naturaleza, a ser correcto, y sólo puede transformarse en incorrecto si en virtud de algún otro aspecto de su naturaleza llega a estar comprendido dentro de otra regla y, por esta razón, tiende más decididamente a ser incorrecto. Kant exageró la clasificación —concluye Ross— al intentar vindicar para estas reglas absoluta autoridad, sin admitir ninguna excepción»<sup>38</sup>.

Así pues, todas las reglas que nos hablan de lo que es obligatorio no son de carácter absoluto y admiten excepciones. Podemos imaginarnos que en el caso del conflicto de las reglas que Ross nos propuso («Di la verdad», «No dañes a nadie») hemos de elegir una y abandonar la otra. Por ejemplo, una madre que dice a su hijo la verdad sobre su mal comportamiento y sabe que a él no le gusta esta verdad (y que normalmente le duele cuando tiene que escuchar algo sobre esto) está abandonando el principio «No dañes a nadie» para ejercer el deber de decir la verdad. Podríamos multiplicar ejemplos de este tipo. De hecho, a nuestro juicio, varios principios morales admiten excepciones. Pero el dictamen de Ross nos quiere convencer de que *todos* los principios morales son anulables. Por lo tanto, podemos incluso llegar a la formulación de una regla general que rige a los demás principios: «Todas las reglas de moralidad son anulables» o «No existe ningún principio de carácter absoluto». Pero, al formular esta regla general, caemos en una conocida trampa lógica presentada por medio de un simple silogismo: si todas las reglas de moralidad son anulables, y la regla que hemos formulado la podemos considerar como una regla moral (creemos que es así), entonces también es anulable la regla citada en la premisa mayor. Creemos que Ross, con su excepcional espíritu analítico, no quiso que a base de sus consideraciones éticas formulemos ese principio general. De hecho en sus escritos no aparece ninguna frase de este estilo. Sin embargo, los deberes *prima facie*, a su juicio, no tienen carácter absoluto. Todos, absolutamente todos son anulables. Ross, al mismo tiempo, profesa

38. *F. E.*, pp. 268-269(312-313).



que «cuando consideramos un acto particular como una mentira, o como el quebrantamiento de una promesa, o como un dolor gratuito infligido a alguien, no necesitamos retroceder ni lo hacemos, hasta un recordado principio general. Vemos que el acto individual es, por su misma naturaleza, incorrecto»<sup>39</sup>. Pero esta explicación, como vemos, no se refiere a los principios morales sino a un deber particular que realizamos. Así pues, no encontramos la respuesta que anule nuestra perplejidad causada por la falta de la existencia de reglas morales absolutas. Quizás encontremos en los escritos de Ross alguna pista que alivie nuestra inquietud que se despierta al pensar sobre las posibles consecuencias desastrosas del dictamen rossiano.

Ahora bien, en *Lo correcto y lo bueno* al final de la parte dedicada a la naturaleza de lo correcto aparece un interesante apéndice que trata del castigo<sup>40</sup>. Para Ross esta cuestión constituye «(...) una piedra de toque en el examen de las teorías morales»<sup>41</sup>. Tenemos, pues, una formidable posibilidad de examinar un asunto que nos interesa, es decir, la cuestión del carácter absoluto de los principios morales. Ross en dicho apéndice rechaza la visión utilitarista del castigo y propone la solución del problema de los derechos y castigos presentes en el Estado introduciendo el concepto del deber *prima facie*. El filósofo oxoniense cree que el Estado tiene un deber esencial, es decir, el de proteger los derechos más fundamentales de los individuos. Este convencimiento lleva a Ross a las siguientes conclusiones: «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 su 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»<sup>42</sup>. Así pues, existe la posibilidad de que el Estado anule el deber de proteger a un ciudadano si éste ha atentado contra los derechos (intereses) de sus conciudadanos o los derechos del Estado. A juicio de Ross, la regla que nos habla de la posibilidad de anular el deber esencial de proteger los derechos más fundamentales de los individuos se basa en el reconocimiento del bien de la comunidad y del propio Estado.

39. *F. E.*, p. 151(173). Sin embargo, como veremos enseguida, Ross en algunos casos admite la posibilidad de efectuar estos actos.

40. Cfr. *C. B.*, pp.72-80(56-64). Por cierto, la primera versión de este apéndice está publicada por Ross en el año 1929 en forma de artículo. Cfr. W.D. Ross, «The Ethics of Punishment», *Journal of Philosophical Studies*, 4 (1929) 205-211.

41. *C. B.*, p. 72(56).

42. *Ibidem*, p. 76(60-61).

A continuación Ross dice lo siguiente: «(...) Si un hombre ha respetado los 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 de castigar a un hombre inocente “para que no perezca una nación”»<sup>43</sup>. Ahora bien, aunque no tenemos ninguna objeción frente a la primera frase citada, la segunda, que nos habla de la posibilidad de castigar a un inocente por el interés o el bien de la sociedad, confirma nuestras peores sospechas, las que tuvimos al decir que todos los principios de moralidad en el sistema de Ross son anulables. Ross, por un lado, dice que ese tipo de acción despierta la objeción y repulsa y, por otro, expresa su dictamen de que, a pesar de esto, es posible anular el principio más básico de la moralidad: el de no castigar a los inocentes. Podemos, sin embargo, preguntar si existe alguna razón para emitir ese tipo de dictamen. Ross responde simplemente: lo podemos hacer cuando está exigido por el interés de la sociedad. La respuesta de nuestro autor no nos satisface. A nuestro juicio, el interés de la sociedad nunca puede estar por encima, por ejemplo, del derecho a la vida de un individuo (pues castigo puede consistir incluso en infligir a alguien la pena de muerte). Cuando se anulan principios morales tan fundamentales como no matar o no torturar al inocente se puede llegar a cualquier tipo de barbarie<sup>44</sup>. En ese contexto hay que confirmar la verdad de la opinión expresada por L. Rodríguez: «El deber de no matar al inocente o el de no torturar no pueden ser infringidos ni siquiera si de ello se siguieran las más adversas consecuencias (*fiat iustitia, ruat coelum*). Si bien las normas que expresan este tipo de deberes son pocas en número (posiblemente menos de las que pensaba Kant), en ellas se cifra el núcleo esencial de la moralidad»<sup>45</sup>.

Así pues, queda claro que este dictamen rossiano no puede ser verdadero. Existen de hecho algunos principios que tienen carácter absoluto y universal<sup>46</sup>. Y éstos crean el firme fundamento de toda la moralidad. Nos parece extraño que Ross que tanto elogia la existencia y la posibilidad de

43. *Ibidem*, pp. 76-77(61). En el artículo sobre el castigo del año 1929, Ross expresa la idea de la última frase en estas palabras: «(...) The State has a right to punish the guilty, over and above the right which it has, in the last resort, of inflicting injury on any of its members when the public interest sufficiently demands it (...)». (W.D. ROSS, «The Ethics of Punishment...», p. 210).

44. Basta reflexionar un poco sobre la historia reciente y sobre los posibles intereses de las sociedades bajo los regímenes totalitarios. Si estamos de acuerdo con el dictamen de Ross, podemos justificar la maldad por la cual han pasado estas sociedades.

45. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética...*, p. 126.

46. A los dos principios de carácter absoluto que hemos ejemplificado al descartar el dictamen de Ross podemos añadir otro que tiene en cuenta la buena fama de otra persona, a saber, la prohibición de calumniar a otro, o el de no tratar al hombre sólo como medio para conseguir un fin.

descubrir la verdad ética niegue el carácter absoluto de estos principios fundamentales. El mismo rechazo merece no sólo la negación del carácter absoluto de algunos principios, sino también las palabras con las cuales Ross justifica esta negación. A juicio de nuestro autor, se puede justificar el derecho de castigar a un hombre inocente «para que no perezca una nación». Las palabras entre comillas son ni más ni menos las que pronunció Caifás al preparar el proceso de Jesús de Nazaret<sup>47</sup>. Esperamos que el filósofo oxoniense no quisiera invocar el recuerdo de la injusticia cometida en este proceso<sup>48</sup>.

Ahora bien, para concluir nuestra crítica del dictamen rossiano sobre el carácter de los principios morales hemos de examinar la explicación que sigue al juicio sobre la posibilidad de castigar a las personas inocentes por el interés de la sociedad. Ross dice que en este caso «(...) 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»<sup>49</sup>. Así pues, Ross cree que un deber *prima facie* que aparece como menos obligatorio debe ceder el paso al otro de carácter más apremiante. Pero, por otro lado, sabemos que lo que Ross llama *más obligatorio* tiene en el fondo un interés público o interés de Estado. Y si es así, no estamos lejos de sospechar que lo que rige ese tipo de acto (fomentar el interés público castigando a un hombre inocente) es, al fin y al cabo, lo que parece más *útil* para la sociedad en una situación dada. Además, nos acordamos del dictamen expresado por Ross a la hora de criticar la teoría utilitarista, a saber, que es posible hacer daño a alguien si el bien que se obtiene por medio de esta acción excede, con mucho, en importancia al mal<sup>50</sup>. Al tener esto en cuenta, podemos suponer que Ross se rige por medio de un criterio que intenta refutar, es decir, por la regla utilitarista de aumentar el bien. Por su parte, nuestro autor niega esta interpretación. Explica que este no es un caso en el cual una utilidad mayor anule una menor, sino que se trata de la elección entre dos deberes *prima facie* (el de no castigar al inocente y el de fomentar el interés público) diferentes en clases y entre sí<sup>51</sup>.

47. Cfr. Jn 11, 50; 18, 14.

48. P. T. Geach en un comentario referido a esta cita dice lo siguiente: «We must charitably hope that for him [Ross] the words of Caiaphas that he quotes just had the vaguely hallowed associations of a Bible text, and that he did not remember whose judicial murder was being counselled». (P.T. GEACH, «Good and Evil», en P. FOOT [ed.], *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1967, pp. 72-73).

49. *C. B.*, p. 77(61).

50. Ross dice literalmente: «Consideramos que el principio de “no hagas mal a nadie” es más importante que el principio “haz el bien para todos”, excepto cuando el bien excede, con mucho, en importancia al mal». (*F. E.*, pp. 64-65[75]). En el capítulo cuatro hemos aportado una crítica de este dictamen rossiano.

51. Cfr. *C. B.*, p. 80(64).

Ahora bien, puede ser que desde el punto de vista de la coherencia interna de su teoría ética, Ross se sienta obligado a mantener el convencimiento de que cuando en unas situaciones excepcionales castigamos a un hombre inocente hacemos algo *correcto* (pues, efectuamos el deber *prima facie* de fomentar el interés público). Pero, tal como lo hemos aprendido de nuestro autor, «es más importante que la teoría se ajuste a los hechos que el que sea simple»<sup>52</sup>. Y los hechos, a nuestro juicio, contradicen la conclusión de Ross. Si examinamos nuestro caso vemos que al hecho de fomentar el interés público (= de castigar a un inocente) lo deberíamos llamar no algo *correcto* sino algo *moralmente malo*. Decir en esta situación que hacemos algo *correcto* es, a nuestro juicio, un eufemismo que está camuflando una maldad explícita. En efecto, se anula en este caso un principio moral que no admite excepciones (el de no castigar a alguien inocente). Esa anulación hace que concibamos la naturaleza de ese tipo de acto como intrínsecamente mala.

Al dar por sentada la cualificación moral del caso examinado, intentaremos analizarlo como si se tratara no de un acto correcto (como propone Ross) sino de una acción moral<sup>53</sup>. Según el filósofo oxoniense, para que una acción sea moralmente buena o mala, es necesario que le acompañe algún motivo. Si es así, tenemos un motivo bueno (el interés de la sociedad) pero obtenemos, en efecto, una acción que es, a nuestro juicio, moralmente mala. Podemos suponer que los que deciden promover los intereses de la sociedad castigando a un hombre inocente están convencidos de que hacen algo bueno. Su error puede, pues, consistir en la ignorancia de los hechos (que se trata de una acción intrínsecamente mala). Sin embargo, pensamos que hay otra razón más importante, a saber, el rechazo del carácter absoluto de uno de los principios morales que en la ética kantiana se presenta bajo la forma del imperativo categórico: «Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio»<sup>54</sup>. A nuestro parecer hay que ver esta acción como insertada en las categorías de medio-fin. El fin en nuestro caso puede presentarse como bueno (por ejemplo, algún legítimo interés de la sociedad) pero el medio que da la cualificación moral a la acción ya no puede ser llamado como moralmente bueno. De ahí podemos sacar la conclusión de que el valor moral de una acción no depende solamente del motivo (que señala el fin de la acción) sino, también, de la evaluación moral de los medios que conducen al fin. En otras palabras,

52. Cfr. *ibidem*, p. 34(19).

53. Nos apoyamos en este momento en la distinción señalada por Ross entre *actos* (correctos o incorrectos) y *acciones* (buenas o malas).

54. I. KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, trad. de José Mardomingo, Ariel, Barcelona 1996, p. 189.

un agente moral tiene también una responsabilidad ética respecto de los medios que usa para conseguir un fin.

Recordemos que al hablar de una acción completamente buena Ross tiene constancia de que ese tipo de acción no depende sólo del buen motivo sino también de otros factores: «(...) En efecto —argumenta el filósofo oxoniense— una acción será completamente buena si manifiesta toda la esfera de motivaciones por la cual sería afectado un hombre bueno ideal en esas circunstancias, si expresa sensibilidad respecto de cada resultado (en pro del bien o en pro del mal) que se prevé que el acto verosímilmente tenga, así como respecto de todas las obligaciones *prima facie* o no obligaciones que pueda haber implicadas (...)»<sup>55</sup>. Así pues, a juicio de Ross, para que una acción obtenga la cualificación moral (buena o mala) debemos fijarnos, además de en las motivaciones, en los resultados y en las posibles obligaciones que pueden estar involucradas en una acción dada. Podemos suponer que un hombre idealmente bueno ha de tener en cuenta cada resultado que se desprende de una acción. Y seguramente, en nuestro caso examinado, dicho hombre va a tener una aguda sensibilidad para no tratar a un hombre sólo como medio para conseguir un fin. La tendrá un hombre idealmente bueno, pero desgraciadamente el juicio del filósofo oxoniense no coincidirá con su opinión. He aquí la confesión de Ross: «(...) Yo creo que siempre deberíamos considerar que la imposición del dolor a cualquier persona *sólo* se justifica si se confiere no una cantidad igual sino sustancialmente mayor de placer a otra persona (supuesto que las personas son de igual valía). De hecho, no pensamos que las restantes personas sean simplemente otros tantos peones en el juego de producir el máximo de placer o de bien. Creemos que poseen derechos precisos o al menos títulos para no ser convertidos en medios para conferir placer a los demás. Estos títulos deberían ser respetados *a menos que* el placer neto o bien que puede ganar la comunidad por otra acción sea muy considerable»<sup>56</sup>.

Así pues, Ross nos dice que «las personas son de igual valía» y que «no son peones en el juego de producir el bien o placer», y además que «no pueden ser convertidos en medios para un fin». Pero todo esto no vale mucho cuando el bien o el placer de la comunidad supera con creces el bien de la persona. La teoría ética de Ross lleva, pues, a una dialéctica. Por un lado, encontramos unas bellas declaraciones sobre el comportamiento de un hombre idealmente bueno y sobre el gran valor de la persona, que no puede ser tratada sólo como medio para un fin. Por otro, todo está permitido cuando hay algún bien mucho mayor que el bien de un individuo. Así pues, en ese contexto, el valor de una persona es algo calculable y no puede ser de otro modo porque en el sistema rossiano podemos anular todos los principios morales.

55. *F. E.*, p. 264(308-309).

56. *Ibidem*, p. 64(75). La cursiva es nuestra.

La falta del carácter absoluto de los principios de moralidad (de los deberes *prima facie*) arroja luz sobre el estatuto de los deberes reales en el sistema rossiano. Hemos dicho anteriormente que para Ross los deberes reales o efectivos son unos actos azarosos, o con el decir de Ross, afortunados<sup>57</sup>. En otras palabras, según nuestro autor, nunca podemos tener la certeza sobre si el acto que elegimos para llevarlo a cabo es de hecho nuestro deber en unas circunstancias dadas. Esta opinión no es del todo verdadera, porque podemos señalar casos en los que tenemos certeza absoluta sobre la corrección o la incorrección de los actos que debemos realizar<sup>58</sup>. La existencia de los deberes efectivos de carácter absoluto está vinculada a la existencia de principios morales del mismo carácter. Si tenemos en cuenta el hecho de que existen normas de moralidad de carácter inviolable en todos los casos en los que percibimos su presencia, podemos tener certeza en lo concerniente a nuestro deber real. En cambio, en el sistema ético de Ross la falta de certeza en el nivel de los principios morales se transmite inevitablemente a la inseguridad en la aplicación efectiva de estas normas. Sin embargo, hemos de subrayar que para nuestro autor la decisión de efectuar un deber no es solamente cuestión de suerte. El filósofo oxoniense no sin razón destaca que «(...) 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»<sup>59</sup>. No obstante, a nuestro juicio, una reflexión que no tiene como punto de referencia las reglas morales absolutas siempre puede llevar a las conclusiones erradas, inaceptables para el sentido moral común. Y el caso de castigar a un inocente es el mejor ejemplo de esta posibilidad.

Ahora bien, como hemos señalado anteriormente, al hablar de la existencia de principios absolutos de moralidad no se trata de una cuestión de poca importancia sino de los asuntos más fundamentales de toda la ética. Si Ross no percibe el carácter absoluto de estos principios nos parece que su sistema no representa una imagen completa de la vida moral. Qui-

57. En *Lo correcto y lo bueno* (p. 46[30-31]) Ross habla de la carencia de certeza en lo concerniente a los deberes reales en estas palabras: «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 correcto no las tenga, y por tanto nunca estamos seguros de que sea correcto, ni seguros de que sea incorrecto».

58. Vid. punto 6.3.

59. *C. B.*, p. 47(32).

zás la fuente del error reside en el método usado por nuestro filósofo. Pero sospechamos que no es así. El mismo método (llamado por Ross *método tradicional* de la ética) lo usaba Aristóteles, que llegó a reconocer la existencia de las acciones intrínsecamente malas<sup>60</sup>. Obviamente, el Estagirita fundó su sistema ético sobre una definida antropología y metafísica. Ross, por su parte, también tiene un sólido fundamento de tipo metafísico<sup>61</sup>. Profesa expresamente la existencia de la verdad moral y la posibilidad de descubrirla. Pero dentro de sus descubrimientos no percibe que algunos principios tienen un carácter absoluto.

Al criticar el dictamen rossiano no tenemos la intención de *enmendar* su sistema sino de mostrar sus incoherencias internas. A lo largo de los escritos éticos de Ross podemos observar que uno de los grandes retos (y tal vez el más importante) que acomete nuestro autor es combatir el utilitarismo. Lo podemos observar sobre todo en el rechazo de la definición utilitarista de «correcto» y de la pretensión por parte de los defensores de esta doctrina de mostrar el único fundamento de los actos correctos<sup>62</sup>. Además, como acabamos de ver, Ross es especialmente sensible a las posibles interpretaciones *utilitaristas* de su doctrina. Así, nuestro autor justifica el hecho de castigar a un hombre inocente no por medio del criterio de la utilidad sino hablando de la prioridad de algunos actos correctos. A pesar de esta defensa, los hechos aportados en nuestro examen de la doctrina de Ross nos conducen a la conclusión de la existencia de un *influjo utilitarista* en el pensamiento rossiano. Quizás nuestra conclusión es demasiado rotunda, pero el valor de los hechos también lo es. ¿Qué podemos decir sobre un pensador que confiesa que el principio de «no hagas mal a nadie» es más importante que el principio de «haz el bien para todos», excepto cuando el bien excede, con mucho, en importancia al mal? O, recordando el caso que acabamos de examinar: ¿Es posible no percibir el estigma utilitarista en el dictamen de que 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 una nación»? No vamos ahora a reiterar nuestra argumentación, que a nuestro juicio es suficiente para mantener nuestra tesis sobre la existencia de los rasgos utilitaristas en los escritos del rector del Oriel College<sup>63</sup>.

60. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a, 6-18. Está claro que Ross con su sólida formación aristotélica, conocía perfectamente las conclusiones éticas del Estagirita y, a pesar de esto, no admitía la existencia de acciones intrínsecamente malas.

61. Cfr. P. STRATTON-LAKE, «Introduction», en W.D. ROSS, *The Right and the Good*, P. STRATTON-LAKE (ed.), Clarendon Press, Oxford 2002, pp. XIV-XXVI.

62. Cfr. *ibidem*, pp. XXVI-XXIX.

63. Una interpretación parecida del pensamiento rossiano aparece en el famoso artículo «Modern Moral Philosophy» de G.E.M. Anscombe. La pensadora inglesa expresa una opinión general sobre los llamados Objetivistas de Oxford (se trata de los intuicio-

En resumen, si nuestra argumentación es correcta podemos decir que Ross, con todo su esfuerzo por combatir el utilitarismo, mantiene algunos puntos que coinciden con la doctrina utilitarista. La presencia de estos indicios no nos deja, sin embargo, subsumir a Ross bajo el planteamiento utilitarista. Ross rechaza decididamente las definiciones de «correcto» propuestas por los utilitaristas y la pretensión de ver en lo optimífico el único fundamento del deber. La teoría ética rossiana la podemos correctamente denominar como deontologismo o como intuicionismo ético de tipo deontologista. Su mayor aportación a la reflexión ética es indudablemente su original doctrina de los deberes *prima facie*, que de algún modo ilumina la cuestión de los posibles conflictos morales. Esa doctrina, sin embargo, no está libre de imperfecciones y una de ellas es el rechazo de la existencia de principios morales de carácter absoluto. El análisis de esta cuestión nos llevó a la conclusión de la existencia de algunos indicios de índole utilitarista en el sistema ético del rector del Oriel College.

## 7.2. EL MOTIVO Y LO CORRECTO

Después de presentar la posición que ocupa Ross dentro del mundo de la reflexión ética, dirigimos nuestra mirada a la cuestión que nos acompaña desde las primeras páginas de esta investigación, a saber, a la relación entre dos nociones básicas de la ética: lo correcto y lo bueno. Más exactamente, entre lo correcto y lo moralmente bueno, esto es: lo que es 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»<sup>64</sup>. Si hemos entendido adecuadamente el dictamen rossiano en lo que concierne a la bondad moral, sabemos que para nuestro autor poseer un definido carácter se refiere sobre todo al mundo de los motivos que pueden acompañar a una

nistas éticos de la primera mitad del siglo XX) con un explícito juicio sobre W.D. Ross. He aquí sus palabras: «Oxford Objectivist of course distinguish between “consequences” and “intrinsic values” and so produce a misleading appearance of not being “consequentialists”. But they do not hold —and Ross explicitly denies— that the gravity of, e.g., procuring the condemnation of the innocent is such that it cannot be outweighed by, e.g., national interest. Hence their distinction is of no importance». (G.E.M. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, 33 [1958] 9, nota). Según Anscombe, pues, puede verse la ética de Ross en las categorías consecuencialistas. Sin embargo, este término a nuestro juicio no es del todo adecuado cuando nos referimos al pensamiento de Ross. Por eso proponemos hablar, más bien, de algunas conclusiones rossianas que son similares a las de los utilitaristas. Sobre los varios tipos del consecuencialismo cfr.: B. HOOKER, «Rule-Consequentialism», en H. LAFOLLETTE (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden-Oxford 2000, pp. 183-186. D. MCNAUGHTON, «Intuitionism», en H. LAFOLLETTE (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden-Oxford 2000, pp. 268-269.

64. Cfr *F. E.*, p. 173(155).



acción. Éstos son, sobre todo, responsables de que una acción dada sea denominada como moralmente buena o mala<sup>65</sup>. Ross, al tener esto en cuenta, aporta algunos argumentos por medio de los cuales quiere convencer de que nada de lo que *deba hacerse* es moralmente bueno. Los dos principales se apoyan respectivamente en el principio kantiano según cual «debo» implica «puedo» y en una *reductio ad absurdum* de la tesis de que nuestro deber es obrar por un cierto motivo. Procedamos, pues, a exponer los argumentos rossianos.

El punto de partida de la argumentación del filósofo oxoniense es el siguiente: «(...) Es bastante claro, según creo, que los únicos actos que son moralmente buenos son aquéllos que proceden de un buen motivo (...)»<sup>66</sup>. Así pues, lo más importante para obtener el denominador «moralmente bueno» es emprender una acción dada a partir de un buen motivo. Pero, a juicio de Ross, realizar una acción por un buen motivo nunca es obligatorio. El primer argumento que nuestro autor aporta para respaldar esta opinión tiene su fundamento, tal como hemos dicho, en el principio kantiano según el cual «debo» implica «puedo», es decir que nadie tiene la obligación moral de hacer lo que es imposible. He aquí como lo explica Ross: «Esto no es un caso en que yo pueda por elección producir un cierto motivo en mí en un instante (ya sea un deseo corriente o el sentido de la obligación), y todavía menos que pueda en un instante 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»<sup>67</sup>.

Así pues, para Ross es imposible producir en un instante un motivo para actuar partiendo de él. Podemos tener o no un motivo, pero no podemos producirlo en un abrir y cerrar de ojos. La regla en la que se basa el argumento rossiano («debo» implica «puedo») es indudablemente cierta. Nadie, por ejemplo, puede obligarme de olvidar las cosas dolorosas del pa-

65. Ross, al tratar la cuestión de la bondad moral de una acción, afirma que además del motivo hay que fijarse en los probables efectos a los cuales conduce una acción y en todas las posibles obligaciones que pueden estar involucradas en el actuar humano en una cierta situación.

66. *C. B.*, p. 19(4).

67. *Ibidem*, p. 19(4-5). Para ganar claridad proponemos la versión original de esta cita: «It is not the case that I can by choice produce a certain motive (whether this be an ordinary desire or the sense of obligation) in myself at a moment's notice, still less that I can at a moment's notice make it effective in stimulating me to act. I can act from a certain motive only if I have the motive; if not, the most I can do is to cultivate it by suitably directing my attention or by acting in certain appropriate ways so that on some future occasion it *will* be present in me, and I shall be able to act from it. My *present* duty, therefore, cannot be to act here and now from it».

sado, porque no está en mí el poder borrar mis memorias. Ross la aplica a la realidad de nuestros deberes y motivos que pueden acompañar a éstos. Para él el motivo no forma parte de nuestro deber. No es algo que de modo necesario lo constituya. Esto se puede observar, a juicio del filósofo oxoniense, sobre todo, en el caso de los deberes *presentes*, es decir, ésos que debo realizar aquí y ahora. No puedo (si no lo tengo) en este instante, inventar un motivo a partir del cual realizaré mi deber. Al mismo tiempo, nuestro autor dice que es posible *cultivar* los motivos y esto es posible «a fuerza de dirigir adecuadamente nuestra atención u obrando de ciertos modos apropiados».

El argumento que acabamos de comentar tiene un objetivo estricto, a saber, que realizar una acción por un buen motivo nunca es moralmente obligatorio. Y, en la opinión de nuestro autor, es así, porque realizar una acción obligatoria por un motivo bueno (imprescindible para que esta acción podría ser moralmente buena) es imposible, pues no podemos regir nuestros motivos para que aparezcan en un momento dado.

La segunda prueba de que nada de lo que deba hacerse es moralmente bueno se basa en una *reductio ad absurdum*. He aquí la argumentación propuesta por Ross: «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 lo 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-deber-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 infinita serie 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»<sup>68</sup>.

Es, pues, según Ross, imposible hacer las cosas por el sentido del deber, aunque sí es nuestro deber hacer ciertas cosas. La prueba, a juicio de

68. *Ibidem*, pp. 19-20(5). Cfr. *F. E.*, p. 102(117-118).

nuestro pensador, muestra la existencia de un regreso al infinito en la expresión de que es mi deber hacer un acto por el sentido del deber. A diferencia del primer argumento (basado en el principio kantiano según el cual «debo» implica «puedo»), dicha prueba es una pura demostración lógica. Ross está convencido de que su argumentación es concluyente y añade que el *argumento del infinito regreso* no funciona cuando entra en juego otro motivo distinto del sentido del deber<sup>69</sup>. A pesar de esto, a juicio del filósofo oxoniense, el argumento basado en la regla kantiana refuta suficientemente la pretensión de los que sostienen que ningún motivo está incluido en el contenido del deber.

Los argumentos que acabamos de presentar invitan a un estudio crítico. Lo haremos en el siguiente punto del presente capítulo. Ahora vamos a enfocar nuestra atención primero en los fundamentos sobre los cuales nuestro autor apoya su tesis sobre la división entre lo correcto y lo moralmente bueno y en las consecuencias que se desprenden de esta división.

Ahora bien, en los *Fundamentos de ética* Ross confiesa que le causó sorpresa que tantos escritores atacaran su punto de vista expresado en *Lo correcto y lo bueno*, a saber, que la obligatoriedad acompaña a los actos independientemente de sus motivos y que la bondad moral es la consecuencia de poseer un buen motivo. «Yo pensé —dice Ross— que no hacía sino expresar de modo muy explícito lo que siempre había sido implícito en las líneas principales de la teoría ética»<sup>70</sup>. Según nuestro autor a este mismo convencimiento se puede llegar al estudiar la ética de Aristóteles y de Kant.

En el caso del Estagirita, el filósofo oxoniense percibe la división entre la corrección y la bondad moral en la parte de la *Ética a Nicómaco* dedicada a la naturaleza de las acciones según la virtud<sup>71</sup>. Aristóteles parte en sus consideraciones de la siguiente pregunta: «Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados, practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación ya son justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos o músicos»<sup>72</sup>. Así pues, según Aristóteles, podemos preguntar cómo podemos realizar actos buenos, si no somos nosotros mismos buenos. En su comentario a la solución ofrecida a esta paradoja por el Estagirita, Ross dice que para Aristóteles «(...) existe una diferencia entre los actos que crean una buena disposición y aquellos que derivan de ella. Aun en los artes hay cierto paralelismo: por ejemplo, podemos expresarnos con corrección gramatical sin conocer las

69. Cfr. *C. B.*, p. 20(6).

70. *F. E.*, p. 120(139).

71. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1105a 18-b, 19.

72. *Ibidem*, 1105a, 18-22.

reglas de gramática. Pero, en las artes, sólo importa la realización de una cosa bien hecha, y en cambio un hombre es virtuoso o actúa de una manera virtuosa a menos que actúe así: 1) sabiendo lo que hace; 2) eligiendo el acto y por el acto mismo; y 3) como resultado de una disposición permanente. Así desaparece la paradoja: las acciones que producen la virtud se asemejan a aquellas que la virtud produce, no por la naturaleza íntima sino solamente por su aspecto exterior. Aristóteles señala aquí con precisión la *diferencia* entre dos elementos que implica toda acción moralmente buena, a saber: a) que la cosa hecha sea la cosa misma que conviene hacer en la circunstancia, y b) que se inspire en un buen motivo»<sup>73</sup>. A la luz de esta explicación, podemos percibir que existe una diferencia básica entre las acciones que producen la virtud y aquéllas que la virtud produce. Las primeras se parecen a las segundas sólo en su aspecto exterior y consisten en hacer lo que es correcto en una situación dada. En cambio, las que la virtud produce gozan, además de la corrección externa, de la presencia de un buen motivo. De este modo, a juicio de Ross, sólo las segundas pueden ser denominadas acciones moralmente buenas, mientras que las primeras representan lo correcto.

Esta misma cuestión que acabamos de presentar, Ross la expone de nuevo en los *Fundamentos de ética*: «(...) En la doctrina de Aristóteles, (...) todo el contenido de lo justo —de lo que nos incumbe hacer en este particular tipo del deber— se describe, sin referencia alguna al motivo del agente, como surgiendo de la situación en la que éste está actuando (esto es, los derechos de las diversas personas afectadas por su acción); [en esta doctrina] el hacer lo que es justo, realizar esta particular parte de nuestro deber, se describe como si consistiera simplemente en efectuar una distribución adecuada, compensación o intercambio —todo esto siendo distinguido de hacer lo justo “como lo hacen los justos”, a saber, por el motivo de la justicia—. Se sobreentiende claramente que lo primero es obligatorio, mientras que lo segundo tiene bondad moral»<sup>74</sup>. Para nuestro autor es, pues, claro que Aristóteles de modo implícito señala en su doctrina la divi-

73. W. D. Ross, *Aristóteles*, Charcas, Buenos Aires <sup>2</sup>1981, p. 277 (193-194), trad. de Diego F. Pró (*Aristotle*, Methuen, London 1923). El número de la página entre paréntesis se refiere a la edición inglesa. La cursiva es nuestra.

74. *F. E.*, p. 120(139). Para mejorar la comprensión presentamos el texto original: «(...) In the doctrine of Aristotle (...) the whole content of the just, for example —of that which it is incumbent on us to do, in this particular department of duty— is described, without any reference to the motive of the agent, as arising from the nature of situation in which he is acting (i.e. from the rights of the various persons affected by his action), and doing that which is just, doing this particular part of duty, is described as consisting simply in the effecting of the proper distribution, compensation, or exchange —all this being distinguished from the doing of what is just “as just men do it”, i.e. from the motive of love of justice—. It is clearly implied that the one is what is obligatory, while the other is that which has moral goodness».

sión entre lo que es correcto y lo moralmente bueno. Lo que es correcto se refiere a hacer lo que es justo o adecuado en una dada situación, mientras que la bondad moral está regida por el motivo. Si es así, el acto de «efectuar una distribución adecuada, compensación o intercambio» de acuerdo con las demandas presentes en una cierta situación parece estar desprovisto del valor moral. Lo es solamente de modo externo, parecido a una acción valiosa (dotada del motivo bueno).

El análisis de la obra aristotélica parece además llevar a nuestro autor al convencimiento de que la corrección consiste en un tipo de adecuación<sup>75</sup>. Así pues, hacer lo que es correcto depende de circunstancias tales, como, por ejemplo, los derechos de diversas personas afectadas por su acción. Según Ross, hemos de adecuarnos a una situación dada y eso no tiene nada que ver con el motivo.

Aristóteles no es el único, a juicio del filósofo oxoniense, que muestra en su doctrina el germen de la división entre la corrección y la bondad moral. La misma conclusión se desprende de la lectura de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant. He aquí como lo explica Ross: «La doctrina [de la división] queda expresada de modo muy explícito por Kant, cuando casi al comienzo de *Grundlegung* distingue entre hacer su deber y obrar por deber (esto es, por sentido del deber). Kant quiere significar claramente que se puede cumplir con lo primero aunque sea por un motivo puramente egoísta. Yo creo que él coherentemente describe la acción que tiene como punto de partida el sentido del deber, no como la única acción correcta, sino como la única acción que tiene valor moral, convirtiendo así al motivo (o, como él prefiere llamarlo, al principio o máxima de acción) en fundamento de bondad moral, pero juzgando a la naturaleza de la acción (aparte de su motivo) como fundamento de su corrección»<sup>76</sup>. Podemos, pues, según Ross, en la famosa distinción kantiana entre obrar *por* deber y obrar *conforme* al deber detectar los indicios de la división entre lo moralmente bueno y lo correcto.

Es preciso añadir que el filósofo oxoniense remite, para confirmar su teoría, no sólo a la doctrina de Aristóteles y de Kant. A juicio de Ross, la posibilidad de percibir que lo correcto no está vinculado con el motivo está incluida en el convencimiento de los utilitaristas según el cual la corrección de un acto está determinada por sus consecuencias y no por su motivo<sup>77</sup>.

En resumen, Ross está persuadido de que su doctrina tiene sus precedentes en la historia de la reflexión ética. Sin embargo, hay que aceptar

75. Cfr. K. COOLEY, «Sir David Ross's Pluralistic Theory of Duty (The Beginnings)», <<http://www.manitowoc.uwc.edu/staff/awhite/ken95.htm>>, 10.11.00, p. 15.

76. *F. E.*, p. 120(139).

77. *Ibidem*, p. 120(139-140).

sus interpretaciones del pensamiento de Aristóteles y Kant con cierta precaución. Dichos filósofos, a pesar de su esfuerzo especulativo, no afirmaron abiertamente lo que confiesa el filósofo de Oxford. Existen, además, otras interpretaciones muy autorizadas de la doctrina del Estagirita y del filósofo prusiano que no concuerdan con las conclusiones propuestas por Ross<sup>78</sup>. Es preciso observar que el hecho de servirse de los argumentos presentes en las doctrinas de Aristóteles y Kant, además de aportar a Ross algunas razones para confirmar su doctrina, muestra, una vez más, una de las principales inspiraciones en las que nuestro filósofo basa su reflexión ética<sup>79</sup>.

Después de presentar algunos antecedentes de la historia de la reflexión ética en los que Ross apoya su teoría, hemos de presentar ciertas observaciones adicionales de nuestro autor sobre el tema estudiado. Estas observaciones pueden arrojar la luz necesaria para comprender adecuadamente la posición de Ross.

Comenzamos por exponer uno de los argumentos complementarios que sirven al filósofo oxoniense para tratar de convencernos de la veracidad de su teoría<sup>80</sup>. Ross afirma que decir que debemos actuar a partir de un motivo puede significar primero que debemos tener algún motivo y, luego, que hemos de actuar bajo su influencia. Ahora bien, según Ross, poseer un motivo significa pensar que un acto va a tener un cierto carácter y desear realizar el acto de tal carácter. En este contexto decir, por ejemplo, que debemos actuar inducidos por el motivo del amor equivale a decir que «(...) debemos *pensar* que cierto acto promovería el bienestar de alguien, que nosotros debemos *desear* su bienestar y que debemos *realizar* el acto sobre tal razón»<sup>81</sup>. Así pues, tenemos tres elementos de un supuesto acto obligatorio. Los dos primeros se refieren al motivo llamado amor (o a cualquier otro motivo), y el tercero, a la realización de lo que es mandado por deber. Por lo que respecta al motivo, Ross, como vemos, distingue entre el *pensamiento* u *opinión* sobre el carácter que un acto posee y el *deseo* de realizar el acto de este carácter. A juicio de nuestro autor, sólo al tercer elemento le corresponde lo que es obligatorio. El motivo, compuesto por pensamiento y por deseo, se queda fuera del control inmediato. En otras palabras, no es posible por elección producir en un instante la opinión sobre el carácter de un acto ni tampoco elaborar instantáneamente por elec-

78. En lo referido al fragmento interpretado por Ross de la *Ética a Nicómaco* cfr., por ejemplo: TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de A. Mallea, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 65-66.

79. Según K. Cooley en la doctrina ética de Ross referente a la cuestión de la relación entre lo correcto y lo moralmente bueno, podemos detectar una peculiar síntesis del pensamiento del Estagirita y del filósofo prusiano. Cfr. K. COOLEY, «Sir David Ross's Pluralistic Theory...», p. 16.

80. Cfr. *F. E.*, pp. 100-101(115-116).

81. Cfr. *ibidem*, p. 100(115). La cursiva es nuestra.

ción algún deseo<sup>82</sup>. Lo que Ross nos propone no nos parece del todo convincente, y por eso vamos a examinar detalladamente su argumentación. Lo haremos en el siguiente punto de este capítulo. Ahora, antes de expresar las razones de nuestras dudas, exponemos los restantes aspectos de la doctrina rossiana.

El siguiente paso de la exposición del dictamen rossiano en lo que concierne a la relación entre lo correcto y lo moralmente bueno nos lleva a la cuestión de los llamados actos motivados<sup>83</sup>. Según Ross sólo estos actos son sujetos de los juicios morales. Nuestro autor dice expresamente: «(...) Todos los actos a los cuales se aplican los juicios morales son actos motivados»<sup>84</sup>. Nuestro autor desarrolla el análisis de un acto motivado en el contexto de la doctrina ética de W.B. Joseph. Este pensador, según el filósofo oxoniense, percibe en un acto motivado sólo dos elementos: el motivo y el movimiento físico consiguiente<sup>85</sup>. Ross, con acierto, subraya que este análisis no es completo. Además de pasar por alto la realidad de los actos que no consisten en la realización de ningún movimiento físico (tal como lo es, por ejemplo, el mejoramiento del propio carácter), Joseph no presta atención a un elemento vital de un acto motivado. Se trata del acto de resolverse (*set oneself*) a producir el cambio en una situación que consideramos como nuestra obligación. Ross describe así este tercer factor de un acto motivado: «[Resolverse] (...) no es un movimiento físico, sino una actividad mental. Y ha de distinguirse francamente del motivo. El motivo es el deseo de poner de manifiesto un estado de cosas del cual pensamos que ha de tener un carácter particular, por ejemplo, el ser agradable. Esto es completamente distinto del resolverse a poner de manifiesto un estado de cosas del que juzgamos que habrá de tener ese carácter, pero que tendrá también otros caracteres. Y en tanto es cierto que ningún movimiento físico puede ser sujeto de un juicio moral, no hay ninguna razón por la cual *resolverse a producir* un movimiento físico no pueda ser sujeto de los predicados *correcto* o *incorrecto*»<sup>86</sup>.

82. Cfr. *ibidem*, p. 101(116).

83. Ross al referirse a esta realidad habla no sólo de *actos* motivados sino también de *acciones* motivadas. No procura, pues, mantener su propia distinción entre actos (vinculados con la corrección) y acciones (vinculadas con la bondad).

84. *F. E.*, p. 108(125).

85. Cfr. *ibidem*, p. 109(126).

86. *Ibidem*. La cursiva es nuestra. A continuación reproducimos este fragmento en la versión original: «This is not a physical movement; it is a mental activity. At it is quite plainly to be distinguished from the motive. The motive is the wish to bring into being a state of things which we think will have a particular character, e.g. pleasantness. This is quite distinct from the setting oneself to bring into being a state of affairs which, we think, will have that character but will have others as well. And while it is true that no physical movement can be a subject of moral judgement, there is no antecedent reason why the *setting oneself to produce* a physical movement should not be the subject of the predicate right or wrong».

Así pues, en un acto motivado podemos discernir no sólo un motivo y un cambio en el estado de cosas, sino también un elemento que es propio de los juicios con el denominador *correcto* o *incorrecto*. Este tercer elemento es un tipo de acto interno que consiste en resolverse o decidirse a efectuar algún cambio en el estado de cosas. En la nomenclatura de Ross lo podemos denominar como un *acto intencional*<sup>87</sup>. He aquí una supuesta definición de este acto: «Un acto intencional es un consciente resolverse a traer a la existencia algún cambio o evitar que se produzca tal cambio»<sup>88</sup>. Ross explica que «(...) parece claro que nunca hacemos esto [nos resolvemos] salvo cuando hay algún rasgo, sea en el acto o en sus consecuencias, que deseamos traer a la existencia. El deseo de hacerlo constituirá el motivo del acto»<sup>89</sup>. Parece, entonces, lógico que un acto intencional esté de algún modo vinculado con el deseo (o con el motivo). Pero si dejamos así la cuestión examinada, alguien puede llegar a la conclusión de que Ross considera el motivo como algo que constituye lo correcto y, de este modo, está contradiciendo su propio parecer. Es necesario, pues, examinar este asunto más a fondo.

Ahora bien, dentro de las polémicas con la doctrina ética de Joseph, nuestro autor discute sobre algunas de sus conclusiones en lo que concierne a los actos motivados. Se trata más exactamente de la posibilidad de separar el acto del motivo que le acompaña. Ross dice lo siguiente: «Joseph habla de la incorrección de “separar” el acto del motivo y [esta] palabra encubre una peligrosa ambigüedad. ¿Significa que es incorrecto suponer que el acto podría existir sin un motivo? Estoy completamente de acuerdo; estoy de acuerdo que todos los actos intencionales son actos motivados. Pero si lo que él quiere dar a entender es que es incorrecto *considerar* al acto independientemente del motivo, sustraer el motivo y preguntar si el acto, que debe estar acompañado por *algún* motivo, no tiene ningún carácter suyo propio independiente de lo que pueda ser el motivo que lo acompaña, entonces yo debo replicar que esto es, sencillamente, un ejemplo de un tipo de objeción que, si pudiera formularse aquí con propiedad, podría oponerse por igual a *todo* tipo de pensamiento abstracto»<sup>90</sup>.

A la luz de este texto parece que podemos librar a Ross de la objeción de incoherencia en lo tocante a la relación que se da entre actos co-

87. Hablar de acto intencional arroja luz sobre la cuestión ya presentada en nuestra investigación, a saber, la diferencia mantenida por Ross entre el motivo y la intención.

88. *F. E.*, p. 108(125). Ross dice literalmente: «An intentional act is the conscious setting of oneself to bring some change into being, or to prevent some change from coming into being (...)». Quizás sería mejor usar el adjetivo «intencionado» y no «intencional», puesto que este último término se ha venido refiriendo, en el discurso filosófico, a una propiedad gnoseológica de los actos, y no a la volitiva de la que aquí se trata.

89. Cfr. *F. E.*, p. 108(125).

90. *Ibidem*, p. 110(127-128).



rectos y motivos. Nuestro autor opina que un acto no puede existir sin motivo. En otras palabras, todos los actos intencionales —sobre los cuales se predica la corrección o la incorrección— son actos motivados. No se puede, pues, *separar* el acto del motivo. Pero, a juicio de Ross, es posible por medio de la abstracción *considerar* al acto independientemente del motivo. Así pues, el análisis de los actos correctos, según nuestro filósofo, muestra que éstos, además de poseer algún motivo, tienen un carácter suyo propio. Este carácter no depende del motivo que acompaña al acto. En resumen, por medio de la abstracción es posible acceder a un acto independientemente del motivo que dicho acto posea.

Las observaciones de Ross que acabamos de presentar tienen mucha relevancia en una adecuada comprensión del tema de la relación entre lo correcto y lo moralmente bueno. A juicio del filósofo oxoniense, el *carácter propio* de los actos obligatorios es lo que de hecho crea el objeto de nuestra elección. Y con vistas a estos caracteres específicos (por ejemplo, el hecho de hacer una promesa o la presencia de las cosas intrínsecamente buenas) nos decidimos a efectuar algún cambio en el estado de cosas (cumplir la promesa o traer a la existencia algún bien), es decir, realizar nuestro deber. En cambio, el motivo, según Ross, no es algo que sea necesario para cumplir con un deber presente aquí y ahora, y no lo es porque no depende de nuestra elección.

En este contexto podemos comprender mejor la opinión de nuestro filósofo que habla de la realización de un deber en la presencia del motivo llamado «sentido del deber»: «Es evidente que cuando decidimos llevar a cabo nuestro deber inmediato, el objeto de nuestra elección es lo que hacemos y no el motivo según el cual lo hacemos, y eso por la simple razón de que no cuestionamos que el sentido del deber que es ahora un motivo predominante, continuará siéndolo hasta que el acto sea realizado»<sup>91</sup>. Ross añade que «lo que elegimos es llevar a cabo el acto hacia el cual apunta ya el motivo predominante *existente*, y es fácil incurrir en el error de suponer que elegimos actuar a partir de dicho motivo. Nuestro deber consiste en ejecutar el acto hacia el cual apunta el sentido del deber, y es fácil incurrir en error de suponer que nuestro deber consiste en actuar a partir del sentido del deber»<sup>92</sup>. Así pues, queda claro que cuando realizamos un acto obligatorio siempre le acompaña algún motivo. Pero éste, a juicio de Ross, no forma parte de nuestra obligación. Nuestro deber, reitera el filósofo oxoniense, es realizar el acto (más estrictamente, *resolvernos* a realizarlo) y no actuar a partir del motivo que le acompaña.

La cuestión que acabamos de presentar es, indudablemente, una de las más enredosas que existen en la filosofía moral. Para ganar claridad en

91. *Ibidem*, p. 104(120).

92. *Ibidem*, p. 104(120-121). La cursiva es nuestra.

la posición que presenta Ross en este asunto, vamos a examinar un ejemplo que él propone. El filósofo oxoniense se ocupa del caso en el que existe la obligación de pagar una deuda<sup>93</sup>. En esta situación pueden darse varios motivos que posiblemente acompañan a alguien que se dispone a efectuarlo. Uno lo puede efectuar acompañado por un motivo indiferente, otro por un motivo egoísta o dañino, y finalmente alguien puede ser inducido a devolver su deuda teniendo en cuenta un motivo bueno (por ejemplo, el sentido del deber). De acuerdo con lo que ya hemos aprendido de la postura de Ross acerca de la función del motivo en un acto obligatorio, es posible suponer que independientemente del motivo todos están cumpliendo su deber y el valor moral de su actuación es el mismo. Pero esta suposición no concuerda plenamente con el dictamen de Ross. He aquí lo que dice sobre este asunto: «El hombre que paga sus deudas está cumpliendo este deber particular, sean cuales fueren sus motivos. Pero su acto es moralmente menos meritorio (*worthy*) si se lo hace conforme con ciertos motivos y moralmente meritorio si se lo hace a partir de otros; pues, mientras un acto que es mi deber es completamente independiente del motivo, el mérito (*worth*) moral de mi acto depende principalmente del motivo. Y sólo discrimino, tan rígidamente como cualquier otro podría hacerlo, entre el acto consciente y el acto egoísta, pero concibo esta diferencia como distinto mérito moral y no considero que el primer acto es un efectivo cumplimiento del deber mientras que el otro no lo es. Ambas personas están cumpliendo igualmente estos deberes particulares, pero una lo hace como deber y la otra lo hace por accidente. Y entre estas dos cosas existe la mayor de las diferencias posibles de bondad moral»<sup>94</sup>.

Así pues, a juicio de Ross, en una situación en la cual realizamos nuestro deber podemos distinguir claramente entre las cuestiones vinculadas con la corrección y las que se refieren a la bondad moral. Si devuelvo dinero y en este acto me acompaña un motivo malo (por ejemplo, el intento de ganar credibilidad para efectuar ulteriormente la estafa), mi acto es moralmente correcto pero, al mismo tiempo, lo puedo llamar moralmente malo. En cambio, cuando cumplo con mi deber devolviendo dinero y lo que me acompaña en este acto es el sentido del deber, mi acto es obviamente correcto y al mismo tiempo moralmente bueno. La diferencia entre ambas actuaciones, según Ross, no consiste solamente en la diferencia en el valor moral, sino además, en que en el caso segundo realizamos el deber como deber y en el primero lo realizamos sólo por accidente. Podemos, sin embargo, preguntar a Ross qué significa exactamente realizar el *deber como deber* y no realizarlo sólo accidentalmente. La única diferencia entre ambos actos consiste en la falta de un buen motivo y, consecuentemente,

93. Cfr. *ibidem*, p. 106(122-123).

94. *Ibidem*.

en un diferente valor moral. Podemos, pues, suponer que hacer el deber como deber de modo necesario tiene que estar vinculado con la presencia de un buen motivo. Pero este hecho no significa que nuestro autor cambie su opinión sobre lo que realmente es obligatorio en la realización de un deber. En otras palabras, Ross mantiene su dictamen de que la corrección o incorrección de los actos jamás se basan en la bondad o maldad de los motivos.

A la luz de estas consideraciones podemos comprender mejor lo que ya hemos anunciado en nuestra investigación, a saber, que para Ross un acto correcto, como tal, no tiene valor en sí mismo<sup>95</sup>. Sin embargo, a juicio del filósofo oxoniense, lo que tiene valor es hacer el acto correcto porque es correcto<sup>96</sup>. En este contexto podemos suponer que la expresión «hacer el acto correcto porque es correcto» significa lo mismo que «hacer el deber como deber». En ambos casos, pues, se trata de la presencia de un motivo bueno en la realización de lo que es obligatorio. Así explica esta cuestión nuestro autor: «Debemos decir (...) que [la corrección] es intrínseca, pero que, en la medida en que un acto correcto tiene valor, su valor no es intrínseco. La corrección de un acto (...) 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 paga. Esto, en sí mismo, no es un incremento total de valores en universo. Si lo hace por un buen motivo, *eso* sí incrementa el total de valores en el universo; si lo hace por un motivo diferente, *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»<sup>97</sup>.

Así pues, un acto por medio del cual realizamos nuestro deber puede ser concebido, en la opinión de Ross, dentro de varias categorías éticas. Si lo contemplamos desde el punto de vista de su adecuación moral<sup>98</sup> es un acto correcto, y como tal es independiente del motivo. En otros términos, no tiene valor moral en sí mismo. Al mismo tiempo, un acto correcto goza de una propiedad peculiar, es decir, la de producir lo que es bueno. A esta

95. Cfr. W. D. Ross, «The Nature of Morally Good Action», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 28-29 (1928-1929) 251.

96. Cfr. *C. B.*, p. 139(122). La nota.

97. *Ibidem*, pp. 149-150(132-133). La cursiva es nuestra.

98. Recordemos que para Ross la corrección aunque permanece indefinible presenta un tipo de adecuación referida a los asuntos morales.

propiedad que aparece como algo independiente del motivo, Ross la denomina como el *valor instrumental*. En cambio, el *valor intrínseco* no está vinculado con la corrección sino con el motivo que nos puede acompañar cuando realizamos nuestro deber<sup>99</sup>. Si contemplamos un acto correcto como un acto motivado podemos percibir que la presencia de un determinado motivo influye en el valor de tal acto<sup>100</sup>.

En resumen, un acto obligatorio puede ser juzgado de varios modos. Por medio de la abstracción podemos centrarnos solamente en uno de sus aspectos: en su corrección o en su bondad moral. Pero tal como es posible abstraer varios factores de un acto obligatorio, parece que existe también la posibilidad de ver ese tipo de acto como una unidad moral. En otras palabras, se puede plantear la cuestión de una posible convergencia de la corrección y la bondad moral. Trataremos este asunto al final del presente punto de nuestra investigación. Ahora, para finalizar las conclusiones que se desprenden del dictamen de Ross sobre la presencia del valor en la realización de lo que es correcto, nos queda solamente añadir que estas consideraciones arrojan luz, de modo indirecto, sobre el tema más amplio de la relación entre lo correcto y lo bueno en general. Hay que constatar que Ross no hace hincapié en este tema, aunque sí aparecen a lo largo de sus escritos algunos indicios para interpretar aisladamente esta relación<sup>101</sup>.

Ahora bien, aunque Ross rechaza el parecer de que nuestro deber consiste en actuar a partir de un motivo, al mismo tiempo reitera que podemos y debemos cultivar buenos motivos que edifican un buen carácter<sup>102</sup>. Pero, a juicio del filósofo oxoniense, el buen carácter se constituye no sólo por la posesión de unos buenos motivos sino, además, por una fiel realización de los deberes que nos corresponden. Ambos factores, es decir, el cultivo de los buenos motivos y la realización de lo que es correcto pueden estar concebidos bajo un marco común, a saber, bajo la obligación de formar

99. El tema del valor intrínseco lo hemos expuesto en el capítulo quinto. La cuestión de hacer depender el valor del motivo es una cuestión discutible. Se puede objetar este dictamen al tener en cuenta, por ejemplo, los valores estéticos o intelectuales. Pero hay que saber que para Ross la belleza, al igual que la corrección, no es un valor intrínseco. (Cfr. *C. B.*, p. 150[133]). Estas cuestiones, aunque interesantes en sí mismas tenemos que dejarlas para otra investigación que se centre en la parte axiológica del sistema rossiano. Por ahora continuaremos con el tema principal de nuestro trabajo, esto es, con la exposición de los rasgos de la deontología de Ross.

100. Hay que precisar que el motivo no es el *único* factor que influye en la bondad moral de un acto y que ésta tiene algo que ver también con la corrección moral. Volveremos a esta cuestión enseguida.

101. Ese tema aparece, por ejemplo, a la hora de hablar de la falta de coextensividad entre lo correcto y lo optimífico o, en otras palabras, de la crítica rossiana de la pretensión del utilitarismo de mostrar un único fundamento de los deberes. Vid. punto 4.1.2.

102. Ese tema, contemplado desde la perspectiva de la bondad moral, lo hemos tratado al hablar de la cuestión del carácter idealmente bueno. Vid. punto 5.3.

en nosotros un buen carácter<sup>103</sup>. La existencia de este deber, según Ross, es necesaria para percibir la vida moral como algo continuo y no sólo como una suma de actos correctos por medio de los cuales hago lo que es adecuado en ciertas situaciones. En otras palabras, «vivir la buena vida (...) consiste en llegar a ser y ser una cierta clase de persona, y no en hacer cierta clase de cosas»<sup>104</sup>. Un buen carácter se constituye, tal como hemos dicho, parcialmente por un fiel desempeño de los deberes que se nos presentan a lo largo de vida. Pero tal como en el caso de todos los demás deberes, Ross reitera que lo que realmente nos incumbe es hacer determinadas cosas (resolvernos a realizar nuestras obligaciones) y no hacerlas a partir del sentido del deber<sup>105</sup>.

Si tomamos en serio lo que Ross nos propone, podemos llegar a la conclusión de que es posible formar un buen carácter efectuando nuestros deberes *accidentalmente* y no cumpliendo los *deberes como deberes*. Según esto, lo que debemos hacer es hacer determinadas cosas y no hacerlas por un buen motivo. Podemos, por ejemplo, durante toda nuestra vida pagar las deudas por un motivo puramente egoísta. Ross responde a esta objeción diciendo que alguien que actúa cumpliendo los deberes impulsado por motivos puramente egoístas ha dejado de hacer uno de los más importantes, a saber, el de cultivar el sentido del deber. «Y debiera añadirse —concluye nuestro pensador— que el deber de cultivar el sentido del deber *es* el deber de cultivar el sentido del deber y *no* el deber de cultivar, a partir del sentido del deber, el sentido del deber»<sup>106</sup>. Así pues, en el proceso de la realización de nuestros deberes un buen carácter puede surgir solamente a base de la presencia de los buenos motivos. Además, como vemos, Ross destaca el valor supremo del motivo llamado sentido del deber y precisa en qué consiste el deber de cultivar este sentido.

La existencia de un buen carácter o, como dice Ross en otro lugar<sup>107</sup>, de un carácter ideal muestra el lugar donde los dos principales factores de la vida moral (lo correcto y lo bueno) convergen de hecho. Un buen carácter aparece como un fundamento indivisible de la actividad moral. Ross está en lo cierto al afirmar que existe la posibilidad de abstraer de esta unidad lo que atañe a lo correcto y del mismo modo lo que está vinculado con la bondad moral. Pero, al mismo tiempo, insiste que la corrección o incorrección de los actos jamás se basan en la bondad o maldad de los motivos. Y esta cuestión, a nuestro juicio, es propensa a algunas objeciones. Las expondremos en el último punto de este capítulo.

103. Cfr. *F. E.*, p. 105(121).

104. *Ibidem*. Esta frase muestra indudablemente los fundamentos clásicos de la doctrina rossiana.

105. Cfr. *ibidem*, p. 105(122).

106. *Ibidem*, p. 106(122). Cfr. *C. B.*, p. 20(6) nota.

107. *F. E.*, p. 252(293).

Con las conclusiones que se desprenden del dictamen rossiano sobre el deber de formar en nosotros un buen carácter hemos entrado en el tema de la convergencia entre la corrección y la bondad moral. Es preciso dar una visión más amplia de este asunto. Para exponer el tema comenzamos por la cuestión del motivo que puede hallarse presente a la hora de realizar un acto correcto. Como sabemos, el motivo más elevado en la escala propuesta por Ross es el sentido del deber. Este motivo es para nuestro autor la medida para precisar la bondad moral de nuestros actos. Ross afirma lo siguiente: «Yo insinúo que cuando hemos alcanzado madurez moral, tomamos un motivo único —el deseo de cumplir con nuestro deber— como pauta de bondad moral y que juzgamos los motivos restantes por su grado de aproximación a éste. Por “deseo de cumplir con el propio deber” entiendo el deseo de obrar con la mayor consideración posible a las varias características moralmente significativas que podrían tener los posibles actos optativos»<sup>108</sup>. Así pues, cuando en una situación dada entran en juego otros motivos diferentes del sentido del deber tenemos que medir su bondad por medio del grado de su semejanza con el motivo supremo, esto es, con el sentido del deber. Asimismo, este motivo parece mostrar el camino de la concordancia entre la corrección y la bondad moral. Lo veremos enseguida.

Cuando Ross habla en los *Fundamentos de ética* sobre los diferentes tipos de los actos correctos, introduce una reflexión sobre las conexiones entre lo correcto y lo moralmente bueno<sup>109</sup>. Recordemos que nuestro autor distingue entre el acto objetivamente correcto y dos tipos de los actos correctos subjetivamente<sup>110</sup>. El objetivamente correcto es un acto que producirá de hecho el máximo cumplimiento de lo que se espera de un agente en circunstancias particulares. Para Ross dicho acto presenta la situación de la completa independencia de la bondad y de la corrección entre sí. Esto es así porque la bondad del motivo ni garantiza ni es garantizada por la naturaleza de los resultados. En este contexto un acto moralmente bueno puede ser objetivamente incorrecto y un acto objetivamente correcto puede ser moralmente malo o indiferente. Sin embargo, un acto motivado (por el sentido del deber o por el deseo de originar algún bien particular) promete conformarse mucho más con la corrección objetiva que otro acto cuyo motivo es de tipo egoísta<sup>111</sup>. Existe pues, una base posible, aunque no necesaria, de la convergencia entre la bondad moral y la corrección.

Ahora bien, si examinamos los actos correctos subjetivamente podemos encontrar dos grupos de referencia: actos que serían correctos si la situación fuese como el agente supone que es (tipo A) y actos correctos en

108. *Ibidem*, p. 112(130).

109. Cfr. *ibidem*, pp. 143-145(165-167).

110. Vid. punto 3.3.

111. Cfr. *F. E.*, p. 144(166).

el sentido en el que existe la conformidad con el pensamiento del agente sobre la cuestión referente a lo que es correcto dentro de unas circunstancias dadas (tipo *B*). A juicio de Ross, un acto correcto subjetivamente de tipo *A* no es necesariamente bueno desde el punto de vista moral, y un acto moralmente bueno tampoco es correcto en este sentido. El filósofo oxoniense argumenta que este acto puede ser ejecutado por un motivo malévolo y, en consecuencia, no será moralmente bueno. Por otro lado, «(...) un acto ejecutado por un buen motivo, y, en consecuencia, moralmente bueno, puede, por falta de criterio moral, no ser el acto que en realidad sería correcto si las circunstancias fuesen lo que el agente supone que son»<sup>112</sup>. No obstante, tal como en el caso de la corrección objetiva, podemos suponer que es más probable que un acto efectuado por un buen motivo será más concorde con esta corrección que otro regido por un criterio malo o indiferente. De este modo la corrección y la bondad moral pueden coincidir.

Nos queda por analizar el acto correcto subjetivamente en el sentido en el que existe una conformidad con el pensamiento del agente sobre la cuestión referente a lo que es correcto dentro de las circunstancias (tipo *B*). En este caso, en la opinión del filósofo oxoniense, la relación entre la bondad moral y la corrección depende del motivo que nos acompaña en la realización del acto correcto. Ross lo explica con estas palabras: «El motivo de un acto moralmente bueno puede ser o el sentido del deber o el deseo de que se origine algún bien. En el primer caso, el acto moralmente bueno es por fuerza correcto (...); es el acto que armoniza con el pensamiento del agente en lo relativo a su deber. No es así en el segundo caso. El acto puede ser realizado prescindiendo de todo pensamiento del agente acerca de su deber, y entonces no se puede decir que el acto armoniza con el pensamiento del agente en lo relativo a su deber, puesto que él no tiene tal pensamiento»<sup>113</sup>. Así pues, podemos finalmente encontrar el caso en el que la bondad moral y la corrección convergen plenamente. Se trata de la situación en la cual nos decidimos a efectuar lo correcto en el sentido subjetivo y, al mismo tiempo, nos movemos por el motivo supremo, es decir, por el sentido del deber. En otras palabras, la convergencia plena necesita la presencia simultánea de los dos factores: del acto intencional que ha de ser conforme con el pensamiento del agente sobre la cuestión referente a lo que es correcto dentro de las circunstancias dadas, y del motivo llamado el sentido del deber. Este motivo, según Ross, está compuesto por el deseo de cumplir con el propio deber y por el pensamiento de que cierto acto representa el propio deber<sup>114</sup>. Como vemos, uno de los ingredientes del sentido del deber (el *pensamiento* de que cierto acto representa el propio deber)

112. *Ibidem*.

113. *Ibidem*, p. 144(167).

114. Cfr. *ibidem*, p. 143(166).

concuerta con lo que define la corrección subjetiva (el *pensamiento* del agente sobre la cuestión referente a lo que es correcto dentro de las circunstancias). Se trata, al fin y al cabo, del mismo pensamiento que tiene un agente sobre lo que debe hacer. Hay que añadir que la corrección subjetiva que examinamos en este caso nunca es por sí misma garantía de presencia de bondad moral. Cuando un acto correcto en este sentido está acompañado por un motivo malo o indiferente, este acto será moralmente malo o indiferente.

El tema de la convergencia entre la corrección y la bondad moral aparece en el sistema de Ross no solamente en la perspectiva de los diversos tipos de la corrección. Nuestro autor se ocupa de este asunto cuando pregunta por las razones de la bondad de un acto moralmente bueno. Ya sabemos del capítulo dedicado a la bondad moral que el motivo no es el único factor que es responsable del valor moral de nuestras acciones<sup>115</sup>. Ross dice abiertamente que una acción completamente buena ha de tener en cuenta no sólo toda la esfera de motivaciones y los previstos resultados, sino también todo lo que concierne a las posibles obligaciones *prima facie* y no obligaciones que pueda haber implicadas en la situación. En este contexto, a juicio del filósofo oxoniense, «(...) si el agente obedece a todas las consideraciones moralmente relevantes en su correcta proporción, realmente ejecutará el acto *correcto*. De este modo, ninguna acción tendrá la suprema excelencia moral que puede alcanzar en dichas circunstancias si no es, además, una acción correcta»<sup>116</sup>. Así pues, la bondad moral y la corrección no marchan separadas.

Sin embargo, como reitera nuestro autor, siempre podemos encontrar casos en los que es posible hacer algo correcto pero no moralmente bueno<sup>117</sup>. Podemos, por ejemplo, pagar correctamente nuestras deudas con una intención egoísta, opuesta al sentido del deber. De modo similar la posesión de un buen motivo no es la garantía de la corrección moral de nuestro acto. «Un hombre —explica Ross— puede tener clara conciencia de casi todos los rasgos significativos de los actos entre los cuales puede optar, pero no ser atraído —por prejuicio contra algún individuo, por ejemplo, o por falta de imaginación— justamente por el rasgo de uno de los actos alternativos que para una persona de bondad moral ideal habría sido decisivo; en este caso, realizará un acto completamente diferente del acto correcto»<sup>118</sup>. Así pues, como podemos observar, Ross, a pesar de mostrar la posibilidad de la convergencia de la bondad y corrección, no deja de reiterar que estas realidades morales pueden existir de modo separado.

115. Vid. punto 5.3.

116. *F. E.*, p. 264(309).

117. Cfr. *ibidem*.

118. *Ibidem*, pp. 264-265(309).



El problema de la convergencia y al mismo tiempo de la división entre la bondad moral y la corrección lo podemos presentar sirviéndonos de algunas observaciones sobre la función que en el sistema rossiano desempeñan el motivo y la intención. Intentaremos explicarlo contemplando primero a los actos correctos y luego a las acciones buenas. Sabemos que, para Ross, poseer un buen motivo en un acto correcto no es algo necesario. En otras palabras, realizar un acto por un buen motivo nunca es moralmente obligatorio. La corrección no depende del motivo sino de la intención. Ross constata: «La corrección de una acción depende necesariamente y en forma pareja de *todo* lo que en ella se intenta (...)»<sup>119</sup>. Pero la presencia de un motivo bueno afecta de algún modo a un acto correcto. Esta presencia hace que realicemos un *deber como deber* y su falta que lo realicemos *por casualidad*. A pesar de la insistencia del filósofo oxoniense en que en ambos casos nuestro deber es realizado podemos, a nuestro juicio, decir que los actos correctos en los cuales nos acompaña un buen motivo son *correctos completamente* o que son correctos de modo esencial. En cambio, si efectuamos algunos actos correctos por casualidad (sin presencia de un buen motivo), estos actos podríamos denominarlos como *correctos accidentalmente*. Creemos que estas dos nuevas categorías que no aparecen en los escritos éticos de Ross pueden ayudar a una mejor comprensión del pensamiento de nuestro autor.

El caso de las acciones moralmente buenas es diferente. Éstas, a juicio de Ross, dependen primariamente del motivo y parcialmente de la intención. El filósofo oxoniense dice literalmente: «(...) La bondad [de una acción] depende primariamente de lo que se desea y, sólo en grado menor, de lo que se intenta sin que se desee»<sup>120</sup>. No es fácil entender lo que exactamente Ross quiere decir en dicha frase. Afortunadamente la cita está seguida por un ejemplo que nos puede ayudar a una adecuada comprensión. Ross dice: «Es preciso admitir que reconocer la intención, así como el motivo, en aquello que determina que la acción sea buena, ayuda a explicar la alta estima en que se tiene al autosacrificio. El motivo de un acto de autosacrificio puede no ser mejor que el de otro [acto] en el que autosacrificio no está implicado. Pero la primera acción incluye, además, la intención de aceptar el propio dolor como el precio que está dispuesto a pagar para originar el bien deseado. Y siendo el propio placer moralmente neutro, la buena voluntad de cederlo es un componente de mérito moral y añade un

119. *Ibidem*, pp. 279-280(326). En la versión original esta frase obtiene la siguiente forma: «(...) The rightness of action necessarily depends equally on the nature of *all* that is intended in it (...)».

120. *Ibidem*, p. 280(326). En la versión inglesa leemos: «(...) Goodness depends primarily on what is desired, and only in a lesser degree on what is intended but not desired».

mérito adicional a la acción que implica»<sup>121</sup>. Así pues, aunque el buen motivo es sin duda el componente más importante en la valoración moral de una acción, la intención correcta puede añadirle un valor adicional. En otras palabras, para que una acción sea *completamente buena* hemos de fijarnos no sólo en los buenos motivos sino, además, en lo que se muestra como más adecuado (correcto) desde el punto de vista moral, y que consecuentemente aparece como objeto de nuestro acto intencional<sup>122</sup>.

Resumiendo las observaciones sobre la función que desempeñan en el sistema ético de Ross la intención y el motivo podemos decir que tanto un acto completamente correcto como una acción completamente buena tienen que contener en sí estos elementos. Un acto será completamente correcto si le acompaña un buen motivo. Y, según Ross, si este motivo es el sentido del deber, se convierte automáticamente en una acción moralmente buena. De modo parecido, una acción es completamente buena si está hecha por un buen motivo y si tiene en cuenta todo lo que por las características que posee se puede intentar en ella<sup>123</sup>. En otras palabras, es completamente buena si se fija en los posibles deberes *prima facie* que de ella se desprenden y está hecha por el sentido del deber. En este caso, esta acción será también una acción correcta.

Después de repasar los principales puntos del tema de la convergencia entre la bondad moral y la corrección, podemos decir que en el sistema rossiano ambas realidades éticas coinciden plenamente sólo cuando el motivo de un acto propiamente correcto (correcto de modo subjetivo) es el sentido del deber. Lo mismo se puede expresar diciendo que coinciden cuando una acción moralmente buena (hecha por el sentido del deber) tiene sensibilidad respecto de todas las obligaciones *prima facie* involucradas en una situación dada. Al fin y al cabo, se trata de una y de la misma actividad humana.

Además del caso que acabamos de explicar, existe una base, ya señalada anteriormente por nosotros, de tipo general en la que concuerdan la

121. *Ibidem*, p. 280(326-327). Proponemos la versión original de esta cita: «It is further to be noted that admission of intention as well as motive in which makes an action good helps to explain the high esteem in which self-sacrifice is held. The motive of an act of self-sacrifice may be no better than that of another in which no self-sacrifice is involved; but the former action includes also the intention to accept pain to ourselves as the price we are ready to pay to bring about the good we desire to bring about; and, our own pleasure being morally neutral, willingness to give it up in a good cause is a component which has moral worth and gives additional worth to the action that involves it».

122. Vid. punto 5.3.

123. Ese tipo de acción, además de estas dos condiciones, tiene que tener en cuenta todos los posibles resultados previstos que de ella se desprenden. (Cfr. *F. E.*, p. 264[308-309]). Aunque Ross no lo dice, podemos suponer que los resultados previstos tienen que influir del mismo modo en la elección de qué debemos hacer en ciertas circunstancias.

bondad moral y la corrección, a saber, un carácter bueno o virtuoso. Hemos dicho que Ross reconoce la existencia del deber de formar un buen carácter. Este carácter lo conseguimos, a juicio de nuestro autor, por medio del fiel desempeño de los deberes que nos incumben. Podríamos decir (en las categorías clásicas) que se trata en este caso de la elaboración de unos buenos hábitos o virtudes. Éstas virtudes van a desarrollarse solamente cuando en cumplimiento de los deberes nos acompaña algún buen motivo. Al poseer un buen motivo, una acción correcta es al mismo tiempo moralmente buena o virtuosa. Como asegura nuestro autor, «moralmente bueno» y «virtuoso» parecen significar lo mismo y ser aplicables a las acciones llevadas a cabo por los buenos motivos<sup>124</sup>.

Resumiendo las razones que hemos presentado podemos percibir que tanto la bondad moral como la corrección tienen su fuente en un carácter bueno o virtuoso compuesto por todo el abanico de los buenos deseos<sup>125</sup>. Ross lo expresa en estas palabras: «(...) La bondad de carácter (...) es la única condición que tiende a que el acto sea correcto, aunque no sea más que en menor grado de probabilidad. Si un hombre no es moralmente bueno, hará lo que debe sólo por accidente. El acto que lo atrae por uno de sus rasgos, rasgo moralmente malo o indiferente, tal vez sea el acto hacia el cual se vería atraído un hombre bueno gracias a todo su sistema de rasgos morales significativos. Pero, aunque así fuera, la coincidencia sería accidental. Así es cómo una teoría que insiste en la diferencia y mutua independencia de la corrección y la bondad no excluye, en modo alguno, el reconocimiento de relaciones entre ambas, que el sentido común conoce muy bien»<sup>126</sup>.

Después de repasar el tema de las conexiones entre la bondad moral y la corrección nos quedamos con la conclusión del texto que acabamos de citar. Por un lado para el filósofo oxoniense ambas realidades éticas aparecen independientes y diferentes entre sí. Por otro, se relacionan y convergen. Ross percibe los orígenes de la división entre la bondad moral y la corrección en la doctrina de Aristóteles y de Kant. Según nuestro autor, pueden darse algunas pruebas que confirman el convencimiento de que actuar a partir de un motivo nunca es moralmente obligatorio. Una de ellas se basa en

124. Cfr. *C. B.*, p. 179(161).

125. Vid. punto 5.3.

126. *F. E.*, p. 265(310). Para mejorar comprensión presentamos el texto original: «(...) [The] goodness of character is the only condition that with even slightest degree of probability tends to make for the doing right acts. If a man is not morally good, it is only by the merest accident that he ever does what he ought. The act to which he is attracted by one feature of it, itself morally indifferent or bad, may be the act towards which a good man would be attracted by its whole system of morally significant features, but if it is so, the coincidence is accidental. Thus a theory which insists on difference and mutual independence of rightness and goodness is by no means precluded from recognizing those connexions between the two which are well known to common sense».

la regla kantiana que debemos hacer solamente lo que podemos, y otra en una *reductio ad absurdum*<sup>127</sup>. A juicio de Ross, la corrección no tiene valor en sí mismo. Tratada independientemente del motivo posee sólo un *valor instrumental* que no tiene nada que ver con la bondad moral, sino que puede ser tratada como una propiedad de producir algo que es bueno. Pero si efectuamos algo que es correcto acompañados por un motivo bueno, obtenemos una acción moralmente buena. En este caso efectuamos el deber como deber o, en otras palabras, efectuamos un acto *completamente correcto*. La bondad moral y la corrección coinciden plenamente si hacemos nuestro deber inducidos por el sentido del deber. Lo que de modo general une la realidad de la bondad moral y de la corrección es, sobre todo, la existencia de un carácter bueno o virtuoso. Y, a nuestro juicio, el hecho de destacar la existencia de este carácter muestra una vez más el rasgo clásico del pensamiento del rector del Oriel College.

### 7.3. ALGUNAS NOTAS CRÍTICAS

La tarea de criticar el dictamen de Ross no se presenta como algo fácil. Nuestro autor procura dentro de sus escritos responder de antemano a las posibles objeciones que puedan despertarse en el lector. Además, los *Fundamentos de ética* contienen ya varias respuestas a las críticas que aparecieron después de publicar *Lo correcto y lo bueno*. Sin embargo, nos sentimos en la obligación de expresar nuestro propio juicio sobre la cuestión de la relación entre la corrección y la bondad moral. Esta cuestión, a nuestro parecer, es la que despierta mucho interés en el mundo ético y de hecho está considerada como uno de los rasgos característicos del sistema rossiano<sup>128</sup>.

Dentro de los distintos modos de criticar un dictamen ético, no escogemos el procedimiento que consiste en juzgar las conclusiones de un sistema en comparación con las de otro<sup>129</sup>. Intentaremos, en cambio, analizar

127. Ambas, a nuestro parecer, son discutibles. Vamos a criticarlas enseguida.

128. Cfr. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*. Rialp, Madrid 2000, p. 136.

129. En el caso de Ross, este procedimiento lo propone P. T. Geach. Este autor rechaza la distinción entre lo correcto y lo bueno por medio de la siguiente argumentación: «I am deliberately ignoring the supposed distinction between the Right and the Good. In Aquinas there is no such distinction. When Ross would say that there is a morally good action but not a right act, Aquinas would say that a good human intention had issued in what was, in fact, a bad action; and when Ross would say that there was a right act but not morally good action, Aquinas would say that there was a bad human act performed in circumstances in which a similar act with a different intention would have been a good one (e.g. giving money to beggar for the praise of men rather than for the relief of his misery)». (P.T. GEACH, «Good and Evil...», p. 72).

los argumentos propuestos por nuestro autor para ver si están bien fundados. En otras palabras, sirviéndonos de su propio método filosófico comprobaremos si lo que dice Ross corresponde a lo que realmente sabemos sobre los asuntos morales.

Ahora bien, cuando analizamos lo que Ross nos dice sobre la relación entre la corrección y la bondad moral, podemos percibir que el punto crucial de su argumentación a favor de la división de estas realidades es lo que nuestro autor denomina como motivo. Para él, tal como hemos señalado, un motivo es una realidad compuesta de *pensamiento* u *opinión* y de *deseo*. Ross constata: «(...) Tener un motivo quiere decir —y supongo que se convendrá en ello— que se juzga que cierto acto tendría cierto carácter y que se desea realizar un acto de tal carácter»<sup>130</sup>. Pero, a juicio de nuestro autor, «(...) ni la opinión ni el deseo están bajo nuestro control inmediato»<sup>131</sup>. Ross lo explica en estas palabras: «No puede ser mi deber pensar que cierto acto tendría cierto carácter, porque yo no puedo, en virtud de un acto de elección (*an act of choice*), producir esta opinión en mí, del mismo modo que no puedo, eligiendo originar cualquier otra opinión. Además, no puede ser mi deber desear efectuar tal acto, porque yo no puedo, por elección, producir este deseo inmediatamente en mí, así como no puedo, por elección, producir cualquier otro deseo. Puedo, sin duda alguna, dar pasos que a lo largo de la carrera me conducirán a sustentar alguna opinión, por ejemplo, a prestar atención a ciertos rasgos del acto y a ignorar otros. Y puedo también, dirigiendo adecuadamente mi atención, hacer que cierto deseo nazca en mí. Puedo cultivar motivos, pero no puedo elaborarlos en el momento, y puesto que mi deber es aquí y ahora, no puede ser parte de mi deber tener cierto motivo, puesto que no puedo, a elección, tenerlo aquí y ahora»<sup>132</sup>.

La argumentación de Ross parece tener un alto valor persuasivo. Sin embargo merece la pena examinar detalladamente los pasos que llevan a Ross a la conclusión de que «no puede ser parte de nuestro deber tener cierto motivo». Veamos primero lo que atañe al primer ingrediente del motivo, es decir, a la opinión. Ross dice que «no puede ser nuestro deber pensar que cierto acto tendría cierto carácter». Este argumento a simple vista parece ser cierto. Nadie, por ejemplo, puede obligarnos a pensar de un modo definido, o sea, no puede coaccionarnos a coincidir con su juicio en lo concerniente a los rasgos de un acto. Si considero algo como mi deber, esto supone que lo hago por mi libre elección, basándome en mi juicio sobre lo que en unas determinadas circunstancias es correcto. Puedo, por supuesto, coincidir con la opinión de alguien sobre los rasgos de un acto. Si lo hago, esto significa que pienso de modo parecido o, en otras palabras, que perci-

130. *F. E.*, p. 100(115).

131. *Ibidem*, p. 100(115-116).

132. *Ibidem*, pp. 100-101(116).

bo como moralmente significantes las mismas características del acto examinado.

No obstante, existe una categoría de deberes que están basados en la obligación de pensar, o mejor dicho, de prever las posibles consecuencias de los actos. Basta mencionar el deber que tiene un médico al hacer un diagnóstico o de prever los efectos de cierta medicación o intervención. Cuando muere un paciente, muchas veces se habla de que alguien «desatendió su deber» o que «fue el deber de alguien prever» que podía suceder algo así. A nuestro juicio, la existencia de ese tipo de casos contradice el dictamen de Ross de que «no puede ser nuestro deber pensar que cierto acto tendría cierto carácter». Esta frase es cierta solamente cuando la tratamos como un tipo de imperativo que impide manipular o coaccionar nuestra libre opinión sobre los hechos.

Parece, pues, que hemos proporcionado un argumento convincente para refutar el examen de Ross. Sin embargo, para fortalecer nuestra opinión analizaremos la fundamentación expuesta por Ross para convencer de que nuestro deber no consiste en pensar de un modo definido. A juicio del filósofo oxoniense, no estamos obligados a pensar que un acto tendría cierto carácter porque no podemos producir por elección (*by choice*) esta opinión en nosotros, ni ninguna otra<sup>133</sup>. Así pues, Ross apoya su tesis afirmando que no es posible *producir por elección cualquier opinión*. Vamos a analizar este dictamen de nuestro autor. En primer lugar, hemos de la observar que la palabra «producir» es una palabra vaga y se refiere más bien a la esfera de la técnica que a la actividad ética. A nuestro juicio, Ross al emplearla se refería a la función reflexiva de nuestra mente. Quizás sea mejor sustituirla por el verbo «originar». Podemos, además, suponer que por medio de la palabra «elección» Ross se refería a la esfera de la libertad de un ser humano. Existe, pues, la posibilidad de traducir la expresión inglesa «*by choice*» por el adverbio «libremente». Finalmente, creemos que no hay nada que nos impida sustituir la palabra «opinión» por la palabra «juicio». De este modo, de nuestra interpretación del dictamen de Ross es la siguiente: no es posible *originar libremente cualquier juicio*. Así pues, si nuestra interpretación es correcta, llegamos a un extremo que hace imposible no solamente la vida moral sino, además, cualquier actividad intelectual humana.

Tal vez a alguien no le satisfaga la interpretación propuesta y mantenga que hay que interpretar literalmente la tesis de Ross. Intentaremos, pues, volver de nuevo a la tesis rossiana según la cual no es posible «pro-

133. Cfr. *ibidem*, p. 100(116). Ross dice literalmente: «It cannot be my duty to think that a certain act would have a certain character, because I cannot by an act of choice produce this opinion in myself, any more than I can by choice produce any other opinion».

ducir por elección cualquier opinión». Sin embargo, para continuar nuestra reflexión es preciso establecer algunos hechos. Hemos de mantener (creemos que Ross estaría de acuerdo con esto) que las opiniones o los juicios sobre los asuntos morales, cuando ya hemos alcanzado una madurez suficiente y obtenido una educación adecuada, nacen en nosotros en algunos casos de modo espontáneo, y en otros como fruto de una prolongada reflexión. Por medio de ellos se expresa nuestra libertad. A su vez, si hablamos de *elección* esto supone que estamos frente a dos o más hechos. En nuestro caso estos hechos son las opiniones morales sobre un asunto dado. Hemos de añadir, además, que si somos moralmente responsables, tenemos siempre en nuestra mente las reglas de moralidad que nos sirven como puntos de orientación en el caso de juzgar un asunto moral. Ross dice que estas reglas son evidentes de suyo. Lo que no tenemos (y no podemos tener de antemano) es la aplicación de las reglas poseídas a un asunto dado.

Después de establecer estos hechos fijémonos en un ejemplo. Vivo convencido de que mi posición social me permite y al mismo tiempo me obliga a acudir en ayuda de los necesitados. Cuando veo, por ejemplo, a un mendigo que me pide alguna ayuda, pienso sobre la mejor manera de aliviar su penuria. Y nacen, a veces, en mi interior dos juicios diferentes (aplicaciones de las normas generales) sobre el acto por medio del cual puedo responder a su petición. Puedo invitarle a comer en un restaurante (juicio *A*), u ofrecerle simplemente una limosna (juicio *B*). Para realizar un acto caritativo tengo que reflexionar eligiendo entre los juicios *A* y *B*. Finalmente me decido a efectuar el acto basado en uno de ellos. La conclusión que se desprende de este ejemplo parece obvia. Para cumplir mi deber he reflexionado o (usando la terminología de Ross) he elegido una opinión sobre la situación dada. Estrictamente dicho es imposible mantener lo que dice Ross, a saber, que se puede producir algo por elección, porque para elegir hay que tener antes algo ya producido. Podemos, pues, concluir que es imposible producir una opinión por medio de la elección, aunque sí existe la posibilidad de elegir entre las opiniones existentes. Por lo tanto, si tenemos en cuenta los argumentos expuestos, podemos decir que el dictamen de Ross no es válido.

No obstante, es posible negar nuestra argumentación diciendo que lo que realmente quiere demostrar el filósofo oxoniense es el hecho de que ni la opinión ni el deseo se hallan bajo nuestro control inmediato<sup>134</sup>. Dejemos de lado la cuestión del deseo y preguntémonos si nuestra opinión es algo que podemos controlar. La respuesta no es simple. Por un lado podemos decir, sirviéndonos del argumento ya citado en nuestra crítica, que es imposible coaccionar a alguien para pensar de un modo definido. Por ejem-

134. Cfr. *ibidem*, p. 100(115-116).

plo, no puedo en un instante convencerme a mí mismo y decir que un acto que considero injusto no es injusto. Por otro, a la larga, sabemos que es posible un cambio de juicio sobre las realidades morales. Por ejemplo, un ladrón puede cambiar su opinión sobre el robo y sentir rechazo, arrepintiéndose, hacia lo que hasta ahora tal vez consideraba en su conciencia como bueno y lo que le movía a cometer injusticias. Creemos que Ross, al decir que nuestra opinión no es lo que podemos controlar de modo inmediato, quiso señalar estos casos que acabamos de presentar.

Pero la cuestión de ejercer un control inmediato sobre las opiniones no se agota en los ejemplos propuestos. Imagínese la situación de un conductor de autobús que conduciendo a mucha velocidad en una concurrida autopista de repente nota la falta de funcionamiento de los frenos en su vehículo. Su deber está claramente definido: transportar a la gente procurando la salud y seguridad suya y la de los pasajeros. Para evitar la tragedia tiene que emplear todas sus capacidades mentales, que se traducen en tomar decisiones juzgando la situación de modo instantáneo. Y aunque el tiempo es breve, si no hace todo lo que puede (si no juzga la situación) para salir a salvo de esta situación, será parcialmente responsable de la tragedia que pueda ocurrir. Así pues, es posible mostrar situaciones en las que podemos juzgar (opinar) aunque tengamos sólo unos instantes de tiempo. Podemos, pues, refutar el dictamen de Ross de que en un abrir y cerrar de ojos no podemos juzgar, ejercer el poder sobre nuestras opiniones.

Si tenemos capacidad de pensar y si ésta no está dificultada por algunas circunstancias (por ejemplo, por miedo), podemos decir que nos controlamos a nosotros mismos<sup>135</sup>. Las decisiones que tomamos se apoyan en los juicios acerca de la realidad y éstos son imprescindibles para cualquier decisión. Pero la decisión no depende de modo necesario de un juicio definido. Tal como hemos dicho en el ejemplo de aliviar la necesidad de un mendigo, dentro de los juicios posibles podemos escoger uno, y de acuerdo con él tomar una decisión.

En resumen, de acuerdo con la argumentación propuesta, no podemos aceptar el dictamen de Ross de que no tenemos control sobre nuestras opiniones acerca de las situaciones morales. Estamos de acuerdo con que no se puede crear una opinión o juicio forzosamente. Pero no podemos dar la razón al filósofo oxoniense en que no es posible, incluso cuando el tiempo es breve, formular nuestros juicios sobre lo moral. El análisis de lo que se refiere a la opinión nos ayuda ahora a examinar el segundo componente del motivo, es decir, el deseo. De acuerdo con la argumentación rossiana «(...) no puede ser mi deber desear efectuar tal acto, porque yo no puedo, por elección (*by choice*), producir este deseo inmediatamente en mí, así

135. Decir, por ejemplo, que alguien ha perdido el control sobre sí mismo, significa que no hace un uso adecuado de su facultad de razonar.



como no puedo, por elección, producir cualquier otro deseo»<sup>136</sup>. Así pues, a juicio de Ross, nuestro deber no puede consistir en *desear* efectuar algún acto. Y ello es así porque no podemos producir por elección (ni de modo inmediato) en nosotros ningún deseo.

Ahora bien, para examinar la opinión de nuestro autor hemos de establecer qué entiende Ross exactamente bajo el término «deseo». Desgraciadamente no disponemos de ninguna definición de este término en los escritos del filósofo oxoniense. No obstante, podemos extraer algunas conclusiones de los fragmentos en los que Ross usa esta noción<sup>137</sup>. La tarea no es fácil porque nuestro autor, tal como hemos dicho al describir la bondad moral en su sistema, suele emplear el término «deseo» y «motivo» como sinónimos. De todos modos, podemos decir que en Ross el deseo es algo que tiene que ver con una respuesta volitiva o emocional a un estímulo u objeto (por ejemplo, un valor)<sup>138</sup>. En la lista de los deseos que propone el filósofo oxoniense aparecen no sólo los deseos que tienen por su objeto algún placer, sino, además, los deseos de felicidad, de virtud o de máximo cumplimiento de las demandas morales<sup>139</sup>. La respuesta a estos deseos no es solamente de tipo afectivo, sino también tiene que ver algo con la esfera de nuestra voluntad. Hay que añadir que el objeto al que apunta un deseo dado decide su valor<sup>140</sup>. Esto ayuda a Ross a clasificar los deseos por orden de excelencia<sup>141</sup>.

Después de haber establecido el estatuto del «deseo» en Ross, podemos examinar la argumentación que se fundamenta en este término. Según nuestro autor, no es obligatorio desear efectuar algún acto. Y ello porque la aparición de un deseo, según Ross, no es algo que dependa de nuestra voluntad. El argumento rossiano es a nuestro juicio parcialmente verdadero. Lo explicamos enseguida. En lo que concierne a los deseos básicos (diríamos sensitivos) nadie (ni yo mismo) puede despertar en mí el deseo, por ejemplo, de comida. Un deseo de este tipo es muchas veces una reacción instintiva a un estímulo u objeto. Y esta respuesta puede nacer de modo *espontáneo* en nuestro interior. En este sentido podemos dar la razón a Ross y decir que la aparición del deseo no depende de nuestra voluntad. No obs-

136. *F. E.*, p. 100(116). En la versión original esta frase tiene la siguiente forma: «(...) It cannot be my duty to desire to do such an act, because I cannot by choice produce this desire forthwith in myself, any more than I can by choice produce any other desire».

137. Cfr. especialmente el capítulo XII de los *Fundamentos de ética*.

138. Cfr. *F. E.*, pp. 258-259(302). O. A. JOHNSON, *Rightness...*, p. 103.

139. Cfr. *F. E.*, pp. 254-256(296-299).

140. Por ejemplo, en lo referido al deseo del placer propio, Ross dice lo siguiente: «El deseo de obtener un placer indiferente es, a su vez, indiferente. El deseo de lograr un placer moralmente bueno, por ser tal placer moralmente bueno, es moralmente bueno; el deseo de lograrlo, sólo por ser un placer, es moralmente indiferente. El deseo de lograr un placer moralmente malo —si es que tal deseo existe, lo cual es dudoso—, es moralmente malo (...).» (*F. E.*, pp. 258-259[302]).

141. Vid. punto 5.3.

tante, podemos señalar casos en el que la presencia del deseo depende de nosotros. Imagínese una persona *X* a la que le gustan los dulces y que por falta de una dieta equilibrada comienza a sufrir de obesidad. El médico le recomienda dejar de comer dulces de modo excesivo. *X* conoce su debilidad y sabe, por ejemplo, que cada visita a la repostería finaliza con un deseo desbordante de consumir golosinas. Para frenar su deseo (y sus consecuencias) *X* simplemente decide evitar sus visitas a la repostería. A nuestro juicio, este sencillo ejemplo muestra que podemos controlar de modo indirecto nuestros deseos. Esta tarea no es tan simple porque los objetos que estimulan nuestros deseos no son necesariamente objetos reales. Pueden permanecer en la esfera de nuestra imaginación. Pero aun así, es posible dirigir la imaginación a otros objetos u estímulos para frenar (o aumentar) un determinado deseo<sup>142</sup>.

El caso de los deseos más elevados (tales como el de la virtud, el conocimiento o el cumplimiento de las demandas morales) es similar. Estos deseos, a diferencia de los básicos, no se presentan desde el comienzo de nuestra vida y dependen de algún modo de la educación recibida. Cuando alguno de ellos surge en nosotros por vez primera, es algo que no se encuentra bajo nuestro control. A partir de su primera aparición estos deseos forman parte del conjunto de nuestras respuestas a los objetos o valores que se nos presentan. Por un lado, no los podemos regir porque basta el contacto con algún estímulo o valor (incluso en la esfera de nuestra imaginación) para que surjan en nosotros de modo espontáneo. Pero, por otro, tal como en el caso de los deseos básicos, podemos, de modo indirecto, invocar su presencia. Por ejemplo, en lo referente al deseo de servir a su patria, a veces es suficiente comenzar a recordar los grandes acontecimientos de la historia para que este deseo se suscite. Así pues, de nuevo podemos observar que es posible de modo indirecto controlar nuestros deseos. Si hemos entendido bien lo que Ross dice sobre el deseo y si hemos sacado unas conclusiones adecuadas que se desprenden de su opinión, podemos constatar que existen deseos cuya aparición (cuando ya hayan surgido en nuestro interior por lo menos una vez) se halla, por lo menos parcialmente, bajo nuestro control<sup>143</sup>. Esta conclusión debilita el valor del dictamen de Ross que dice que no es obligatorio desear un acto porque la aparición de un deseo no es algo que dependa de nuestra voluntad.

Ahora bien, para ver si la tesis rossiana en lo que concierne a la función del deseo en un acto obligatorio es verdadera, hemos de volver de nue-

142. En las categorías clásicas todo esfuerzo estable para contener un deseo definido puede llevar a un hábito, es decir, a una virtud o a un vicio.

143. Ross, por no definir claramente qué entiende por «deseo», nos dificulta el análisis de su dictamen. Las consideraciones que acabamos de presentar, a nuestro juicio, se mantienen dentro de las posibilidades interpretativas que nos deja su sistema y su método filosófico.

vo a la justificación en la que nuestro autor apoya su dictamen. Ross dice que nadie «puede, por elección (*by choice*), producir un deseo inmediatamente en sí mismo, así como no puede, por elección, producir cualquier otro deseo». La cuestión de «producir algo por elección» la hemos examinado a la hora de criticar el dictamen rossiano sobre la «opinión». Y creemos que no es necesario repetir toda nuestra argumentación. Podemos solamente constatar que para elegir hay que tener previamente algo que sea susceptible de elección (en el caso examinado por lo menos se necesita la presencia de dos deseos diferentes). Nuestra experiencia moral nos muestra varios casos en los que poseyendo diversos deseos, elegimos el que nos conviene. Mantenemos, asimismo, que la expresión «producir algo por elección» es una expresión desafortunada y se muestra verdadera sólo cuando suponemos que nuestro acto está precedido por la previa aparición de los deseos en nuestro interior.

Ross afirma, además, que no podemos producir (por elección) los deseos de modo inmediato. Creemos que lo que el filósofo oxoniense quiso expresar en este caso es el hecho de que cuando tenemos un intervalo de tiempo muy breve no es posible originar cualquier tipo de deseo y, por eso, los deseos no se hallan bajo nuestro control. Sin embargo, podemos señalar casos en los que los deseos aparecen realmente en nosotros aunque el tiempo de que disponemos es breve, y que siempre podemos elegir entre un deseo y otro. He aquí otro ejemplo: En una cierta localidad, en un bloque de varias viviendas, un vecino *A* conocido por su valentía se despierta a medianoche al escuchar los gritos de alguien que pide ayuda y que proceden del siguiente apartamento, habitado por su amigo. Alarmado, abre la puerta de este apartamento y encuentra en su interior a un individuo *B* agrediendo a su amigo. Percibe instantáneamente que la víctima ya ha perdido la consciencia y que *B* está escapando por la escalera de emergencia. Entre los varios deseos que tiene *A* en esta situación, indudablemente dos parecen dominar: el de salvar la vida de su amigo y el de capturar a *B*. Ambos deseos son urgentes y *A* tiene que elegir uno de ellos. Así pues, es posible elegir un deseo para realizarlo, aunque el tiempo disponible sea muy limitado. Podemos concluir, pues, que el dictamen de Ross dista de ser convincente, porque es posible elegir algún deseo incluso en un abrir y cerrar de ojos. No queremos decir con esto que tengamos poder de engendrar en un instante todo tipo de deseos, pero sí es posible siempre elegir entre los deseos que se nos presentan.

Ahora bien, el ejemplo que acabamos de exponer nos puede servir además para mostrar los vínculos entre los deberes y los deseos. Si en dicho ejemplo sustituimos la palabra «deseo» por la palabra «deber», obtenemos un caso clásico de conflicto de deberes. A nuestro juicio, este hecho es una prueba más que debilita el dictamen rossiano de que no es nuestra obligación actuar inducido por un deseo. Es difícil, por cierto, imaginarnos un

caso en el que en una situación de emergencia un sujeto actúe desprovisto de deseos. Así pues, Ross está sólo parcialmente en lo cierto cuando sostiene que «nadie puede en sí mismo originar libremente de modo inmediato un deseo, así como no puede originar libremente cualquier otro deseo»<sup>144</sup>.

Al resumir nuestra argumentación en lo referido a las dos partes esenciales del motivo (opinión y deseo), vemos que existe la posibilidad de negar la opinión del filósofo oxoniense de que lo correcto es diferente de lo moralmente bueno. Podemos señalar casos en los que al realizar algún deber podemos escoger el motivo y que eso depende de nuestra voluntad. En otras palabras, es posible resolernos a efectuar un deber guiándonos por nuestro juicio sobre la situación y por el deseo de realizar este deber. Nuestro dictamen de que Ross yerra al negar la posibilidad de realizar un deber por un motivo será más convincente si podemos refutar su argumento basado en el regreso al infinito<sup>145</sup>.

Tal como hemos señalado anteriormente<sup>146</sup>, Ross muestra el supuesto regreso al infinito por medio del enunciado «es nuestro deber obrar por un motivo» en el cual sustituye la palabra «motivo» por la expresión «sentido del deber». En efecto, se obtiene la siguiente frase «es nuestro deber obrar por el sentido del deber». Ross argumenta: «(...) 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»<sup>147</sup>. Luego explica que la expresión «es mi deber hacer el acto A por sentido del deber», significa que «es mi deber hacer el acto A por el sentido de que es mi deber *hacer el acto A*». Pero —de acuerdo con la teoría que mantiene que es nuestro deber obrar por el motivo— a la última parte de la frase que hemos obtenido hay que añadir de nuevo la razón por la cual hacemos el acto A, esto es, «por el sentido de que es mi deber hacer el acto A». Y de este modo, añadiendo cada vez el motivo por el cual hacemos el acto A, caemos en un regreso al infinito. Este regreso se funda en la interpretación de la frase «hacer un acto por el sentido del deber» (frase X). Para Ross decir esto es lo mismo que decir «hacer un acto por el sentido de que es mi deber hacer el acto» (frase X'). Si realmente estas dos frases significan lo mismo ( $X=X'$ ), no existe la po-

144. Para obtener esta frase hemos sustituido en la frase original («nadie puede, por elección, producir un deseo inmediatamente en sí mismo, así como no puede, por elección, producir cualquier otro deseo») la palabra «producir» por «originar» y la expresión «por elección» por el adverbio «libremente». Creemos que por medio de esta interpretación no hemos cambiado el sentido del enunciado de nuestro autor y expresamos exactamente lo que él quiso transmitir.

145. Sobre la posibilidad de refutar este argumento cfr. A.C. EWING, *The Definition of Good*, Routledge & Kegan Paul, London 1948, pp. 141-144. G.E. HUGHES, «Motive and Duty», *Mind*, 53 (1944) 322-323. O.A. JOHNSON, *Rightness...*, pp. 113-118. M. STRASSER, «Ross on the Sense of Duty», *Philosophical Papers*, 16, 3 (1987) 195-207.

146. Vid. punto 7.2.

147. *C. B.*, p. 19(5).

sibilidad de anular el argumento rossiano. Sin embargo, si las frases tienen un significado diferente ( $X \neq X'$ ), el argumento de Ross no es válido<sup>148</sup>.

Para resolver el problema de la validez del argumento rossiano, hemos de preguntar qué es «hacer un acto por el sentido del deber». Cuando hago un acto (por ejemplo, pago mi deuda) motivado por el sentido del deber, puedo decir que esta situación contiene dos elementos: A) el pensamiento de que se trata de un acto correcto o, en otras palabras, de un acto adecuado a las circunstancias; y B) el reconocimiento de que es debido realizar este acto. Así, obtenemos la siguiente interpretación de la expresión «hacer un acto por el sentido del deber»: es mi deber pagar la deuda porque creo que este acto es correcto<sup>149</sup>. De este modo evitamos la repetición verbal y evitamos el regreso al infinito. La interpretación propuesta no consiste sólo en la sustitución de la palabra «deber» por la palabra «corrección». Se trata asimismo de interpretar lo que hay que hacer (pagar la deuda) como una característica del *acto* y no del *agente*, como sugiere Ross<sup>150</sup>. Es posible, pues, evitar la *reductio ad absurdum* en la frase «hacer el deber por el sentido del deber».

Otro argumento en contra del regreso al infinito se apoya en la experiencia de la vida moral. Tal como hemos señalado, existe la posibilidad de escoger entre los motivos para realizar lo que es obligatorio. Dejarse llevar por la interpretación de Ross lleva al absurdo, porque si se la mantiene sería imposible efectuar algún acto por el sentido del deber. En otras palabras, no se podría decir que alguien ha realizado su obligación llevado por el sentido del deber. Pero esto dista de ser evidente. Por ejemplo, un policía del grupo de «antidisturbios» que protege a los jugadores de unos hinchas que quieren invadir el campo y tiene que usar la fuerza física (aunque no le guste hacerlo) puede estar motivado por el sentido del deber. O un alguacil que por orden judicial encierra en la celda a su querida amiga lo hace por deber y no por la amistad que les une<sup>151</sup>. Así pues, aunque el argumento del regreso al infinito parece ser bastante convincente, de hecho, se reduce a un juego de palabras que no refleja en nada la realidad moral.

Podemos, por lo tanto, sostener que es imposible dar la razón a Ross en su convencimiento de que la obligatoriedad acompaña a los actos independientemente de los motivos. Hay que precisar que, aunque pode-

148. Cfr. O.A. JOHNSON, *Rightness...*, pp. 114-115. En esta parte de nuestra investigación vamos a seguir la crítica propuesta en la obra aquí citada de O. A. Johnson.

149. Ross diría en este caso que «es mi deber pagar la deuda porque creo que este acto es *mi deber*».

150. Cfr. O.A. JOHNSON, *Rightness...*, pp. 115.

151. Ross dice que el sentido del deber es para él no sólo «un pensamiento de que uno debería obrar de cierto modo» sino, además, «una sensibilidad aguzada de los derechos e intereses de las demás personas, asociada a una determinación de hacer lo que es justo». Cfr. C. B., p. 182(164). *F. E.*, pp. 260-261(304).

mos de modo indirecto influir en todo tipo de deseos para que se manifiesten en nuestro interior, esta tarea parece a menudo bastante ardua. No obstante, podemos decir que siempre es posible obrar por el sentido del deber. Ya hemos presentado dos situaciones en las que, a pesar de la presencia de otros motivos (el rechazo de la violencia física y la amistad), los agentes cumplen su deber guiados por el sentido del deber. Es posible mostrar más ejemplos que confirman la regla de que en *todas* las situaciones en las que existe elección, o mejor dicho, en las que podemos obrar libremente, podemos efectuar lo correcto a partir del sentido del deber<sup>152</sup>.

Ahora bien, Ross está tan persuadido de la validez de su argumentación a favor de la independencia de la corrección de la bondad moral que saca de ella unas conclusiones que se oponen abiertamente a la experiencia moral. Una de ellas es su parecer de que el valor de los motivos depende de la corrección (o incorrección) del acto al que acompañan. Para explicar esta cuestión, nuestro autor propone la consideración del caso en el que se nos presenta un acto incorrecto, por ejemplo, el de infligir dolor a alguien. Ross dice que la maldad del motivo que puede acompañar a este acto (el deseo de infligir el dolor) se debe a la incorrección de ese tipo de proceder y no a la inversa. El filósofo de Oxford lo explica con estas palabras: «Porque juzgamos que infligir dolor tiende a ser incorrecto, opinamos que sentirse atraído a infligir un dolor como aquél —por la característica en virtud de la cual se sabe que tiende a ser incorrecto— es moralmente malo. Se dictamina que el motivo es malo debido a la incorrección *prima facie* de lo que constituye una atracción. (...) Y sugiero que el criterio según el cual juzgamos que los actos son correctos o incorrectos en virtud de los motivos de los que normalmente proceden tergiversa las cosas, al no considerar que los motivos son buenos o malos según la corrección o incorrección *prima facie* de las acciones que nos atraen»<sup>153</sup>.

A simple vista la argumentación propuesta por nuestro filósofo parece correcta. Sin embargo, si la examinamos más a fondo podemos descubrir que lo que Ross propone no siempre está confirmado por los hechos de la vida moral. Podemos imaginarnos, por ejemplo, un caso en el que un ciudadano (X) transforma su odio en deseo de infligir dolor a su enemigo. Lo que viene después es la búsqueda del acto por medio del cual su deseo puede realizarse. Si un acto particular ya está elegido, X puede resolverse a efectuar lo que es incorrecto. En esta secuencia de hechos, la incorrección del acto final no es algo que se deba sólo a la tendencia que tenemos hacia algún rasgo o alguna característica de la situación (por ejemplo, la forma concreta de infligir el dolor). En otras palabras, el acto incorrecto es influido por el motivo moralmen-

152. Cfr. K. RUTKOWSKI, «Motywacyjna teoria obowiązku. Krytyczna analiza poglądów Davida Rossa», *Kwartalnik Filozoficzny*, 29, 4 (2001) 49-50.

153. *F. E.*, pp. 118-119(137).

te malo y no al revés, como propone Ross. A nuestro juicio, el dictamen de nuestro autor que hace depender el valor del motivo de la corrección (o incorrección) de los actos no está bien fundamentado y no convence<sup>154</sup>.

En resumen, después de haber examinado los principales argumentos por medio de los cuales Ross fundamenta su opinión de que la obligatoriedad acompaña a los actos independientemente de los motivos, podemos decir que no es posible sostener esta posición. Si «debo» implica «puedo», entonces al tener libertad en la elección de los motivos que de hecho existen en nuestro interior *podemos* efectuar los deberes estando influidos por ellos. El sentido del deber, tal como hemos dicho, es un motivo que siempre está a nuestra disposición. Al tener establecido estos hechos, podemos plantear la cuestión sobre si *siempre debemos* efectuar nuestros deberes por buenos motivos. La respuesta afirmativa es, a nuestro juicio, obvia. Dentro de las cosas ciertas en la filosofía moral tiene que figurar indudablemente el convencimiento de que es nuestra obligación obrar siempre por un buen motivo. Ross no yerra manteniendo que uno de nuestros principales deberes consiste en formar en nosotros un buen carácter y que, dentro de lo que es bueno, la bondad del carácter asume el lugar más elevado. Si a estos convencimientos añadimos la posibilidad de obrar por un buen motivo, resulta claro que cuando realizamos algún acto correcto debemos hacerlo por este motivo. En otras palabras, si todos los actos intencionales son actos motivados y, además, si podemos escoger los motivos, es lógico que debamos efectuar nuestros deberes por buenos motivos.

Así pues, a todo lo que hemos dicho sobre la convergencia entre la corrección y la bondad moral en el sistema rossiano hay que añadir un elemento que Ross negaba: la posibilidad de efectuar un deber a partir de un motivo bueno. Si lo añadimos, la bondad moral y la corrección de un acto convergen plenamente y no sólo de modo forzoso, como explica Ross, sino por nuestra propia elección. En este contexto se entiende mejor, ya ha sido destacada por nosotros, la función unificadora de un carácter bueno o valioso del cual manan la corrección y la bondad moral. Si damos por sentado que existe la obligación de realizar un deber a partir de un buen motivo, un acto correcto siempre será moralmente bueno y valioso<sup>155</sup>. Asimismo, la corrección dependerá no sólo de todo lo que se intenta en un acto sino, además, de lo que se desea. En otras palabras, estará vinculada con la bondad moral. Un acto hecho a partir de un motivo moralmente malo será incorrecto y no, como sostenía el filósofo oxoniense, correcto *por casualidad*<sup>156</sup>.

154. Además, decir que la bondad o maldad de los motivos se establece de acuerdo con la corrección e incorrección *prima facie* de las acciones que nos atraen, muestra una vez más la preponderancia de lo correcto frente lo bueno existente en el sistema ético rossiano.

155. Suponemos asimismo el hecho de que en nuestro actuar no se violan los principios morales de carácter absoluto.

156. En este contexto no es necesario hablar de los actos completamente correctos.

Mantener, como Ross, que *debemos hacer lo justo* y que *no debemos hacerlo con espíritu de justicia* o, de igual modo, que *debemos hacer lo que es benéfico* y que *no debemos hacerlo con espíritu de beneficencia* desfigura, a nuestro juicio, la verdadera imagen de la vida moral<sup>157</sup>. Esta vida, como sostiene con razón en otro lugar el filósofo de Oxford, consiste en llegar a ser una cierta clase de persona, y *no* en hacer cierta clase de cosas<sup>158</sup>. Y a esto, como intentábamos demostrar, se llega obrando por un buen motivo.

Con esto acabamos de presentar algunas de las conclusiones que se desprenden del convencimiento de que un buen motivo es imprescindible para efectuar un acto correcto<sup>159</sup>. Para finalizar nuestra investigación nos queda volver a una cuestión ya señalada en el presente capítulo, a saber, el problema de la falta de carácter absoluto de los deberes *prima facie*. Más exactamente, queremos responder a la pregunta de *por qué* en el sistema ético de Ross no existen las reglas morales absolutas.

Como sabemos, el filósofo oxoniense opta por la pluralidad de principios morales. No existe, según él, un único fundamento de la corrección moral. Admite que algunos deberes se basan en la regla de producir tanto bien como sea posible. Y, como hemos señalado, ésta es su explicación definitiva de la posibilidad de castigar a un inocente si los intereses de la sociedad se muestran más importantes que el bien de la persona. En este contexto el bien de la persona aparece como algo que se puede medir o calcular<sup>160</sup>. Si, en cambio, mantenemos que el bien de la persona es de carácter absoluto o, en otras palabras, que la persona tiene su propia e irrevocable dignidad<sup>161</sup> no habrá nada que nos impida sostener la existencia de los principios absolutos.

Así pues, el carácter absoluto de algunos principios morales es explicable, a nuestro juicio, sólo a la luz de una determinada axiología. Lo correcto y lo bueno van unidos, y la prueba de mostrar un deber que no se fundamente en el valor está destinada al fracaso. El sistema deontológico de Ross, aunque aporta soluciones muy valiosas en el campo ético, al no admitir en la axiología subyacente la existencia del bien absoluto de la persona humana yerra en algo que es esencial para la moral. Con estas palabras no queremos despreciar el formidable esfuerzo del rector del Oriel

157. Cfr. *C. B.*, p. 69(53).

158. Cfr. *F. E.*, p. 105(121).

159. Tenemos conciencia de la suma importancia de la división entre lo correcto y lo moralmente bueno en el sistema rossiano. Al ponerla en suspenso sería necesario remodelar todo su sistema ético, pero esto trasciende el objetivo de nuestro trabajo.

160. Ross dice abiertamente: «Estoy dando por sentado que el bien es objetivamente cuantitativo (...)». (*C. B.*, p. 50[34], nota).

161. Kant expresa esta verdad afirmando que la persona humana no tiene precio, sino «un valor interior; esto es, dignidad (“*einen inneren Wert, d.i. Würde*”)». Cfr. I. KANT, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Ariel, Madrid 1996, pp. 200-201.



College por alcanzar la verdad. El estudio de su doctrina realizado a lo largo de esta investigación nos ha ayudado a mirar los problemas éticos con más finura y a darnos cuenta de lo que es más importante en la vida moral.

#### CONCLUSIONES

W.D. Ross con su sistema ético de tipo deontológico se inscribe dentro del campo de las cuestiones morales marcado por los *Principia Ethica* de G.E. Moore. De este importante pensador británico nuestro autor recibe no solamente la dirección de las investigaciones filosóficas, es decir, los temas vinculados con lo correcto y lo bueno, sino también el método analítico de hacer la ética como ciencia. En lo referido a las cuestiones importantes para la ética, observamos que el filósofo oxoniense intenta, tal como Moore, responder a las preguntas sobre el significado y la naturaleza de los predicados «bueno» y «correcto», y sobre las clases de las cosas buenas. Nuestro autor comparte con el pensador de Cambridge su rechazo del naturalismo ético hecho expreso por la llamada *falacia* naturalista. Además, ambos filósofos tienen en común la idea, ya pronunciada anteriormente por Price y Sidgwick, de que es posible tratar algunos predicados éticos como indefinibles. A pesar de todas estas similitudes, Ross en la parte crítica de su sistema centra su mayor atención en la idea principal del pensamiento ético de Moore, es decir, en el utilitarismo ideal.

Las conclusiones éticas propuestas por Ross se hacen más claras si tenemos en cuenta la influencia que ejerce en él H.A. Prichard. Ross, como éste, rechaza el utilitarismo ideal que presenta lo correcto en las categorías de la maximalización del bien. Ambos sostienen además que la corrección o incorrección de los actos no tiene nada que ver con el motivo por el cual se los efectúa. Un importante punto de coincidencia entre estos filósofos es la teoría del conocimiento en lo que concierne a los asuntos morales. Los dos mantienen también que podemos captar la corrección de un acto por medio de una aprehensión directa e inmediata, es decir, por medio de una intuición muy parecida a la presente en las matemáticas. Otra afinidad con Prichard es la convicción en la existencia del pluralismo de los principios morales y el trato de la corrección como fundamental e irreductible concepto ético. Y proponen además solucionar los conflictos de deberes preguntando por el grado mayor de obligatoriedad y no por el mayor bien. Finalmente, Ross bajo la influencia de Prichard da prioridad a la corrección subjetiva frente a la objetiva.

Las convicciones éticas del filósofo oxoniense en varias ocasiones remiten al pensamiento de Aristóteles y Kant. Dicha influencia es notable sobre todo en el método filosófico de Ross y en uso de las ideas de estos pensadores para fundamentar algunas conclusiones sobre *lo correcto* y *lo bueno*.

El estudio de estas dos nociones éticas crea el espacio de la actividad de Ross en el campo ético. Para el filósofo oxoniense lo correcto y lo bueno son los conceptos fundamentales de la moral y no es posible estudiar uno sin atender al otro. Para edificar la parte deontológica de su sistema ético nuestro autor parte del análisis del uso lingüístico del adjetivo «correcto», así como sus posibles definiciones. El fruto de su análisis es el rechazo de todos los intentos, naturalistas y no-naturalistas, de definir dicho predicado. Entre otros, Ross descarta la propuesta de Moore que sostiene que lo correcto es lo optimífico. Según Ross, «correcto» es diferente de «moralmente bueno» y un acto correcto no tiene valor en sí mismo. Asimismo, el pensador de Oxford traza la distinción entre los *actos* correctos y las *acciones* moralmente buenas, aunque él mismo en repetidas ocasiones no respeta dicha distinción. «Corrección» es para Ross una noción indefinible e irreductible, si bien es posible ver en ella una cualidad genérica relacional o adecuación (*suitability*) que tiene afinidades con otros ámbitos no morales.

Después de establecer el significado de «correcto», Ross emprende la búsqueda de los sujetos apropiados de este predicado. El primer paso consiste en matizar las diferencias entre las nociones que describen la esfera de lo que debemos hacer. A juicio de Ross, el término «correcto» parece señalar toda la esfera de lo que es debido. En cambio, los términos: «deber» y «obligación» pueden ser entendidos como especificaciones concretas o realizaciones de lo correcto. A pesar de estas, estas tres nociones las usa de modo equivalente.

Ross mantiene que, estrictamente dicho, la obligatoriedad es algo que se relaciona con personas y no es una característica vinculada con los actos. Según el convencimiento expresado en los *Fundamentos de ética*, la realización de un acto correcto consiste en *resolverse uno mismo* a efectuar algún cambio en el estado de cosas, y hacerlo de acuerdo con la demanda de un deber moral dado. Para llegar a esta conclusión, el pensador oxoniense abandona su previa postura mantenida en *Lo correcto y lo bueno* según la cual nuestra obligación es asegurar los efectos que están involucrados en el cumplimiento del deber. Ross cambia su opinión y sostiene que lo obligatorio es *causar* una cadena de acontecimientos (más precisamente, «resolverse») cuyo *efecto* posible y esperado es el cumplimiento de un deber dado. El esfuerzo inicial es, por tanto, lo único obligatorio, porque nunca podemos asegurar los efectos, con lo cual quedan éstos fuera de la esfera del deber, como un simple efecto de las leyes causales. Sin embargo, es posible poner este dictamen en entredicho mostrando que pueden existir deberes cuyo cumplimiento es cierto e inmediato, y que no se inscriben en la cadena de causas y efectos.

Según Ross, cuando a un acto lo llamamos correcto, en algunas ocasiones nos referimos a los rasgos objetivos de la situación. Si nuestro

acto se adecua a ellos, podemos hablar de *corrección objetiva*. En cambio, cuando el acto se ajusta a ciertas características del pensamiento del agente sobre la situación, tenemos la *corrección subjetiva*. Nuestro autor trata estas dos correcciones como partes de una alternativa y, apoyándose en las tesis de H.A. Prichard, sostiene que debemos llevar a cabo lo subjetivamente correcto. No obstante, nos parece poder mostrar que en el fondo existe una coherencia entre la visión objetiva y la subjetiva de la corrección.

El deontologismo rossiano alcanza su cumbre en el tema de los principios morales. Ross introduce este punto por medio del análisis de los fundamentos de los actos correctos. Al igual que en el caso de las posibles definiciones de «corrección», rechaza las propuestas naturalistas de fundamentar los deberes. En cambio, encuentra plausible el dictamen mooreano que basa la corrección en la producción del mayor bien posible. No obstante, no existe coextensividad entre lo correcto y lo optimífico. En otras palabras, lo optimífico no es un fundamento único, sino uno de los posibles factores que hacen correctos a los actos correctos, lo que desemboca en el pluralismo de principios morales sostenido por Ross. Su deontologismo se define, sobre todo, por la teoría de los deberes *prima facie* y los deberes reales. Estos primeros tienen, según Ross, el estatuto de principios morales evidentes de suyo. Tienen carácter universal y pueden ser descubiertos por medio de la aprehensión directa o, en otras palabras, por la llamada inducción intuitiva. Los deberes *prima facie*, denominados también condicionales, son unas leyes de tendencia que no tienen carácter absoluto; marcan los senderos de las supuestas acciones correctas. Ross presenta una lista de dichos deberes que, en su opinión, no pretende ser completa ni definitiva. Dentro de los deberes *prima facie* es posible distinguir entre los basados en la producción del mayor bien y los de la llamada obligación perfecta.

Los deberes reales que señalan nuestra obligación en una situación dada no son evidentes de suyo tal como lo son los principios morales. Esos deberes los reconocemos no como conclusiones que se desprenden de las reglas de la moralidad, sino por medio de la intuición precedida en muchos casos por la reflexión. Como no son evidentes, Ross les otorga el estatuto de actos azarosos o, como él dice, afortunados.

La teoría de los deberes *prima facie* y los deberes reales sirve para resolver el problema de los conflictos entre las obligaciones. La proposición rossiana salvaguarda la existencia de principios morales, aunque no de carácter absoluto, pues mantiene que siempre podemos abandonar un principio para actuar de acuerdo con otro.

El sistema ético de Ross tiene su parte axiológica. Su estudio es imprescindible para comprender mejor las soluciones deontológicas del filósofo oxoniense. Ross, siguiendo la opinión de Moore, mantiene que el predicado «bueno» es indefinible. Para nuestro pensador, la bondad (el valor) se muestra como una propiedad enteramente objetiva e intrínseca a las co-

sas que son buenas. Es una cualidad consecuencial (no fundamental) que se basa en la naturaleza entera del objeto valioso.

Ross señala tres clases de cosas buenas: virtud, conocimiento y placer. El examen de éstas le lleva al convencimiento de que las podemos llamar buenas, sea por ser objetos de admiración, sea por ser objetos de interés o satisfacción. La virtud y el conocimiento pertenecen al primer grupo (son dignos de admiración); el placer, en cambio, es bueno en sentido diferente, es decir, como objeto de interés. Es interesante observar que Ross pasa de la opinión de que todas las cosas intrínsecamente buenas las podemos poner en la misma escala de valor a la posición que defiende la heterogeneidad del valor.

Cuando en el sistema rossiano hablamos de lo *moralmente bueno*, usamos el adjetivo «bueno» en el sentido de ser un cierto tipo de carácter o de estar relacionado con un cierto tipo de carácter de una u otra manera determinada. La esfera de lo moralmente bueno está constituida por actos de volición, deseos y emociones, y por las modificaciones de carácter. Dentro de este grupo, el carácter es el principal portador de valor moral. Ross emprende la tarea de descubrir los principales factores de un carácter idealmente bueno y muestra un abanico de motivos o deseos que lo constituyen. Cada uno de estos motivos goza de un contenido de valor moral definido. El sentido del deber es el motivo más apreciado por Ross. La bondad moral depende principalmente del motivo por el cual está hecha. De acuerdo con esto, un *hombre idealmente bueno* al emprender una acción buena debe tener en cuenta no sólo todos los posibles motivos sino, además, todo lo que es correcto hacer en las circunstancias dadas. Comportarse de acuerdo con este ideal trazado por Ross, es decir, de acuerdo con su conducta y su modo de pensar garantiza, a juicio del filósofo oxoniense, que la acción será moralmente buena.

Ross está persuadido de que existe un sistema de verdad moral que tiene carácter objetivo y que puede ser descubierto por la mente humana. Este sistema de verdad forma parte de la naturaleza fundamental del universo. Para descubrir dicha verdad, Ross emplea un método filosófico que tiene en la base el conocimiento intuitivo de las realidades morales. El método por el cual Ross llega a las conclusiones éticas está inscrito en la larga tradición de la investigación filosófica. Es un método llevado a cabo tanto por Aristóteles como, en buena medida, por Kant, pero también tiene un rasgo nuevo: es analítico. Ross toma como punto de partida la conciencia moral. Dicha conciencia tiene que ser depurada con el fin de descubrir la verdad moral y rechazar las opiniones que no concuerdan con *lo que realmente pensamos* o *lo que sabemos* de las realidades morales. Como medio en este proceso sirve la intuición basada muchas veces en la reflexión acerca de los asuntos examinados. El esfuerzo por descubrir la verdad ética avanza a través del *análisis* de los usos del lenguaje y de lo que pensamos en las cuestiones morales.

El filósofo oxoniense en su proceder ético se basa en la intuición de carácter intelectual. Ésta sirve como medio por el cual es posible captar las realidades morales. Pero tiene que estar desarrollada para servir adecuadamente a la labor del descubrimiento. Como punto de referencia en su crecimiento, sirve la opinión de los hombres mejores y más esclarecidos. Si alguien obtuvo un grado adecuado de madurez intelectual, puede aprehender directamente los principios de la moralidad. Su aprehensión es análoga a la captación de los principios matemáticos y goza de certeza. Ross califica este proceso de captación de los principios éticos como *inducción intuitiva*, una aprehensión directa de lo universal en lo particular. En lo tocante a los deberes reales, según Ross, los reconocemos no con certeza sino con probabilidad. No obstante, es posible mostrar varias situaciones que contradicen este dictamen y en las que podemos tener certeza sobre qué deber hemos de cumplir. La vía intuitiva es también propia para descubrir la realidad ética vinculada con lo bueno, aunque, en este caso, Ross habla también de la introspección.

Con la teoría de los deberes *prima facie*, Ross se opone a la concepción del deber absoluto de Kant y al utilitarismo ético (hedonista e ideal). El pluralismo de las reglas morales básicas que se contraponen a la existencia de un principio moral supremo, determina al pensador de Oxford como a un deontólogo de la norma o un intuicionista deontológico. Ross, al admitir los deberes basados en la maximalización de bien, presenta un intuicionismo atenuado y evita una versión extrema de esta postura filosófica presentada por Prichard. Sin embargo, la teoría de los deberes *prima facie*, a pesar de dar algunas soluciones a casos conflictivos morales, aparece como poco pragmática. El agente moral al cumplir un deber concreto siempre está marcado por el estigma de la incertidumbre.

La falta de certeza en el reconocimiento de los deberes reales tiene su origen en la falta de carácter absoluto de los principios morales. En el sistema rossiano todas las reglas morales son anulables y esto lleva en algunas situaciones a conclusiones que se oponen abiertamente a los hechos morales. Ross mantiene, por ejemplo, que es posible castigar a un hombre inocente cuando lo requiere el interés de la sociedad; lo cual resulta de todo inaceptable.

Ninguno de los principios morales en el sistema rossiano es, en efecto, de carácter absoluto. Este dictamen parece descansar sobre un error en la axiología de Ross. Según el pensador oxoniense, el bien, aunque tiene carácter heterogéneo, es calculable. Esto le permite valorar más los intereses de la sociedad que la dignidad de una persona. Pero esta conclusión no coincide con las verdades fundamentales de la moralidad que el sentido común reconoce de modo inequívoco.

Nuestro autor en sus escritos éticos se empeña en combatir el utilitarismo. No obstante, después de examinar detenidamente sus escritos hay

que concluir que en su propio sistema ético existen claros y definitivos indicios de esta postura.

Una de las tesis más controvertidas del sistema rossiano es la que se refiere a las relaciones entre la corrección y la bondad moral. Ross mantiene que lo correcto no necesariamente es moralmente bueno. Su argumentación se basa en el convencimiento de que no es obligatorio efectuar lo correcto siendo inducido por algún buen motivo o, dicho de otro modo, que un buen motivo nunca forma la parte esencial de lo que es obligatorio. Ross ve los orígenes de esta tesis en algunas soluciones éticas propuestas por Aristóteles y Kant. Aunque un buen motivo no es necesario para llevar a cabo un acto correcto, el filósofo oxoniense no niega la posibilidad de que dicho motivo pueda acompañar a la realización de ese acto. Cuando realizamos un acto correcto motivados por el sentido del deber la corrección y la bondad moral convergen. La convergencia de estos dos factores de la vida moral tiene su fuente en un carácter bueno o virtuoso de la persona.

Aunque Ross aporta algunas pruebas para confirmar su tesis de la división entre lo correcto y lo moralmente bueno, mostramos que dichas pruebas no están bien fundamentadas. Un agente moral, incluso en un breve intervalo de tiempo, siempre tiene la posibilidad de actuar eligiendo entre varios motivos que posee. Además, en todas las situaciones es posible actuar siendo motivado por el sentido del deber. Estos hechos contradicen la opinión del filósofo oxoniense y muestran que todo lo que es correcto tiene que ser moralmente bueno. Justamente una mirada más profunda al campo de las virtudes y del carácter, tan característica, por cierto, de Aristóteles, permite una visión de la ética más unitaria y consistente.

El estudio de la deontología de Ross nos parece, con todo y a pesar de sus insalvables deficiencias, sumamente provechoso. Ayuda no solamente en el perfeccionamiento del análisis filosófico sino, además, permite descubrir de nuevo lo que es básico para un ser moral. El examen de la parte deontológica del sistema ético del rector del Oriel College invita a profundizar en los temas vinculados con la axiología y a una apertura hacia las conexiones entre ética y metafísica. Todo esto puede servir para descubrir la verdad que, como reitera Ross, «*magna est et praevallet*».

## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

INTRODUCCIÓN .....	427
ÍNDICE DE LA TESIS .....	431
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	433
LA COEXISTENCIA DE LO CORRECTO Y LO BUENO .....	439
1. LA PRUEBA DE LA SISTEMATIZACIÓN .....	439
2. EL MOTIVO Y LO CORRECTO .....	456
3. ALGUNAS NOTAS CRÍTICAS .....	476
CONCLUSIONES .....	489
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	495