

FILOSOFIA CONTEMPORANEA

GEORGE EDWARD MOORE

PRINCIPIA
ETHICA



CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS

INSTITUTO VENEZOLANO DE INVESTIGACIONES PSICOLOGICAS Y SOCIALES

Título original:
Principia Ethica
(Cambridge University Press, 1903)

*

Primera edición en español: 1959

*

Derechos reservados conforme a la ley
© 1959 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. México 20, D. F.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

DOCTORIBUS AMICISQUE CANTABRIGIENSIBUS
DISCIPULUS AMICUS CANTABRIGIENSIS

PRIMITIAS

D. D. D.

AUCTOR

EVERYTHING IS WHAT IT IS,
AND NOT ANOTHER THING

BISHOP BUTLER

PREFACIO

Me parece que en la ética, así como en todos los otros estudios filosóficos, las dificultades y desacuerdos, de que su historia está llena, se deben principalmente a una causa muy simple, a saber, al intento de responder cuestiones sin descubrir antes con precisión qué cuestión se desea responder. No sé hasta qué punto se acabaría esta fuente de error, si los filósofos trataran de descubrir qué cuestión plantean, antes de intentar responderla; pues, la tarea de analizar y distinguir es, a menudo, muy difícil; podemos, a menudo, fallar y no hacer el descubrimiento necesario, aun cuando hagamos el intento definido de alcanzarlo. Pero, me inclino a pensar que, en muchos casos, bastaría un intento decidido para conseguir buen éxito; de tal manera que, si sólo se hiciera este intento, desaparecerían muchos de los desacuerdos y dificultades más deslumbrantes que encierra la filosofía. Sin embargo, los filósofos parecen, en general, no hacer el menor intento. Y, ya sea como consecuencia o no de esta omisión, constantemente tratan de demostrar que sí o no dan respuesta a cuestiones, cuya respuesta correcta no es ninguna de éstas, debido al hecho de que lo que tienen ante los ojos no es una cuestión, sino varias, de las cuales algunas tienen como respuesta verdadera 'no' y otras 'sí'.

He tratado de distinguir claramente, en este libro, dos clases de preguntas que los filósofos de la moral han siempre pretendido contestar, pero que —como trataré de mostrar— han casi siempre confundido, no sólo entre sí, sino con otras cuestiones. Estas dos cuestiones pueden expresarse, la primera, en la forma: ¿Qué clase de cosas deben existir por mor de sí mismas? y, la segunda, en la forma: ¿Qué clase de acciones debemos de llevar a cabo? Trataré de mostrar con exactitud qué es lo que preguntamos acerca de una cosa cuando inquirimos si debe existir por mor de sí misma, si es buscada en sí misma, o si tiene valor intrínseco, y qué es lo que preguntamos acerca de una acción cuando preguntamos si debemos hacerla, si es una acción correcta o un deber.

Pero, de una clara visión de la naturaleza de estas dos cuestiones me parece que se desprende un segundo resultado más importante, a saber, cuál es la naturaleza de la evidencia única en virtud de la cual puede probarse o refutarse una proposición ética, confirmarse o tornarse dudosa. Pienso que, una vez que reconozcamos el significado exacto de las dos cuestiones, se hará claro qué clases de razones exactamente tienen importancia, como argumentos en pro o en contra de una respuesta particular dada a ellas. Se hace patente que no puede aducirse ninguna evidencia importante en favor de las respuestas dadas a la primera cuestión; no se puede inferir de ninguna otra verdad, excepto de ellas solas, que sean verdaderas o falsas. Podemos precavernos del error si tenemos cuidado, al tratar de dar respuesta a una cuestión de esta clase, de tener presente esa cuestión sola y no alguna o algunas otras; pero trataré de mostrar que existe el grave peligro de caer en tales errores de confusión, así como también mostraré cuáles son las principales precauciones con cuyo uso podemos evitarlos. Por lo que toca a la segunda cuestión, se hará igualmente claro que ninguna de sus respuestas es capaz de probarse o no; que son, indudablemente, tantas las diferentes consideraciones pertinentes a su verdad o falsedad, que tornan o muy difícil alcanzar una probabilidad o imposible lograr una certeza. Con todo, la clase de evidencia, que es, a la vez, necesaria y la única pertinente para semejantes pruebas y refutación, es capaz de ser definida exactamente. Tal evidencia debe contener proposiciones de dos, y de sólo dos, clases; debe componerse, en primer lugar, de verdades respecto a los resultados de la acción de que se trate —de verdades causales—; pero debe también contener verdades éticas pertenecientes a nuestra primera clase o la clase evidente de suyo. Son necesarias muchas verdades de ambas clases para demostrar que una acción debe hacerse, y cualquier otro género de evidencia es totalmente impertinente. Se concluye que, si algún filósofo de la ética ofrece alguna evidencia en favor de proposiciones de la primera clase o —si falla en aducir a la vez verdades causales y éticas— en favor de proposiciones de la segunda clase, o si aduce verdades que no sean ni lo uno ni lo otro, su razonamiento no tiene la menor inclinación a fundamentar sus conclusiones. Pero no sólo sus conclusiones están totalmente desprovistas de peso. Más aún, tenemos razones para sospechar que ha caído en el error de confusión; puesto que suministrar evidencia fuera de propósito indica, por lo general, que el filósofo que la ofrece tiene presente, no la cuestión que pretende contestar, sino otra enteramente distinta. Las discusiones éticas han consistido, hasta ahora, principalmente en razonamientos de esta índole totalmente impertinente.

Uno de los principales objetivos de este libro puede, entonces, expresarse cambiando ligeramente uno de los títulos famosos de Kant. He tratado de escribir los prolegómenos a toda ética futura que pretenda presentarse como ciencia. En otras palabras, he tratado de descubrir cuáles son los principios fundamentales del razonamiento ético. Establecer estos principios, más bien que ninguna de las conclusiones que pueden alcanzarse mediante su uso, puede considerarse como mi objetivo principal. No obstante, he intentado también presentar, en el capítulo vi, algunas conclusiones respecto a la respuesta adecuada a la pregunta ¿Qué es bueno en sí?, que son muy distintas de las que han sido defendidas comúnmente por los filósofos. He tratado de definir las clases en que se encuadran todos los grandes bienes y males; he sostenido que muchas cosas diferentes son buenas o malas en sí, y que ninguna clase de cosas posee alguna otra propiedad que sea, a la vez, común para todos sus miembros y peculiar de ellos.

A fin de expresar el hecho de que las proposiciones éticas de mi primera clase son incapaces de prueba o refutación, he seguido a veces la costumbre de Sidgwick y las he llamado intuiciones. Pero, ruego que se observe que no soy un intuicionista en el sentido ordinario del término. Sidgwick mismo parece nunca haberse percatado claramente de la inmensa importancia que tiene la distinción que separa su intuicionismo de la doctrina común a que generalmente se ha aplicado este nombre. El intuicionista, propiamente dicho, se distingue por sostener que las proposiciones de mi segunda clase —proposiciones que afirman que una cierta acción es correcta o es un deber— son incapaces de demostración o refutación, mediante una inquisición acerca de los resultados de tales acciones. Yo, por el contrario, no estoy menos ansioso de sostener que las proposiciones de esta clase no son intuiciones, que de mantener que las proposiciones de mi primera clase lo son.

Además, desearía que se observara que, cuando denomino tales proposiciones 'intuiciones', pretendo meramente afirmar que son incapaces de demostración; no doy por entendido nada respecto a la manera u origen de nuestro conocimiento de ellas. Aún menos doy por entendido (como muchos intuicionistas han hecho) que cualquier proposición sea verdadera, a causa de que la conocemos de un modo particular o mediante el ejercicio de una facultad particular. Sostengo, por el contrario, que de cualquier modo que sea posible conocer una proposición verdadera, es también posible conocer una falsa.

Cuando había sido casi completado este libro, encontré, en The Origin of the Knowledge of Right and Wrong,¹ de Brentano, opiniones mucho más parecidas de cerca a las mías, que las de cualquier otro ético que haya conocido. Brentano parece estar completamente de acuerdo conmigo (1) en considerar que todas las proposiciones éticas se definen por el hecho de que predicen un concepto objetivo particular y único; (2) en dividir tajantemente tales proposiciones en las mismas dos clases; (3) en sostener que la primera clase es incapaz de demostración, y (4) por lo que toca al género de evidencia que es necesaria y pertinente para la demostración de la segunda clase. Pero considera que el concepto ético fundamental es, no el simple que yo denoto con 'bueno', sino el complejo que he tomado para definir 'belleza'. Y no reconoce, sino incluso niega por implicación, el principio que he llamado principio de las unidades orgánicas. Como consecuencia de estas dos diferencias, sus conclusiones, respecto a qué cosas son buenas en sí, difieren también de modo muy esencial de las mías. Acepta, sin embargo, que hay muchos bienes diferentes y que el amor por los objetos buenos y bellos constituye una clase importante entre ellos.

Deseo referirme a un descuido del que sólo me percaté cuando ya era muy tarde para corregirlo, y que me temo pueda causar dificultades innecesarias a algunos lectores. He omitido discutir directamente las relaciones mutuas de las varias nociones distintas que se expresan todas con la palabra 'fin'. Las consecuencias de esta omisión pueden, tal vez, evitarse recurriendo a mi artículo sobre "Teleology", en el Dictionary of Philosophy and Psychology de Baldwin.

Si fuera a reescribir mi obra ahora, haría un libro muy diferente y creo que lo podría hacer mejor. Pero es de dudarse si, al intentar satisfacerme, no tornara meramente más oscuras las ideas que más ansioso estoy de transmitir, sin la correspondiente ganancia en perfección y cuidado. Sea lo que fuere, mi creencia de que publicar el libro como está es lo mejor que puedo hacer, no me impide percatarme con pena de que está lleno de defectos.

TRINITY COLLEGE, CAMBRIDGE.

Agosto de 1903.

¹ BRENTANO, FRANZ, *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong* (traducción inglesa de Cecil Hague), Constable, 1902. He escrito una reseña de este libro que, según espero, aparecerá en el "International Journal of Ethics", en octubre de 1903. Me permito remitir a esta reseña al que quiera ver con más detalle las razones de mi desacuerdo con Brentano.

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Este libro se reimprime ahora sin ninguna alteración, exceptuando la corrección de unas pocas erratas y errores gramaticales. Se reimprime, porque aún estoy de acuerdo con su tendencia principal y sus conclusiones. Y se reimprime sin alteración, porque creo que si principiara a corregir lo que me parece necesario, no estaría lejos de reescribir el libro entero.

CAMBRIDGE, 1922.

G. E. M.

SUMARIO

CAPÍTULO I

EL TEMA DE LA ÉTICA

A

1. A fin de definir la ética, debemos descubrir qué es, al par, común a todos los juicios éticos evidentes y peculiar de ellos; 1
2. pero esto no es el que les concierna la conducta, sino un cierto predicado 'bueno' y su opuesto 'malo' que pueden aplicarse a la vez a la conducta y a otras cosas. 1
3. Los objetos de los juicios de una ética científica no son, como los de algunos estudios, 'cosas particulares'; 3
4. pero incluyen todos los juicios *universales* que afirman la relación de la 'bondad' con algún objeto y, por ende, incluyen la casuística. 3

B

5. Debe, sin embargo, investigar, no sólo qué cosas están universalmente relacionadas con la bondad, sino también qué es este predicado con el que están relacionadas, 5
6. y la respuesta a esta cuestión es que es indefinible 5
7. o simple; pues, si por definición se entiende el análisis de un objeto de pensamiento, sólo los objetos complejos pueden definirse; 6

8. y de los tres sentidos en que 'definición' puede usarse, éste es el más importante. 7
9. Lo que es, pues, indefinible no es 'lo bueno' o el conjunto de lo que siempre posee el predicado 'bueno', sino este predicado mismo. 8
10. 'Bueno', pues, denota un único objeto simple de pensamiento entre innumerables otros; pero este objeto ha sido muy comúnmente identificado con algún otro —una falacia que puede denominarse 'falacia naturalista'—, 8
11. y que reduce lo que se usa como principio fundamental de la ética: o a una tautología o a una sentencia sobre el significado de una palabra. 9
12. La naturaleza de esta falacia se reconoce fácilmente; 11
13. y, si se evitara, sería obvio que la única alternativa de admitir que 'bueno' es indefinible es o que es complejo o que no hay en absoluto una noción que pertenezca exclusivamente a la ética — alternativa que sólo puede refutarse recurriendo a la inspección; pero que puede ser así refutada. 13
14. La 'falacia naturalista' se ejemplifica con Bentham, y se señala la importancia de evitarla. 15

C

15. Las relaciones, que —como afirman los juicios éticos— se establecen de modo universal, entre la 'bondad' y otras cosas, son de dos clases: o puede afirmarse que una cosa es buena en sí o que está causalmente relacionada con algo distinto que es bueno — 'buena como medio'. 19
16. Nuestras investigaciones acerca de la última clase de relación no pueden esperar establecer sino que una cierta clase de acción será, *por lo general*, seguida de los mejores resultados posibles; 19
17. pero una relación de la primera clase, si es verdadera en absoluto, será verdadera en todos los casos. Todos

los juicios éticos ordinarios afirman relaciones *causales*; pero comúnmente se tratan como si no lo hicieran; porque no se distinguen las dos clases de relación. 21

D

18. La investigación de valores intrínsecos se complica por el hecho de que el valor de un todo puede ser diferente del de la suma de los valores de sus partes, 24
19. en cuyo caso, la parte guarda con el todo una relación que muestra una semejanza con la de los medios con el fin y una diferencia de ella, igualmente importantes. 26
20. El término 'todo orgánico' puede usarse perfectamente para denotar que un todo tiene esta propiedad, puesto que de las dos otras propiedades que implica, según se supone comúnmente, 27
21. una —la de la dependencia causal recíproca entre las partes— no tiene relación necesaria con ésa, 28
22. y la otra —que ha sido muy subrayada— no puede ser verdadera aplicada a ningún todo, siendo una concepción autocontradictoria debida a la confusión. 30
23. Sumario del capítulo. 33

CAPÍTULO II

LA ÉTICA NATURALISTA

24. Este y los dos siguientes capítulos considerarán dos respuestas que se han propuesto para la segunda de las cuestiones éticas: ¿Qué es bueno *en sí*? Estas respuestas se caracterizan por los siguientes hechos: (1) declaran que cierta clase *única* de cosas es lo único bueno en sí; y (2) lo hacen porque suponen que esta cosa *única* define el significado de 'bueno'. 35
25. Semejantes teorías pueden dividirse en dos grupos: (1) metafísicas y (2) naturalistas. El segundo grupo puede subdividirse en dos otros: (a) teorías que de-

- claran que algún objeto natural, distinto del placer, es lo único bueno, y (b) hedonismo. El presente capítulo se ocupa con (a). 36
26. Definición de lo que se da a entender con 'naturalismo'. 37
27. El argumento común de que las cosas son buenas, porque son 'naturales', puede implicar: o (1) la proposición falsa de que 'normal', como tal, es bueno, 39
28. o (2) la proposición falsa de que 'necesario', como tal, es bueno. 41
29. Pero la referencia *sistematizada* a la naturaleza está ahora más en boga, en conexión con el término 'evolución'. Un examen de la ética de Herbert Spencer ejemplificará esta forma de naturalismo. 43
30. La teoría científica de Darwin de la "selección natural", que ha principalmente originado la boga del término evolución, debe distinguirse cuidadosamente de ciertas ideas que se asocian convenientemente con el último término. 44
31. El enlace —efectuado por Spencer— entre la evolución y la ética parece mostrar el influjo de la falacia naturalista; 45
32. pero la doctrina de Spencer es vaga por lo que toca a las relaciones éticas del 'placer' con la 'evolución', y su naturalismo puede ser principalmente hedonismo naturalista. 46
33. La discusión del tercer capítulo de *Data of Ethics* sirve para ilustrar estos dos puntos, y para mostrar que Spencer está enteramente confundido respecto a los principios fundamentales de la ética. 47
34. Tres conceptos posibles acerca de la relación de la evolución con la ética se distinguen de la concepción naturalista, para la que se propone el nombre de 'ética evolucionista'. Bajo cualquiera de estas tres concepciones, la relación no tendría importancia, y la concepción 'evolucionista', que le presta importancia, envuelve una doble falacia. 51
35. Sumario del capítulo. 54

CAPÍTULO III

EL HEDONISMO

36. La boga del hedonismo se debe principalmente a la falacia naturalista. 57
37. El hedonismo puede definirse como la doctrina de que 'el placer es lo único bueno'. Esta doctrina ha sido siempre sostenida por los hedonistas y utilizada como el principio ético fundamental, aunque ha sido comúnmente confundida con otras. 59
38. El método seguido en este capítulo consiste en exponer las razones que comúnmente se ofrecen en favor de la verdad del hedonismo, y en exhibir las razones que bastan para mostrar su falsedad, a lo largo de una crítica de J. S. Mill y de H. Sidgwick. 60

A

39. Mill declara que "la felicidad es la única cosa deseable como fin" e insiste en que "las cuestiones acerca de los fines últimos no están sujetas a demostración directa"; 61
40. sin embargo, ofrece una prueba de la primera proposición, que consiste (1) en confundir falazmente 'deseable' con 'deseado', 63
41. y (2) en el intento de mostrar que nada es deseado sino el placer. 64
42. La teoría de que nada es deseado sino el placer parece deberse, en gran medida, a la confusión entre la *causa* y el *objeto* del deseo. El placer ciertamente no es el único *objeto* de deseo e, incluso si es siempre una de las *causas* del deseo, este hecho no debe llevar a nadie a pensar que es bueno. 65
43. Mill intenta conciliar su doctrina de que el placer es el único objeto de deseo con su admisión de que son

también deseadas otras cosas, mediante la declaración absurda de que lo que es un medio para la felicidad es "una parte" de la felicidad.

67

44. Resumen del argumento de Mill y de mi crítica.

69

B

45. Debemos ahora proceder a considerar el principio del hedonismo como una 'intuición', tal como ha sido claramente reconocido sólo por Sidgwick. Que sea incapaz de ser *demostrado* no constituye ningún motivo de insatisfacción.

70

46. Al iniciar, pues, la consideración de qué cosas son buenas en sí, dejamos de lado la refutación del naturalismo, y entramos en la segunda división de las cuestiones éticas.

73

47. La doctrina de Mill de que algunos placeres son superiores 'cualitativamente' a otros implica, al par: que (1) los juicios sobre fines deben ser 'intuiciones',

73

48. y (2) que el placer *no* es lo único bueno.

75

49. Sidgwick ha evitado estas confusiones cometidas por Mill. Al considerar sus argumentos meramente consideraremos, por ende, la cuestión '¿es el placer lo único bueno?'

76

50. Sidgwick trata primero de mostrar que nada, fuera de la existencia humana, puede ser bueno. Se ofrecen razones para dudar de esto.

77

51. Procede, entonces, a la proposición mucho más importante acerca de que ninguna parte de la existencia humana, excepto el placer, es deseable.

80

52. Pero el *placer* debe distinguirse de la *conciencia del placer*, y (1) es claro que, cuando se distinguen, el *placer* no es lo único bueno,

83

53. y (2) es igualmente claro que la *conciencia del placer* no es lo único bueno, si tenemos el mismo cuidado en distinguirla de sus compañías usuales.

85

54. De los dos argumentos de Sidgwick en favor de la concepción opuesta, el segundo es igualmente compatible con el supuesto de que el placer es un mero *criterio* de lo que es *correcto*, 86
55. y en el primero —el recurso a la intuición reflexiva— falla en plantear la cuestión claramente, porque (1) no reconoce el principio de las *unidades orgánicas*, 87
56. y (2) falla en subrayar que el acuerdo —que ha tratado de patentizar— entre los juicios hedonistas y los del sentido común sólo vale para los *juicios acerca de los medios*. Los juicios hedonistas acerca de *finés* son flagrantemente paradójicos. 89
57. Concluyo, pues, que una intuición reflexiva, si se toman las precauciones adecuadas, estará de acuerdo con el sentido común en que es absurdo considerar la mera conciencia del placer como lo único bueno. 90

C

58. Queda por considerar el egoísmo y el utilitarismo. Es importante distinguir el primero, en cuanto doctrina de que 'mi propio placer es lo único bueno', de la doctrina, opuesta al altruismo, de que perseguir mi propio placer exclusivamente es correcto *como medio*. 90
59. El egoísmo propiamente dicho es insostenible por completo, por ser autocontradictorio. Falla en percibir qué, cuando declaro que una cosa es mi propio bien, debo declarar que es *buena absolutamente* o que no es buena en absoluto. 91
60. Esta confusión es también mostrada, mediante un examen de la concepción contraria de Sidgwick, 94
61. y se muestra que, como consecuencia de su confusión, están profundamente erradas su representación "de la relación entre el egoísmo racional y la benevolencia racional" como el "más profundo problema de la ética", y su concepción de que se requiere una cierta hipótesis para "format racional la ética". 96

62. La misma confusión encierra el intento de inferir el utilitarismo del hedonismo psicológico, como ha sido por lo común sostenido, *verbi gratia*, por Mill. 98
63. El egoísmo propiamente dicho debe también su plausibilidad a su confusión con el egoísmo, en cuanto doctrina de los medios. 99
64. Se destacan ciertas ambigüedades en la concepción del utilitarismo, y se señala (1) que, en cuanto doctrina del fin a perseguir, es finalmente refutada mediante la refutación del hedonismo, y (2) que, aunque los argumentos alegados más comúnmente en su favor sólo pueden, en el mejor de los casos, mostrar que ella ofrece un *criterio* correcto de la acción recta, son insuficientes para este propósito. 99
65. Sumario del capítulo. 102

CAPÍTULO IV

LA ÉTICA METAFÍSICA

A

66. El término 'metafísico' se define en cuanto se refiere primariamente a algún objeto de conocimiento que no es parte de la naturaleza; que no existe en el tiempo, como un objeto de la percepción; pero, puesto que los metafísicos —no contentos con señalar la verdad acerca de tales entidades— han siempre dado por supuesto que lo que no existe en la naturaleza debe, por lo menos, *existir*, dicho término se refiere también a una supuesta 'realidad suprasensible'. 105
67. Y, con 'ética metafísica' doy a entender esos sistemas que mantienen, o implican, que la respuesta a la cuestión acerca de qué sea bueno *depende lógicamente* de la respuesta a la cuestión acerca de cuál sea la naturaleza de la realidad suprasensible. Todos estos sistemas encierran la misma falacia —la 'falacia naturalista'—, cuyo uso define también al naturalismo. 107

68. La metafísica, en cuanto se ocupa de la 'realidad suprasensible', puede tener conexión con la ética *práctica*, (1) si la realidad suprasensible se concibe como algo futuro, que pueden afectar nuestras acciones, y (2) puesto que puede demostrar que *toda* proposición de la ética práctica es falsa, si muestra que una realidad eterna es o la única cosa real o la única cosa buena. La mayoría de los metafísicos, creyendo en una realidad de la última clase, dan por sentada la completa falsedad de toda proposición práctica, aunque fallan en ver que su metafísica contradice entonces su ética. 109

B

69. Pero la teoría, por la que he definido la ética metafísica, *no* consiste en que la metafísica tenga una conexión lógica con la cuestión que encierra la ética práctica '¿qué efectos producirá mi acción?', sino en que tiene conexión con la pregunta ética fundamental '¿qué es bueno en sí?' Esta teoría ha sido refutada con la demostración —efectuada en el capítulo 1— de que la falacia naturalista es una falacia. Sólo resta discutir ciertas confusiones que parecen prestarle plausibilidad. 112
70. Una de tales fuentes de confusión parece radicar en la falla en distinguir entre la proposición 'esto es bueno', cuando significa 'esta cosa *existente* es buena', y la misma proposición, cuando significa 'la existencia de esta *clase* de cosa sería buena'; 113
71. la otra parece radicar en la falla en distinguir entre lo que *sugiere* una verdad o es *causa* de que la conozcamos, y lo que depende *lógicamente* de ella o constituye una *razón* para creerla. En el primer sentido, la ficción tiene una conexión más importante con la ética que la que puede tener la metafísica. 115

C

72. Pero una fuente más importante de confusión parece radicar en el supuesto de que 'ser bueno' es *idéntico* a poseer alguna propiedad suprasensible, que está implicada también en la definición de 'realidad'. 116

73. Una causa de este supuesto parece ser el prejuicio lógico de que todas las proposiciones son del tipo que nos es más familiar: ésas en que sujeto y predicado son ambos existentes. 117
74. Pero las proposiciones éticas no pueden reducirse a este tipo. En particular, hay que distinguirlas 119
75. (1) de las leyes naturales, con las que las confunde una de las más famosas doctrinas de Kant, 120
76. y (2) de las normas, con las que han sido confundidas a la vez por Kant y por otros. 121
77. Esta última confusión es una de las fuentes de la doctrina moderna en boga acerca de que 'ser bueno' es *idéntico* con 'ser querido'; pero la boga de esta doctrina parece deberse principalmente a otras causas. Por lo que toca a ella, trataré de mostrar (1) cuáles son los principales errores que parecen haber conducido a adoptarla, y (2) que, sin ella, la metafísica de la volición difícilmente puede tener la menor conexión lógica con la ética. 122
78. (1) Se ha sostenido por lo común —desde Kant— que la 'bondad' tiene la misma relación con la voluntad o el sentimiento que tiene la 'verdad' o la 'realidad' con el conocimiento; que el método propio de la ética consiste en descubrir lo que está implicado en la voluntad o el sentimiento, justo como —según Kant— el método propio de la metafísica consiste en descubrir lo que está *implicado* en el conocimiento. 123
79. Las relaciones reales entre la 'bondad' y la voluntad o el sentimiento, a partir de las cuales se infiere esta doctrina falsa, parecen ser principalmente (a) la relación *causal* que consiste en el hecho de que es sólo mediante la reflexión sobre las experiencias de la voluntad y el sentimiento que nos percatamos de las distinciones éticas; (b) el hecho de que un conocimiento de la bondad está quizá *siempre* incluido en ciertas clases de voluntad y de sentimiento, y está *generalmente* acompañado de ellas; 123
80. pero de ninguno de estos hechos *psicológicos* se desprende que 'ser bueno' es idéntico con ser querido o sentido de cierta manera. La suposición que se des-

- prende es un ejemplo de la contradicción fundamental de la epistemología moderna, que implica distinguir e identificar a la vez el *objeto* y el *acto* del pensamiento, la 'verdad' misma y su supuesto criterio, 124
81. y, una vez que se acepta esta analogía entre el conocimiento y la volición, la concepción de que las proposiciones éticas tienen una relación esencial con la voluntad o el sentimiento se fortalece gracias a otro error acerca de la naturaleza del conocimiento — el error de suponer que 'percepción' denota *meramente* un cierto modo de conocer un objeto, siendo así que realmente incluye la afirmación de que el objeto es también verdadero. 126
82. Se recapitula el argumento de los tres últimos párrafos, y se señala (1) que la volición y el sentimiento no son análogos al conocimiento, y que (2), aun si lo fueran, 'ser bueno' podría no *significar* 'ser querido o sentido de cierta manera'. 127
83. (2) Si 'ser bueno' y 'ser querido' no son idénticos, entonces, lo último sólo podría ser un criterio de lo primero. Y, a fin de mostrar que así es, tendríamos que establecer *independientemente* que muchas cosas son buenas, es decir, tendríamos que fundar la mayoría de nuestras conclusiones éticas, antes de que pudiera prestarnos posiblemente ayuda la metafísica de la volición. 129
84. El hecho de que los metafísicos —como Green— que intentan *basar* la ética en la volición no intenten realizar esta investigación independiente, muestra que parten del supuesto falso de que la bondad es *idéntica* a 'ser querido' y, por ende, que sus razonamientos éticos no tienen ningún valor. 130
85. Sumario del capítulo. 132

CAPÍTULO V

LA ÉTICA EN RELACIÓN CON LA CONDUCTA

86. La cuestión que habrá de discutirse en este capítulo debe distinguirse claramente de las dos cuestiones

- hasta aquí discutidas, esto es, (1) ¿cuál es la naturaleza de la proposición 'esto es bueno en sí'? 135
87. y (2) '¿qué cosas son buenas en sí?', a la cual damos una respuesta al decidir que el placer no es la única cosa buena en sí. 137
88. En este capítulo trataremos del *tercer* objetivo de la investigación ética, esto es, de las respuestas a la pregunta '¿qué conducta es un *medio* para alcanzar buenos resultados?' o '¿qué debemos hacer?' Esta es la pregunta de que se ocupa la ética *práctica*, y su respuesta implica una afirmación de la conexión *causal*. 139
89. Se muestra que las afirmaciones 'esta acción es correcta' o 'es mi deber' equivalen a la afirmación de que los resultados totales de dicha acción serán los mejores posibles, 139
90. y el resto del capítulo tratará de ciertas conclusiones, sobre las que arroja luz este hecho. De éstas, la primera es (1) que el intuicionismo está equivocado; pues ninguna proposición acerca del deber puede ser evidente de suyo. 141
91. (2) Es claro que no podemos tener la esperanza de demostrar cuál entre todas las acciones que nos es posible llevar a cabo, en cualquier momento, producirá los mejores resultados totales. Es imposible descubrir qué constituye nuestro 'deber', en este sentido estricto. Sin embargo, puede ser posible mostrar cuál, entre las acciones que soy *capaz* de realizar, producirá los mejores resultados. 141
92. Se amplía la distinción hecha en el último párrafo, y se insiste en que todo lo que la ética ha hecho, o puede hacer, es, *no* determinar los deberes absolutos, sino señalar cuál, entre *pocas* de las alternativas y posible bajo ciertas circunstancias, tendrá los mejores resultados. 143
93. (3) Incluso esta última tarea es inmensamente difícil, y nunca se ha demostrado adecuadamente que los resultados totales de una acción sean superiores a los de otra. Pues, (a) sólo podemos calcular los resultados reales dentro de un futuro comparativamente próxi-

mo. Debemos suponer, por consiguiente, que ninguno de los resultados de la misma acción en un futuro infinito invertirán el equilibrio —una suposición que *puede* tal vez justificarse, pero que ciertamente no lo ha sido—,

144

94. e incluso (b) decidir que, de dos acciones, una tendrá un resultado total mejor que la otra, en un *futuro inmediato*, es algo muy difícil. Y es bastante improbable, y casi imposible, que se pueda demostrar que una acción determinada es, *en todos los casos*, mejor como medio que su alternativa probable. Las reglas de deber, incluso en este sentido restringido, sólo pueden ser a lo más verdades *generales*.

146

95. Pero (c) puede quizá mostrarse que la mayoría de las acciones, aprobadas de modo más universal por el sentido común, son *generalmente* mejores como medios que alguna alternativa probable, de acuerdo con los siguientes principios. (1) Por lo que toca a ciertas reglas, puede mostrarse que su observancia general sería útil en algún estado de sociedad, en el que los instintos de preservar y propagar la vida y de posesión fueran tan fuertes como parecen serlo siempre. Puede mostrarse esta utilidad, independientemente de una concepción correcta acerca de lo que es bueno en sí; puesto que la observancia es un medio para lograr cosas que son la condición necesaria para obtener *cualesquiera* grandes bienes en cantidad considerable.

148

96. (2) Otras reglas son de tal índole que sólo puede mostrarse que sea útil su observancia, en cuanto medio para preservar la sociedad, en condiciones más o menos temporales. Si ha de demostrarse que alguna de éstas es útil en *todas* las sociedades, esto sólo puede hacerse si se muestra su relación causal con cosas buenas o malas en sí, que por lo general no se reconocen como tales.

150

97. Es claro que las reglas de la clase (1) pueden *también* justificarse mediante la existencia de las condiciones temporales que justifican las de la clase (2), y entre tales condiciones temporales deben contarse las llamadas *sanciones*.

150

98. De esta manera, puede ser posible demostrar la utilidad *general*, para el presente, de esas acciones que, en nuestra sociedad, se reconocen *al par* como deberes y se practican por lo general; pero parece muy dudoso si puede establecerse algo concluyente, en favor de algún cambio propuesto en la costumbre social, sin una investigación independiente acerca de qué cosas son buenas o malas en sí. 151
99. Y (d) si consideramos la cuestión distinta acerca de cómo un individuo particular debe decidir actuar (α) en los casos en que es verdadera la utilidad *general* de la acción de que se trata, y (β) en otros casos: parece haber razón para pensar que, por lo que toca a (α), cuando la regla generalmente útil se observa también, ha de estar en conformidad con ella; pero estas razones no son conclusivas si falta la observancia general o la utilidad general. 153
100. Y (β) en todos los otros casos, no han de seguirse las *reglas de acción* en absoluto, sino que el individuo debe considerar qué bienes positivos, en sus circunstancias particulares, parece que *él* es capaz de realizar, y qué males de evitar. 156
101. (4) Se concluye, además, que la distinción denotada con los términos 'deber' y 'expediente' no es primariamente ética. Cuando preguntamos '¿es esto realmente un expediente?', preguntamos exactamente lo mismo que cuando preguntamos '¿es esto mi deber?', es decir, '¿es esto un medio para alcanzar lo mejor posible?' Los 'deberes' se distinguen principalmente por los rasgos no éticos (1) de que mucha gente está a menudo tentada a omitirlos; (2) de que sus más destacados efectos recaen sobre otras personas distintas del agente; (3) de que excitan los sentimientos morales. En cuanto *son* distinguidos por una peculiaridad ética, ésta no consiste en que sea peculiarmente útil llevarlos a cabo, sino en que es peculiarmente útil sancionarlos. 158
102. La distinción entre 'deber' e 'interés' es también, principalmente, la misma distinción no ética; pero el término 'interesado' se refiere también a un distinto predicado ético; que una acción constituya 'mi interés'

asevera únicamente que tendrá los mejores resultados posibles de un género particular, no que sus efectos totales serán los mejores posibles.

161

103. (5) Podemos ver, además, que las virtudes no han de definirse como disposiciones que son buenas en sí; no son por lo general algo más que disposiciones para llevar a cabo acciones generalmente buenas como medios, y de éstas, en su mayor parte, sólo las clasificadas como 'deberes' de acuerdo con la sección (4). Se concluye que decidir acerca de si una disposición es o no virtuosa implica la difícil investigación causal discutida en la sección (3), y que lo que constituye una virtud en un estado de sociedad puede no serlo en otro.

161

104. Se concluye también que no tenemos razón para presumir, como se ha hecho usualmente, que el ejercicio de la virtud, en la realización de 'deberes', sea siempre bueno en sí y, mucho menos, que sea lo único bueno.

163

105. Si consideramos el valor intrínseco de tal ejercicio, se hará patente (1) que, en la mayoría de los casos, no tiene valor, y (2) que, aun en los casos en que tenga cierto valor, está lejos de constituir lo único bueno. La verdad de la última proposición queda inconsistentemente implicada aun en aquellos que la niegan;

164

106. pero, a fin de decidir por completo acerca del valor intrínseco de la virtud, debemos distinguir tres clases de disposición diferentes, cada una de las cuales se denomina así por lo común y se sostiene que es la única que merece el nombre. Así, (a) el mero 'hábito' inconsciente de realizar deberes, hábito del tipo más común, no tiene ningún valor intrínseco. Los moralistas están en lo correcto al asentar que la mera 'rectitud o corrección externa' no tiene ningún valor intrínseco, aunque están errados al decir que no es 'virtuosa', puesto que eso implica que no tiene valor ni siquiera como medio;

165

107. (b) cuando la virtud consiste en una disposición a tener y padecer un sentimiento de amor hacia las consecuencias realmente buenas de una acción y un sen-

- timiento de odio frente a las realmente malas, tiene algún valor intrínseco, pero su valor puede variar mucho en graduación; 167
108. finalmente, (c) cuando la virtud consiste en la 'conciencia', esto es, en la disposición a no actuar en ciertos casos hasta que creamos o sentimos que nuestra acción es recta, parece tener algún valor intrínseco: el valor de este sentimiento ha sido peculiarmente subrayado por la ética cristiana; pero no es ciertamente —como Kant nos lleva a pensar— o la única cosa de valor o algo siempre bueno, incluso como medio. 168
109. Sumario del capítulo. 169

CAPÍTULO VI

EL IDEAL

110. Por estado 'ideal' de cosas puede entenderse o (1) el *summum bonum* o lo que es absolutamente mejor, o (2) lo mejor que las leyes de la naturaleza permiten que exista en este mundo, o (3) muy buena en sí. Este capítulo se ocupará principalmente con lo que es ideal en el sentido (3) —con responder a la pregunta fundamental de la ética—; 173
111. pero dar una respuesta correcta a esta pregunta constituye un paso esencial hacia la concepción correcta acerca de lo que es 'ideal' en los sentidos (1) y (2). 174
112. A fin de obtener una respuesta correcta de la cuestión acerca de '¿qué es bueno en sí?', debemos considerar qué valor tendrían las cosas si existieran absolutamente por sí mismas. 176
113. Si usamos este método, es obvio que el afecto personal y los goces estéticos incluyen en gran medida los mayores bienes con que estamos familiarizados. 177
114. Si comenzamos por considerar: I. los *goces estéticos*, es claro (1) que les es siempre esencial *alguna* de la gran variedad de emociones diferentes, aunque estas emociones puedan tener poco valor *en sí*, 178

115. y (2) que un conocimiento de las cualidades realmente bellas es igualmente esencial y tiene igualmente poco valor en sí. 180
116. Pero, (3) admitiendo que la apropiada combinación de estos dos elementos es siempre un bien considerable y tal vez muy grande, podemos preguntar si, cuando se le *añade una creencia verdadera en la existencia del objeto de conocimiento*, el todo así formado no es todavía mucho más valioso. 181
117. Pienso que esta cuestión debe responderse de modo afirmativo; pero, a fin de asegurar que este juicio es correcto, debemos distinguirlo cuidadosamente 182
118. de los dos juicios acerca (a) de que el conocimiento es valioso *como medio*; y acerca (b) de que cuando el objeto de conocimiento es él mismo una cosa buena, su existencia incrementa el valor del estado entero de cosas: 184
119. sin embargo, si intentamos evitar ser desviados por estos dos hechos, parece todavía que la mera creencia verdadera puede ser una condición esencial para el gran valor. 185
120. Así obtenemos, pues, un *tercer* constituyente esencial de muchos grandes bienes, y de esta manera estamos en la posibilidad de justificar (1) la atribución de valor al conocimiento, más allá y por encima de su valor como medio, y (2) la superioridad intrínseca de la apreciación propia de un objeto *real* sobre la apreciación de un objeto de la mera imaginación igualmente valioso. Las emociones dirigidas hacia objetos reales pueden, pues —incluso si el objeto es inferior—, pretender ser iguales a los más altos placeres imaginativos. 187
121. Finalmente, (4) por lo que toca a los objetos del conocimiento que es esencial para estos todos buenos, compete a la estética analizar su naturaleza. Se necesita sólo hacer notar aquí (1) que, al denominarlos 'bellos', damos a entender que tienen esta relación con un todo *bueno*, y (2) que, en su mayor parte son todos complejos, de tal índole que el valor de la contemplación admirativa del todo excede en gran medida la

suma de los valores de la contemplación admirativa de las partes.

188

122. II. Por lo que toca a la *afección personal*, el objeto no es aquí meramente bello sino también bueno en sí. Parece, sin embargo, que la apreciación de lo que en esta forma es bueno en sí, *verbi gratia*, las cualidades mentales de una persona, no es ciertamente, en sí un bien tan grande como la combinación con el de la apreciación de la belleza corpórea; es dudoso si aun sea un bien tan grande como la mera apreciación de la belleza corpórea; pero es cierto que la combinación de ambas constituye un bien mucho mayor que cada una separadamente.

190

123. Se concluye de lo que se ha dicho que tenemos toda la razón en suponer que un conocimiento de las *cualidades* materiales, e incluso su existencia, es un constituyente esencial del ideal o *summum bonum*. Sólo hay una remota posibilidad de que no estén incluidos en él.

193

124. Resta considerar los *males positivos* y los *bienes mixtos*.
I. Los *males* pueden dividirse en tres clases, a saber,

195

125. (1) males que consisten en el amor o la admiración hacia lo que es malo o feo y en el goce de ello;

196

126. (2) males que consisten en el odio o desprecio hacia lo que es bueno o bello,

198

127. y (3) la conciencia de dolor intenso. Esta parece ser la única cosa, o muy buena o muy mala, que no implica *a la vez* un conocimiento y una emoción dirigida a su objeto. Por ende, no es análoga al placer, por lo que toca a su valor intrínseco, en tanto que parece no incrementar la vileza de un todo, *en cuanto todo*, en el que se combina con otra cosa mala, mientras que el placer incrementa la bondad de un todo en el que se combina con otra cosa buena;

199

128. pero el placer y el dolor son completamente análogos, en cuanto que el placer nunca aumenta en modo alguno el valor total de un todo en que está incluido y el dolor nunca lo disminuye en modo alguno. Lo opuesto es a menudo verdadero.

200

129. A fin de considerar II. los *bienes mixtos*, debemos distinguir entre (1) el valor de un todo *en cuanto todo* y (2) su valor *en conjunto* o valor total: (1) = a la diferencia entre (2) y la suma de los valores de las partes. En vista de esta distinción, se hace patente: 201
130. (1) que la mera combinación de dos o más males nunca es positivamente buena *en conjunto*, aunque puede ciertamente tener gran valor intrínseco *en cuanto todo*; 202
131. pero (2) que un todo que incluye el conocimiento de algo malo o feo puede, no obstante, ser un bien muy positivo *en conjunto*; muchas virtudes que tienen algún valor intrínseco parecen ser de esta clase, *verbi gratia*, (a) el valor y la compasión, y (b) la bondad moral. Todas éstas parecen ser ejemplos del odio o desprecio hacia lo que es malo o feo; 203
132. pero parece no haber razón para pensar que, cuando *existe* el objeto malo, el estado total de cosas es siempre positivamente bueno *en conjunto*, aunque la existencia de lo malo puede incrementar su valor *en cuanto todo*. 205
133. Por ende, (1) ningún mal que realmente exista es necesario para el ideal, (2) la contemplación de males imaginarios le es necesaria, y (3) cuando ya existe el mal, la existencia de virtudes mixtas tiene un valor independiente —a la vez— de sus consecuencias y del valor que posee en común con la apreciación adecuada de los males imaginarios. 206
134. Observaciones finales. 208
135. Sumario del capítulo. 210

CAPÍTULO I

EL TEMA DE LA ÉTICA

1. Es muy fácil señalar algunos de nuestros juicios cotidianos, cuya verdad concierne indudablemente a la ética. Siempre que decimos 'Fulano es un buen hombre' o 'Mengano es un malvado', siempre que preguntamos '¿qué debo hacer?' o '¿es malo que haga algo así?', o cuando hacemos observaciones tales como 'la temperancia es una virtud y el alcoholismo un vicio', toca indudablemente a la ética examinar tales preguntas y afirmaciones, argüir acerca de cuál sea la verdadera respuesta cuando preguntamos qué es correcto hacer y ofrecer razones para opinar que nuestros asertos, sobre el carácter de las personas o la moralidad de sus acciones, son verdaderos o falsos. En la gran mayoría de los casos, cuando formamos proposiciones que encierran cualquier término como 'virtud', 'vicio', 'deber', 'correcto', 'debe', 'bueno', 'malo', estamos haciendo juicios éticos; y, si descamos examinar su verdad, estaremos examinando un tema de la ética.

Esto no se discute; pero está muy lejos de definir el ámbito de la ética. Ese ámbito puede, indudablemente, definirse como la verdad íntegra acerca de lo que al mismo tiempo es común a todos estos juicios y peculiar de ellos. Pero, todavía tenemos que plantear la pregunta: ¿Qué es, entonces, eso que es común y peculiar? Y ésta es una pregunta a la que han dado respuestas muy diferentes los reputados filósofos de la ética, y ninguna, tal vez, completamente satisfactoria.

2. Si atendemos a ejemplos como los dados más atrás, no estaremos muy errados al decir que a todos ellos concierne el problema de la 'conducta' — el problema de qué sea, en nuestra conducta de seres humanos, bueno y qué malo, qué recto y qué errado. Pues, cuando decimos que un hombre es bueno, estamos comúnmente dando a entender que obra rectamente, y cuando decimos que el alcoholismo es un vicio, estamos, por lo común, dando a

entender que entregarse a él es una acción errónea o malvada. Y es con este examen de la conducta humana con lo que el nombre 'ética' está más íntimamente asociado. Asociado así por derivación; y la conducta indudablemente es con mucho el más común, más general e interesante objeto de los juicios éticos.

Concordemente, encontramos que muchos moralistas están dispuestos a aceptar, como definición adecuada de 'ética', la afirmación de que se ocupa con el problema de qué sea bueno o malo en la conducta humana. Ellos sostienen que sus inquisiciones están confinadas propiamente al campo de la 'conducta' o de la 'práctica'; sostienen que la 'filosofía práctica' abarca toda la temática con que tiene que ver. Ahora, sin entrar en la discusión del sentido propio de la palabra (ya que los problemas verbales se dejan adecuadamente en manos de los lexicógrafos y demás personas interesadas en la literatura, y a la filosofía —como ya veremos— no le conciernen), puedo decir que me propongo usar 'ética' para abarcar más que esto; un uso respaldado, según me parece, por suficiente y bastante autoridad. La usaré para abarcar una investigación que no cuenta, en todos los casos, con otra palabra: la investigación general de qué sea bueno.

A la ética concierne, sin duda alguna, el problema de saber qué es la conducta buena; pero, conciérniéndole, no lo pone obviamente en marcha desde un principio, a menos de que esté ya en disposición de decirnos qué es bueno y qué es la conducta. Pues, 'buena conducta' es una noción compleja; no toda conducta es buena, ya que algunas son ciertamente malas y otras pueden ser indiferentes. Por otra parte, al lado de la conducta, otras cosas pueden ser buenas y, si lo son, entonces, 'bueno' denota cierta propiedad que es común a ellas y a la conducta. Y si examinamos sólo la conducta buena, con exclusión de las cosas buenas, estaremos en riesgo de confundir dicha propiedad con alguna otra de la que no participen aquellas cosas; nos habremos, pues, equivocado por lo que toca a la ética, así sea en este limitado sentido, dado que no habremos conocido lo que es realmente la conducta buena. Esta es una equivocación que de hecho han cometido muchos tratadistas, por limitar sus inquisiciones a la conducta. Por ende, trataré de evitarla llevando a primer término la consideración de qué sea bueno en general, con la esperanza de que, si podemos obtener alguna certeza por lo que toca a esto, sea mucho más fácil plantear la pregunta acerca de la buena conducta; ya que todos conocemos bastante bien lo que es la 'conducta'. Nuestra primera pregunta es, pues, ¿qué es bueno y qué malo? Y al examen de esta pregunta (o preguntas) le doy el nombre de 'ética', puesto que tal ciencia debe incluirla siempre.

3. Pero ésta es una pregunta que puede tener muchos sentidos. Si, por ejemplo, alguien dijera 'Ahora estoy actuando bien' o 'Cené bien ayer', cada una de estas proposiciones sería alguna respuesta a nuestra pregunta, aunque quizá falsa. Así también, cuando A pregunta a B en qué escuela debe inscribir a su hijo, la respuesta de B será, ciertamente, un juicio ético. Y de manera similar, toda adjudicación de alabanzas o censuras a cualquier persona o cosa que haya existido, exista o llegue a existir, da una cierta respuesta a la pregunta '¿Qué es bueno?' En todos estos casos se juzga una cosa particular como si fuera buena o mala; la pregunta '¿qué?' se responde con un 'esto'. Pero tal no es el sentido en que la ética científica plantea la cuestión. Ninguna de las miles y miles de respuestas de esta clase, que deben ser verdaderas, puede formar parte de un sistema de ética; si bien esta ciencia debe contener razones y principios suficientes para decidir acerca de la verdad de todas ellas. Hay demasiadas personas, cosas y sucesos en el mundo, en el pasado, el presente o el porvenir, para que el examen de sus méritos individuales sea abarcable por cualquier ciencia. La ética, con todo, no se ocupa en absoluto con hechos de esta naturaleza, con hechos que son únicos, individuales, absolutamente particulares, con hechos a que están compelidos a tratar, al menos en parte, estudios como la historia, la geografía o la astronomía. Por esta razón no es asunto del filósofo de la ética hacer advertencias o exhortaciones personales.

4. Pero puede darse un segundo sentido a la pregunta '¿qué es bueno?' 'Los libros son buenos' sería una respuesta, si bien una respuesta obviamente falsa; pues algunos libros son en verdad muy malos. Y los juicios éticos de esta clase pertenecen ciertamente a la ética, aunque no me ocuparé de muchos de ellos. Tal es el juicio 'el placer es bueno'; un juicio cuya verdad debería examinar la ética, aunque no sea tan importante como otros juicios de los que luego nos ocuparemos bastante, como 'sólo el placer es bueno'. Juicios de esta índole son los que se hacen en libros sobre ética, en cuanto contienen una lista de 'virtudes' — la 'ética' de Aristóteles, por ejemplo. Pero, son juicios de esta misma clase precisamente los que forman la sustancia de lo que comúnmente se supone ser un estudio diferente de la ética, y mucho menos respetable: el estudio de la casuística. Se nos podrá decir que la casuística difiere de la ética, en que la primera es mucho más detallada y particular y la segunda más general. Pero es muy importante advertir que la casuística no se ocupa con nada que sea absolutamente particular — particular en el único

sentido en que puede trazarse una perfecta y precisa línea entre lo particular y lo general. No particular en el sentido que se acaba de ver, en el sentido en que este libro es particular y la advertencia de B particular. La casuística puede, con seguridad, ser *más* particular y la ética *más* general; pero eso significa que difieren sólo en grado y no en género. Y esto es universalmente verdadero por lo que toca a lo 'particular' y a lo 'general', cuando se usan en este común, pero impreciso sentido. En tanto que la ética se permita dar listas de virtudes o nombrar constitutivos de lo ideal, es indistinguible de la casuística. Ambas se ocupan al par de lo general, en el sentido en que la física y la química se ocupan de lo general. Al igual que la química trata de descubrir cuáles son las propiedades del oxígeno *dondequiera que éste se dé*, y no sólo las de tal o cual espécimen de oxígeno particular, así la casuística trata de descubrir cuáles acciones son buenas *siempre que ocurran*. Bajo este aspecto, la ética y la casuística, a la vez, tienen que ser agrupadas junto a aquellas ciencias como la física, la química y la fisiología, y ser distinguidas absolutamente de aquellas otras de las que son ejemplos la historia y la geografía. Y hay que advertir que, gracias a su naturaleza detallada, las investigaciones casuísticas están realmente más próximas de la física y la química que las investigaciones que usualmente se adscriben a la ética. Pues, al igual que la física no se contenta con descubrir que la luz se propaga en las ondas de éter, sino que debe proseguir al descubrimiento de la naturaleza particular de las ondas de éter que corresponden a cada color, así la casuística, no contenta con la ley general de que la caridad es una virtud, debe tratar de descubrir los méritos relativos de toda forma distinta de caridad. La casuística, por lo tanto, forma parte del ideal de la ciencia ética; sin ella la ética no se completa. Los defectos de la casuística no son defectos de principio; no puede enderezarse ninguna objeción contra su meta y objeto. Su falla obedece únicamente a que es un tema muy difícil de tratar adecuadamente en nuestro estado actual de saber. La casuística ha sido incapaz de distinguir, en los casos en que interviene, aquellos elementos de que depende su valor. En consecuencia, a menudo concibe dos casos como iguales por lo que toca al valor, cuando en realidad sólo son iguales en algún otro respecto. A errores de este género se debe la perniciosa influencia de tales investigaciones. Pues la casuística es la meta de la investigación ética. No puede intentarse alcanzarla con seguridad al comienzo de nuestros estudios, sino sólo hasta el final.

5. Pero nuestra pregunta '¿qué es bueno?', puede tener aún otro sentido. Podemos, en tercer lugar, referirnos, al preguntar, no a qué cosa o cosas son buenas, sino a cómo hay que definir 'bueno'. Ésta es una inquisición que pertenece sólo a la ética, no a la casuística, y de la que nos ocuparemos en primer término. Es una inquisición a la que debe dirigirse la más especial atención; puesto que la interrogación acerca de cómo definir 'bueno' es la más fundamental de toda la ética. Lo que se entiende por 'bueno' es, de hecho, exceptuando su opuesto 'malo', el único objeto simple del pensamiento que es peculiar de la ética. Su definición es, por ende, punto esencial en la definición de la ética; y, además, un error en esta definición implica un mayor número de juicios éticos errados que cualquier otro. A menos que esta primera pregunta se entienda plenamente y se reconozca su respuesta correcta, de modo claro, el resto de la ética será inútil, desde la perspectiva del conocimiento sistemático. Aquellos que conozcan la respuesta a esta pregunta, tanto como los que no, pueden ciertamente hacer juicios éticos verdaderos de las dos clases últimas a que nos hemos referido, y no es menester decir que estos dos tipos de personas pueden llevar igualmente una vida buena. Pero es extremadamente improbable que los juicios éticos *más generales* sean igualmente válidos en ausencia de una respuesta correcta a esta pregunta. Luego trataré de mostrar que los más graves errores se deben, en gran medida, a que se cree en una respuesta falsa. En todo caso, es imposible, hasta que ella se conozca, que alguien pueda saber *en qué consiste la evidencia* de cualquier juicio ético. Pero el principal objeto de la ética, en cuanto ciencia sistemática, es ofrecer *razones* correctas para opinar que esto o aquello es bueno, y, a menos de responder esta pregunta, no podrán darse esas razones. Aun haciendo a un lado, por lo tanto, el hecho de que una respuesta falsa conduce a conclusiones falsas, la presente inquisición es la parte más necesaria e importante de la ciencia de la ética.

6. ¿Qué es, entonces, 'bueno'? ¿Cómo hay que definirlo? Podría pensarse que ésta es una pregunta meramente verbal. Una definición intenta a menudo expresar el significado de una palabra mediante otras palabras. Pero ésta no es la clase de definición que busco. Una definición semejante no puede tener una importancia fundamental en ningún estudio, excepto en el lexicográfico. Si buscara esta clase de definición, tendría que considerar, en primer término, cómo se usa generalmente la palabra 'bueno'; pero no me importa su uso propio, tal como lo ha establecido la costumbre.

Tendría, sin duda, que ser un insensato si tratara de usarla para algo que no denota ordinariamente. Si, por ejemplo, indicara que siempre que uso la palabra 'bueno', debe entenderse que estoy pensando en ese objeto que ordinariamente se denota con la palabra 'mesa', estaría, por consiguiente, usándola en el sentido en que pienso que se usa ordinariamente; pero, al mismo tiempo, no estoy ansioso por examinar si estoy en lo cierto al pensar que así se usa. Mi interés se dirige únicamente a ese objeto o idea que, correcta o erróneamente, sostengo que se representa generalmente con esta palabra. Lo que trato de descubrir es la naturaleza de tal objeto o idea y, en relación a esto, me preocupa extremadamente llegar a un acuerdo.

Pero, si entendemos la pregunta en este sentido, mi respuesta a ella puede parecer muy decepcionante. Si se me pregunta '¿qué es bueno?', mi respuesta es que bueno es bueno, y ahí acaba el asunto. O, si se me pregunta '¿cómo hay que definir bueno?', mi respuesta es que no puede definirse, y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto. Pero por decepcionantes que puedan parecer, estas respuestas son de fundamental importancia. A los lectores que están familiarizados con la terminología filosófica, podría mostrarles su importancia diciendo que llega hasta lo siguiente: que proposiciones sobre lo bueno son todas sintéticas y nunca analíticas; cosa que no es trivial ciertamente. Y lo mismo puede expresarse más libremente diciendo que, si estoy en lo cierto, nadie puede imponernos fraudulentamente un axioma como 'sólo el placer es bueno' o como 'bueno es lo deseado', con la pretensión de que ése sea el 'verdadero significado de la palabra'.

7. Consideremos, pues, esta postura. Mi tesis es que 'bueno' es una noción simple, así como lo es 'amarillo'; que, en la misma manera en que no se puede explicar a nadie, por los medios y formas que sean, qué es lo amarillo si no se lo conoce, tampoco se le puede explicar qué es lo bueno. Definiciones de la clase que busco, definiciones que describan la naturaleza real del objeto o noción denotado por una palabra, y que no nos digan simplemente qué es lo que usualmente significa la palabra, sólo son posibles cuando el objeto o noción de que se trate sea algo complejo. Puede darse una definición de un caballo, porque un caballo tiene múltiples propiedades diferentes, todas las cuales pueden enumerarse. Pero una vez enumeradas, cuando se haya reducido el caballo a sus más simples términos, entonces, no se puede ya más definir éstos. Son simplemente algo que se piensa o percibe, y a quien no pueda pensarlos o

percibirlos no se le podrá nunca, por medio de definición alguna, dar a conocer su naturaleza. A esto podría tal vez objetarse que somos capaces de describir a los demás, objetos que nunca han visto o pensado. Podemos, por ejemplo, hacer entender a un hombre lo que es una quimera, aunque nunca haya oído hablar de una o la haya visto. Puede decirse que es un animal con cabeza y cuerpo de león, con una cabeza de cabra que le crece en medio de la espalda y una serpiente en lugar de cola. Pero, ocurre que el objeto descrito es complejo; está en su totalidad compuesto de partes, con las que estamos perfectamente familiarizados: una serpiente, una cabra, un león, y conocemos también la forma de reunirlos, dado que conocemos lo que significa estar en la mitad de la espalda de un león y dónde acostumbra crecer su cola. Y lo mismo pasa con todos los objetos no conocidos previamente que somos capaces de definir; todos son complejos; todos están compuestos de partes que pueden tener, originalmente, una definición similar; pero que deben ser reducibles, por último, a partes más simples que ya no pueden definirse. Pero amarillo y bueno, como decimos, no son complejos; son nociones de esa clase simple, a partir de las que se componen las definiciones y de las que ya no es posible dar una definición ulterior.

8. Cuando decimos, como el *Webster*, que 'la definición de caballo es "cuadrúpedo ungulado del género *equus*",' podemos, de hecho, estar dando a entender tres cosas diferentes: (1) 'Cuando digo "caballo" debe entenderse que me refiero a un cuadrúpedo ungulado del género *equus*.' Esta podría llamarse una definición verbal arbitraria, y no pretendo que bueno sea indefinible en este sentido. (2) Podemos dar a entender, como hace el *Webster*: 'Cuando la mayoría de las gentes dicen "caballo", dan a entender un cuadrúpedo ungulado del género *equus*.' Esta puede llamarse la definición verbal propiamente, y no afirmo que bueno sea tampoco indefinible en este sentido; pues es ciertamente posible describir cómo la gente usa tal palabra, porque de otra manera no podríamos saber nunca que 'bueno' puede traducirse con 'gut', en alemán, y con 'bon', en francés. Pero (3) podemos, al definir caballo, dar a entender algo mucho más importante. Dar a entender que un cierto objeto, que todos conocemos, está compuesto en una forma determinada: que tiene cuatro pies, una cabeza, un corazón, un hígado, etc., etc., dispuestos todos en relaciones definidas unos con otros. Es en este sentido en el que niego que bueno sea definible. Afirmo que no está compuesto en partes con que poder sustituirlo en nuestra mente cuando pensamos en él.

Nos sería posible, de un modo igualmente claro y correcto, pensar un caballo, si pensamos en todas sus partes y en su disposición en lugar de pensarlo como en el todo; podríamos —afirmo— pensar igualmente bien en qué difiere un caballo de un burro, aunque no de un modo tan fácil. Pero no hay nada que de tal manera sirva de sustituto a bueno, y es lo que quiero decir cuando afirmo que bueno es indefinible.

9. Pero me temo que no he logrado desvanecer aún la principal dificultad que puede impedir aceptar la proposición acerca de que bueno es indefinible. No pretendo decir que *lo* bueno, que lo que *es* bueno, sea, de esta manera, indefinible; si lo pretendiera no escribiría acerca de la ética, ya que mi finalidad principal es ayudar a descubrir esa definición. Es precisamente a causa de que pienso que habrá menos riesgo de errar en la búsqueda de una definición de 'lo bueno', por lo que insisto aquí en que *bueno* es indefinible. Debo tratar de explicar en qué consiste la diferencia entre los dos. Doy por supuesto que se acepta que 'bueno' es un adjetivo. Entonces, 'lo bueno', 'lo que es bueno', debe ser por lo tanto, el sustantivo al que se aplica el adjetivo 'bueno'; debe ser la totalidad de aquello a que se aplica el adjetivo, y éste debe aplicársele *siempre* verdaderamente. Pero, si es aquello a que el adjetivo se aplica, debe ser algo diferente del adjetivo mismo, y la totalidad de este algo diferente, sea lo que fuere, constituirá nuestra definición de *lo* bueno. Ahora bien, puede ser que le sean aplicables a este algo otros adjetivos, además de 'bueno'. Puede ser, por ejemplo, enteramente placentero, inteligente, y, si estos adjetivos forman parte de su definición, entonces, será cierto que el placer y la inteligencia son buenos. Muchos parecen pensar que, si decimos 'el placer y la inteligencia son buenos' o 'sólo el placer y la inteligencia son buenos', estamos definiendo 'bueno'. De acuerdo. No puedo negar que, proposiciones de esta naturaleza puedan, en ocasiones, ser llamadas definiciones. Aún no conozco suficientemente bien cómo se usa generalmente esa palabra para poder zanjar la cuestión. Deseo únicamente que se sepa que esto no es lo que doy a entender cuando digo que no hay definición posible de bueno, ni cuando use otra vez la palabra. Estoy plenamente convencido de que es posible encontrar alguna proposición verdadera de la forma 'la inteligencia es buena y sólo ella'; pues, si no se pudiera encontrar ninguna, nuestra definición de *lo* bueno sería imposible. En cuanto es así, creo que *lo* bueno es definible, y, con todo, afirmo que bueno mismo es indefinible.

10. 'Bueno', pues, si con eso damos a entender esa cualidad que aseguramos posee una cosa cuando decimos que es buena,

no puede definirse en el más importante sentido de la palabra. El más importante sentido de 'definición' es aquel en que una definición establece cuáles son las partes de que invariablemente se compone un cierto todo, y en este sentido 'bueno' no tiene definición, porque es simple y sin partes. Es uno de aquellos innumerables objetos del pensamiento que no son definibles, por ser términos últimos, en relación a los que todo lo que es capaz de ser definido debe definirse. Que debe haber un sinnúmero de semejantes términos es obvio, si se reflexiona en eso. En efecto, no podemos definir nada a no ser mediante el análisis, que, cuando se realiza en forma exhaustiva, nos pone en relación con algo que es absolutamente diferente de cualquier otra cosa, y que explica, por esta diferencia última, lo que es peculiar del todo que estamos definiendo; pues cualquier todo contiene algunas partes que son comunes también a otros todos. No hay, por ende, ninguna dificultad intrínseca en la tesis de que 'bueno' denota una cualidad simple e indefinible. Hay muchos otros ejemplos de cualidades similares.

Consideremos 'amarillo', por ejemplo. Podemos tratar de definirlo describiendo sus equivalentes físicos; enunciar qué clase de vibraciones lumínicas deben estimular el ojo normal a fin de que podamos percibirlo. Pero una breve reflexión es suficiente para mostrar que esas vibraciones no son lo que damos a entender con amarillo. *Éstas* no son lo que percibimos. En verdad, nunca hubiéramos sido capaces de descubrir su existencia, de no haber sido impresionados por la patente diferencia cualitativa que se establece entre colores distintos. Lo más que estamos autorizados a decir de tales vibraciones es que son lo que corresponde, en el espacio, al amarillo que percibimos realmente.

Con todo, comúnmente se cometen errores de esta clase por lo que toca a 'bueno'. Puede ser verdad que todas las cosas que son buenas son *también* algo más, tal como es verdad que todas las cosas amarillas producen una cierta clase de vibración lumínica. Y es un hecho que la ética pretende descubrir cuáles son aquellas otras propiedades que pertenecen a todas las cosas buenas. Pero un enorme número de filósofos han pensado que, cuando nombran esas otras propiedades, están definiendo 'bueno' realmente, y que no son, de hecho, 'otras' sino absoluta y enteramente iguales a la bondad. A esta postura propongo que se la llame 'falacia naturalista', y me esforzaré ahora en darle su justo lugar.

11. Consideremos qué es lo que dicen tales filósofos. Lo primero que hay que advertir es que no están de acuerdo entre sí. No sólo afirman que están en lo cierto con respecto a qué es

bueno, sino que se esfuerzan en probar que aquellos que dicen que es otra cosa están errados. Uno asegurará, por ejemplo, que bueno es el placer; otro, tal vez, que bueno es lo deseado; y cada uno argüirá calurosamente que el otro está errado. Pero, ¿cómo es posible esto? Uno dice que bueno no es sino el objeto de deseo y trata de probar, al mismo tiempo, que no es el placer. Pero de su primera aseveración acerca de que bueno significa precisamente el objeto de deseo, debe seguirse una de estas dos cosas, por lo que se refiere a su prueba:

(1) Puede estar tratando de probar que el objeto de deseo no es el placer. Pero si esto es todo, ¿cuál es su ética? La postura que sostiene es puramente psicológica. El deseo es algo que sucede dentro de nuestra mente y el placer también; y lo que meramente sostiene nuestro pretendido filósofo de la ética es que el último no es objeto del primero. Pero ¿qué tiene esto que ver con el asunto en disputa? Su oponente sostiene la proposición ética acerca de que el placer es lo bueno, y aunque demostrara miles y miles de veces la proposición psicológica de que el placer no es objeto de deseo, no estaría por eso más cerca de haber probado que su oponente está en un error. El caso es parecido a este otro: Alguien dice que el triángulo es un círculo; otro replica: —“Un triángulo es una línea recta y voy a probar que estoy en lo cierto; *pues* [éste es el único argumento] una línea recta no es círculo.” —“Es muy cierto —dirá el primero—, pero, sin embargo, un triángulo es un círculo, y usted no ha dicho nada que pruebe lo contrario. Lo que ha demostrado es que uno de los dos erramos, ya que estamos de acuerdo en que un triángulo no puede ser a la vez un círculo y una línea recta; pero no hay medios en la tierra para probar quién está en un error, puesto que usted define el triángulo como línea recta y yo como círculo.” Ciertamente, ésta es una alternativa que debe encargar toda ética naturalista; si bueno se *define* como algo distinto, es entonces imposible probar que cualquiera otra definición es incorrecta o incluso es imposible negarla.

(2) La otra alternativa difícilmente puede ser acogida mejor. Según ésta, la discusión es, después de todo, verbal. Cuando A dice ‘Bueno significa placentero’ y B dice ‘Bueno significa deseado’, podrían estar queriendo afirmar simplemente que la mayoría de la gente ha usado la palabra para lo que es placentero y para lo que es deseado respectivamente. Este es, con mucho, un asunto de discusión interesante; sólo que de discusión ética no tiene ni una pizca más que la anterior. Ni pienso que cualquier expo-

nente de la ética naturalista quisiera admitir que esto es todo lo que se propone. Estos tratan de persuadirnos a toda costa de que lo que llaman bueno es lo que realmente debemos hacer. —“Háganlo —ruegan— actúen así, porque la palabra ‘bueno’ se usa generalmente para demostrar acciones de esta naturaleza.” Tal sería, en esta perspectiva, el meollo de su enseñanza, y, en tanto que nos dicen cómo debemos actuar, su enseñanza es, en verdad, ética, como pretenden que lo sea. ¡Pero qué absurda es la razón que dan! —“Tiene que hacer esto, porque la mayoría de la gente usa una cierta palabra para denotar un comportamiento semejante.” Un argumento tan bueno sería: —“Tiene que decir lo que no es, porque mucha gente llama a esto mentir.” Señores, lo que les pido, en cuanto maestros de ética, no es saber cómo usa la gente una palabra, ni tampoco qué clase de acciones aprueban que el uso de la palabra ‘bueno’ pueda ciertamente implicar; lo que quiero es conocer simplemente qué *es* bueno. Podemos, por supuesto, estar de acuerdo en que lo que la mayoría de la gente piensa que es bueno lo es realmente. De todos modos nos agradecería conocer sus opiniones; pero cuando expresamos sus opiniones acerca de lo que *es* bueno, entendemos qué decimos; no nos importa si llaman ‘gut’, ‘bon’ o ‘ἀγαθός’ a esas cosas que dan a entender con ‘caballo’, ‘mesa’ o ‘silla’; lo que deseamos saber es por qué las llaman así. Cuando dicen que ‘el placer es bueno’, no creemos que meramente den a entender que ‘el placer es placer’ y nada más.

12. Supóngase que alguien dice ‘me place’, y supóngase que esto no es una mentira o un error, sino la verdad. Bien, si es verdad, ¿qué significa? Significa que su mente, que una cierta mente definida, distinguida por ciertos rasgos definidos de otras, tiene en este momento cierto sentimiento definido llamado placer. ‘Me place’ no significa sino tener placer, y aunque pudiéramos estar más o menos complacidos e incluso —admitámoslo por ahora— tener una u otra clase de placer, sin embargo, en cuanto es placer lo que tenemos, sea mucho o poco, de una clase o de otra, lo que tenemos es una cosa determinada, absolutamente indefinible, una cosa que es la misma dentro de toda su variedad de grados y bajo todas sus posibles clases. Debemos ser capaces de decir cómo está relacionada con otras cosas; decir, por ejemplo, que está en la mente, que causa deseo, que somos conscientes de ella, etc. Podemos, digo, describir sus relaciones con otras cosas, pero *no* podemos definirla. Y si alguien trata de definir el placer como si se tratara de algún objeto natural, si

alguien dijera, por ejemplo, que *placer significa* la sensación de rojo y procediera a deducir de ahí que el *placer* es un color, tendríamos derecho a reírnos de él y a desconfiar de sus futuras afirmaciones acerca del *placer*. Bien; ésta sería la misma falacia que he denominado falacia naturalista. Que 'me place' no significa 'tengo una sensación de rojo' o algo semejante, no nos impide entender lo que significa. Nos basta saber que 'me place' significa 'tengo la sensación de *placer*' y, aunque el *placer* es absolutamente indefinible, aunque es *placer* y nada más, no experimentamos, con todo, dificultad en decir que nos *place*. La razón es, obviamente, que cuando digo 'me place' no doy a entender que 'yo' soy lo mismo que 'tengo *placer*'. Similarmente, no es preciso que tropecemos con dificultad alguna en mi afirmación acerca de que 'el *placer* es bueno' no significa, con todo, que '*placer*' sea lo mismo que '*bueno*', que *placer signifique* bueno y bueno *signifique* *placer*. Si creyera que, cuando digo 'me place', doy a entender que soy exactamente lo mismo que '*place*', no debería en verdad denominar a esto falacia naturalista, aunque sería la misma que he llamado naturalista en relación a la ética. La razón es suficientemente obvia. Cuando alguien confunde entre sí dos objetos naturales, definiendo el uno en lugar del otro, si, por ejemplo, se confunde a sí mismo —un objeto natural— con '*place*' o '*placer*' —que son otros objetos naturales—, no hay entonces razón para denominar a esto falacia naturalista. Pero si confunde '*bueno*', que no es, en el mismo sentido, un objeto natural, con cualquier objeto natural, hay razón entonces para llamar a esto falacia naturalista; el que se dé con relación a '*bueno*' la señala como algo muy específico, y este error específico requiere un nombre por ser tan habitual. En cuanto a las razones por qué no deba considerarse que '*bueno*' es un objeto natural, deben guardarse para examinarlas en otro sitio. Pero, por ahora, basta señalar que aun si fuera un objeto natural, esto no alteraría la naturaleza de la falacia ni disminuiría en un ápice su importancia. Todo lo dicho sobre ella permanecería igualmente cierto; sólo que el nombre que le he dado no sería ya tan apropiado como creo. El nombre no me preocupa; lo que me preocupa es la falacia. No importa cómo la llamemos, con tal que la reconozcamos al encontrarla. Tropezamos con ella en casi todo libro de ética y, con todo, no se la reconoce. Por eso es necesario multiplicar sus ejemplos y darle un nombre. Es una falacia ciertamente muy simple. Cuando decimos que una naranja es amarilla, no pensamos que nuestra afirmación nos constriña a sostener que '*naranja*' no significa sino '*amarilla*' o que nada puede

ser amarillo sino una naranja. Supóngase que la naranja es además dulce. ¿Nos obliga esto a decir que 'dulce' es exactamente lo mismo que 'amarilla', que 'dulce' debe definirse como 'amarilla'? Y, supóngase que se admita que 'amarilla' sólo significa 'amarilla' y nada más, ¿torna esto más difícil sostener que las naranjas son amarillas? Ciertamente no; por el contrario, no tendría ningún sentido en absoluto decir que las naranjas son amarillas, a menos que amarillo significara en último término 'amarillo' y nada más, esto es, a menos que fuera absolutamente indefinible. No obtendríamos ninguna noción bien clara acerca de las cosas amarillas, no iríamos muy lejos con nuestra ciencia, si estuviéramos constreñidos a mantener que todo aquello que es amarillo *significa* exactamente lo mismo que amarillo. Sería lo mismo que mantener que una naranja es exactamente lo mismo que un taburete, un pedazo de papel, un limón o lo que se quiera. Podríamos probar cualquier número de absurdos, pero ¿estaríamos más cerca de la verdad? ¿Por qué, entonces, tendría que pasar algo distinto con respecto a 'bueno'? ¿Por qué, si bueno es bueno e indefinible, tendría que negar que el placer es bueno? ¿Hay alguna dificultad en sostener ambas cosas a la vez? Por el contrario. No tiene sentido decir que el placer es bueno, a menos que bueno sea algo distinto de placer. Es inútil en absoluto probar, por lo que concierne a la ética —como trata de hacer Spencer—, que el incremento del placer coincide con el incremento de la vida, a menos que bueno *signifique* algo diferente de la vida o el placer. Igualmente podría tratar de probar que una naranja es amarilla mediante la demostración de que siempre está envuelta en papel.

13. De hecho, si 'bueno' no denota algo simple e indefinible, quedan sólo dos alternativas: o es algo complejo, un todo dado, acerca de cuyo correcto análisis puede haber desacuerdos; o no significa nada en absoluto y no hay algo así como la ética. Sin embargo, los moralistas, en general, han tratado de definir bueno sin caer en la cuenta de lo que un intento tal debe significar. De hecho, usan argumentos que implican uno de los absurdos considerados en el párrafo 11, o ambos. Estamos, por ende, en lo cierto al concluir que el intento de definir 'bueno' se debe principalmente a la falta de claridad sobre la posible naturaleza de la definición. En realidad, hay que considerar sólo dos alternativas, a fin de fundamentar la conclusión de que 'bueno' denota una noción simple e indefinible. Podría denotar posiblemente una noción compleja, al igual que 'caballo', o podría no

tener ningún sentido. Con todo, ninguna de estas posibilidades ha sido concebida con claridad, ni sostenida en cuanto tal, por aquellos que pretenden definir 'bueno', y basta apelar a los hechos para desecharlas.

(1) Puede verse muy fácilmente que es errónea la hipótesis acerca de que el desacuerdo sobre el significado de bueno sea un desacuerdo respecto al análisis correcto de un todo dado, si consideramos el hecho de que, sea cual fuere la definición ofrecida, se podrá siempre preguntar si el complejo, así definido, es él mismo bueno. Tomando, por ejemplo, una de las definiciones propuestas más plausibles —por ser más complicadas—, puede pensarse fácilmente, a primera vista, que ser bueno significa ser aquello que deseamos desear. Así, pues, si aplicamos esta definición a un ejemplo particular y decimos 'cuando pienso que A es bueno, estoy pensando que A es una de aquellas cosas que deseamos desear', tal proposición puede aparecer bastante plausible. Pero, si llevamos la investigación adelante y nos preguntamos '¿es bueno desear desear A?', es patente, por poco que reflexionemos sobre esto, que esta interrogante es en sí misma tan inteligible como la originaria '¿A es bueno?' y que estamos, de hecho, preguntando ahora exactamente por lo mismo acerca del deseo de desear A, que cuando preguntábamos anteriormente por A mismo. Pero además es patente que el significado de esta segunda pregunta no puede analizarse correctamente por medio de '¿es el desear desear A una de las cosas que deseamos desear?' No tenemos aquí nada tan complicado como '¿deseamos desear desear desear A?' Más aún, cualquiera puede convencerse fácilmente, con sólo examinarlo, de que el predicado de esta proposición ('bueno') es positivamente diferente de la noción de 'desear desear' que funge como su sujeto. 'Que deseáramos desear A es bueno' no equivale simplemente a 'que A fuera bueno es bueno'. Puede, sin duda, ser verdad que lo que deseamos desear sea invariablemente también bueno; incluso, tal vez, lo contrario puede serlo; pero es muy dudoso que así sea, y, el mero hecho de que entendamos lo que significa esa duda, muestra claramente que nos las habemos con dos nociones diferentes.

(2) Basta la misma consideración para desmentir la hipótesis acerca de que 'bueno' no tiene ningún sentido. Es muy natural caer en el error de suponer que lo que es universalmente verdadero es de tal naturaleza que su negación es autocontradictoria. La importancia que se ha asignado a las proposiciones analíticas, en la historia de la filosofía, muestra cuán fácil es cometer seme-

jante error. Por consiguiente, es muy fácil concluir que lo que parece ser un principio ético universal es, de hecho, una proposición de identidad. Si —por ejemplo— cualquier cosa que es llamada 'buena' parece ser placentera, la proposición 'el placer es lo bueno' no afirma una conexión entre estas dos nociones distintas, sino que implica sólo una, la del placer, que se reconoce fácilmente como una entidad distinta. Pero quien quiera meditar atentamente en qué es lo que entiende cuando pregunta '¿es el placer (o lo que sea) después de todo bueno?', puede quedar satisfecho de que no está meramente poniendo en duda si el placer es placentero. Y si trata de proseguir sucesivamente esta experiencia, por lo que toca a cada una de las definiciones sucesibles, puede llegar a ser lo suficientemente diestro en reconocer que —en cada caso— tiene ante sí un objeto único que, con respecto a su conexión con otro objeto, plantea una interrogante distinta. Cualquiera entiende, de hecho, la pregunta '¿es esto bueno?' Reflexionando en ella, sus pensamientos son de distinta índole que cuando pregunta '¿es esto placentero, o deseado, o admitido?' La última tiene un significado distinto para él, aun cuando no pueda saber en qué aspecto es distinta. Siempre que piensa en el 'valor intrínseco' o 'importancia intrínseca', o siempre que dice que una cosa 'debe ser', tiene ante sí un objeto único —una propiedad única de las cosas— que doy a entender con 'bueno'. Todos se percatan constantemente de esta noción, aunque no lleguen a percatarse del todo de que es diferente de otras nociones de las que también tienen una idea. Pero, para el razonamiento ético correcto, es extremadamente importante que pueda caer en la cuenta de esto, y tan pronto como se entienda claramente la naturaleza del problema, habrá poca dificultad para avanzar hasta ese punto en el análisis.

14 'Bueno' es, pues, indefinible, y, con todo, hasta donde sé, sólo hay un tratadista de ética —el profesor Henry Sidgwick— que lo ha reconocido y establecido claramente. Veremos, ciertamente, cuán grande es el número de reputados sistemas éticos que están muy lejos de extraer las consecuencias que se desprenden de tal reconocimiento. Por ahora, me limitaré a poner un ejemplo que servirá para ilustrar el sentido e importancia del principio de que 'bueno' es indefinible o, como dice Sidgwick, una "noción inanalizable". Es un ejemplo al que se refiere el mismo Sidgwick en una nota, en el pasaje en que afirma que 'debe' es inanalizable.¹

¹ *Methods of Ethics*, I, 3, §§ 2 y 3 (6ª edición).

“Bentham —nos dice— explica que su principio fundamental ‘establece la mayor felicidad de todos aquellos cuyo interés está en cuestión como el fin correcto y propio de la acción humana’”; y, con todo, “sus palabras en otros pasajes del mismo capítulo parecen implicar” que *entiende* por ‘correcto’ “lo que conduce a la felicidad general”. Sidgwick ha visto que, si se toman juntas estas afirmaciones, se llegará al resultado absurdo de que ‘la mayor felicidad es el fin de la acción humana que conduce a la felicidad general’, y tan absurdo le parece llamar a este resultado —como hace Bentham— “el principio fundamental de un sistema moral”, que ha sugerido que Bentham pudo no haber querido dar a entender esto. Con todo, Sidgwick sienta más adelante² que el hedonismo psicológico “se confunde rara vez con el hedonismo egoísta”. Esta confusión —como veremos— se basa principalmente en la misma falacia, en la falacia naturalista, que está implicada en las proposiciones de Bentham. Sidgwick admite, en consecuencia, que esta falacia, absurda como es, se comete en ocasiones; y me inclino a pensar que Bentham pudo realmente haber sido uno de los que la han cometido. Que Mill la comete es —como ya veremos— un hecho. En todo caso, si Bentham la cometió o no, su doctrina —tal como ha sido expuesta más atrás— servirá como un buen ejemplo de ella y de la importancia de la proposición contraria acerca de que ‘bueno’ es indefinible.

Consideremos esta doctrina. Bentham parece sugerir —así lo dice Sidgwick— que la palabra ‘correcto’ *significa* ‘lo que conduce a la felicidad general’. Esto, en sí mismo, no implica necesariamente la falacia naturalista. Pues, la palabra ‘correcto’ se adscribe muy comúnmente a las acciones que llevan a la obtención de lo que es bueno; acciones que son vistas como *medios* para el ideal y no como fines en sí mismas. Este uso de ‘correcto’, en cuanto denota lo que es bueno como medio, sea o no también bueno como fin, es indudablemente el uso a que yo destinaré la palabra. Si Bentham hubiera usado ‘correcto’ en este sentido, sería perfectamente válido, para él, *definirlo* como ‘lo que conduce a la felicidad general’, *con tal únicamente* (nótese esta condición) de que hubiera probado, o postulado como un axioma, que sólo la felicidad general es lo bueno, o (lo que es equivalente) que sólo la felicidad es buena. Pues, en tal caso, habría ya definido lo bueno como felicidad general (una posición perfectamente coherente —como se ha visto— con la postura de que ‘bueno’ es indefinible), y puesto que ‘correcto’ fue definido como

² *Op. cit.*, I, 4, § 1.

'lo que conduce a lo bueno', *significaría*, en realidad 'lo que conduce a la felicidad general'. Pero este camino, para eludir el cargo de haber cometido la falacia naturalista, ha sido obstruido por el mismo Bentham. Pues, su principio fundamental es —como vemos— que la mayor felicidad que concierne a todos es el *fin correcto* y propio de la actividad humana. En consecuencia, aplica la palabra 'correcto' al fin, como tal, y no sólo a los medios que conducen a él. Siendo así, 'correcto' no puede definirse ya más como 'lo que conduce a la felicidad general', sin incurrir en dicha falacia. Pues, es obvio ahora que la definición de correcto, como conducente a la felicidad general, puede utilizarla en apoyo del principio fundamental de que la felicidad es el fin correcto, en lugar de haber sido derivada de tal principio. Si correcto, por definición, significa conducente a la felicidad general, es obvio entonces que la felicidad general es el fin correcto. No es necesario ahora probar o afirmar primero que la felicidad general es el fin correcto, antes de definir correcto como conducente a la felicidad general —procedimiento perfectamente válido. Pero, por el contrario, es la definición de lo correcto en cuanto conducente a la felicidad general la que prueba que la felicidad general es el fin correcto —procedimiento perfectamente inválido. Puesto que, en tal caso, la proposición 'la felicidad general es el fin correcto de la actividad humana' no es un principio ético, sino —como hemos visto— una proposición acerca del significado de la palabra o acerca de la *naturaleza* de la felicidad general, no sobre su maldad o bondad.

Ahora bien, no deseo que se malinterprete la importancia que asigno a esta falacia. Su descubrimiento no invalida la posición de Bentham por lo que toca a que la mayor felicidad sea el fin propio de la actividad humana, si esto se entiende —al modo que él indudablemente lo hizo— como una proposición ética. Semejante principio puede conservar igualmente su verdad, y ya veremos si es así en los capítulos subsecuentes. Bentham lo habría mantenido, como hace Sidgwick, aun cuando se le hubiera mostrado la falacia. Lo que sostengo es que las *razones* que da de hecho en apoyo de su proposición ética son falaces, en cuanto consisten en una definición de correcto. Lo que creo es que no percibió que lo fueran; pues, de hacerlo, hubiera buscado otras razones en apoyo de su utilitarismo, y, si las hubiera buscado, es *posible* que no habría encontrado ninguna que le pareciera suficiente. En tal caso, habría cambiado su sistema entero; consecuencia muy importante. Es sin duda también posible que podría haber pensado que eran suficientes otras razones, y en este

caso su sistema ético, por lo que se refiere a sus principales resultados, se hubiera mantenido. Pero, aun en esta coyuntura, su uso de la falacia habría constituido una seria objeción contra él, en cuanto filósofo de la ética. Pues, toca a la ética, insisto, obtener no sólo verdaderos resultados, sino encontrar razones válidas para ellos. El propósito directo de la ética es el conocimiento y no la práctica, y cualquiera que utilice la falacia naturalista no ha cumplido ciertamente lo que se propone, no importa cuán correctos puedan ser sus principios prácticos.

Mis objeciones contra el naturalismo son, pues, que no ofrece, en primer lugar, ninguna razón, más aún, ninguna razón válida, en favor de ningún principio ético, y en esto falla ya, al no satisfacer los requerimientos de la ética, en cuanto estudio científico. Pero, en segundo lugar, sostengo que, aunque no dé razones en favor de ningún principio ético, es *causa* de que se acepten principios falsos; pues induce a la razón a aceptar principios éticos que son falsos, lo cual es contrario a cualquier propósito de la ética. Es fácil ver que, si partimos de la definición de conducta correcta como conducta conducente a la felicidad general, entonces, sabiendo que la conducta correcta es de modo universal la conducta conducente a lo bueno, llegamos muy fácilmente a la conclusión de que lo bueno es la felicidad general. Si, por otra parte, reconocemos de inmediato que debemos iniciar nuestra ética sin definición alguna, estaremos más en aptitud de ver en torno de nosotros antes de adoptar algún principio ético y, cuanto más veamos en torno de nosotros, menos probable será que adoptemos uno falso. A esto puede replicarse que sí; pero que en tanto que más veamos en torno nuestro antes de establecer nuestra definición, tanto más será entonces probable que estemos en lo cierto. Pero trataré de mostrar que esto no es así. Si partimos con la convicción de que es posible encontrar una definición de bueno, partimos con la convicción de que bueno *no puede significar* sino alguna propiedad de las cosas, y nuestro único problema será, pues, descubrir qué es esta propiedad. Pero si reconocemos que, por lo que toca al significado de bueno, cualquier cosa puede ser buena, partimos con un criterio más amplio. Más aún, haciendo a un lado el hecho de que, cuando pensamos que tenemos una definición, no podemos defender lógicamente nuestros principios éticos en ninguna forma, estaremos, además, en mucho menor aptitud de defenderlos bien, así sea ilógicamente. Pues partiremos con la convicción de que bueno debe significar esto o lo otro y estaremos, por consiguiente, in-

clínados a malinterpretar los argumentos de nuestros oponentes o a despacharlos con la réplica siguiente: 'Esta no es la cuestión por zanjar; lo que la decide es el verdadero sentido de la palabra; nadie puede pensar en otra forma a no ser por confusión.'

15. Nuestra primera conclusión, por lo que toca al tema de la ética, es, pues, que hay un objeto del pensamiento, simple, indefinible e inanalizable, con referencia al cual debe definirse. Es indiferente qué nombre le demos a este objeto único, con tal que reconozcamos claramente qué es y en qué difiere de otros. Todas las palabras que comúnmente se toman como signos de juicios éticos se refieren a él; son expresión de juicios éticos sólo por esa referencia. Pero, pueden referirse a ellos de dos maneras diferentes, que es muy importante distinguir, si es que hemos de obtener una definición completa del dominio de los juicios éticos. Antes que hubiera iniciado mi argumentación acerca de que las nociones éticas implican semejante noción indefinible, sostuve (§ 4) que la ética precisa de una enumeración de todos los juicios universales verdaderos que afirman que tal o cual cosa es buena, siempre que se dé. Pero, aunque todos estos juicios se refieren a esa noción única que he llamado 'bueno', no todos lo hacen de la misma manera. Pueden afirmar o que esta propiedad única siempre se añade a la cosa en cuestión o que la cosa es *causa* o *condición necesaria* de la existencia de otras cosas a las que se añade esta propiedad única. La naturaleza de estas dos clases de juicios éticos universales es extremadamente distinta, y la mayoría de las dificultades con que tropezamos, en la especulación ética ordinaria, se deben a la dificultad en distinguirlas con claridad. Su diferencia encuéntrase expresada, en el lenguaje ordinario, mediante el contraste entre los términos 'bueno como medio' y 'bueno en sí', 'valor como medio' y 'valor intrínseco'. Pero, tales términos están en disposición de ser aplicados sólo en los casos más obvios; lo cual parece deberse al hecho de que la distinción entre las concepciones que denotan no ha sido objeto de investigación. Tal distinción puede exponerse brevemente como sigue.

16. Siempre que juzgamos que una cosa es 'buena como medio', estamos juzgándola con respecto a sus relaciones causales. Juzgamos, *a la vez*, que tendrá un efecto de un género particular y que este efecto será bueno en sí. Pero encontrar juicios causales que sean universalmente verdaderos es notoriamente difícil. La tardía fecha en que las ciencias físicas se hicieron exactas y el

comparativamente escaso número de leyes que han logrado aun hoy establecer, son prueba suficiente de esta dificultad. Por lo que toca, pues, a lo que más frecuentemente es objeto de los juicios éticos, a saber, las acciones, es obvio que no podemos estar seguros de que sea verdadero cualquiera de nuestros juicios causales universales, ni aun en el sentido en que lo son las leyes científicas. Ni siquiera podemos descubrir leyes hipotéticas de la forma 'esta acción producirá siempre exactamente, bajo estas condiciones, el mismo efecto exactamente'. Pero un juicio ético correcto, respecto a los efectos de ciertas acciones, requiere algo más que esto, en dos sentidos. (1) Requiere que sepamos que una acción dada producirá un cierto efecto, *bajo cualesquiera circunstancias en que ocurra*. Esto, empero, es ciertamente imposible. Es cierto que, en diferentes circunstancias, la misma acción puede producir efectos que son enteramente diferentes, en todos aspectos, de aquellos en los que radica el valor del efecto. Por consiguiente, no estamos autorizados más que para *generalizar*, para hacer proposiciones de la forma 'este resultado *generalmente* se sigue de esta clase de acción', e incluso esta generalización será verdadera sólo si las circunstancias en que se desarrolla la acción son generalmente las mismas. Esto es, de hecho, lo que ocurre, en gran medida, dentro de una época y una sociedad particulares. Pero, cuando tomamos otras edades en cuenta, las circunstancias normales de un género dado de acción serán, en muchos y muy importantes casos, bien diferentes, de tal modo que la generalización que es verdad para una no lo sea para la otra. Ninguno, pues, de los juicios éticos que afirman que cierto género de acción es bueno como medio para cierta clase de efecto, será *universalmente* verdadero, ni los que *generalmente* sean verdaderos durante un período lo serán generalmente en otros. Pero, (2) requiere que conozcamos no sólo que se producirá *un* efecto bueno, sino que, entre todos los subsecuentes eventos afectados por la acción en cuestión, el saldo de bien será más grande que si se hubiera llevado a cabo otra posible acción. En otras palabras, juzgar que una acción es generalmente un medio para el bien, es juzgar no sólo que generalmente produce *algún* bien, sino que produce generalmente el mayor bien que admiten las circunstancias. Bajo este aspecto, los juicios éticos acerca de los efectos de una acción, encierran dificultades y complicaciones más grandes que las implicadas en el establecimiento de las leyes científicas. En relación a las últimas necesitamos considerar sólo un efecto singular; en relación a los primeros es esencial considerar no sólo este efecto, sino también

los efectos de éste, y así sucesivamente hasta donde pueda penetrar nuestra visión en el futuro. Es, en efecto, obvio que nuestra visión no puede llegar tan lejos como para que estemos seguros de que cierta acción producirá los mejores efectos posibles. Debemos contentarnos con que se produzca el mayor saldo de bien dentro de un período limitado. Pero es importante caer en la cuenta de que la serie entera de efectos, dentro de un período de considerable duración, es tomada realmente en cuenta por nuestros juicios habituales acerca de que una acción es buena como medio. Por lo tanto, esta complicación adicional, que torna mucho más difícil establecer las generalizaciones éticas que las leyes científicas, está implicada en las discusiones éticas reales y tiene una importancia práctica. Las más comunes de las reglas de conducta encierran semejantes consideraciones acerca del saldo de mala salud futura frente a la ganancia inmediata. Y, aun cuando no pudiéramos nunca establecer con alguna certeza cómo conseguir el mayor total posible de bien, trataríamos al menos de asegurarnos de que los probables males futuros no serán más grandes que el bien inmediato.

17. Hay, pues, juicios que establecen que ciertas clases de cosas producen buenos efectos. Estos, por las razones indicadas, presentan importantes características: (1) no es posible que sean verdaderos, si establecen que la clase de cosa de que se trata tiene *siempre* buenos efectos, y (2), aun si sólo establecen que produce *generalmente* buenos efectos, muchos de ellos serán verdaderos sólo en ciertos períodos de la historia universal. Por otra parte, hay juicios que establecen que ciertas clases de cosas son buenas en sí. Estos difieren de los otros en que, si son verdaderos, son todos universalmente verdaderos. Es, por consiguiente, extremadamente importante distinguir estas dos clases de posibles juicios. Ambos pueden expresarse en el mismo lenguaje; en ambos casos decimos por lo común 'tal o cual cosa es buena'. Pero, en un caso 'buena' significa 'buena como medio', esto es, que la cosa meramente es un medio para el bien, que producirá buenos efectos. En el otro, significará 'buena como fin'; estaremos juzgando que la cosa misma tiene la propiedad que, en el primer caso, sólo afirmamos que pertenece a sus efectos. Es evidente que son afirmaciones muy diferentes las que se hacen sobre una cosa; es obvio que una o ambas pueden hacerse, verdadera o falsamente, sobre toda clase de cosas, y es cierto que, a menos de que veamos claro cuál de las dos tratamos de hacer, tendremos escasas oportunidades de decidir co-

rectamente si nuestra aseveración es verdadera o falsa. Es esta claridad, precisamente, por lo que toca al sentido de lo preguntado, la que hasta ahora ha estado casi ausente de la especulación ética. A la ética le ha concernido siempre predominantemente la investigación de una limitada clase de acciones. Con respecto a éstas, podemos preguntar a la vez hasta qué grado son buenas en sí y hasta qué grado tienen una tendencia general a producir buenos resultados. Los argumentos empleados en las discusiones éticas siempre han sido de ambas clases: de tal índole que ambas pueden probar que la conducta de que se trata es buena en sí, y que es buena como medio. Pero que tales son las únicas cuestiones que la discusión ética tiene que plantear, y que plantear la una *no* es lo mismo que plantear la otra, son hechos fundamentales que no han advertido por lo general los filósofos de la ética. Las cuestiones éticas se plantean comúnmente en forma ambigua. Se pregunta '¿cuál es el deber de un hombre bajo tales circunstancias?', '¿es correcto actuar de este modo?' o '¿qué debemos aspirar a conseguir?' Pero, todas éstas preguntas pueden analizarse más profundamente. Una respuesta correcta a algunas de ellas encierra, a la vez, juicios acerca de lo que es bueno en sí y juicios causales. Esto lo dan por supuesto aun aquellos que mantienen que poseemos juicios inmediatos y directos sobre los derechos y deberes absolutos. Tales juicios sólo pueden significar que el curso de cierta acción es *la* mejor cosa que hacer; que actuando así todo bien que *pueda* ser conseguido se conseguirá. Aquí no nos concierne si tales juicios son siempre verdaderos. La cuestión es '¿qué implican, si lo son?' Y la sola respuesta posible es que, sean verdaderos o falsos, implican a la vez una proposición acerca del grado de bien de la acción, comparada con otras cosas, y un cierto número de proposiciones causales. Pues, no puede negarse que la acción tendrá consecuencias, y negar que las consecuencias importan es juzgar acerca de su valor intrínseco, en comparación con la acción misma. Al afirmar que tal acción es la *mejor* cosa que hacer, afirmamos que ella, junto con sus consecuencias, presenta la más grande suma de valor intrínseco que otras posibles alternativas. Esta condición puede cumplirse en alguno de los siguientes casos: (a) si la acción misma tiene un valor intrínseco más grande que alguna alternativa, en tanto que sus consecuencias y las de las alternativas están absolutamente desprovistas de mérito o demérito intrínsecos; o (b) si, aunque sus consecuencias sean malas intrínsecamente, el saldo de valor intrínseco es más grande que el que pudiera ser producido por otra

alternativa; o (c) si, siendo sus consecuencias intrínsecamente buenas, el grado de valor que les pertenece a ellas y a la acción juntas es mayor que el de una serie de alternativas. Para decirlo brevemente, afirmar que una cierta línea de conducta es, en un tiempo dado, absolutamente correcta u obligatoria, es afirmar obviamente que habrá más bien o menos mal en el mundo si se la adopta en lugar de otra. Pero esto implica un juicio respecto al valor, a la vez, de sus propias consecuencias y de las de cualquier posible alternativa. Y el que una acción tenga tales o cuales consecuencias envuelve un cierto número de juicios causales.

Similarmente, al hacer la pregunta '¿qué debemos aspirar a conseguir?', quedan, una vez más, implicados juicios causales, aunque en forma ligeramente distinta. Estamos expuestos a olvidar, porque es muy obvio que nunca podrá responderse correctamente a esta interrogación, a menos de nombrar algo que *pueda* ser conseguido. Aun si juzgamos que nada que no pueda obtenerse tiene igual valor que lo que sí puede obtenerse, la posibilidad de lo último, tanto como su valor, le es esencial en cuanto fin propio de la acción. Concordemente, ni nuestros juicios sobre las acciones que debemos llevar a cabo, ni nuestros juicios acerca de los fines que ellas deben producir, son juicios puros de valor intrínseco. Respecto a los primeros, una acción que es absolutamente obligatoria *puede* no tener ningún valor intrínseco; el que sea perfectamente virtuosa puede significar meramente que causa los mejores efectos posibles. Respecto a los últimos, estos mejores resultados posibles que justifican nuestra acción, pueden tener, en todo caso, sólo tanto valor intrínseco como nos permitan conseguir las leyes de la naturaleza, y éstas a su vez *pueden* no tener ningún valor intrínseco, sino sólo constituir medios para la obtención (en un futuro todavía lejano) de algo que tiene tal valor. Siempre, en consecuencia, que interrogamos '¿qué debemos hacer?' o '¿qué debemos tratar de obtener?', estamos planteando algo que implica una respuesta correcta a otras dos preguntas completamente diferentes en género la una de la otra. Debemos conocer *al par* qué grado de valor intrínseco tienen cosas diferentes y cómo pueden obtenerse. Pero la gran mayoría de las cuestiones que han sido realmente examinadas en la ética —todas, indudablemente, de índole práctica— implican este doble conocimiento, y han sido examinadas sin distinguir claramente las dos cuestiones implicadas. Una gran parte de los vastos desacuerdos que prevalecen en la ética son atribuibles a esta falla del análisis. Gracias al uso de concepciones que envuelven a la vez conceptos de valor intrínseco y de relaciones

causales, como si implicaran sólo conceptos de valor intrínseco, se han hecho casi universales dos errores diferentes. O se supone que nada tiene valor intrínseco —lo que no es posible— o se supone que lo que es debe necesariamente tener valor intrínseco. Por ende, la misión primaria y peculiar de la ética —determinar qué cosas tienen valor intrínseco y en qué grado— no se ha tratado adecuadamente en absoluto. Por otra parte, el tratamiento cabalmente adecuado de los medios ha sido también descuidado en amplia medida, debido a una oscura percepción de que es, en verdad, perfectamente ajeno a la cuestión de los valores intrínsecos. Pero sea lo que fuere y sea cual fuere el grado de convicción de cualquier lector acerca de que alguno de los sistemas mutuamente excluyentes, que se mantienen en lucha, ha dado una respuesta correcta a la pregunta por lo que sea el valor intrínseco o a la pregunta acerca de qué debemos hacer o a ambas, se debe, por lo menos, admitir que las interrogantes acerca de qué es lo mejor en sí y qué producirá lo mejor posible, son absolutamente distintas y que ambas pertenecen al tema real de la ética. Mientras más claramente se distingan las distintas preguntas, tanto mayor será la probabilidad de que les demos una respuesta correcta.

18. Queda un punto que no debe omitirse dentro de una descripción completa del género de preguntas que la ética tiene que responder. La principal división de ellas es —como he dicho— doble: la de saber qué cosas son buenas en sí y la de saber a qué otras cosas se relacionan en cuanto efectos. La primera —la pregunta primaria de la ética, presupuesta por la otra— incluye una comparación de las distintas cosas que tienen valor intrínseco (si es que son varias) respecto al grado de valor que tengan. Tal comparación encierra una dificultad de principio que ha contribuido mucho a la confusión del valor intrínseco con la mera 'bondad como medio'. Se ha indicado que una diferencia entre un juicio que afirme que una cosa es buena en sí y un juicio que afirme que es un medio para el bien, consiste en el hecho de que si es verdadero el primero, por lo que toca a un ejemplo de la cosa tratada, lo es necesariamente por lo que toca a todos, considerando que una cosa que tiene buenos efectos bajo ciertas circunstancias puede tenerlos malos bajo otras. Ahora bien, es cierto que todos los juicios de valor intrínseco son, en este sentido, universales; pero el principio que he de enunciar ahora puede fácilmente presentarlos como si no fueran así, sino semejantes al juicio acerca de medios, en cuanto son meramente ge-

nerales. Hay —como luego se mantendrá— un gran número de cosas diferentes, cada una de las cuales tiene valor intrínseco; hay también muchísimas que son positivamente malas y hay una clase aún más amplia compuesta de las que parecen ser indiferentes. Pero a una cosa, perteneciente a alguna de estas tres clases, puede acaecerle ser parte de un todo que incluya entre sus demás partes otras cosas pertenecientes, a la vez, a la misma clase y a las otras dos. Y estos todos, en cuanto tales, pueden tener también valor intrínseco. La paradoja, sobre la que es necesario llamar la atención, es que *el valor de tal todo no guarda proporción regular con la suma de los valores de sus partes*. Es cierto que una cosa buena puede existir de tal manera relacionada con otra cosa buena, que el valor del todo formado es muchísimo mayor que la suma de los valores de las dos cosas buenas. Es cierto que un todo compuesto de una cosa buena y una cosa indiferente puede tener un valor inmensamente mayor que el que posee la cosa buena misma. Es cierto que dos cosas malas o una mala y una indiferente pueden formar un todo mucho peor que la suma del mal de sus partes. Y parece que cosas indiferentes pueden entrar como constituyentes únicos de un todo que tenga gran valor, sea negativo o positivo. Si la adición de una cosa mala a un buen todo puede aumentar el valor positivo del todo, o la adición de una cosa mala a uno malo puede producir un todo con valor positivo, es algo que parece más dudoso; pero es posible, por lo menos — posibilidad que hay que tomar en cuenta en nuestras investigaciones éticas. Sea como sea que podamos dirimir problemas particulares, el principio es claro: *no debe suponerse que el valor de un todo es igual a la suma de los valores de sus partes*.

Un simple ejemplo bastará para ilustrar la clase de relación de que se trata. Parece ser verdad que tener conciencia de un objeto bello es algo de gran valor intrínseco, puesto que el mismo objeto, si nadie es consciente de él, tiene, en verdad, poco valor comparativamente, y por lo común se sostiene que no tiene ninguno. Pero la conciencia de un objeto bello es ciertamente un todo de alguna índole, en el que podemos distinguir, como partes, al objeto —por un lado— y —por el otro— al ser consciente. Ahora bien, este último ingrediente entra como parte de un todo diferente, cuando tenemos conciencia de cualquier cosa; y podría parecer que algunos de estos todos tienen siempre muy poco valor e incluso que pueden ser indiferentes o positivamente malos. Sin embargo, no podemos siempre atribuir la

insignificancia de su valor a algún demérito positivo del objeto que los diferencia de la conciencia de lo bello; el objeto mismo puede aproximarse tanto como sea posible a la neutralidad absoluta. Puesto que la mera conciencia no confiere siempre, por consiguiente, un gran valor al todo de que forma parte, aun cuando pueda su objeto no tener gran demérito, no podemos atribuir la gran superioridad de la conciencia de la cosa bella, sobre la cosa bella misma, a una mera suma del valor de la conciencia con el de la cosa bella. Sea cual fuere el valor intrínseco de la conciencia, no da al todo de que forma parte un valor en proporción con la suma de su valor y el de su objeto. Si así fuera, tendríamos aquí un ejemplo de totalidad que poseería distinto valor intrínseco del de la suma de sus partes y, sea así o no, lo que tal diferencia significa queda ilustrado por este caso.

19. Hay, pues, todos que poseen la propiedad de que su valor es diferente de la suma de los valores de sus partes. Las relaciones que median entre tales partes y el todo que integran no han sido hasta ahora reconocidas distintamente, ni han recibido nombres separados. Dos puntos merecen en especial tomarse en cuenta: (1) es claro que la existencia de cualquiera de estas partes es condición necesaria de la existencia de ese bien que constituye el todo. El mismo lenguaje exactamente expresará también la relación entre un medio y la cosa buena que es su efecto. Pero, con todo, hay una gran diferencia entre los dos casos, constituida por el hecho de que la parte es una parte de la cosa buena, de cuya existencia la suya es condición necesaria, mientras que el medio no lo es. La necesidad de que existan los medios para el bien, si el bien ha de existir, es simplemente una necesidad natural o causal. Si las leyes de la naturaleza fueran distintas, existiría exactamente el mismo bien, aunque lo que ahora es condición necesaria de su existencia no existiera. La existencia de los medios no tiene valor intrínseco, y su completa aniquilación dejaría inalterado el valor de lo que ahora es necesario conseguir. Pero algo distinto ocurre en el caso de una parte de un todo tal como el que consideramos. En este caso, el bien de que se trata no puede concebiblemente existir a menos de que la parte exista también. La necesidad que los conecta es muy independiente de la ley natural. Lo que se afirma que posee valor intrínseco es la existencia del todo, y la existencia de éste incluye la de su parte. Supóngase que se quita la parte, entonces, lo que queda no es lo que, como se afirmaba, tiene valor intrínseco; pero, si suponemos que lo quitado son los medios, lo que queda es justa-

mente lo que se *afirmó* que poseía valor intrínseco. No obstante, (2) la existencia de la parte puede *ella misma* no tener más valor intrínseco que el del todo. Este hecho constituye la paradoja de la relación que estamos examinando. Se acaba de decir que lo que tiene valor intrínseco es la existencia del todo y que ésta incluye la existencia de la parte. De aquí parecería natural inferir que la existencia de la parte tiene valor intrínseco. Pero tal inferencia sería tan falsa como si llegáramos a la conclusión de que puesto que el número de dos piedras es dos, cada una de ellas es también dos. La parte de un todo valioso conserva exactamente el mismo valor que posee cuando es parte de este todo como cuando no lo es. Si tiene valor bajo otras circunstancias, su valor no es mayor cuando forma parte de un todo mucho más valioso, y si no tiene ningún valor por sí misma, no tendrá ya más, a pesar de lo grande que sea el del todo que ahora integra. No estamos, pues, autorizados para afirmar que una y la misma cosa sea bajo ciertas circunstancias buena intrínsecamente y bajo otras no, tal como lo estamos para afirmar que un medio produce en ocasiones buenos resultados y en otras no. Empero, estamos autorizados para afirmar que es mucho más deseable que una cierta cosa exista bajo ciertas condiciones que bajo otras, a saber, cuando otras cosas existan en tales relaciones con ella que formen un todo más valioso. No tendrá más valor intrínseco bajo estas circunstancias que bajo otras; no será incluso necesariamente un medio para la existencia de cosas que tengan más valor intrínseco; pero será, como un medio, condición necesaria para la existencia de lo que *tiene* mayor valor intrínseco, aunque, a diferencia de un medio, forme parte de este ente más valioso.

20. He dicho que la peculiar relación que se da entre la parte y el todo —relación que acabo de tratar de definir— no ha recibido nombre propio. Sería provechoso, sin embargo, que tuviera uno. Hay un nombre que muy bien pudiera ser apropiado, si sólo pudiera separarse de su desafortunado uso actual. Los filósofos —especialmente aquellos que pretenden haber obtenido gran beneficio de los escritos de Hegel— han hecho bastante uso recientemente de términos como 'todo orgánico', 'unidad orgánica' y 'relación orgánica'. La razón por la que estos términos podrían ser muy apropiados, para el uso sugerido, es que la peculiar relación de las partes con el todo, que acabo de definir, es una de las propiedades que distinguen los todos a que, de hecho, se atribuyen con la mayor frecuencia. La razón de por qué es desea-

ble que se separaran de sus usos actuales es que, de acuerdo con ellos, no tienen un significado claro y, por el contrario, implican y propagan errores debidos a la confusión.

Decir que una cosa es un 'todo orgánico', se entiende generalmente como si esto implicara el que sus partes están relacionadas unas con otras y con el todo mismo, como medios para un fin. Se entiende también como si implicara que ellas tienen la propiedad descrita en frases como 'no tienen sentido o significado aparte del todo'. Y, por último, tal todo se trata también como si tuviera la propiedad a la que propongo se destine el uso del nombre. Pero aquellos que utilizan el término no nos ofrecen, en general, ningún indicio acerca de cómo suponen que están relacionadas estas tres propiedades entre sí. Parece admitirse generalmente que son idénticas; y siempre, por lo menos, que están conectadas necesariamente entre sí. Que no son idénticas lo he tratado ya de mostrar; suponer que lo son es pasar por alto las distinciones señaladas en el último párrafo. El uso podría interrumpirse simplemente a causa de que promueve semejante descuido. Pero una razón más poderosa para interrumpirlo es que la segunda, lejos de estar conectada necesariamente, es una propiedad que no puede agregarse a nada, siendo una concepción autocontradictoria, mientras que la primera, si insistimos sobre su sentido más importante, se aplica a muchos casos, a los que no hay razón para pensar que se aplique también la tercera, y la tercera ciertamente se aplica a muchos a los que la primera no se aplica.

21. Estas relaciones entre las tres propiedades que se acaban de distinguir, pueden ejemplificarse mediante la referencia a un todo de la clase del que se ha derivado el nombre 'orgánico', a un todo que es un organismo en sentido científico, a saber, el cuerpo humano.

(1) Se da, entre muchas partes de nuestro cuerpo (aunque no entre todas), una relación que ha hecho familiar la fábula —atribuida a Menenius Agripa— acerca del vientre y sus órganos. Podemos encontrar en él partes tales que la existencia continua de una sea condición necesaria de la existencia continua de otra, en tanto que la existencia continua de esta última es también condición necesaria de la existencia continua de la primera. Esto equivale a decir que, en el cuerpo, tenemos ejemplo de dos cosas, que duran ambas cierto tiempo, que tienen una relación de dependencia causal mutua, una relación de 'reciprocidad'. Frecuentemente, no se da a entender más que esto cuando se dice que

las partes del cuerpo forman una 'unidad orgánica', o que son mutuamente fines y medios unas frente a las otras. Tenemos aquí ciertamente una característica sorprendente de las cosas vivientes. Pero sería en extremo temerario afirmar que esta relación de dependencia causal mutua se da sólo en los seres vivos, y que es, en consecuencia, suficiente para definir su peculiaridad. Es obvio que dos cosas que guardan esta relación de dependencia mutua no pueden tener valor intrínseco, ni tenerlo la una y la otra no. No son necesariamente 'fines' la una de la otra en ningún sentido, excepto en aquel en que 'fin' significa 'efecto'. Más aún, es evidente que, en este sentido, el todo no puede ser un fin frente a ninguna de sus partes. No es posible hablar de 'el todo', en contraste con una de sus partes, cuando demos a entender, de hecho, sólo *el resto* de sus partes. Pero el todo, estrictamente, debe incluir todas sus partes, y ninguna de éstas puede ser causa de él, porque no puede ser causa de sí misma. Es evidente, por lo tanto, que esta relación de dependencia causal mutua no implica nada referente al valor de cualquiera de los objetos que la exhiban, y que, aun poseyendo también valor dos de ellos, tal relación entre ambos no puede mediar entre el todo y la parte.

Pero (2) puede también suceder que nuestro cuerpo, en cuanto todo, tenga un valor mayor que la suma de valores de sus partes. Esto puede ser lo que se da a entender cuando se dice que las partes son medios para el todo. Es obvio que si interrogamos '¿por qué *deben* ser las partes tales como son?', una respuesta adecuada sería 'porque el todo que forman tiene tanto valor'. Pero es igualmente obvio que la relación que afirmamos existe entre la parte y el todo, es muy diferente de la que afirmamos que se da entre parte y parte cuando decimos 'esta parte existe, porque aquélla no existiría sin ella'. En el último caso, afirmamos que están causalmente conectadas las dos partes; pero, en el primero, la parte y el todo no pueden estar conectados causalmente, y la relación, que, como afirmamos, se da entre ellos, puede existir, aun cuando las partes no estén conectadas causalmente tampoco. Todas las partes de un retrato no exhiben esa relación de dependencia causal mutua que tienen ciertas partes del cuerpo, y, no obstante, la existencia de las que no la exhiben puede ser absolutamente esencial para el valor del todo. Las dos relaciones son bastante distintas en género, y no podemos inferir la existencia de una de la de la otra. Puede, por consiguiente, ser inútil incluirlas bajo el mismo nombre. Si hemos de decir que un todo es orgánico porque sus partes son (en este sentido) 'me-

dios' para el todo, *no* debemos decir que es orgánico porque sus partes dependan causalmente una de la otra.

22. Pero, finalmente (3) el sentido que más ha sido destacado, en recientes usos del término 'todo orgánico', es aquel según el cual se afirma que las partes de un tal todo poseen una propiedad que no pueden tener posiblemente ningunas partes de un todo. Se ha supuesto que, justamente como el todo no sería lo que es a no ser por la existencia de las partes, las partes no son lo que son sino gracias a la existencia del todo. Esto se entiende como si significara, no sólo que ninguna parte puede existir sin que las otras existan también (lo que ocurre cuando la relación (1) se da entre las partes), sino que realmente la parte no es un objeto de pensamiento distinto, esto es, que el todo, de que es parte, es a su vez parte de ella. Basta una pequeña reflexión para hacer patente que esta suposición es autocontradictoria. Podemos admitir, por supuesto, que cuando una cosa particular es parte de un todo, posee un predicado que no podría poseer de otra manera, a saber, que es parte de ese todo. Pero lo que no puede admitirse es que este predicado altere la naturaleza o entre en la definición de la cosa que lo posee. Cuando pensamos en la parte *misma*, damos a entender precisamente *que* afirmamos que, en este caso, *posee* el predicado de que es parte del todo, y la mera afirmación de que *ella* es parte del todo implica que debe ser distinta de lo que afirmamos de ella. De otra manera, nos contradecemos, puesto que afirmamos, que, *no ella*, sino algo, a saber, ella junto con lo que afirmamos de ella, tiene el predicado que le atribuimos. Para decirlo brevemente, es obvio que ninguna parte contiene analíticamente el todo a que pertenece u otras partes cualesquiera de ese todo. La relación de la parte con el todo *no* es la misma que la del todo con la parte, y la definición de la última es que contiene analíticamente lo que se dice ser parte suya. Con todo, esta doctrina autocontradictoria es el rasgo principal que muestra la influencia de Hegel sobre la filosofía moderna; influencia que impregna casi toda la filosofía ortodoxa. ¡Esto es lo que la protesta contra la falsificación de lo abstracto implica generalmente; que un todo es siempre parte de su parte! 'Si se quiere conocer la verdad acerca de una parte —se nos dice— se debe considerar, *no* la parte, sino algo, a saber, el todo, pues *nada* es verdad acerca de la parte, sino sólo acerca del todo.' Sin embargo, debe ser por lo menos verdad que una parte es parte de un todo, y es obvio que, cuando decimos que lo es, *no* damos a entender sólo que el todo es parte

de sí mismo. Esta doctrina, por consiguiente, acerca de que una parte 'no puede tener sentido o significado aparte de su todo', debe rechazarse absolutamente. Implica que la proposición 'esto es una parte de ese todo' tiene sentido; pero, para que pueda tenerlo, sujeto y predicado deben tener distinto sentido. Es fácil de ver cómo ha surgido esta falsa doctrina de la confusión de las relaciones (1) y (2), que pueden ser realmente propiedades de los todos.

(a) La *existencia* de una parte puede enlazarse, mediante una necesidad natural o causal, con la existencia de las otras partes de su todo. Además, lo que es parte de un todo y lo que ya no lo es, aunque difieran intrínsecamente entre sí, pueden denominarse con uno y el mismo nombre. Así, pues —para poner un ejemplo típico—, si un brazo se corta del cuerpo humano, podremos todavía llamarlo brazo. Empero, un brazo, cuando es parte del cuerpo, difiere indudablemente de un brazo muerto. De aquí podríamos concluir fácilmente que 'el brazo que es parte del cuerpo, no sería lo que es si no fuera tal parte', y podríamos pensar que la contradicción así expresada es, en realidad, una característica de las cosas. Pero de hecho, el brazo muerto nunca fue parte del cuerpo; es sólo *parcialmente* idéntico con el brazo vivo. Aquellas de sus partes que son idénticas con las partes del brazo vivo son exactamente las mismas, sea que pertenezcan al cuerpo o no. Ellas son ejemplo innegable de una y la misma cosa que forma, en un tiempo, parte, y en otro no, del presunto 'todo orgánico'. Por otro lado, aquellas propiedades que *posee* el brazo vivo y *no* el muerto no se dan en distinta forma en el último; simplemente no existen ahí *en absoluto*. Su existencia depende, en virtud de una necesidad causal, de que guarde esa relación con otras partes del cuerpo, lo que expresamos al decir que forma parte de él. Con todo, es muy cierto que *si* nunca formaran parte del cuerpo, *serían* exactamente lo mismo que son cuando sí forman parte. Que difieren intrínsecamente de las propiedades del brazo muerto y que forman parte del cuerpo, son proposiciones no relacionadas analíticamente entre sí. No hay contradicción en suponer que retienen tales diferencias intrínsecas y que, sin embargo, no forman parte del cuerpo.

Pero (b) cuando se nos dice que un brazo vivo no tiene *sentido* o *significado* fuera del cuerpo a que pertenece, se propone también una segunda falacia. 'Tener sentido o significado' se usa comúnmente en el sentido de 'tener importancia', y esto, una vez más, significa 'tener valor como medio o fin'. Ahora bien, es muy po-

sible que incluso un brazo vivo, aparte de su cuerpo, no tuviera un valor intrínseco cualquiera, aunque el todo de que es parte posea un mayor valor intrínseco gracias a su presencia. De aquí, pues, podríamos fácilmente concluir que, *en cuanto* parte del cuerpo, tiene gran valor, mientras que *en sí mismo* no tiene ninguno, y que, entonces, su 'sentido' entero radica en su relación con el cuerpo. Pero, de hecho, el valor de que se trata no le pertenece obviamente a *él* en absoluto. Tener valor meramente en cuanto parte, equivale a no tenerlo en absoluto, a ser meramente parte de lo que lo tiene. Debido, no obstante, al descuido de esta distinción, la afirmación acerca de que una parte tiene un valor, *en cuanto parte*, que no podría tener de otra manera, conduce fácilmente a la suposición de que, en cuanto parte, es también diferente de lo que podría ser de otra manera; pues es cierto, de hecho, que dos cosas que tienen diferente valor deben también diferir en otros aspectos. Por ende, la suposición de que una y la misma cosa, a causa de ser parte más bien en un tiempo que en otro de un todo más valioso, tiene, por eso, más valor intrínseco en un tiempo que en otro, ha estimulado la creencia auto-contradictoria acerca de que una y la misma cosa pueden ser dos cosas diferentes y ser lo que es verdaderamente sólo en una de sus formas.

Por estas razones, me tomaré la libertad —cuando parezca conveniente— de usar el término 'orgánico' con un sentido especial. Lo usaré para denotar el hecho de que un todo tiene un valor intrínseco diferente del de la suma de los valores de sus partes. Lo usaré para denotar esto y sólo esto. El término no implicará relación causal alguna entre las partes del todo de que se trata. No implicará que las partes sean inconcebibles a no ser como partes de ese todo, ni que, cuando forman parte de él, tienen un valor diferente del que pudieran tener si no entraran en él. Entendida en este especial y bien definido sentido, la relación de un todo orgánico con sus partes es una de las más importantes que la ética ha de tomar en cuenta. Una parte considerable de esta ciencia debe estar destinada a ocuparse de comparar los valores relativos de varios bienes. Se comentarán, en esta comparación, los más toscos errores si se supone que siempre que dos cosas forman un todo, el valor de éste es simplemente la suma de los valores de aquellas dos cosas. Con este asunto de los 'todos orgánicos', pues, completamos la enumeración de la clase de problemas que toca tratar a la ética.

23. En este capítulo he procurado fundamentar las siguientes conclusiones: (1) la peculiaridad de la ética no consiste en que investigue la conducta humana, sino que investigue las aseveraciones acerca de esa propiedad de las cosas que se denota con el término 'bueno', y acerca de la opuesta propiedad denotada por el término 'malo'. Debe, a fin de establecer sus conclusiones, escudriñar la verdad de *todas* las afirmaciones semejantes, *con excepción* de aquellas que afirman la relación de esta propiedad sólo con un ente singular (1-4). Esta propiedad, (2) por cuya referencia debe definirse el tema de la ética, es ella misma simple e indefinible (5-14). Y, (3) todas las aseveraciones acerca de su relación con otras cosas son de dos, y sólo de dos, clases: o afirman el grado en que las cosas mismas poseen esta propiedad o, si no, afirman que hay relaciones causales entre otras cosas y aquellas que la poseen (15-17). Finalmente, (4) al considerar los diversos grados en que las cosas mismas poseen esta propiedad, tenemos que dar cuenta del hecho de que un todo puede poseerla en un grado diferente del que se obtiene al sumar los grados en que sus partes la poseen (18-22).

CAPÍTULO II

LA ÉTICA NATURALISTA

24. RESULTA DE las conclusiones del capítulo 1 que todas las interrogantes éticas se encuadran bajo tres clases. La primera contiene sólo una: ¿cuál es la naturaleza de este predicado peculiar, cuya relación con otras cosas constituye el objeto de todas las demás investigaciones éticas? o, en otras palabras, ¿qué se *da a entender* con bueno? He intentado responder ya esta primera pregunta. El predicado peculiar, con referencia al que la esfera de la ética debe definirse, es simple, inanalizable e indefinible. Quedan otras dos clases de preguntas por lo que toca a la relación de este predicado con otras cosas. Podemos preguntar (1) ¿a qué cosas, y en qué grado, se añade directamente tal predicado?, ¿qué cosas son buenas en sí? o (2) ¿por qué medios seremos capaces de hacer que exista en el mundo tanto bien como sea posible?, ¿qué relaciones causales median entre lo que es mejor en sí y otras cosas?

En éste y en los dos capítulos siguientes, me propongo examinar ciertas teorías que ofrecen una respuesta a la pregunta ¿qué es bueno en sí? Digo *una* respuesta, prudentemente; pues estas teorías se caracterizan todas por el hecho de que, si son verdaderas, simplificarían muchísimo el estudio de la ética. Todas mantienen que hay sólo un *único* género de hechos, cuya existencia tiene en absoluto algún valor. Pero todas presentan también otra característica —razón por la que las agrupo y me ocupo de ellas en primer término— y es que la principal razón de por qué se ha sostenido que el nombre de esa clase única de hechos define lo único bueno, se debe a que se ha sostenido que define lo que se da a entender con 'bueno' mismo. En otras palabras, todas son teorías acerca del fin o ideal, cuya adopción se debe principalmente a la comisión de lo que he llamado falacia natu-

ralista. Todas confunden la primera y segunda de las posibles interrogantes que puede plantear la ética. Es este hecho, indudablemente, el que explica su tesis de que sólo una clase única de cosas es buena. Se ha pensado que el que una cosa sea buena *significa* que posee esta propiedad única y que, por lo tanto (se piensa), sólo lo que la posee es bueno. La inferencia parece muy natural; sin embargo, lo que con ella se da a entender es auto-contradictorio. Pues, todos los que la llevan a cabo no alcanzan a percibir que su conclusión 'lo que posee esta propiedad es bueno', es una proposición con sentido, que ni significa 'lo que posee esta propiedad posee esta propiedad' ni 'la palabra *bueno* denota que una cosa posee esta propiedad'. Con todo, si no significa una de estas cosas, la inferencia contradice su propia premisa.

Me propongo, en consecuencia, examinar ciertas teorías acerca de qué es bueno en sí, que se *basan* en la falacia naturalista, en el sentido en que ha sido la comisión de ésta la causa principal de su amplia aceptación. El examen estará destinado (1) a ilustrar el hecho de que la falacia naturalista es una falacia o, en otras palabras, el que todos estamos enterados de que es una cierta cualidad simple (y nada más) lo que damos a entender principalmente con el término 'bueno', y (2) a mostrar que no es una, sino varias cosas las que la poseen. Pues, no puedo esperar presentar como recomendable la doctrina de que las cosas que son buenas no deben su bondad a la posesión en común de ninguna otra propiedad, sin hacer una crítica de las principales doctrinas opuestas a ésta, cuyo poder para recomendarse a sí mismas lo prueba su amplia boga.

25. Las teorías que me propongo examinar pueden dividirse convenientemente en dos grupos. La falacia naturalista implica que siempre que pensamos 'esto es bueno', estamos pensando en que la cosa de que se trata mantiene una relación definida con alguna otra. Pero esta cosa una, con referencia a la cual se define bueno, puede ser o lo que podríamos llamar un objeto natural—algo cuya existencia es admitidamente objeto de la experiencia—o puede ser un objeto del que sólo se infiere que ha de existir en un mundo real suprasensible. Me propongo tratar por separado estos dos tipos de teorías éticas. Las del segundo tipo podrían convenientemente llamarse 'metafísicas', y pospondré su consideración hasta el capítulo iv. En éste y el siguiente capítulo, trataré, por un lado, de las teorías que deben su aceptación al supuesto de que bueno puede definirse mediante la referencia a un *objeto natural*, y éstas son las que doy a entender con el

nombre que sirve de título a este capítulo 'ética naturalista'. Debe observarse que la falacia con referencia a la cual defino la 'ética metafísica' es de la misma clase, y no le daré más nombre que el de falacia naturalista. Pero, cuando atendemos a las teorías éticas que esta falacia ha hecho recomendables, parece conveniente distinguir las que consideran que la bondad consiste en una relación con algo que existe aquí y ahora, de las que no. De acuerdo con las primeras, la ética es una ciencia empírica o positiva; sus conclusiones pueden todas establecerse por medio de la observación y la inducción empíricas. Pero no ocurre lo mismo con la ética metafísica. Hay, pues, una notable diferencia entre estos dos grupos de teorías éticas, basada en la misma falacia. Dentro de las teorías naturalistas puede también introducirse una división conveniente. Hay un objeto natural, a saber, el placer, del que tan frecuentemente se ha mantenido que es lo único bueno, tanto como todo el resto junto. Hay, todavía una razón más para tratar separadamente al hedonismo. Esta doctrina, según creo, debe, de un modo tan obvio como cualquier otra, su aceptación a la falacia naturalista; pero ha tenido el singular destino de que el escritor que por primera vez expuso la falacia de los argumentos naturalistas, con los que se ha intentado *probar* que el placer es lo único bueno, fuera el que sostuvo que, no obstante, *es* lo único bueno. Me propongo, pues, separar el examen del hedonismo del de las otras teorías naturalistas y ocuparme en este capítulo de la ética naturalista, en general, y del hedonismo, en particular, en el siguiente.

26. El asunto del presente capítulo son, pues, las teorías éticas que postulan que no puede darse ningún valor intrínseco, sin la posesión de alguna propiedad *natural* distinta del placer, y que postulan esto porque se supone que ser 'bueno' *significa* poseer dicha propiedad. Tales teorías las denomino 'naturalistas'. He destinado, pues, el nombre naturalismo a un particular método de acceso a la ética, un método que, entendido estrictamente, es incompatible con la posibilidad de cualquier ética. Este método consiste en sustituir 'bueno' con alguna propiedad de un objeto natural o de una colección de objetos naturales, y en reemplazar, por ende, la ética con alguna ciencia natural. En general, la ciencia sustitutiva es una de aquellas que se ocupan, en especial, del hombre, debido al error general (tal es lo que sostengo) de considerar que el tema de la ética está confinado a la conducta humana. En general, la psicología ha sido la ciencia sustitutiva, como ocurre con John Stuart Mill, o la sociología,

con Clifford y otros tratadistas modernos. Pero podría ser igualmente cualquier otra ciencia. Es la misma falacia la que queda implicada cuando Tyndall nos recomienda “adaptarnos a las leyes de la materia”; aquí, la ciencia con la que se propone sustituir la ética es la física simplemente. El nombre, en consecuencia, es perfectamente universal; pues, no importa qué se mantenga que significa bueno, la teoría será todavía naturalismo. Sea que bueno se defina como amarillo, verde o azul, como fuerte o suave, como redondo o cuadrado, como dulce o amargo, como productor de vida o de placer, como querido, deseado o sentido: sea que se sostenga que bueno *significa* alguna de estas cosas u otros objetos del mundo, la teoría que lo postule será una teoría naturalista. He denominado naturalistas a tales teorías, porque todos estos términos denotan propiedades, simples o complejas, de algún objeto natural simple o complejo, y, antes de proceder a su consideración, sería bueno definir qué se da a entender con ‘naturaleza’ y ‘objetos naturales’.

Con ‘naturaleza’ doy y he dado a entender lo que constituye el tema de las ciencias naturales y también de la psicología. Puede decirse que incluye todo lo que ha existido, existe o existirá en el tiempo. Cuando consideramos si un objeto cualquiera es de tal naturaleza que pudiera decirse que existe ahora, ha existido o está a punto de existir, entonces, podemos saber que tal objeto es un objeto natural y que ninguno del que no pueda decirse con verdad tal cosa lo es. Así, por ejemplo, podemos decir de nuestra mente que existió ayer, que existe hoy y que probablemente existirá dentro de uno o dos minutos. Podemos decir que ayer tuvimos pensamientos que hoy han cesado de ser, aunque puedan quedar sus efectos, y que, en tanto que existen, son también objetos naturales.

No encierra, ciertamente, dificultad alguna, por lo que toca a los ‘objetos’ mismos, el sentido en que acabo de usar el término. Es fácil decir cuáles de ellos son naturales y cuáles (si los hay) no lo son. Pero cuando consideramos las propiedades de los objetos, me temo que el problema es más difícil. Entre las propiedades de los objetos naturales, ¿cuáles son naturales y cuáles no? Pues, no niego que bueno sea una propiedad de ciertos objetos naturales; algunos de ellos, creo, *son* buenos, y, con todo, he dicho que ‘bueno’ mismo no es una propiedad natural. Ahora bien, comprende también mi demostración su existencia en el tiempo. ¿Podemos acaso imaginar a ‘bueno’ existiendo *por sí mismo* en el tiempo y no, simplemente, en cuanto propiedad

de algún objeto natural? Por lo que a mí toca, no puedo imaginarlo, ya que la existencia de un gran número de propiedades de objetos —las que llamo propiedades naturales— parece ser independiente de la existencia de tales objetos. De hecho, son más bien partes de las que está constituido el objeto, que meros predicados que se le añadan. Si se quitaran todas, no quedaría objeto alguno, ni tan siquiera una sustancia desnuda; pues en sí mismas son sustanciales y le dan al objeto toda la sustancialidad que posee. Pero no ocurre lo mismo con bueno. Si, en verdad, bueno fuera un sentimiento, como algunos nos hacen creer, existiría entonces en el tiempo. Pero, por eso, llamarlo así equivale a cometer la falacia naturalista. Siempre será pertinente preguntar si el sentimiento mismo es bueno, y si lo es, entonces, bueno no puede ser idéntico a ningún sentimiento.

27. Son, pues, 'naturalistas' aquellas teorías de la ética que postulan que lo único bueno consiste en cierta propiedad de las cosas existente en el tiempo, porque suponen que 'bueno' mismo puede definirse con referencia a tal propiedad. Podemos proceder ahora a considerarlas.

Ante todo, una de las máximas éticas más famosas es la que recomienda llevar una 'vida de acuerdo con la naturaleza'. Tal fue el principio de la ética estoica; pero, puesto que ella tiene derecho a ser calificada de metafísica, no intentaré ocuparme de ella por ahora. Pero, en Rousseau reaparece la misma frase, y aun hoy no es raro que se mantenga que debemos vivir naturalmente. Examinemos esta suposición en su forma más general. Es obvio, en primer lugar, que no podemos decir que todo lo natural es bueno, a no ser en virtud de alguna teoría metafísica, tal como las que trataré más tarde. Si todo lo natural igualmente es bueno, entonces, la ética, tal como se entiende de ordinario, desaparecería con seguridad; pues nada es más cierto, desde la perspectiva ética, que algunas cosas son malas y otras buenas, y que la finalidad de la ética consiste, en gran parte, en ofrecernos reglas generales para poder evitar las unas y adquirir las otras. ¿Qué es, entonces, lo que significa 'natural', en esta admonición a vivir naturalmente, ya que no puede obviamente aplicarse a todo lo que es natural?

La frase parece apuntar a una vaga noción de que hay algo así como un bien natural, y a remitir a la creencia de que puede decirse que la naturaleza fija y decide lo que será bueno, tal como fija y decide lo que existirá. Por ejemplo, puede suponerse que la 'salud' es susceptible de definirse naturalmente, que la naturaleza

ha fijado lo que será la salud, y que ésta es obviamente buena. Por ende, la naturaleza decidirá, en este caso, la cuestión; bastará que acudamos a ella y le preguntemos qué es la salud, para que sepamos qué es bueno. Habremos fincado la ética sobre la ciencia. Pero, ¿qué es esta definición natural de la salud? Yo sólo puedo concebir que la salud se defina, en términos naturales, como el estado *normal* de un organismo, pues la enfermedad también es indudablemente un producto natural. Decir que la salud es aquello que se preserva mediante la evolución, y que tiende a conservar el organismo en la lucha por la existencia, se reduce a lo mismo; pues el meollo de la evolución es que pretende dar una explicación causal de por qué son normales algunas formas de vida y otras no; nos explica el origen de las especies. Por ende, cuando se nos dice que la salud es natural, podemos suponer que lo que se nos dice es que es normal. Y, cuando se nos conmina a perseguir la salud como un fin natural, lo que queda implicado es que lo normal debe ser bueno. Pero, ¿es tan evidente que lo normal deba ser bueno? ¿Es realmente obvio que la salud, *verbi gratia*, sea buena? Fue normal la excelencia de un Sócrates o de un Shakespeare? ¿No fue más bien anormal, extraordinaria? Es obvio, creo, en primer lugar, que no todo lo que es bueno es normal y que, por el contrario, lo anormal es a menudo mejor que lo normal. La excelencia extraordinaria, tanto como el vicio extraordinario, deben ser obviamente anormales, que no normales. Con todo, puede decirse que lo normal es bueno. Por mi parte, no estoy dispuesto a discutir si la salud es buena. Lo que sostengo es que esto no debe tomarse como algo obvio, sino como un asunto abierto a discusión. Decir que es obvio equivale a sugerir la falacia naturalista, tal como, en libros recientes, la prueba de que el genio es un enfermo, un anormal, se ha usado con el fin de sugerir que no debe fomentarse el genio. Tal razonamiento es falaz, peligrosamente falaz. El hecho es que en las palabras 'salud' y 'enfermedad' incluimos la noción de que una es buena y la otra mala. Pero, cuando se intenta dar una supuesta definición científica de ellas, una definición en términos naturales, la única posible es la que acude a lo 'normal' y lo 'anormal'. Ahora bien, es fácil demostrar que algunas cosas pensadas como excelentes son anormales, y de ahí se sigue que son enfermas. Pero no se sigue, a no ser en virtud de la falacia naturalista, que aquellas cosas que comúnmente pensamos como buenas sean, en consecuencia, malas. Todo lo que realmente se ha mostrado es que, en ciertos casos, se produce un conflicto

entre el juicio común de que el genio es bueno y el juicio común de que la salud es buena. No se ha reconocido suficientemente que el último no tiene ni una pizca más de garantía de verdad que el primero; ambos son perfectos problemas por resolver. Puede ser cierto, indudablemente, que con 'saludable' impliquemos, por lo común, 'bueno'; pero esto muestra tan sólo que, cuando usamos la palabra así, no damos a entender lo mismo que se entiende en las ciencias de la medicina. Que la salud, *cuando* se usa la palabra para denotar algo bueno, sea buena, no significa en absoluto que la salud, cuando se usa la palabra para denotar algo normal, sea también buena. Podríamos, en la misma forma, decir que porque 'osa' denota una constelación y también cierto animal, la constelación y el animal * deben ser la misma cosa. No debemos espantarnos, por ende, de la aseveración de que una cosa es natural admitiendo que es buena. Bueno no significa, por definición, nada que sea natural, y quedará siempre como un problema a resolver el que sea bueno algo que es natural.

28. Pero hay otro sentido ligeramente diferente, en el que la palabra 'natural' se usa con la implicación de que denota algo bueno; como cuando hablamos de afectos naturales o de crímenes y vicios *contra natura*. Aquí, el sentido parece ser no tanto que la acción o sentimiento de que se trata sean normales o no, sino que son necesarios. En esta conexión se nos aconseja imitar a los salvajes y a los animales. Curioso consejo, en verdad; pero es claro que puede haber algo en él. A mí no me importa investigar aquí bajo qué circunstancias alguno de nosotros puede, con ventaja, tomar lecciones de una vaca. No tengo, en verdad, duda de que algo así pueda darse. Lo que me interesa es una cierta clase de razón que, según pienso, se usa a veces para apoyar esta doctrina: la razón naturalista. La noción que yace, a veces, en el fondo de la mente de los predicadores de este evangelio, es que no podemos mejorar la naturaleza. Esta noción es, en verdad, cierta, en el sentido de que todo lo que hagamos que pueda ser mejor que el presente estado de cosas será un producto natural. Pero eso no es lo que se da a entender con esta frase. Naturaleza se usa, una vez más, para significar una simple parte de la naturaleza; sólo que ahora la parte significada no es tanto la normal, como un mínimo arbitrario de lo que es necesario para la vida. Cuando este mínimo se recomienda como 'natural', como el modo de vida que indica la naturaleza, se comete, entonces, la

* Dice el texto original: ...because 'bull' denotes an Irish joke and also a certain animal, the joke and the animal... (Nota del editor.)

falacia naturalista. Frente a esta postura, quisiera sólo señalar que, aunque la realización de ciertos actos, no deseables en sí mismos, pueda *excusarse*, en cuanto que son medios necesarios para la preservación de la vida, no hay razón para *encomiarlos*, o para que se nos aconseje limitarnos a esas simples acciones que son necesarias, en el caso de que sea posible mejorar nuestra condición, aun a costa de hacer lo que, en este sentido, es innecesario. La naturaleza, en verdad, fija límites a lo posible; restringe los medios de que disponemos para obtener lo que es bueno. La ética práctica —como veremos más tarde— debe ciertamente dar cuenta de este hecho; pero cuando se supone que ella tiene predilección por lo que es necesario, lo que es necesario significa sólo que es necesario para obtener cierto fin, que se presupone ser el más alto bien; un bien máximo que la naturaleza no puede determinar. ¿Por qué debemos suponer que lo que es meramente necesario para la vida, sea *eo ipso* mejor que lo que es necesario para el estudio de la metafísica, por inútil como este estudio pueda parecer? Puede que la vida merezca vivirse, sólo porque nos capacita para estudiar metafísica y es un medio necesario para eso. La falacia de este razonamiento sobre la naturaleza fue descubierta desde la época de Luciano. “Estuve a punto de reírme hace un momento —dice Calicrátidas, en uno de los diálogos que se le imputan—,¹ cuando Caricles encomiaba los animales irracionales y el salvajismo de los escitas; en el calor de su argumentación olvidaba casi que había nacido griego. ¿Qué tiene de sorprendente que los leones, osos y cerdos no actúen como propongo? Esto que al razonar puede legítimamente conducir al hombre a elegir, no pueden tenerlo las criaturas que no razonan, a causa simplemente de que son muy estúpidas. Si Prometeo o algún otro Dios les hubiera dado a cada una la inteligencia del hombre, no vivirían en desiertos y montañas, ni se comerían unas a otras. Habrían construido templos igual que nosotros; habrían vivido en el seno de su familia y habrían erigido una nación ceñida por leyes mutuas. ¿Tiene algo de sorprendente que los brutos, que han tenido la desgracia de ser incapaces de obtener, mediante la previsión, cualquiera de los bienes de que la razón nos provee, hayan omitido el amor también? Los leones no aman, pero tampoco filosofan; los osos no aman, pero la razón es que no conocen la dulzura de la amistad. Es sólo el hombre, quien, por su sabiduría y su conocimiento, después de muchos ensayos, ha elegido lo mejor.”

¹ *Ἐρωτες, 436-7.

29. Argüir que una cosa es buena *porque* es 'natural' o mala *porque* es 'innatural', en los sentidos comunes del término, es falaz ciertamente. Con todo, argumentos semejantes se utilizan muy frecuentemente. Pero no pretenden, por lo común, ofrecer una teoría sistemática de la ética. Entre los intentos de *sistematizar* este recurso a la naturaleza, el que hoy es más aceptado consiste en la aplicación del término 'evolución' a problemas éticos, dentro de las doctrinas morales que denominamos 'evolucionistas'. Estas sostienen que el curso de la 'evolución', dado que nos muestra la dirección en que *estamos* evolucionando, nos muestra, por eso y con tal motivo, la dirección en que *debemos* evolucionar. Muy numerosos y populares son hoy en día los escritores que sostienen tal doctrina, y me propongo tomar como ejemplo el más conocido quizá de todos ellos: Herbert Spencer. La doctrina de Spencer, debe confesarse, no ofrece el *más claro* ejemplo de utilización de la falacia naturalista usada como apoyo de la ética evolucionista. Mejor ejemplo podría hallarse en la doctrina de Guyau,² escritor que tan considerable boga ha tenido últimamente en Francia, pero que no es tan conocido como Spencer. Guyau puede considerarse casi como un discípulo de Spencer; es francamente un evolucionista y un naturalista, y puedo hacer mención de que él no parece pensar que difiera de Spencer en virtud de su naturalismo. El punto que ha criticado a Spencer se refiere al problema de saber hasta qué punto los fines del 'placer' y de la 'vida incrementada' coinciden, en cuanto motivos y medios para la obtención del ideal; no parece pensar que difiera de Spencer en el principio fundamental de que el ideal es la "cantidad de vida, medida en profundidad tanto como en longitud" o, como Guyau dice, "la expansión e intensidad de la vida", ni por lo que toca a la razón naturalista que da a su principio. Yo no estoy seguro que difiera de Spencer en estos puntos. Spencer —como mostraré— utiliza la falacia naturalista en sus detalles; pero respecto a sus principios fundamentales, surge la duda siguiente: ¿es fundamentalmente un hedonista? y, si lo es, ¿es un hedonista naturalista? En tal caso, fuera mejor tratarlo en el capítulo siguiente. ¿Sostiene que la tendencia a incrementar la cantidad de vida es meramente un *criterio* de buena conducta? ¿O sostiene que tal incremento de vida ha sido señalado por la naturaleza como un fin al que debemos tender?

² Véase: GUYAU, M. *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction*. Paris, Alcan, 1896 (4ª edición).

Creo que sus palabras apoyarían, en varios sitios, todas estas hipótesis, aunque algunas sean incompatibles. Trataré de examinar los puntos principales.

30. La boga actual de la "evolución" se debe principalmente a las investigaciones de Darwin sobre el origen de las especies. Darwin estableció una hipótesis estrictamente biológica acerca del modo en que llegan a fijarse ciertas formas de vida animal, mientras que otras mueren y desaparecen. Su teoría era que podía darse cuenta de esto, en parte al menos, del modo siguiente. Cuando se dan ciertas variedades (cuya causa es aún, en lo principal, desconocida), puede ser que algunos de los puntos, en que se distinguen de las especies próximas o de otras especies entonces existentes, las hagan más aptas para sobrevivir en el medio en que se encuentran; menos expuestas a perecer numéricamente. Pueden, por ejemplo, tener más capacidad para soportar el calor, el frío o los cambios climatéricos; más capacidad para encontrar alimentos en su circunstancia; más capacidad para escapar de otras especies a que sirven de alimento o para defenderse de ellas; mejor disposición para atraer o dominar al otro sexo. Estando, pues, menos expuestas a morir, aumentaría su número en relación a otras especies, y este incremento en número tendería a extinguir esas otras especies. Esta teoría, a la que Darwin dio el nombre de "selección natural", fue denominada también "teoría de la supervivencia del más apto". El proceso natural, pues, que describe fue llamado 'evolución'. Fue muy natural suponer que evolución significa evolución de lo inferior a lo superior. De hecho, se observó que, al menos una especie considerada comúnmente como superior, la especie humana, ha sobrevivido en esta forma, y, entre los hombres, se supuso además que las razas superiores, como la nuestra, por ejemplo, han mostrado una tendencia a sobrevivir frente a las inferiores, tal como la de los indios norteamericanos. Podemos asesinarlos más fácilmente que ellos a nosotros. La doctrina de la evolución se presentó, pues, como la explicación de por qué las especies superiores sobreviven frente a las inferiores. Spencer frecuentemente usa, por ejemplo, "más evolucionado" como equivalente de 'superior'. Pero hay que hacer notar que esto no forma parte de la teoría científica de Darwin. Esta teoría explica, igualmente bien, cómo por una alteración del medio (el enfriamiento gradual de la Tierra, por ejemplo) podrían sobrevivir especies muy diferentes del hombre, especies que consideramos infinitamente por debajo de él. La supervivencia del más apto *no* significa, como se po-

dría suponer, la supervivencia de lo que es más apto para realizar un buen propósito; mejor adaptado para un fin bueno. Significa meramente la supervivencia del más apto para sobrevivir. El valor de esta teoría científica, una teoría de gran valor, consiste justamente en mostrar cuáles son las causas que producen ciertos efectos biológicos. Si sean estos efectos buenos o no, no pretende juzgarlo.

31. Pero oigamos ahora qué es lo que dice Spencer acerca de la aplicación de la evolución a la ética.

“Recurro —dice—³ a la principal proposición presentada en estos dos capítulos, que ha sido, creo, justificada plenamente. Guiado por la verdad de que la conducta con que se ocupa la ética es una parte de la conducta en general, debe entenderse generalmente la conducta en general antes de entender especialmente esta parte de ella, y guiado por la subsecuente verdad de que, al entender la conducta en general, debemos entender la evolución de la conducta, hemos visto que la ética tiene como tema esa forma que asume la conducta universalmente en las últimas etapas de su evolución. Hemos también llegado a la conclusión de que estas últimas etapas de la evolución de la conducta son las que exhiben el tipo de ser *superior*,⁴ cuando es forzado, en virtud del incremento numérico, a vivir más y más en presencia de sus compañeros. De aquí se sigue *el corolario de que la conducta adquiere carácter ético*⁴ en la proporción en que las actividades, siendo cada vez menos y menos militantes y más y más industriales, son tales que no han menester de injuria o impedimento mutuo, sino que consisten en, y son guiadas por, la cooperación y la ayuda mutua.

“Veremos ahora que estas implicaciones de la hipótesis de la evolución armonizan con las ideas morales conductoras que los hombres han alcanzado en otra forma.”

Ahora bien, de tomar en serio la última sentencia —si las proposiciones que la anteceden son consideradas por Spencer como *implicaciones* de la hipótesis de la evolución— no habría duda de que habría cometido la falacia naturalista. Todo lo que la hipótesis de la evolución nos dice es que ciertas clases de conducta están más evolucionadas que otras; cosa que de hecho es todo lo que Spencer ha querido probar en los dos capítulos co-

³ *Data of Ethics*, cap. II, § 7, *ad finem*.

⁴ El *cursivo* es mío.

respondientes. Con todo, nos dice que una de las cosas que ha demostrado es que la *conducta adquiere carácter ético* en la proporción en que exhibe ciertas características. Lo que trata de probar es sólo que, en la proporción en que exhibe semejantes características, está *más evolucionada*. Es claro, pues, que Spencer *identifica* la adquisición de carácter ético con el estar más evolucionado; cosa que se desprende estrictamente de sus palabras. Pero el lenguaje de Spencer es vago en extremo — luego veremos que parece considerar la concepción, aquí implicada, como falsa. No podemos, por consiguiente, tomar como la concepción definitiva de Spencer el que ‘mejor’ no signifique sino ‘más evolucionado’, o que ‘más evolucionado’ sea, *por consiguiente*, ‘mejor’. Pero tenemos derecho a llamar la atención sobre el hecho de que está influido por estas concepciones y, consecuentemente, por la falacia naturalista. Sólo mediante el supuesto de tal influencia podemos explicar su confusión respecto a lo que ha demostrado realmente, y la ausencia de todo intento de probar lo que, según él, ha probado, esto es, que la conducta que está más evolucionada es la mejor.

En vano buscaremos cualquier intento de mostrar que el ‘carácter ético’ se da en proporción de la ‘evolución’, o que el tipo ‘superior’ de ser es el que exhibe la conducta más evolucionada; y, sin embargo, Spencer llega a la conclusión de que tal es lo que ocurre. Sólo es legítimo suponer que no ha caído suficientemente en la cuenta de cuán necesitadas están de demostración estas proposiciones, de cuán diferente es estar ‘más evolucionado’ de ser ‘superior’ o ‘mejor’. Puede ser cierto, claro está, que lo que está más evolucionado sea también superior o mejor. Pero, Spencer no parece percatarse de que afirmar lo uno no es, en ningún caso, lo mismo que afirmar lo otro. Arguye ampliamente acerca de que ciertas clases de conducta están ‘más evolucionadas’ y, entonces, nos dice que ha demostrado que adquieren un carácter ético proporcionado, sin advertir que ha omitido el paso más esencial de tal prueba. Seguramente basta esto para evidenciar suficientemente que no ve cuán esencial es este paso.

32. Sea cual fuere el grado en que Spencer ha incurrido en culpa, lo que acabamos de decir servirá para dejar patente la clase de falacia que constantemente cometen aquellos que aseveran que la ética se ‘basa’ en la evolución. Pero debemos apresurarnos a agregar que la concepción que Spencer recomienda, más enfáticamente, en otro sitio, es profundamente distinta. Será útil ocuparnos brevemente de ella, a fin de no tratarlo in-

justamente. El examen será revelador, debido en parte a la falta de claridad que exhibe Spencer por lo que toca a la relación de esta concepción con la 'evolucionista', ya descrita, y en parte, porque hay razón para sospechar que está influido, también en esta concepción, por la falacia naturalista.

Hemos visto que Spencer, al final de su segundo capítulo, parece anunciar haber ya probado que ciertas características de la conducta son la medida de su valor ético. Parece pensar que ha demostrado esto con sólo considerar la evolución de la conducta y, en verdad, no lo ha hecho, a menos de que entendamos que 'más evolucionado' es un mero sinónimo de 'éticamente mejor'. Ahora, promete sólo *confirmar* esta conclusión mostrando que "armoniza con las ideas morales conductoras que los hombres han alcanzado en otra forma". Pero, cuando llegamos a su tercer capítulo, encontramos que, en realidad, hace algo muy diferente. Aquí afirma que, para establecer la conclusión de que "la conducta es mejor en la medida que está más evolucionada", se ha menester de una demostración enteramente nueva. Semejante conclusión será *falsa*, a menos que sea verdadera una cierta proposición de la que no hemos oído nada hasta ahora: a menos que sea verdad que la vida es en general *placentera*. La proposición ética que —según él— funda las "ideas morales conductoras" de la humanidad, resulta ser ahora que "la vida es buena o mala, según que acarree o no un exceso de sentimientos agradables" (§ 10). Aquí, pues, Spencer se nos presenta, no como un evolucionista, sino como un hedonista, en la ética. Ninguna conducta es mejor *porque* esté más evolucionada. El grado de evolución puede ser, a lo más, un *criterio* de valor ético, y sólo puede serlo si podemos probar la generalización difícil en extremo de que lo más evolucionado es siempre, en general, lo más placentero. Es claro que Spencer rechaza ahora la identificación naturalista de lo 'mejor' con lo 'más evolucionado'; pero es posible que haya caído bajo la influencia de otra identificación naturalista: la de 'bueno' con 'placentero'. Es posible que Spencer sea un hedonista naturalista.

33 Examinemos las propias palabras de Spencer. Su tercer capítulo lo inicia con el intento de mostrar que *llamamos* "buenos a los actos conducentes a la vida, propia o ajena, y malos a los que directa o indirectamente tienden a la muerte, sea especial o general" (§ 9). Entonces, pregunta: —"¿Se presupone algo" al llamarlo así? —"Sí —responde—, una presuposición de extrema importancia; una presuposición que yace bajo toda estima-

tiva moral. La interrogante que ha de ser definitivamente planteada y contestada, antes de entrar en ninguna discusión ética, es la pregunta hecha desde hace mucho: ¿merece vivirse la vida? ¿Adoptaremos la perspectiva pesimista? ¿O la optimista? De la respuesta que demos dependerá toda decisión tocante a la bondad o maldad de la conducta." Pero, Spencer no procede a dar una respuesta de inmediato. En lugar de esto, plantea otra interrogante: "¿Tienen, empero, estas opiniones irreconciliables [*scilicet* la pesimista y la optimista] algo en común?" Y responde de inmediato: "Sí, hay un postulado en que concuerdan el pesimismo y el optimismo. Ambos argumentos dan por supuesto que es evidente de suyo el que la vida sea buena o mala, según que acarree o no un exceso de sentimientos agradables" (§ 10). El resto del capítulo está dedicado a defender esta propuesta. Por último, Spencer formula su conclusión con estas palabras: "Ninguna escuela puede evitar tomar, como meta moral última, un estado deseable de sentimientos, sea el nombre que le demos — satisfacción, goce, felicidad. El placer, en cualquier parte, en cualquier tiempo, para cualquier o cualesquiera seres, es un elemento inexpugnable de la concepción" (§ 16 *ad finem*).

Ahora bien, en todo esto hay dos puntos sobre los que quisiera llamar la atención. El primero es que Spencer no nos dice claramente, después de todo, qué considera que ha de ser la relación del placer y la evolución en la teoría ética. Obviamente debería dar a entender que el placer es la *única* cosa intrínsecamente deseable; que otras cosas buenas son 'buenas' únicamente en el sentido en que son medios para su existencia. Nada sino esto puede propiamente darse a entender al afirmar que él es "la meta moral última" o, como posteriormente dice (§ 62 *ad finem*), "el fin supremo último". Si fuera así, se seguiría que la conducta más evolucionada es mejor que la que lo es menos en la medida que produce más placer, y a causa de eso. Pero Spencer nos dice que *bastan* dos condiciones, tomadas conjuntamente, para probar que es mejor la conducta más evolucionada: (1) tiende a producir más vida; (2) esa vida merece vivirse o contiene un saldo de placer. Lo que deseo subrayar es que, si estas condiciones son suficientes, el placer, entonces, no puede ser el único bien. Pues, aunque producir más vida sea, en caso de ser correcta la segunda proposición de Spencer, *una manera* de producir más placer, no es la manera única. Es muy posible que una pequeña cantidad de vida, que se presente de un modo más intenso y uniforme como placentera, origine una cantidad mayor de placer que la mayor cantidad posible de vida que sólo 'me-

rezca vivirse.' En tal caso, de acuerdo con el supuesto hedonista de que el placer es lo único que merece ser poseído, deberíamos preferir la cantidad menor de vida y, por consiguiente —de acuerdo con Spencer—, la conducta menos evolucionada. Concordeamente, si Spencer es un verdadero hedonista, el hecho de que la vida suministre un saldo de placer *no* basta, como parece pensar, para probar que la conducta mejor sea la más evolucionada. Si Spencer se propone darnos a entender que es suficiente, entonces, su concepción del placer sólo puede consistir, no en que esto es lo único bueno o el 'fin supremo último', sino en que su saldo es un constituyente necesario del fin supremo. Para decirlo brevemente, Spencer parece sostener que es decididamente mejor más vida que menos, *sólo si* suministra un saldo de placer. Tal postura está en desacuerdo con la tesis de que el placer es el 'fin moral último'. En Spencer queda implícito el que, de dos cantidades de vida que suministren un monto igual de placer, la mayor será, no obstante, preferible que la menor. Si es así, debe, entonces, sostener que la cantidad de vida, o el grado de evolución, es en sí misma la condición última del valor. Nos queda, por ende, la duda de si no mantiene todavía la proposición evolucionista de que lo más evolucionado es mejor, simplemente porque es más evolucionado, al lado de la proposición hedonista de que lo más placentero es mejor, simplemente porque es más placentero.

Pero lo segundo que tenemos que preguntar es: ¿qué razones tiene Spencer para asignar al placer la posición que le asigna? Nos dice —como vimos— que los "argumentos", tanto de los pesimistas como de los optimistas, "presuponen como evidente de suyo que la vida es buena o mala, según que acarree o no un exceso de sentimientos agradables", y fundamenta esto último al decirnos que "puesto que los pesimistas y optimistas, confesos o no, de un matiz u otro, constituyen conjuntamente el todo de los hombres, resulta que este postulado es universalmente aceptado" (§ 16). Es muy obvio que estos juicios son absolutamente falsos; pero, ¿por qué Spencer los cree verdaderos? y, lo que es más importante (pregunta que Spencer no distingue bien claro de la última), ¿por qué piensa que el postulado mismo es verdadero? Spencer mismo nos dice que su "prueba consiste" en que "invirtiendo la aplicación de las palabras" bueno y malo —aplicando la palabra 'bueno' al proceder cuyos "resultados conjuntos" son dolorosos, y la palabra 'malo' al proceder cuyos "resultados conjuntos" son placenteros— "se originan absurdos" (§ 16). No dice si esto es así porque sea absurdo pensar que la

cualidad *que damos a entender con la palabra* 'bueno' se aplique realmente a lo que es doloroso. Sin embargo, aun cuando supongamos que da a entender esto y que se originan absurdos, es claro que sólo habría probado que lo que es doloroso se piensa propiamente como siendo *hasta cierto punto* malo, y lo placentero como siendo *hasta cierto punto* bueno; pero no habría demostrado en absoluto que el placer es 'el fin supremo'. Hay, sin embargo, razones para creer que buena parte de lo que Spencer propone envuelve la falacia naturalista, esto es, que imagina que 'placentero' o 'productor de placer' es el verdadero sentido de la palabra 'bueno' y que 'lo absurdo' se debe a esto. En todo caso es cierto que no distingue este posible sentido de aquel según el cual 'bueno' denota una cualidad única e indefinible. La doctrina del hedonismo naturalista queda implicada, sin duda, de modo muy estricto, en el juicio acerca de que "la virtud" no puede "*ser definida* en otra forma sino en términos de felicidad" (§ 13), y aunque —tal como lo he señalado arriba— no podemos encontrar en las palabras de Spencer seguro indicio de algún significado definido, eso se debe únicamente a que con ellas da expresión a varias alternativas discordantes, y es, en este caso, una de ellas la falacia naturalista. Es ciertamente imposible encontrar más razones que apoyen la convicción de Spencer acerca de que el placer sea a la vez el fin supremo y se acepte universalmente como tal. Parece suponer, de principio a fin, que *debemos* entender por buena conducta aquella que produce placer y por mala aquella que produce dolor. En la medida, pues, en que es un hedonista, más parece un hedonista naturalista.

Hasta aquí con Spencer. Es, en verdad, muy posible que su tratamiento de la ética contenga muchas observaciones interesantes e instructivas. Podría parecer, sin duda, que la principal concepción de Spencer, de la que más a menudo y más claramente se ha percatado, es que el placer es lo único bueno y que considerar la dirección de la evolución es con mucho el mejor *criterio* de la manera de obtener más. Si pudiera esta teoría establecer que el monto de placer está siempre en proporción directa con el monto de evolución —y pudiera *además*, establecer con claridad cuál conducta está más evolucionada—, *representaría* una contribución muy valiosa a la sociología, y aun lo sería para la ética, si el placer fuera lo único bueno. Pero, la discusión anterior habrá esclarecido que lo que pedimos a un filósofo de la ética es una ética científica y sistemática, no una ética 'basada —según se alega— en la ciencia'. Si lo que pedimos es un

claro examen de los principios fundamentales de la ética y un juicio acerca de las razones últimas de por qué debe considerarse mejor un modo de actuar que otro, entonces, los *Data of Ethics* de Spencer están inconmensurablemente lejos de satisfacer estas peticiones.

34. Resta sólo establecer con claridad qué es lo definitivamente falaz de las concepciones en boga acerca de las relaciones entre la evolución y la ética; de esas concepciones de las que parece incierto en qué medida intenta Spencer fomentarlas. Propongo adscribir el término 'ética evolucionista' a la concepción de que sólo necesitamos considerar la tendencia de la 'evolución' para descubrir la dirección que *debemos* seguir. Esta concepción debe distinguirse cuidadosamente de ciertas otras, que comúnmente pueden confundirse con ella. (1) Puede, por ejemplo, sostenerse que la dirección en que las cosas vivas se han desarrollado hasta ahora es, de hecho, la dirección del progreso. Puede sostenerse que lo 'más evolucionado' es, de hecho, también lo mejor. En tal concepción no se encierra falacia alguna. Pero, si nos ofreciera alguna dirección acerca de cómo debemos actuar en el futuro, implicaría una larga y penosa investigación de los puntos exactos en que consiste la superioridad de lo más evolucionado. No podemos dar por supuesto que, dado que la evolución constituye *generalmente* un progreso, todo punto en que difiera lo más de lo menos evolucionado sea un punto en que lo primero es mejor que lo segundo. Desde esta perspectiva, de ningún modo bastaría una simple consideración del curso de la evolución para informarnos del curso que debemos seguir. Tendremos que emplear todos los recursos de un examen estrictamente ético, para llegar a una valoración correcta de los diferentes resultados de la evolución, para distinguir los más de los menos valiosos, y a ambos de los que no son mejores que sus causas o quizá son peores. De hecho es difícil ver cómo la teoría de la evolución, bajo esta perspectiva, supuesto que todo lo que da a entender es que la evolución es *en conjunto* un progreso, pueda prestar en absoluto alguna ayuda a la ética. El juicio acerca de que la evolución es un progreso es en sí mismo un juicio ético independiente; y, aun si lo tomamos como si fuera más cierto y más obvio que cualquiera de los juicios detallados de los que depende lógicamente su confirmación, de ningún modo podemos usarlo como un dato del que inferir detalles. En todo caso, es cierto que, si se hubiera sostenido que ésta es la *única* relación entre la evolución y la ética, no se habría conce-

dido a la conexión de la evolución y la ética la importancia que se reclama realmente para ella. (2) La concepción que —como he dicho— parece ser la principal concepción de Spencer puede también sostenerse sin falacia. Puede sostenerse que lo más evolucionado, aunque no lo mejor en sí, es un *criterio* —por ser concomitante— de lo mejor. Pero, obviamente, esta concepción implica también un examen exhaustivo preliminar de la interrogante ética sobre qué sea, después de todo, lo mejor. He destacado ya que Spencer descuida enteramente tal examen de las bases de su tesis acerca de que el placer es lo único bueno, y trataré en seguida de mostrar que, aunque intentáramos llevarlo a cabo, no llegaríamos a un resultado tan simple. A pesar de que lo bueno no fuera simple, de ningún modo nos sería posible presentar la evolución como un criterio suyo. Tendremos que establecer una relación entre dos conjuntos de datos altamente complicados. Más aun, una vez establecido cuáles son buenos y cuáles son sus respectivos valores, sería improbable en extremo que necesitaríamos acudir a la evolución en busca de un criterio acerca de cómo obtener los más de ellos. Es claro, pues, una vez más, que si ésta fuera la única relación que —según se imagina— media entre la evolución y la ética, difícilmente habría podido pensarse que justificara la asignación de cualquier importancia a la evolución en ética. Finalmente, (3) puede sostenerse que, aunque la evolución no nos ayuda a descubrir cuáles serán los mejores resultados de nuestros esfuerzos, presta cierta ayuda para descubrir qué es *posible* alcanzar y cuáles son los medios para ello. No puede negarse que, de este modo, esa teoría puede prestar realmente algún servicio a la ética. Pero no es común, ciertamente, encontrar que se le asigne esta función humilde y ancilar. A partir del hecho, pues, de que estas concepciones no falaces de la relación entre evolución y ética conceden muy poca importancia a tal relación, se nos hace evidente que lo que es típico del enlace de los dos nombres es esa concepción falaz, a la que propongo destinar el uso del nombre 'ética evolucionista'. Ésta es la concepción de que debemos seguir la dirección de la evolución, simplemente *porque* es la dirección de la evolución. El que las fuerzas de la naturaleza actúen en tal dirección, se toma como supuesto de que es la dirección correcta. Ya he tratado de mostrar que tal concepción, dejando a un lado los supuestos metafísicos —con los que nos ocuparemos luego—, es completamente falaz. Sólo puede apoyarse en la confusa creencia de que, en alguna forma, 'bueno' *significa* simplemente la dirección en que la naturaleza actúa. Implica, pues,

otra creencia confusa que es muy notable en todo el tratamiento spenceriano de la evolución. Pues, en efecto, ¿la evolución es, después de todo, la dirección en que actúa la naturaleza? En el sentido que Spencer da al término, y en cualquier sentido en el cual pueda considerarse que es un hecho que lo más evolucionado es superior, la evolución denota sólo un proceso histórico *temporal*. No tenemos la menor razón para creer que las cosas continuarán evolucionando permanentemente en el futuro o que siempre han evolucionado en el pasado. Pues la evolución, en este sentido, no denota una *ley* natural, como la ley de gravedad. La teoría de la selección natural de Darwin establece indudablemente una ley natural: establece que dadas ciertas condiciones se siguen siempre ciertos resultados. Pero la evolución, tal como la entiende Spencer y es por lo común entendida, denota algo muy diferente. Denota sólo un proceso que ha ocurrido realmente en un tiempo dado, porque a las condiciones, al principio de ese tiempo, les ha acaecido tener una cierta naturaleza. Que tales condiciones se darán o se han dado siempre, es algo que no puede darse por supuesto. Es sólo el proceso que, de acuerdo con la ley natural, debe seguirse de *éstas* y no de otras condiciones el que parece también ser, en general, un progreso. Precisamente las mismas leyes —las de Darwin, por ejemplo— podrían hacer inevitable, bajo otras circunstancias, no la evolución —no el desarrollo de lo inferior hacia lo superior—, sino el proceso contrario, que ha sido llamado involución. Con todo, Spencer habla constantemente del proceso ejemplificado por el desarrollo del hombre, como si tuviera toda la majestad de una ley universal de la naturaleza, mientras que nosotros no tenemos razón para creer que sea algo más que un accidente temporal, que requiere no sólo ciertas leyes universales naturales, sino también la existencia de un cierto estado de cosas, en un cierto tiempo. Las únicas *leyes* que interesan aquí son ciertamente de tal índole que, bajo otras circunstancias, no nos permitirían inferir el desarrollo, sino la extinción del hombre. No tenemos ninguna razón para creer que esas circunstancias serán siempre favorables para un desarrollo posterior, o que la naturaleza siempre actuará en la dirección de la evolución. Por ende, la idea de que la evolución ilumina la ética parece deberse a una doble confusión. Nuestro respeto por el proceso está asegurado por su representación como ley de la naturaleza. Pero, por otra parte, nuestro respeto por las leyes de la naturaleza disminuiría rápidamente de no imaginar que este proceso deseable es una de ellas. Suponer que una ley de la naturaleza es, en

consecuencia, respetable, equivale a cometer la falacia naturalista; pero nadie probablemente estaría tentado a cometerla, a menos de que algo que *fuera* respetable se presentara como ley de la naturaleza. Si se hubiera reconocido con claridad que no hay evidencia en apoyo de que la naturaleza está del lado de lo bueno, habría probablemente una menor inclinación a sostener la opinión, que en otro terreno es demostrablemente falsa, de que no se requiere tal evidencia. Sería claro que la evolución tiene muy poco que ofrecer a la ética, si se viera claramente que ambas opiniones son falsas.

35. En este capítulo he iniciado la crítica de ciertas concepciones éticas que parecen deber su influencia a la falacia naturalista, principalmente; a la falacia que consiste en identificar la noción simple que damos a entender con 'bueno', con alguna otra. Hay concepciones que pretenden decirnos qué es bueno en sí. Mi crítica de ellas se encamina principalmente (1) a extraer el resultado negativo de que no tenemos razón para suponer que lo que ellas declaran ser el único bien lo sea realmente, (2) a ilustrar ulteriormente el resultado positivo, ya establecido en el capítulo I, de que los principios fundamentales de la ética *deben* ser proposiciones *sintéticas*, que declaren qué cosas, y en qué grado, poseen esa propiedad simple e inanalizable que puede denominarse 'valor intrínseco' o 'bondad'. El capítulo se inició (1) con la división de las concepciones criticables en (a) aquellas que, por suponer que 'bueno' ha de definirse con referencia a cierta realidad suprasensible, concluyen que lo único bueno ha de encontrarse en tal realidad, y pueden llamarse concepciones 'metafísicas', y en (b) aquellas que asignan un puesto similar a algún objeto natural, y pueden —en consecuencia— denominarse 'naturalistas'. De las concepciones naturalistas, la que considera el 'placer' como lo único bueno es la que ha recibido el más amplio y serio tratamiento, y reservamos, por tanto, su examen para el capítulo III. Todas las otras formas de naturalismo pueden desecharse en primer término, con sólo tomar ejemplos típicos (24-26). (2) Como concepción típica del naturalismo, distinta de la del hedonismo, se consideró primero la alabanza común de lo que es 'natural'. Se mostró que por 'natural', puede darse a entender lo 'normal' o lo 'necesario', y que no puede seriamente suponerse que ninguno de éstos sea siempre bueno o la única cosa buena (27-28). (3) Pero encontramos un tipo más importante en la 'ética evolucionista', porque pretende ser capaz de sistematización. Se ilustró, con el examen de la ética

de Herbert Spencer, el influjo de la opinión falaz acerca de que 'mejor' *significa* estar 'más evolucionado', y se mostró que, si no fuera por el influjo de esta opinión, difícilmente podría darse por supuesto que la evolución tenga alguna conexión importante con la ética (29-34).

CAPÍTULO III

EL HEDONISMO

36. EN ESTE capítulo nos ocuparemos con el que es, quizá, el más famoso y más ampliamente propugnado de todos los principios éticos: el principio de que nada es bueno sino el placer. La razón principal para tratarlo aquí es que el hedonismo, tal como he dicho, se presenta principalmente como una forma de la ética naturalista. En otras palabras, el que tan generalmente se haya sostenido que el placer es lo único bueno se debe, casi por entero, al hecho de que parezca, en cierta forma, implicarlo la *definición* de 'bueno', indicarlo el mismísimo significado de la palabra. Si es así, entonces, la aceptación del hedonismo se debe principalmente a la comisión de lo que he llamado falacia naturalista, a la falla en distinguir claramente esta cualidad única e indefinible que damos a entender con bueno. Tenemos una fuerte evidencia de que es así, en el hecho de que Sidgwick, de todos los escritores hedonistas, sea el único que haya claramente reconocido que con 'bueno' damos a entender algo inanalizable, y haya sido el único que ha destacado el hecho de que, si el hedonismo es verdadero, su pretensión de serlo no tiene más base que su propia evidencia, esto es, que se debe mantener que el juicio 'el placer es lo único bueno' es una mera *intuición*. A Sidgwick le parece un nuevo descubrimiento que lo que llama 'método' del intuicionismo deba conservarse como válido al lado, y como fundamento, de los que llama 'métodos' alternativos del utilitarismo y del egoísmo. Que es un nuevo descubrimiento, difícilmente puede ponerse en duda. En hedonistas anteriores no encontramos el reconocimiento, claro y consistente, del hecho de que su proposición fundamental implique el supuesto de que puede directamente verse el que un cierto y único predicado

pertenezca sólo al placer entre los entes. No destacan cuán independiente debe ser esta verdad de todas las otras, cosa que difícilmente habrían dejado de hacer si la hubieran percibido.

Más aún, es fácil ver cómo hubo de asignársele al placer este puesto único, sin tener conciencia clara del supuesto implicado. El hedonismo, por razones suficientemente obvias, es la primera conclusión a que naturalmente llega cualquiera que empiece a reflexionar en la ética. Es muy fácil caer en la cuenta de que nos placen las cosas. Las cosas que gozamos y las que no, constituyen dos clases inconfundibles, a las que constantemente se dirige nuestra atención. Pero es comparativamente difícil distinguir el hecho de que *aprobamos* una cosa, del de que estamos complacidos con ella. A pesar de que, cuando observamos los dos estados psíquicos, tenemos que ver que son diferentes, a pesar de que generalmente se dan a una, es muy difícil ver en *qué respecto* son diferentes, o ver que esta diferencia pueda, en alguna conexión, tener más importancia que aquellas tantas otras —tan patentes y, con todo, tan difíciles de analizar— que median entre una *clase* de goce y otra. Es muy difícil ver que con ‘aprobar’ una cosa, damos a entender un *sentimiento que posee un cierto predicado*, a saber, el predicado que define la esfera particular de la ética, mientras que en el goce de una cosa no queda implicado tal objeto único del pensamiento. Nada más natural que el error vulgar que encontramos expresado en un libro reciente de ética: ¹ “El hecho ético primario es —como hemos dicho— que se aprueba o desaprueba algo, esto es, para decirlo con otras palabras, la representación ideal de ciertos sucesos en el modo de la sensación, la percepción o la idea, se presenta acompañada de un sentimiento de placer o dolor.” Dicho en lenguaje ordinario, ‘deseo esto’, ‘me gusta esto’, ‘me importa esto’, se usan constantemente como equivalentes a ‘pienso que esto es bueno’. De este modo es muy natural llegar a suponer que no hay distintas clases de juicios éticos, sino sólo la clase de las ‘cosas gozadas’, a pesar del hecho muy claro, si no muy común, de que no siempre aprobamos lo que gozamos. Es, claro, muy obvio que del supuesto de que ‘pienso que es bueno’ sea igual a ‘estoy complacido de esto’, no puede inferirse lógicamente que sólo el placer es bueno. Pero, por otra parte, es muy difícil ver qué podría inferirse lógicamente de tal supuesto. Y parece lo bastante *natural* que tal inferencia deba ofrecérsenos como aceptable. Bastará un breve examen de lo que se ha escrito corrientemente sobre el asunto, para mostrar

¹ TAYLOR, A. E. *Problem of Conduct*, p. 120.

que esta confusión lógica es una cosa muy común. Más aún, la comisión misma de la falacia naturalista implica que todos aquellos que la cometen no reconocen con claridad el sentido de la proposición 'esto es bueno', implica que no son capaces de distinguir esta proposición de otras que parecen asemejarsele. Cuando esto ocurre, es, en verdad, imposible que se perciban claramente sus relaciones lógicas.

37. Hay, pues, amplias razones para suponer que el hedonismo es, en general, una forma del naturalismo; que su aceptación se debe generalmente a la falacia naturalista. Sólo cuando la descubrimos y llegamos a percatarnos claramente de ese objeto único que damos a entender con 'bueno', estamos autorizados a dar la definición de hedonismo ya utilizada: 'Nada es bueno sino el placer.' Puede objetarse, sin embargo, que al atacar esta doctrina bajo el nombre de hedonismo, estoy atacando una doctrina que nunca se ha sostenido. Pero es muy común sostener una doctrina sin caer en la cuenta de lo que se sostiene. A pesar de que admito que, cuando los hedonistas arguyen en favor de lo que llaman hedonismo —a fin de suponer válidos sus argumentos—, deben tener en mente algo *distinto* de la doctrina que he definido, es menester, sin embargo, que deban tener *también* en mente, a fin de extraer las conclusiones que extraen, esta doctrina. De hecho, mi justificación para suponer que haya refutado al hedonismo *histórico*, al refutar la proposición 'nada es bueno sino el placer', consiste en que, aunque los hedonistas rara vez han establecido su principio en esta forma y, aunque, en esta forma, no se desprende su verdad de sus argumentos, su *método* ético, con todo, no se deduce lógicamente de nada. Toda la pretensión del método hedonista de descubrimos verdades prácticas que no podríamos conocer de otra manera, se funda en el principio de que el curso de la acción que acarree el mayor saldo de placer es, ciertamente, la correcta. Careciendo de una prueba absoluta de que el mayor saldo de placer coincida *siempre* con el mayor saldo de otros bienes —prueba que no se ha dado generalmente—, este principio sólo puede justificarse si el placer es lo único bueno. Difícilmente puede ponerse en duda que los hedonistas se han distinguido por razonar, en cuestiones prácticas sujetas a discusión, *como si* el placer fuera lo único bueno. Que es justificable —por ésta entre otras razones— tomarlo como *el* principio ético del hedonismo, se hará evidente, como espero, en su examen completo a lo largo del capítulo.

Por hedonismo, pues, entiendo la doctrina de que *sólo* el placer es bueno como fin; 'bueno', en el sentido que he tratado de mostrar como indefinible. La doctrina de que el placer, *entre otras cosas*, es bueno como fin no es hedonismo; su verdad no la discuto. Ni, a su vez, la doctrina de que otras cosas, aparte del placer, sean buenas como medios está en desacuerdo absoluto con el hedonismo. El hedonista no está obligado a mantener que 'sólo el placer es bueno', si dentro de bueno incluye, como hacemos generalmente, lo que es bueno como medio para un fin, *tanto como* el fin mismo. Al atacar al hedonismo, ataco pura y simplemente la doctrina de que 'sólo el placer es bueno como un fin o en sí mismo'. No ataco la doctrina de que 'el placer es bueno como un fin o en sí mismo', ni cualquiera otra acerca de cuáles sean los mejores medios que podamos emplear para obtener placer u otro fin. Los hedonistas, en general, recomiendan un curso de conducta muy similar al que yo recomendaría. No les discuto muchas de sus conclusiones prácticas, sino sólo la mayor parte de las razones en las que parecen creer que se apoyan sus conclusiones. Niego enfáticamente que la corrección de sus conclusiones constituya ninguna base de donde inferir la corrección de sus principios. Siempre puede obtenerse una conclusión correcta por medio de un razonamiento falaz. La vida buena o las máximas virtuosas de un hedonista no hacen presumir, en absoluto, que su filosofía ética sea también buena. Lo que me interesa únicamente es su filosofía ética. Lo que discuto es la excelencia de su razonamiento, no la excelencia de su carácter como hombres o incluso como maestros de moral. Puede pensarse que mi discusión no tiene importancia, pero esto no ofrece base para pensar que no estoy en lo cierto. Lo que me interesa es sólo el conocimiento; que pensemos correctamente y lleguemos a alguna verdad, sin que nos importe cuán importante sea. No afirmo que un conocimiento tal nos transforme en miembros más útiles de la sociedad. Si hay alguien que no se preocupe del conocimiento, por lo que toca a sus intereses, entonces, no tengo nada que decirle; sólo que no debe pensarse que la falta de interés, en lo que he de decir, sea una base para mantener su carencia de verdad.

38. Los hedonistas, pues, sostienen que todas las cosas, excepto el placer —sean la conducta, la virtud o el conocimiento, sean la vida, la naturaleza o la belleza—, son sólo buenas como medios para el placer o en razón de él, nunca en razón de ellas o como fines en sí. Esta concepción fue mantenida por Aristipo, el dis-

cípulo de Sócrates, y por la escuela cirenaica que fundó. Tiene conexiones con Epicuro y los epicúreos. Y, en la época moderna, ha sido sostenida principalmente por aquellos filósofos que se dan el nombre de 'utilitaristas'; por Bentham, *verbi gratia*, o por Mill. Herbert Spencer —como hemos visto— afirma también sostenerla. Sidgwick —como veremos— la sostiene igualmente.

Sin embargo, todos estos filósofos, como se ha dicho, difieren más o menos entre sí, tanto en lo que entienden por hedonismo, cuanto en las razones por las que ha de aceptarse como verdadera su doctrina. El asunto, por eso, no es tan obvio como parecería a simple vista. Mi objetivo será mostrar muy claramente qué debe implicar la teoría, si es que se precisa y se despoja de todas las confusiones e inconsistencias. Y, una vez hecho esto, me parece que se hará patente que todas las razones dadas en apoyo de su verdad son realmente inadecuadas; que no son razones para sostener el hedonismo sino sólo otras doctrinas que se han confundido con él. A fin de lograr este objetivo, me propongo examinar primero la doctrina de Mill, tal como ha sido expuesta en su libro *Utilitarianism*. En Mill encontraremos una concepción del hedonismo y argumentos en su favor que representan, con justeza, los de una amplia clase de escritores hedonistas. Contra estos argumentos y concepciones, Sidgwick ha enderezado graves objeciones que me parecen definitivas. Trataré de exponerlas con mis propias palabras y, entonces, procederé a la consideración y refutación de las concepciones y argumentos más precisos propios de Sidgwick. Con esto, creo que habremos recorrido el campo entero de la doctrina hedonista. Se hará patente, en su examen, que la tarea de decidir qué es o no bueno en sí no es de ningún modo fácil. De esta manera, su examen ofrecerá un buen ejemplo del método que es necesario seguir para intentar llegar a la verdad en relación con esta clase primaria de principios éticos. Se hará patente, en particular, que deben tenerse siempre presentes dos principios metódicos: (1) no cometer la falacia naturalista y (2) observar siempre la distinción entre medios y fines.

39. Me propongo, pues, comenzar con el examen del *Utilitarianism* de Mill. Este es un libro que contiene una clara y justa revisión de muchos principios y métodos éticos. Mill expone no pocos errores simples, muy fáciles de cometer por quienes se acercan a los problemas éticos sin mucha reflexión previa. Pero lo que me concierne son los errores que el mismo Mill parece haber cometido, y sólo en cuanto tienen que ver con el prin-

cipio hedonista. Permítaseme repetir en qué consiste este principio. Consiste —he dicho— en que el placer es la única cosa a la que debemos tender, la única cosa que es buena en cuanto fin y por mor de ella. Ahora volvamos a Mill y veamos si acepta esta descripción del tema en discusión: “El placer —dice al principio— y la liberación del dolor son las únicas cosas deseables como fines” (p. 10),² y una vez más, al final de su argumentación: “Pensar que un objeto es deseable (por lo menos respecto a sus consecuencias) y pensar que es placentero, son una y la misma cosa” (p. 58). Estas proposiciones, tomadas conjuntamente, aparte de ciertas confusiones obvias en ellas, parecen implicar el principio que he expuesto. Y, si logro mostrar que las razones en que las apoya Mill no los prueban, deberá admitirse por lo menos que no he estado luchando con espectros o con molinos de viento.*

Debe observarse que Mill añade a ‘placer’ ‘ausencia de dolor’, en su primera proposición, aunque no en la segunda. Hay, en esto, una confusión, de la que, sin embargo, no es necesario ocuparse. Hablaré del ‘placer’ sólo, por mor de la concisión; pero todos mis argumentos se aplicarán *a fortiori* a ‘ausencia de dolor’. Muy fácil será efectuar las sustituciones necesarias.

Mill sostiene, pues, que “la felicidad es deseable —y la única cosa deseable—³ como fin; todas las demás lo son sólo como medios para alcanzar un fin” (p. 52). A la felicidad la ha ya definido como “placer y ausencia de dolor” (p. 10). No pretende que ésta sea algo más que una definición verbal arbitraria, y en cuanto *tal* no tengo nada que decir contra ella. Su principio es, pues, que ‘el placer es la única cosa deseable’, si se me permite incluir, cuando diga ‘placer’, dentro de esta palabra (hasta donde sea necesario), ‘ausencia de dolor’. Ahora bien, ¿cuáles son las razones para sostener que este principio sea verdadero? Ya nos ha dicho que “las cuestiones acerca de fines últimos no son capaces de demostración directa. Cualquier cosa de la que pueda probarse que es buena, debe serlo mediante la demostración de que es un medio para algo que *se admite como bueno sin prueba alguna*”. Estoy perfectamente de acuerdo con esto; el principal objetivo, sin duda, de mi capítulo I fue mostrar que esto es así. Debe admitirse que todo lo que es bueno como fin es bueno, sin necesidad de prueba alguna. Hasta este punto

² Mis citas están tomadas de la 13ª edición (1897).

* La edición original dice: ... *or demolishing a man of straw*. (Nota del editor.)

³ El *cursivo* es mío.

estamos de acuerdo. Mill incluso usa los mismos ejemplos puestos por mí en el capítulo II. “¿Cómo es posible —dice— demostrar que la salud es buena?” En el capítulo IV, en donde se ocupa de la prueba de su principio utilitarista, Mill repite la proposición anterior con estas palabras: “Ya se ha hecho notar que las cuestiones acerca de los fines últimos no son susceptibles de demostración en la acepción ordinaria del término” (p. 52). “Las cuestiones acerca de los fines —sigue diciendo— son, en otras palabras, cuestiones acerca de qué cosas son deseables.” Cito estas repeticiones, porque aclaran lo que de otra manera podría ponerse en duda: que Mill utiliza los términos ‘deseable’ o ‘deseable como fin’ como absoluta y precisamente equivalentes a ‘bueno como fin’. Vamos a oír, pues, qué razones ofrece para su doctrina de que sólo el placer es bueno como fin.

40. “Las cuestiones acerca de los fines —dice (pp. 52-53)— son, en otras palabras, cuestiones acerca de qué cosas son deseables. La doctrina utilitarista establece que la felicidad es deseable —la única cosa deseable— como fin; todas las demás lo son sólo como medios para alcanzar un fin. ¿Qué debe requerir esta doctrina, qué condiciones se precisan que pueda cumplir esta doctrina, para que sea válida su pretensión de veracidad?

“La única prueba que puede darse de la visibilidad de una cosa es que la gente la vea realmente. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oiga, y así ocurre con las otras fuentes de nuestra experiencia. De igual manera, reconozco que la única evidencia que es posible ofrecer de que algo es deseable, es que la gente lo desee realmente. Si el fin que la doctrina utilitarista propone no fuera, en teoría y práctica, reconocido como fin, nada podría convencer a una persona de que lo es. No puede ofrecerse razón alguna de que la felicidad general sea deseable, excepto que cada persona desee, hasta el punto en que la cree alcanzable, su propia felicidad. Siendo así, tenemos, sin embargo, no sólo toda la prueba que admite sino toda la que puede requerir la hipótesis de que la felicidad es buena, de que la felicidad de una persona es buena para esta persona, y que la felicidad general, por consiguiente, es buena para el conjunto de todas las personas. La felicidad ha exhibido sus títulos en cuanto *uno* de los fines de la conducta y, consecuentemente, uno de los criterios de la moralidad.”

Basta con esto. Tal es mi primer punto. Mill ha hecho un uso tan ingenuo y desmañado de la falacia naturalista, como podría desearse. ‘Bueno’ —nos dice— significa ‘deseable’, y sólo puede

encontrarse lo que es deseable si se busca lo que en realidad se desea. Esto constituye, obviamente, sólo un paso hacia la demostración del hedonismo; pues, puede ocurrir —como Mill dice— que se deseen otras cosas aparte del placer. Si el placer es o no la única cosa deseada, es —como el mismo Mill admite— una cuestión psicológica — de la que trataremos luego. El paso importante para la ética es el que se acaba de dar: el paso que pretende demostrar que ‘bueno’ significa ‘deseado’.

Ahora bien, la falacia es aquí tan clara que sorprende cómo Mill no la ha visto. El hecho es que ‘deseable’ no significa ‘capaz de ser deseado’, tal como ‘visible’ significa ‘capaz de ser visto’. Deseable significa simplemente lo que *debe* o *merece* desearse, justo como lo detestable no significa lo que puede, sino lo que debe ser detestado y lo condenable lo que merece ser condenado. Mill, pues, ha pasado de contrabando, oculta por el término ‘deseable’, la noción misma de que debía haberse percatado muy claramente. ‘Deseable’ significa, indudablemente, ‘lo que es bueno desear’; pero, una vez entendido esto, no es ya plausible decir que nuestra única prueba de eso consista en que es realmente deseado. ¿Es una mera tautología que el *Breviario* hable de *buenos* deseos? ¿No son posibles también los *malos* deseos? No sólo, sino que el mismo Mill habla de un “mejor y más noble objeto de deseo” (p. 10), como si, después de todo, lo que se deseara no fuera *ipso facto* bueno, y bueno en la medida en que es deseado. Más aún, si lo deseado es *ipso facto* bueno, ‘bueno’, entonces, es *ipso facto* el motivo de nuestras acciones, y no puede haber ya cuestión por lo que toca a encontrar motivos para realizarlas, cosa que a Mill le cuesta tanto trabajo. Si la explicación que da Mill de ‘deseable’ fuera *verdadera*, entonces, su proposición (p. 26) acerca de que la regla de acción puede *confundirse* con su motivo, es falsa; pues el motivo, entonces, de la acción sería *ipso facto* —de acuerdo con él— su regla; no habría distinción entre uno y otra, por lo tanto no habría confusión, y se contradeciría, pues, por completo. Éstos son ejemplos de contradicciones que, como he tratado de mostrar, se siguen siempre del uso de la falacia naturalista. Espero que no tendré necesidad ahora de hablar más del asunto.

41. Pues bien, el primer paso que da Mill, al tratar de establecer su hedonismo, es simplemente falaz. Ha tratado de establecer la identidad de lo bueno con lo deseado, confundiendo el sentido propio de ‘deseable’, con que denota lo que es bueno desear, con el sentido que tendría si fuera análogo a términos tales como ‘visible’. Si ‘deseable’ ha de ser igual que ‘bueno’, debe, entonces,

tener algún sentido y, si ha de ser igual que 'deseado', debe, entonces, tener otro muy distinto. Con todo, a la tesis de Mill de que lo deseado es necesariamente bueno, le es esencial que estos dos sentidos de 'deseable' sean lo mismo. Si mantiene que son iguales, entonces, se contradice en otra parte; si mantiene que no son lo mismo, entonces, el primer paso hacia su prueba del hedonismo no tiene valor en absoluto.

Pero ahora nos ocuparemos del segundo caso. Habiendo probado —según cree— que lo bueno significa lo deseado, Mill se percató de que, si ha de mantener posteriormente que sólo el placer es bueno, debe mostrar que sólo el placer es realmente deseado. Esta doctrina acerca de que 'sólo el placer es el objeto de todos nuestros deseos', es la que Sidgwick ha denominado 'hedonismo psicológico'; una doctrina que la mayoría de los psicólogos eminentes tienden hoy a rechazar. Pero es un paso tan necesario para la demostración de un hedonismo naturalista como el de Mill, y tan comúnmente compartido por todos aquellos que no saben bastante de filosofía o psicología, que desearía tratarlo con alguna amplitud. Veremos que Mill no lo adopta en esta forma tan escueta. Admite que otras cosas, además del placer, se desean; admisión que de inmediato contradice su hedonismo. Consideraremos más tarde uno de los artificios con que busca escapar de esta contradicción. Pero podría pensarse que no se ha menester de tales artificios; podría decirse de Mill lo que Calicles decía de Polo, en el *Gorgias*:⁴ que ha hecho esta fatal admisión por miedo indigno de parecer paradójico; que ellos, por otra parte, deben tener el valor de sostener sus convicciones y de no avergonzarse de caer en paradojas, en defensa de lo que sostienen como verdadero.

42. Pues bien, supongamos que se mantiene que el placer es el objeto de todo deseo y que es el fin universal de toda actividad humana. Ahora bien, supongo que no se negará que la gente comúnmente desea otras cosas. Por ejemplo, usualmente expresamos nuestro deseo de comida y bebida, de dinero, aprobación o fama. La cuestión, pues, es qué se entiende por deseo y por objeto del deseo. Se ha obviamente afirmado una clase de relación necesaria o universal, entre algo que es llamado deseo y algo llamado placer. La pregunta es qué clase de relación sea ésta; si, en unión de la falacia naturalista ya mencionada, ofrece justificación al hedonismo. Por ahora no estoy en disposición de negar que haya una relación universal entre el placer y el deseo; pero

⁴ 481c-487b.

espero mostrar que, si la hay, es de tal naturaleza que se opone al hedonismo. Se ha instado que el placer es siempre objeto del deseo, y estoy dispuesto a admitir que el placer es siempre, en parte por lo menos, *causa* del deseo. Esta distinción es muy importante. Ambas concepciones podrían expresarse con el mismo lenguaje; ambas podrían sostener que siempre que deseamos, deseamos *por mor* de algún placer. Si pregunto a un supuesto hedonista: —“¿Por qué desea esto?”, podría —en conformidad con su posición— responder: —“Porque hay placer en eso.” Y si se me pregunta lo mismo —conforme también con mi posición— respondería: —“Porque hay placer en esto.” Sólo que nuestras respuestas no significan lo mismo. Creo que es el uso de un mismo lenguaje para denotar hechos muy diferentes la causa principal de que se adopte tan a menudo el hedonismo psicológico, tal como es causa de la falacia naturalista de Mill.

Tratemos de analizar el estado psicológico llamado ‘deseo’. Este nombre se destina comúnmente a un estado mental en el que se nos presenta la idea de un objeto o suceso todavía no existente. Supóngase, por ejemplo, que deseo un vaso de oporto. Tengo ante mi mente la idea de beberlo, aunque todavía no lo haga. Ahora bien, ¿cómo entra el placer en esta relación? Mi teoría es que entra de esta manera: la *idea* de beber origina un sentimiento de placer que ayuda a la producción de ese estado de actividad incipiente que llamamos ‘deseo’. Por causa del placer que experimento ya, por el placer excitado ante la sola idea, deseo el vino que no tengo todavía. Estoy dispuesto a admitir que un placer de esta naturaleza, un placer real, es siempre una de las causas de todo deseo, y no sólo de todo deseo, sino de toda actividad mental, sea consciente o inconsciente. Estoy dispuesto a *admitir* esto, es decir, no puedo ofrecer una garantía de que sea una doctrina psicológica verdadera; pero, de cualquier modo, no es *prima facie* demasiado absurda. Ahora bien, ¿cuál es la otra doctrina —la doctrina que se supone sostengo— que es en todo caso esencial para la argumentación de Mill? Es ésta: cuando deseo el vino, no es vino lo que deseo, sino el placer que espero me reporte. En otras palabras, la doctrina afirma que la idea de un placer *no real* causa siempre deseo, mientras que mi doctrina establece que el placer *real*, causado por la idea de algo, causa siempre deseo. Son estas dos teorías diferentes las que supongo confunden los hedonistas psicológicos. La confusión se da —como asegura Bradley—⁵ entre un “pensamiento placen-

⁵ *Ethical Studies*, p. 232.

tero" y el "pensamiento de un placer". De hecho, sólo cuando se hace presente lo último, el "pensamiento de un placer", puede decirse que el placer es *objeto de deseo* o *motivo de la acción*. Por otra parte, cuando sólo se hace presente un "pensamiento placentero", tal como —admito— siempre *puede* suceder, es, entonces, el objeto de pensamiento —eso en lo que pensamos— el que constituye el objeto de deseo y el motivo para la acción. El placer, que este pensamiento excita, puede indudablemente causar nuestro deseo o incitarnos a la acción; pero no constituye nuestro fin u objetivo ni nuestra motivación.

Espero que estará bien clara ahora esta distinción. Veamos cómo se aplica al hedonismo ético. Supongo que es perfectamente obvio que la idea del objeto de deseo no es siempre y únicamente la idea de un placer. En primer lugar, es evidente que no siempre nos percatamos, cuando deseamos una cosa, de que esperamos obtener placer. Sólo podemos percatarnos de la cosa que deseamos, y estar urgidos por calcular si ha de reportarnos placer o dolor. En segundo lugar, aun cuando esperáramos obtener placer, sería muy raro ciertamente que sólo deseáramos placer. Por ejemplo, si se admite que, cuando deseo un vaso de oporto tengo también la idea del placer que espero de él, el placer obviamente no podrá ser el objeto único de mi deseo; pues en este objeto debe incluirse también el vaso de oporto, de otra manera podría ser llevado por mi deseo a tomar un vaso de ajeno, en lugar del oporto. Si el deseo se dirigiera al placer únicamente, no podría llevarme a tomar el oporto. Si ha de seguir una determinada dirección, es absolutamente necesario que la idea del objeto de que se espera placer se presente también y dirija mi actividad. La teoría, pues, de que lo que se desea es siempre y sólo placer debe desecharse. Es imposible demostrar que sólo el placer es bueno mediante estos argumentos. Pero, si sustituimos esta teoría con la otra posiblemente verdadera de que el placer es siempre la causa del deseo, entonces, desaparece inmediatamente la plausibilidad de la doctrina ética acerca de que sólo el placer es bueno. Pues, en tal caso, el placer no es lo que deseo, lo que quiero; es algo que ya tengo, antes de que pueda querer algo. ¿Puede alguno estar inclinado a sostener que lo que ya tengo, mientras estoy deseando algo todavía, sea siempre y únicamente lo bueno?

43. Pero, retornemos a la consideración de otro de los argumentos de Mill en pro de su tesis de que 'la felicidad es el único fin de la actividad humana'. Mill admite —como he dicho— que

el placer no es la única cosa que deseamos realmente. "El deseo de virtud —dice— no es tan universal, pero es un hecho tan auténtico, como el deseo de felicidad" (p. 53). Además, "el dinero se desea, en muchos casos, en y por sí mismo" (p. 55). Estas admisiones están, evidentemente, en franca y abierta contradicción con su argumento de que el placer es la única cosa deseable, por ser la única cosa deseada. ¿Cómo intenta Mill evitar esta contradicción? Su principal argumento parece consistir en que 'virtud', 'dinero' y otros objetos semejantes, cuando son deseados en y por sí mismos, se desean sólo como "parte de la felicidad" (pp. 56-57). Ahora bien, ¿qué significa esto? A la felicidad —como hemos visto— la define Mill como "placer y ausencia de dolor". ¿Intenta dar a entender Mill que el 'dinero', que estas monedas reales, que —según admite— han de desearse en y por sí mismas, forman parte del placer o de la ausencia de dolor? ¿Sostiene que estas monedas mismas están en mi mente y forman realmente parte de mis sentimientos placenteros? Si lo dijera, serían inútiles todas las palabras; no sería posible ya distinguir nada de nada. Si estas cosas no son distintas, ¿qué es distinto? Enseguida oiríamos que esta mesa es real y verdaderamente lo mismo que este cuarto; que esta carroza es indistinguible, de hecho, de la Catedral de San Pablo; que este libro de Mill que sostengo en mi mano, porque fue placentero para él escribirlo, es ahora en este momento una parte de la felicidad que experimentó hace muchos años y dejó de existir hace mucho. Ruego que se considere un momento lo que este absurdo despreciable significa. —"El dinero —dirá Mill— sólo es deseable como medio para alcanzar la felicidad." —"Tal vez, pero ¿qué con eso?" —"Bueno —responderá—, el dinero se desea indudablemente por mor de él." —"Sí, siga" —le responderemos. —"Bien —prosigue Mill—, si el dinero se desea por mor de él, debe ser deseable como fin-en-sí; yo mismo lo he dicho." —"¡Oh! —diremos—, pero usted acaba de decir también que sólo es deseable como medio." —"Confieso que lo he hecho; pero trataré de remediarlo diciendo que lo que sólo es un medio para conseguir un fin, es lo mismo que una parte de ese fin. Me atrevo a decir que el público no se percataría." — El público no se ha percatado. Con todo, esto es ciertamente lo que ha hecho Mill. Ha destruido la distinción entre medios y fin, en cuya observancia precisa se apoya el hedonismo. Y ha sido compelido a esto, porque no ha podido distinguir 'fin' en el sentido de lo que es deseable,

de 'fin' en el sentido de lo que es deseado. Distinción que, no obstante, presuponen su argumento presente y su libro entero. Ésta es una consecuencia de la falacia naturalista.

44. Mill, pues, no tiene nada mejor que decir que esto. Sus dos proposiciones fundamentales son —dicho con sus propias palabras— “que pensar que un objeto es deseable (por lo menos por mor de sus consecuencias) y pensar que es placentero, son una y la misma cosa; y que desear algo a no ser en la medida en que su idea sea placentera, es física y metafísicamente imposible” (p.58). Ambas proposiciones están —como hemos visto— apoyadas en falacias. La primera parece descansar en la falacia naturalista; la segunda descansa parte en ésta, parte en la falacia que consiste en confundir los fines con los medios, y parte en la que consiste en confundir un pensamiento placentero con el pensamiento del placer. Su lenguaje mismo da testimonio de esto. Pues, que la idea de una cosa sea placentera, en la segunda cláusula, debe significar obviamente lo mismo que se denota con la frase “pensar que es placentero”, de la primera cláusula.

Concordemente, los argumentos de Mill en favor de que el placer sea lo único bueno, y nuestra refutación de ellos, pueden resumirse como sigue:

Ante todo, con 'lo deseable' —que usa como sinónimo de 'lo bueno'— da a *entender* lo que *puede* ser deseado. La prueba, además, de lo que puede ser deseado, es —de acuerdo con él— que se desee realmente. Si, por lo tanto —afirma—, podemos encontrar alguna cosa que se desee siempre y únicamente, será necesariamente lo único deseable, lo único bueno como fin. Esta argumentación implica evidentemente la falacia naturalista. Esta falacia —he explicado— consiste en la tesis de que bueno no *significa* sino cierta noción simple o compleja, que puede definirse como si fuera una cualidad natural. En el caso de Mill, se supone, pues, que bueno *significa* simplemente lo deseado, y lo que es deseado es algo que puede, por lo tanto, definirse en términos naturales. Mill nos dice que debemos desear algo (una proposición ética), porque en realidad lo deseamos; pero, si fuera verdadera su tesis de que 'debo desear' no significa sino 'yo desco', sólo estaría, entonces, autorizado a decir que 'deseamos esto y lo otro, porque lo deseamos', lo cual no es en absoluto una proposición ética, sino una nueva tautología. El objetivo entero del libro de Mill es ayudarnos a descubrir qué debemos hacer; pero, de hecho, al intentar definir el sentido de este 'deber', se ha ce-

rrado por completo el camino que lleva a su realización; ha quedado reducido a decirnos lo que hacemos.

El primer argumento de Mill es, pues, que dado que bueno significa deseado, lo deseado es en consecuencia bueno; pero habiendo llegado a una conclusión ética, mediante la negación de que sea posible cualquier conclusión ética, necesita aún otro argumento para transformar su conclusión en un fundamento del hedonismo. Tiene que probar que lo que siempre deseamos es placer o liberación de dolor y que nunca deseamos otra cosa. Esta segunda doctrina —que Sidgwick ha denominado hedonismo psicológico— la he discutido en conformidad. Mostré cuán obviamente falso es que nunca deseamos nada sino placer, y cómo no hay ni sombra de fundamento para decir que, siempre que deseamos una cosa, deseamos un placer *tanto como* esa cosa. Atribuyo la obstinada creencia en estas falsedades, en parte, a la confusión entre la causa del deseo y el objeto del deseo. Puede, digo, ser verdad que el deseo nunca pueda darse a menos de que sea precedido por algún placer *real*; pero, aunque esto sea cierto, no ofrece obviamente ningún fundamento para decir que el objeto del deseo es siempre algún placer *futuro*. Por objeto del deseo se entiende aquello cuya idea nos causa un deseo; es un placer que anticipamos, un placer que no hemos obtenido, lo que constituye el objeto del deseo siempre que deseamos placer. Cualquier placer real, que puede excitarse por la idea de ese placer anticipado, no es obviamente el mismo placer que ese placer anticipado cuya sola idea es real. Este placer real no es el que queremos; lo que queremos es siempre algo que no tenemos, y decir que el placer nos causa siempre un querer es algo muy distinto a decir que lo que queremos es siempre placer.

Vimos finalmente que Mill admite todo esto. Insiste en que *realmente* deseamos otras cosas además del placer y, con todo, afirma que *de hecho* no deseamos otra cosa. Trata de escapar de esta contradicción confundiendo dos nociones que antes había distinguido cuidadosamente — las nociones de medio y fin. Ahora dice que el medio para conseguir un fin es lo mismo que una parte de ese fin. Debe concederse especial atención a esta última falacia, en cuanto que nuestra decisión última, por lo que toca al hedonismo, dependerá en gran medida de ella.

45. Es a esta última decisión, por lo que toca al hedonismo, a la que debemos tratar de llegar. Hasta ahora me he ocupado solamente de refutar los argumentos naturalistas de Mill en favor del hedonismo; pero la doctrina de que sólo el placer es de-

seable puede aún ser verdadera, aunque las falacias de Mill no puedan demostrarlo. Ésta es la cuestión que tenemos que encarar. Esta proposición —‘sólo es placer es bueno o deseable’— pertenece indudablemente a la clase de proposiciones a las que correctamente Mill pretendió primero que pertenece, a la clase de principios primeros que no son susceptibles de demostración directa. Pero, en este caso —como dice, también correctamente—, “pueden ofrecerse consideraciones capaces de determinar al intelecto a otorgar o retirar su asentimiento a esta doctrina” (p. 7). Tales consideraciones son las que presenta Sidgwick, y tales también las que trataré de presentar en favor de la concepción opuesta. La proposición de que ‘sólo el placer es bueno como fin’, la proposición fundamental del hedonismo ético, aparecerá, entonces —dicho con las palabras de Sidgwick— como objeto de intuición. Trataré de mostrar cómo mi intuición la niega tanto como la suya la afirma. A pesar de esto, *podrá* siempre ser verdadera; ninguna intuición puede *probar* ser o no verdadera. Quedaré satisfecho si puedo ‘ofrecer consideraciones capaces de determinar al intelecto’ a rechazarla.

Ahora bien, puede decirse que éste es un estado de cosas insatisfactorio. Lo es indudablemente; pero es importante distinguir entre dos razones diferentes, por las que puede decirse que lo es. ¿Es insatisfactorio, porque no puede demostrarse nuestro principio? ¿O lo es, meramente, porque no estamos de acuerdo sobre él? Me inclino a pensar que la última es la razón principal. Pues el mero hecho de que, en ciertos casos, sea imposible una demostración, no nos ofrece usualmente la menor dificultad. Por ejemplo, nadie puede demostrar que haya una silla atrás de mí; con todo, no es de suponer que nadie quede muy satisfecho por esta razón. Todos estamos de acuerdo en que es una silla, y basta esto para contentarnos, aunque sea muy posible que estemos errados. Un loco, claro está, puede venir a decirnos que ésta no es una silla, sino un elefante. No podríamos demostrar que está errado, y el hecho de que no esté de acuerdo con nosotros, puede comenzar a inquietarnos. Mucho más, pues, lo estaremos, si alguien, de quien no pensamos que esté loco, estuviera en desacuerdo con nosotros. Trataremos de discutir con él y probablemente nos contentaremos si nos ponemos de acuerdo, aunque no habremos demostrado nuestra cuestión. Sólo podemos persuadirlo mostrándole que nuestra perspectiva es compatible con algo distinto que él mantenga como verdadero, en tanto que su perspectiva original lo contradice. Pero será imposible probar que este algo distinto, sobre cuya verdad ambos estamos de acuer-

do, sea así realmente. Quedaremos satisfechos con haber zanjado la discusión gracias a ello, a causa meramente de que estamos de acuerdo sobre ello. Para decirlo brevemente, nuestra insatisfacción es casi siempre del tipo de la sentida por ese pobre lunático del cuento. "Yo afirmo que el mundo está loco —dice— y el mundo afirma que yo estoy loco y confundido, y me ha ganado por una mayoría de votos." Es casi siempre tal desacuerdo, y no el que sea imposible la demostración, lo que hace que califiquemos de insatisfactorio el estado de cosas. Pues, en verdad, ¿quién puede probar que la demostración misma sea garantía de verdad? Todos estamos de acuerdo en que las leyes de la lógica son verdaderas y, por lo tanto, aceptamos un resultado que haya sido demostrado mediante ellas; pero tal demostración nos satisface sólo por que todos estamos plenamente de acuerdo en que garantiza la verdad. Con todo, no podemos, por la naturaleza del caso, probar que tenemos razón para estar de acuerdo.

Concordemente, no creo que necesitemos afligirnos mucho porque admitamos que no podemos probar si sólo el placer es bueno o no. A pesar de todo, podemos ser capaces de llegar a un acuerdo. Si es así, creo que será satisfactorio. Con todo, no me siento muy optimista por lo que toca a los prospectos de tal satisfacción. La ética y, en general, la filosofía se han mantenido siempre en un peculiar estado insatisfactorio. No ha habido nunca acuerdo acerca de ellas, como lo hay sobre la existencia de sillas, luces y bancas. Estaría loco si esperara promover una gran controversia ahora y de una vez por todas. Es improbable en extremo que pudiera convencer. Muy presuntuoso sería incluso esperar que finalmente, digamos de aquí a dos o tres siglos, se esté de acuerdo en que el placer no es lo único bueno. Las cuestiones filosóficas son tan difíciles, los problemas que plantean tan complejos, que nadie puede esperar adecuadamente ahora, más que en el pasado, obtener sino un asentimiento limitado. Con todo, confieso que las consideraciones que voy a presentar me parecen absolutamente convincentes. Creo que *deben* convencer, si sólo logro exponerlas bien. En todo caso, no puedo sino intentarlo. *Intentaré* ahora poner fin a ese insatisfactorio estado de cosas de que he hablado. Intentaré producir un mutuo acuerdo acerca de que el principio fundamental del hedonismo es un absurdo, mostrando lo que debe significar si se le piensa claramente, y cómo este significado claro entra en conflicto con otras creencias, que, espero, no se abandonarán fácilmente.

46. Pues bien, procederemos ahora a examinar el hedonismo intuicionista. El inicio de este examen marca, como debe observarse, un cambio en mi método ético. La tesis que he elaborado hasta ahora, la tesis de que 'bueno es indefinible', y de que negarla implica una falacia, es susceptible de demostración directa; pues negarla envuelve contradicciones. Pero ahora llegamos a la pregunta, por mor de cuya respuesta existe la ética, la pregunta acerca de qué cosas o realidades son buenas. No es posible dar una demostración directa de toda respuesta a *esta* pregunta, justamente por que *fue* posible darla de nuestra primera respuesta concerniente al significado de bueno. Quedamos ahora confinados a la esperanza de lo que Mill llama "prueba indirecta", a la esperanza de determinar el intelecto ajeno. Estamos limitados ahora a eso, justamente por que no lo estuvimos en la primera pregunta. Aquí, pues, ha de someterse a nuestro veredicto una intuición; la intuición de que 'sólo el placer es bueno como fin, bueno en sí y por sí mismo'.

47. Ahora bien, en esta conexión, parece deseable, en primer término, tocar otra doctrina de Mill; doctrina que, en interés del hedonismo, Sidgwick ha rechazado muy sabiamente. Esta es la doctrina de 'la diferencia de calidad en los placeres'. "Si se me pregunta —dice Mill (p. 12)— qué entiendo por diferencia de calidad de los placeres, o qué torna un placer más valioso que otro, como placer meramente, exceptuando su mayor cantidad, no hay sino una respuesta posible. De dos placeres, si hay uno al que todos o casi todos los que han experimentado los dos otorgan una decidida preferencia, fuera de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ése será el placer más deseado. Si uno de los dos es colocado, por aquellos que están competentemente familiarizados con ambos, muy por encima del otro que prefieren, aun cuando sepan que ha de presentarse acompañado de un gran descontento, y no renuncien a él por ninguna cantidad del otro placer de que es capaz su naturaleza, tenemos derecho a adscribir al gozo preferido una superioridad en calidad, que rebase tanto la cantidad como para tomarla, en comparación, poco en cuenta."

Es bien sabido que Bentham basa su hipótesis del hedonismo sólo en 'la cantidad del placer'. Su máxima era que "siendo la cantidad de placer igual, un juego infantil es tan bueno como la poesía". Mill considera aparentemente que Bentham ha probado que, no obstante, la poesía es mejor que un juego de niños; que la poesía produce una cantidad mayor de placer. Pero,

sin embargo —dice Mill—, los utilitaristas “podrían —como podría calificarse— haber partido de la otra y más alta base con entera consistencia” (p. 11). Ahora vemos aquí que Mill reconoce que ‘la calidad del placer’ constituye una base para estimar placeres, distinta de la cantidad de Bentham. Más aún, con este calificativo sofístico de ‘más alta’, que posteriormente transforma en ‘superior’, parece traicionar el incómodo sentimiento de que, después de todo, si se toma como único patrón la cantidad de placer, algo anda mal y se podría merecer el calificativo de cerdo. Luego se hará patente que es muy probable que se pueda merecer este adjetivo. Pero, entre tanto, sólo quiero mostrar que las admisiones de Mill, por lo que toca a la calidad del placer, o son incompatibles con su hedonismo, o no ofrecen más base para apoyarlo que la que suministraría la mera cantidad de placer.

Se verá que la prueba de Mill de la superioridad cualitativa de un placer sobre otro, radica en la preferencia del mayor número de personas que los ha experimentado. El placer así preferido —sostiene— es el más deseable. Pero, entonces, como hemos visto, sostiene que “pensar que un objeto es deseable y pensar que es placentero son una y la misma cosa” (p. 58). Sostiene, por lo tanto, que la preferencia de los conocedores demuestra meramente que un placer es más placentero que otro. Pero, si es así, ¿cómo puede distinguir este patrón del patrón de la cantidad de placer? ¿Puede ser un placer más placentero que otro, a no ser en el sentido de que proporciona *más* placer? ‘Placentero’ debe, si las palabras han de tener algún sentido, denotar alguna cualidad común a todas las cosas que son placenteras. Si es así, entonces, una cosa sólo podrá ser más placentera que otra, en la medida en que posea esa cualidad única en mayor o menor grado. Pero, entonces, volvámonos a la otra alternativa y supongamos que Mill no da a entender en serio que esa preferencia de los conocedores pruebe meramente que un placer es más placentero que otro. Bien, en este caso, ¿qué significa ‘preferido’? No puede significar ‘más deseado’ puesto que, como sabemos, el grado de deseo se da siempre —de acuerdo con Mill— en proporción exacta al grado de placer. Pero, en este caso, sufre un colapso la base del hedonismo de Mill; pues admite que una cosa puede ser preferida en lugar de otra y, por ende, ser más deseable, aunque no sea más deseada. En este caso, el juicio de preferencia de Mill es justamente un juicio de ese género intuitivo que he defendido como necesario para establecer el principio hedonista, o cualquier otro. Es un juicio directo el que una cosa sea más deseable o mejor que otra; un juicio completamen-

te independiente de todas las consideraciones respecto a si una cosa sea más deseada o placentera que otra. Esto equivale a admitir que bueno es bueno e indefinible.

48. Nótese otro de los puntos hechos patentes en este examen. El juicio de preferencia de Mill, lejos de establecer el principio de que sólo el placer es bueno, es obviamente incompatible con él. Mill admite que los conocedores pueden juzgar si un placer es más deseable que otro, a causa de que difieren cualitativamente. Pero, ¿qué significa esto? Si un placer puede diferir cualitativamente de otro, esto significa que *un* placer es algo complejo, algo compuesto, de hecho, de placer, *sumado* a lo que produce placer. Por ejemplo, Mill trata a las “complacencias sensuales” como “placeres bajos”. Pero, ¿qué es una complacencia sensual? Es, en verdad, una cierta excitación de algún sentido, *unida* al placer causado por tal excitación. Mill, por lo tanto, al admitir que una complacencia sensual puede ser juzgada directamente como un placer inferior a algún otro, cuyo grado de placer que encierra puede ser igual, admite que otras cosas pueden ser buenas o malas con independencia del placer que las acompaña. *Un* placer es, en realidad, un mero término engañoso que oculta el hecho de que aquello con lo que nos estamos ocupando no es el placer, sino algo que puede, por supuesto, producir placer necesariamente, pero que no obstante es muy distinto de él.

Mill, por consiguiente, al pensar que la estimación de la calidad del placer es muy compatible con su principio hedonista de que sólo son deseables como fines el placer y la ausencia de dolor, ha cometido una vez más la falacia de confundir los fines y los medios. Pues, hágase aun la más favorable suposición acerca de su sentido; supongamos que por placer no entiende, como implican sus palabras, lo que produce placer y el placer producido. Supongamos que entiende que hay varias clases de placer, en el sentido en que hay varias clases de color — azul, rojo, verde, etc. Aun en este caso, si dijéramos que nuestro fin es sólo el color, entonces, aunque sea imposible que tengamos el color sin tener un color particular, el color particular que tengamos será, sin embargo, sólo un *medio* de tener color, si éste es realmente nuestro fin. Y si el color es nuestro único fin posible — como Mill dice que lo es el placer —, entonces, no podrá haber razón alguna para preferir un color en lugar de otro (el rojo, *verbi gratia*, en lugar del azul), excepto en el caso de que uno fuera más color que el otro. Con todo, lo opuesto de esto es lo que Mill intenta sostener por lo que toca al placer.

Corcordemente, un examen de la concepción de Mill, acerca de que algunos placeres son superiores a otros *en calidad*, hará patente algo que puede 'ayudar a resolver al intelecto' respecto a la intuición de que 'el placer es lo único bueno'. Pues hace patente el hecho de que, si se dice 'placer', se debe dar a entender 'placer', se debe dar a entender algo común a todos los diferentes 'placeres', algo que puede existir según distintos grados, pero que no puede diferir en *género*. He mostrado que, si se dice —como hace Mill— que la calidad del placer ha de tomarse en cuenta, entonces, no se está sosteniendo ya más que el placer *sólo* es bueno como fin, puesto que queda implicado que algo, algo que *no* está presente en todos los placeres, es *también* bueno como fin. El ejemplo del color que he puesto expresa este punto en su forma más aguda. Es claro que si se dice que 'sólo el color es bueno como fin', no se podrá, entonces, dar ninguna razón posible para preferir un color a otro. El único patrón de bueno y malo sería, entonces, el 'color', y puesto que rojo y azul están ambos en conformidad con este único patrón, no se puede tener otro para juzgar si el rojo es mejor que el azul. Es cierto que no se puede tener color, a menos de tener también uno o todos los colores particulares. Estos, por consiguiente —si el color es el fin—, serán todos buenos como medios; pero ninguno podrá ser mejor que otro, inclusive como medio, y mucho menos podrá considerarse alguno como un fin en sí mismo. Lo mismo precisamente ocurre con el placer. Si realmente estamos dando a entender que 'sólo el placer es bueno como fin', entonces, debemos estar de acuerdo con Bentham en que, "siendo igual la cantidad de placer, un juego infantil será tan bueno como la poesía". Haber desechado, pues, la referencia de Mill a la calidad del placer equivale, por consiguiente a dar un paso en la dirección deseada. El lector, ahora, para estar de acuerdo conmigo, ya no tendrá dificultades causadas por la idea de que el principio hedonista 'sólo el placer es bueno como fin' es compatible con la concepción de que un placer puede ser de mejor calidad que otro. Estas dos concepciones son —como hemos visto— contradictorias entre sí. Debemos elegir entre ellas, y si escogemos la última, entonces, debemos renunciar al principio del hedonismo.

49. Pero —como he dicho— Sidgwick ha visto que son incompatibles. Ha visto que hay que elegir entre ellas. Él ha elegido. Ha rechazado la prueba mediante la calidad del placer y ha aceptado el principio hedonista. Hasta ahora mantiene que 'sólo

el placer es bueno como fin'. Propongo, por lo tanto, examinar las consideraciones que ha ofrecido a fin de convencernos. Espero, mediante este examen, disolver la mayoría de tales prejuicios y equívocos en cuanto puedan poner en guardia contra un acuerdo conmigo. Si puedo mostrar que algunas de las consideraciones que Sidgwick hace son de tal índole que no necesitamos, de ningún modo, estar de acuerdo con ellas, y que otras están realmente a mi favor más bien que al suyo, habremos avanzado un poco más hacia la unidad que deseamos.

50. Los textos, en *Methods of Ethics*, hacia los que pido se dirija la atención son I, ix, 4 y III, xiv, 3-5.

El primero dice lo siguiente:

"Pienso que, si consideramos cuidadosamente esos resultados permanentes que por lo común se juzgan buenos y que son distintos de las cualidades de los seres humanos, no podemos encontrar nada que parezca, si se reflexiona en eso, poseer esta cualidad de bondad sin tener relación con la existencia humana o, al menos, con cierta conciencia o sentimiento.

"Por ejemplo, comúnmente juzgamos que ciertos objetos inanimados, escenas, etc., son buenos en cuanto poseen belleza, y otros son malos debido a la fealdad. Hasta ahora, nadie podría considerar racional aspirar a producir belleza en la naturaleza externa, fuera de toda posible contemplación de ella por parte de seres humanos. De hecho, cuando se mantiene que la belleza ha de ser objetiva, no se da a entender comúnmente que exista como belleza sin tener relación con cualquier mente, sino sólo que hay cierto patrón de belleza válido para todas las mentes.

"Puede, sin embargo, decirse que la belleza y otros resultados que comúnmente se juzgan como buenos —aunque no los concebimos como si existieran sin tener relación con seres humanos (o, por lo menos, con mentes de cierta clase)— son tan separables, en cuanto fines, de los seres humanos de los que su existencia depende, que su realización puede competir concebiblemente con la perfección o felicidad de estos seres. Por ende, aunque no puede pensarse que las cosas bellas merezcan producirse, a no ser como objetos posibles de contemplación, un hombre puede dedicarse a producirlas, sin tomar en consideración a las personas que habrán de contemplarlas. Similarmente, el conocimiento es un bien que no puede existir sino en la mente; con todo, se puede estar más interesado en el desarrollo del co-

nocimiento que en su posesión por parte de cualquier mente particular, y se puede tomar lo primero como un fin último sin tomar en cuenta lo segundo.

“Pienso que, tan pronto como se aprehendan claramente las alternativas, se aceptará generalmente que la belleza, el conocimiento y otros buenos ideales, tanto como todas las cosas materiales externas, han de buscarlos los hombres razonablemente en cuanto conducen (1) a la felicidad, o (2) a la perfección y excelencia de la existencia humana. Digo ‘humana’; pues aunque muchos utilitaristas consideran que el placer (o liberación del dolor) de los animales inferiores ha de incluirse en la felicidad que toman como el fin propio y correcto de la conducta, ninguno parece sostener que debamos aspirar al perfeccionamiento de los brutos, a no ser como medios para nuestros fines o, al menos, como objetos de nuestra contemplación científica o estética. Ni, además, podemos incluir, como finalidad práctica, la existencia de seres sobrehumanos. Aplicamos ciertamente la idea de bueno a la existencia divina, al igual que lo hacemos con su obra de un modo preeminente, y, cuando se dice que debemos hacer todas las cosas para la gloria de Dios, parece quedar implicado que la existencia de Dios se hace mejor gracias a nuestra glorificación. Cuando se hace explícita, esta inferencia parece algo impío. Los teólogos generalmente retroceden ante ella, y se abstienen de usar la noción de un posible aumento de la bondad de la existencia divina como fundamento del deber humano. Tampoco puede ser tema de examen científico la influencia de nuestras acciones sobre otras inteligencias extrahumanas, al lado de la divina.

“Por lo tanto, estableceré con seguridad que si hubiera otro bien distinto de la felicidad que fuera buscado por el hombre como fin último práctico, sólo podría ser la bondad, la perfección o la excelencia de la existencia humana. En qué medida incluya esta noción algo más que la virtud, cuál sea su relación precisa con el placer, y a qué método seríamos conducidos lógicamente, si la aceptamos como fundamental, son preguntas que discutiremos más adecuadamente, una vez que hayamos examinado detalladamente estas otras dos nociones, placer y virtud, de lo que nos ocuparemos en los dos libros siguientes.”

Debe observarse que, en este pasaje, Sidgwick trata de limitar el dominio de los objetos entre los que puede encontrarse el fin último. No dice, con todo, qué es este fin, pero excluye de él todo menos ciertos caracteres de la existencia humana. Y los

finés posibles que excluye no vuelven a ser considerados. Son excluidos de una vez por todas gracias a este pasaje, y sólo gracias a él. Ahora bien, ¿está justificada esta exclusión?

No puedo pensar que lo esté. "Nadie —dice Sidgwick— consideraría que fuera racional aspirar a la producción de la belleza en la naturaleza externa, fuera de toda posible contemplación de ella por los seres humanos." Bien, puedo responder inmediatamente que yo considero esto racional. Veamos si no puedo encontrar alguien que esté de acuerdo conmigo. Considérese qué significa realmente admitir esto. Nos da derecho a tomar el caso siguiente. Imaginemos un mundo excesivamente bello. Imagínesele tan bello como se quiera; póngase en él todo lo que más se admire en esta Tierra — montañas, ríos, mar, árboles, ocasos, estrellas y Luna. Imagínese todo esto combinado en la más exquisita de las proporciones, de tal modo que ninguna cosa choque contra otra, sino que contribuya a aumentar la belleza del conjunto. Imagínese, entonces, el mundo más feo que pueda concebirse. Imagínese simplemente un montón de basura, que contenga todo lo que nos es más repelente, sea por la razón que fuere, y al conjunto, en la medida de lo posible, despójesele de toda característica redimible. Estamos autorizados a comparar ambos mundos; ambos caen dentro de lo que da a entender Sidgwick, y su comparación es muy importante. La sola cosa que no estamos autorizados a imaginar es que ningún ser humano haya vivido alguna vez o, en virtud de alguna posibilidad, *podido* vivir alguna vez en ninguno, y que haya podido siempre ver y gozar la belleza del uno u odiar la fealdad del otro. Bien, aun así, suponiendo que están fuera de toda contemplación posible por parte de seres humanos, aun así, ¿es irracional sostener que es mejor que exista el mundo bello que el que es feo? ¿No sería bueno, en todo caso, que hiciéramos lo posible para realizarlo más bien que al otro? Ciertamente no puedo evitar pensar que lo sería, y espero que alguien pueda estar de acuerdo conmigo acerca de este ejemplo extraño. Es improbable en alto grado, por no decir imposible, que alguna vez se nos presentara esta elección. En toda elección real tendremos que considerar los posibles efectos de nuestra acción sobre los seres conscientes, y entre estos efectos siempre habrá algunos, según creo, que deban preferirse a la existencia de la mera belleza. Pero esto significa sólo que, en nuestro estado presente, en el que sólo es obtenible una muy pequeña porción de lo bueno, la persecución de la belleza por la belleza misma debe siempre quedar pospuesta a la persecución de algún bien mayor que sea igualmente obtenible. Pero basta*.

esto para mi propósito, si se admite que, *suponiendo* que no sea obtenible en absoluto ningún bien mayor, la belleza deba, entonces, considerarse en sí como un bien mayor que la fealdad. Si se admitiera esto, en ese caso no nos quedaríamos sin ninguna razón para preferir un curso de acción a otro; no nos quedaríamos sin ningún deber; pues, entonces, nuestro deber positivo consistiría en hacer el mundo más bello, en la medida de nuestras capacidades; puesto que no puede resultar nada mejor de nuestros esfuerzos que la belleza. Si se admite esto, si en cualquier caso imaginable se admite que la existencia de una cosa más bella es mejor en sí que la de otra más fea, fuera de sus efectos sobre cualquier sentimiento humano, entonces, el principio de Sidgwick se desvanece. Tendremos, pues, que incluir en nuestro fin último algo que está más allá de los límites de la existencia humana. Admito, claro está, que nuestro mundo bello será mejor todavía si hay seres humanos que lo contemplen y gocen de su belleza. Pero, admitir esto no contradice mi tesis. Si se admite que un mundo bello *es en sí* mejor que el feo, se sigue, entonces, que, a pesar de los muchos seres que puedan gozarlo, y a pesar de lo mejor que pueda ser su gozo que lo que es en sí mismo, su mera existencia no añade, con todo, *algo* a la bondad del todo; no sólo es un medio para conseguir nuestro fin, sino también una parte de él.

51. En el segundo pasaje —al que me he referido arriba—, Sidgwick pasa del examen de la virtud y del placer —del que, entre tanto, se ha ocupado— a la consideración de cuáles son las partes de la existencia humana —a las que, según hemos visto, ha confinado el fin último— que puedan ser realmente consideradas como tal fin. Lo que acabo de decir, claro está, me parece que destruye también la fuerza de esta parte de sus argumentos. Si, como creo, pueden otras cosas, más bien que alguna parte de la existencia humana, ser fines en sí, entonces, Sidgwick no puede pretender haber descubierto el *summum bonum*, mediante la mera determinación de cuáles partes de la existencia humana sean deseables en sí. Pero, puede admitirse que este error es absolutamente insignificante en comparación con el que ahora vamos a examinar.

“Puede decirse —afirma Sidgwick (III, xiv, §§ 4-5)— que podemos... considerar el conocimiento de la verdad, la contemplación de la belleza, la acción libre o virtuosa, como alternativas preferibles, en cierta medida, al placer o la felicidad, aun si admitimos que la felicidad deba formar parte del bien último... Creo,

sin embargo, que esta concepción no debe encomendarse al juicio sobrio de las personas reflexivas. A fin de mostrar esto, debo pedir al lector que emplee el mismo procedimiento doble que le pedí primero que utilizara para considerar la validez absoluta e independiente de los preceptos morales comunes. Recurro, en primer término, a su juicio intuitivo, después de la debida consideración del asunto, cuando está adecuadamente frente a él. En segundo término, recurro a la comparación comprensiva de los juicios ordinarios de la humanidad. Por lo que toca al primer argumento, me parece claro, por lo menos después de una reflexión, que estas relaciones objetivas del sujeto consciente, cuando se distinguen de la conciencia que las acompaña y resulta de ellas, no son intrínseca y últimamente deseables, tanto como no lo son lo material u otros objetos cuando se consideran fuera de toda relación con la existencia consciente. Admitiendo que tenemos experiencia real de tales preferencias tal como han sido hasta ahora descritas, cuyo objeto último es algo que no es meramente la conciencia, paréceme todavía que, cuando —para usar la frase de Butler— ‘nos sentamos en una hora de calma’, sólo podemos justificar, ante nosotros mismos, la importancia que adscribimos a cualquiera de esos objetos, al considerar su tendencia a promover, de un modo u otro, la felicidad de los seres sensibles.

“El segundo argumento, que se refiere al sentido común de la humanidad, no puede en verdad tornarse convincente por completo; puesto que, tal como se ha establecido más arriba, una multitud de personas cultivadas juzgan habitualmente que el conocimiento, el arte, etc. —para no hablar de la virtud—, son fines independientemente del placer derivado de ellos. Pero podemos afirmar no sólo que todos estos elementos del ‘bien ideal’ producen placer de diferentes maneras, sino también que parecen contar con el apoyo del sentido común, en la medida, dicho *grosso modo*, del grado de su productividad. Esto parece obviamente cierto respecto a la belleza, y difícilmente puede negarse por lo que toca a cualquier clase de ideal social. Es paradójico sostener que todo grado de libertad, o toda forma de orden social, fuera considerada como deseable, aunque no tuviéramos la certeza de que tendiera a promover la felicidad general. El caso del conocimiento es un poco más complejo; pero el sentido común, ciertamente, queda más impresionado con el valor del conocimiento, cuando se ha demostrado que es ‘fructífero’. Es consciente, no obstante, de que la experiencia ha mostrado, frecuentemente, cómo un conocimiento largamente infructuoso se

transforma inesperadamente en fructífero, y cómo puede iluminarse un sector del campo del conocimiento con otro aparentemente alejado. Aun si puede mostrarse que una rama particular de la investigación metafísica carece incluso de esta utilidad indirecta, puede todavía merecer algún respeto sobre bases utilitarias, en cuanto suministra al investigador de los placeres refinados e inocentes de la curiosidad y en cuanto que, a causa de la disposición intelectual que exhibe y sustenta, es probable que en conjunto produzca un conocimiento fructuoso. Hasta en casos aproximados a este último, el sentido común está, de algún modo, dispuesto a lamentar la ruta errada del esfuerzo valioso, de tal modo que la recompensa honrosa que se otorga comúnmente a la ciencia parece estar graduada, aunque quizás inconsistentemente, por una escala de utilidad tolerablemente exacta. Por el momento, ciertamente, la legitimidad de cualquier rama de la investigación científica se discute seriamente, como en el caso reciente de la vivisección, en que la controversia fue generalmente sostenida, en ambos bandos, sobre bases confesadamente utilitarias.

“El caso de la virtud merece una consideración especial; puesto que el fomento mutuo de los impulsos y disposiciones virtuosos es la meta principal del discurso moral ordinario del hombre, de tal modo que incluso plantear la cuestión de si este fomento puede ir muy lejos tiene un aire de paradoja. Hasta ahora, nuestra experiencia incluye casos raros y excepcionales, en los que la concentración del esfuerzo, en el cultivo de la virtud, ha parecido tener efectos adversos a la felicidad general, debido a que se ha intensificado hasta el punto de un fanatismo moral, e implicado así un descuido de otras de las condiciones de la felicidad. Si, pues, admitimos como reales o posibles tales efectos ‘portadores de infelicidad’ del cultivo de la virtud, creo que debemos generalmente admitir también que, en el caso supuesto, el fomento de la felicidad general constituirá el criterio para decidir cuán lejos debe llevarse el cultivo de la virtud.”

Aquí tenemos ya completo el argumento de Sidgwick. No debemos —piensa— tender al conocimiento de la verdad o a la contemplación de la belleza, a menos de que tal conocimiento o tal contemplación contribuya a aumentar el placer, o a disminuir el dolor, de los seres sensibles. Sólo el placer es bueno por mor de él; el conocimiento de la verdad es bueno sólo como medio para conseguir placer.

52. Consideremos qué significa esto. ¿Qué es el placer? Es ciertamente algo de lo que podemos pecarnos y que, por lo tanto, puede ser distinguido de nuestra conciencia de él. Lo que deseo preguntar primero es lo siguiente: ¿Puede decirse realmente que valuamos el placer, excepto cuando nos pecamos de él? ¿Debemos pensar que la obtención de un placer del que nunca nos pecáramos, o pudiéramos pecarnos, es algo a lo que hay que tender por mor de él? Sería imposible que un tal placer existiera alguna vez, que estuviera, pues, divorciado de la conciencia, aunque hay ciertamente muchas razones para creer que no sólo es esto posible, sino muy común. Pero, aun suponiendo que fuera imposible, la cosa no tendría ninguna importancia. Nuestra interrogante es: ¿El placer, en cuanto es distinto de la conciencia de él, es aquello en que fincamos el valor? ¿Hemos de pensar que el placer es valioso en sí, o debemos insistir en que, si hemos de pensar que es bueno, debemos tener también conciencia de él?

Esta consideración ha sido muy bien expuesta por Sócrates en el diálogo platónico *Filebo* (21A):

Sócrates —¿Aceptarías tú, Protarco, pasar tu vida entera en el goce de los mayores placeres?

Protarco —¡Claro está que lo haría!

Sócrates —Entonces, ¿pensarías que necesitas además algo distinto, si tienes esta cosa bendita en su perfección?

Protarco —Ciertamente no.

Sócrates —Considera lo que dices. ¿No necesitarías ser sabio, inteligente o razonable, ni algo semejante? ¿No te cuidarías incluso de conservar tu vista?

Protarco —¿Cómo habría de hacerlo? Supongo que tendría todo lo que quisiera si estuviese complacido.

Sócrates —Bien; suponiendo que vivieras así, ¿gozarías siempre a lo largo de tu vida del placer más alto?

Protarco —Claro está.

Sócrates —Pero, por otra parte, desde el momento en que no poseyeras inteligencia, memoria, conocimiento ni opinión verdadera, no tendrías necesariamente, en primer lugar, conocimiento de si estás o no complacido. Pues carecerías de toda clase de saber. ¿Lo admites?

Protarco —Sí. La consecuencia es absolutamente necesaria.

Sócrates —Bien, además de esto, no poseyendo memoria, serías también incapaz de recordar incluso que estuviste alguna vez complacido; no quedaría del placer que en un momento encontraras ni el menor vestigio después. Además, no teniendo opinión verdadera, no podrías pensar que estuvieras complacido cuando así fuera, y estando despojado de tus facultades racionantes, no tendrás ni aun el poder de reconocer que estarás, en el futuro, complacido. Tendrías que vivir como una ostra o como alguna otra de esas criaturas vivientes, cuyo hogar es el mar y cuyas almas están ocultas dentro de caparazones. ¿Es así, o podemos pensar de otra manera?

Protarco —¿Cómo podríamos?

Sócrates —Bien, ¿podemos pensar que tal vida es deseable?

Protarco —Sócrates, tus razonamientos me han dejado profundamente perplejo.

Sócrates —como vemos— persuade a Protarco de que el hedonismo es un absurdo. Si hemos de mantener realmente que sólo el placer es bueno como fin, debemos sostener que es bueno, seamos o no conscientes de él. Debemos declarar que es razonable considerar nuestro ideal (tan inalcanzable como pueda ser) el que seamos tan felices como sea posible, aunque con la condición de que nunca conociéramos o pudiéramos conocer que somos felices. Deberíamos estar deseosos de dar a cambio de la mera felicidad todo vestigio de conocimiento, propio o ajeno, sea de la felicidad o sea de cualquier otra cosa. ¿Podemos todavía estar realmente en desacuerdo? ¿Podría alguno todavía declarar que es obvio que esto es razonable; que sólo el placer es bueno como fin?

El caso es evidentemente igual al de los colores,⁶ sólo que no tan acentuado. Es mucho más posible que fuéramos un día capaces de tener el más intenso placer, sin percatarnos en modo alguno de su presencia, a que fuéramos capaces de tener el mero color, sin que se tratara de un color particular. El placer y la conciencia pueden ser mucho más fácilmente distinguidos entre sí que el color de los colores particulares. Y, aunque no fuera así, estaríamos obligados a distinguirlos si es que realmente queremos declarar que sólo el placer constituye nuestro fin último. Aun si la conciencia fuera inseparable del placer, un *sine qua non* de su existencia, estaríamos con todo, si es que el placer es el

⁶ Ver § 48 *supra*.

único fin, obligados a decir que la conciencia es un mero *medio* para conseguirlo, en cualquier sentido inteligible que pudiera darse a la palabra *medio*. Si, por otra parte, es evidente, como espero, que el placer no tiene, comparativamente, valor sin la conciencia, entonces, estaremos obligados a decir que el placer *no* es el único fin, que alguna conciencia debe incluirse con él como verdadera parte del fin.

Pues nuestra interrogante ahora consiste solamente en saber qué es el fin; otra muy distinta es la de saber hasta qué punto pueda ser obtenido este fin *en sí mismo* o deba implicar la obtención simultánea de otras cosas. Bien puede ser que las conclusiones *prácticas* a que llegan los utilitaristas, y aun aquellas a que deben llegar lógicamente, no estén muy alejadas de la verdad. Pero en la medida en que su *razón*, para sostener que son verdaderas, radica en que 'sólo el placer es bueno como fin', están *absolutamente* errados. Y son las *razones* las que principalmente nos interesan en toda ética científica.

53. Parece, pues, claro que el hedonismo se moverá en el error, en tanto que mantenga que sólo el placer, y no la conciencia de él, es lo único bueno. Este error parece deberse, en gran parte, a la falacia que he mostrado, más arriba, al examinar las tesis de Mill: la falacia consistente en confundir los medios con el fin. Se da por supuesto falsamente, dado que el placer debe ir siempre acompañado de conciencia (cosa que en sí misma es en extremo dudosa), que es, por tanto, indiferente si decimos que el placer, o la conciencia del placer, es lo único bueno. Claro está que *prácticamente* sería indiferente a qué tendríamos, si es que es verdad que no podemos tener el uno sin la otra; pero cuando se trata de saber qué es lo bueno en sí, cuando preguntamos por mor de qué es deseable tener aquello a lo que tendemos, la distinción no carece, en modo alguno, de importancia. Aquí nos situamos frente a una alternativa excluyente. O el placer por sí mismo (aun cuando lo podamos alcanzar) es todo lo deseado, o la conciencia de él será más deseable todavía. No pueden ser verdaderas ambas proposiciones. Yo creo que es patente la verdad de la última; de donde se sigue que el placer *no* es lo único bueno.

Puede todavía decirse que, aun si la conciencia del placer, y no sólo éste, es lo único bueno, semejante conclusión no perjudica mucho al hedonismo. Puede decirse que el hedonismo ha siempre entendido por placer la conciencia del placer, aunque no le ha costado trabajo decir eso, y creo que esto es, en lo prin-

cial, verdadero. Corregir su fórmula en este aspecto puede ser, por tanto, materia de importancia práctica, si es que es posible tener placer sin tener conciencia de él. Pero, aun esta importancia, que hasta cierto punto creo que tiene realmente nuestra conclusión, es —lo admito— comparativamente pequeña. Lo que ahora quiero sostener es que incluso la conciencia del placer no es lo único bueno, que es, sin duda, considerada así. La principal importancia de lo que se ha dicho, hasta ahora, radica en el hecho de que el mismo método que muestra que la conciencia del placer es más valiosa que el placer, parece también mostrar que la conciencia del placer es mucho menos valiosa que otras cosas. La suposición de que la conciencia del placer es lo único bueno se debe al descuido de las mismas distinciones que han promovido el descuidado aserto de que el placer es lo único bueno.

El método de que me he servido para mostrar que el placer mismo no es lo único bueno consiste en ver qué valor debemos adjudicarle, si es que se da en un aislamiento absoluto, despojado de todas sus compañías usuales. Éste es, de hecho, el único método que puede utilizarse con seguridad si es que queremos descubrir qué grado de valor tiene una cosa en sí. La necesidad de emplearlo se hará más patente mediante el examen de los argumentos, usados por Sidgwick en el pasaje acabado de citar y la exposición del modo en que han sido tramados para engañar

54. Por lo que toca al segundo de éstos, sólo sostiene que otras cosas, que —según podría suponerse— comparten con el placer el atributo de la bondad, “parecen obtener el respaldo, para decirlo *grosso modo*, del sentido común, en proporción con el grado” en que produzcan placer. Si incluso esta tosca proporción se da entre el respaldo del sentido común y los efectos productores de placer de lo respaldado, es algo extremadamente difícil de determinar, y no necesitamos entrar ahora en esto. Pues, aun suponiendo que fuera verdadera y que los juicios del sentido común son en general correctos, ¿qué mostraría esto? Mostraría, ciertamente, que el placer es un buen *criterio* para juzgar de la acción correcta; que la misma conducta que produce más placer, produce también en general más bien. Pero esto no nos autoriza de ningún modo a extraer la conclusión de que el mayor placer *constituye* lo que en general es mejor; quedaría todavía abierta la posibilidad de que la mayor cantidad de placer va fácticamente, *bajo condiciones reales*, acompañada generalmente de la mayor cantidad de *otros bienes* y, por lo tanto, *no*

es lo único bueno. Puede, en verdad, parecer una rara coincidencia que estas dos cosas se den siempre, incluso en este mundo, en proporción recíproca. Pero lo raro de esta coincidencia no nos autoriza, en verdad, a afirmar abiertamente que no existe, que es una ilusión originada por el hecho de que realmente el placer es lo único bueno. Tal coincidencia puede ser susceptible de tener otra explicación. Incluso sería deber nuestro aceptarla sin explicación, en caso de que la intuición directa pareciera mostrar que el placer no es lo único bueno. Más aún, debe recordarse que la necesidad de dar por supuesta tal coincidencia se basa, en todo caso, en la proposición extremadamente dudosa de que los efectos productores de placer están toscamente en proporción con la cantidad de placer. Y debe observarse que, aunque Sidgwick sostiene que esto es así, sus detallados ejemplos tienden sólo a mostrar la proposición bien diferente acerca de que no ha de sostenerse que una cosa sea buena, a menos de que produzca un saldo de placer; no acerca de que el grado de encomio esté proporcionado a la cantidad de placer.

55. La decisión, pues, debe depender del primer argumento de Sidgwick; el "recurrir" a nuestro "juicio intuitivo después de la debida consideración de la pregunta, cuando se le ha hecho frente adecuadamente". Aquí me parece claro que Sidgwick ha fallado en dos aspectos esenciales: en plantear la cuestión adecuadamente tanto frente a sí mismo, como frente a su lector.

(1) Lo que ha de mostrar es —como él mismo dice— no sólo que la "felicidad deba ser incluida como parte del bien último". Esta concepción —dice— "no debe encomendarse al juicio sobrio de las personas reflexivas". ¿Por qué? Porque "estas relaciones objetivas, cuando se distinguen de la conciencia que las acompaña y resulta de ellas, no son última e intrínsecamente deseables". Ahora bien, esta razón, que se ofrece para mostrar que considerar la felicidad como mera parte del bien último no concuerda con los hechos de la intuición, es, por el contrario, suficiente para mostrar que *es* parte del bien último. Pues, del hecho de que una parte del todo carezca de valor, considerada en sí misma, no podemos inferir que todo el valor perteneciente al todo resida en la otra parte, considerada en sí. Incluso si admitimos que tiene mucho valor el goce de la belleza y ninguno su mera contemplación, que es uno de los constituyentes de ese hecho complejo, de esto no se sigue que todo el valor pertenezca al otro constituyente, esto es, al placer que experimentamos al contemplarla. Es muy posible que este constituyente tampoco

tenga ningún valor en sí; que el valor pertenezca a la situación entera y a ella solamente, de tal modo que *ambos*, el placer y la contemplación, sean meras partes del bien y, ambos, partes necesarias. Dicho brevemente, el argumento de Sidgwick depende aquí del descuido de ese principio que he tratado de explicar en mi capítulo 1 y que, como he dicho, debemos llamar principio de 'las relaciones orgánicas'.⁷ El argumento ha sido tramado para engañar; porque supone que, si vemos que una situación entera es valiosa y también que uno de sus elementos no tiene valor *en sí*, el otro elemento debe, entonces, poseer *en sí* todo el valor que pertenece a la situación entera. El hecho es, por el contrario, que, puesto que el todo puede ser orgánico, el otro elemento no necesita tener valor alguno y que, incluso teniéndolo, el valor del todo puede ser mucho más grande. Por esta razón, tanto como para evitar confusiones entre los medios y el fin, es absolutamente esencial considerar cada cualidad distinguible *aisladamente*, a fin de decidir qué valor posee. Sidgwick, por otra parte, aplica este método de aislamiento sólo a *un* elemento de los todos que considera. No se hace la pregunta de, si existe absolutamente la conciencia del placer, cómo puede un juicio sobrio ser capaz de atribuirle mucho valor. De hecho, es siempre engañoso considerar un todo que sea valioso (o a la inversa) y preguntar entonces: ¿A cuál de sus constituyentes debe este todo su valor o su vileza? Muy bien puede suceder que no lo deba a *ninguno*. Y si uno de ellos parece en sí poseer alguno, caeremos en el grave error de suponer que el entero valor del todo le pertenece a él solamente. Me parece que este error ha sido comúnmente cometido por lo que toca al placer. El placer parece ser un constituyente necesario de los todos más valiosos, y, puesto que puede parecer fácilmente que los otros constituyentes en que podemos analizarlo no tienen valor ninguno, es natural suponer que todo el valor pertenece al placer. Es cierto que esta suposición natural no se sigue de las premisas, y, a mi "juicio reflexivo", parece evidente que, por el contrario, está ridículamente lejos de la verdad. Si aplicamos al placer o a la conciencia del placer el único método seguro, el del aislamiento, y nos preguntamos ¿podemos aceptar como muy bueno que la mera conciencia del placer, y nada más en absoluto, deba existir, incluso en las mayores cantidades?, creo que no podemos tener la menor duda en responder negativamente. Mucho menos aceptar que sea lo *único* bueno. Incluso si aceptamos la tesis de

⁷ Ver § 20 *supra*, y p. 32.

Sidgwick (que me parece dudosa en extremo) de que la conciencia del placer tiene en sí mayor valor que la contemplación de la belleza, me parece que la contemplación placentera de la belleza tiene ciertamente un valor inmensamente mayor que la mera conciencia del placer. En favor de esta conclusión puedo acudir, con confianza, al “juicio sobrio de las personas reflexivas”.

56. (2) Creo que puede hacerse más evidente que el valor de un todo placentero no pertenece únicamente al placer que contiene, si consideramos otro punto en que los argumentos de Sidgwick son defectuosos. Sidgwick mantiene —como vimos— la dudosa proposición de que la *tendencia a fomentar* el placer de una cosa está en proporción aproximada con su aceptación por el sentido común. Pero no sostiene —lo que sería indudablemente falso— que lo placentero de cualquier situación esté en proporción con la aceptación de tal situación. En otras palabras, sólo cuando se toman en cuenta las *consecuencias enteras de cualquier situación*, es capaz de mantener la igualdad en cantidad del placer y los objetos aprobados por el sentido común. Si consideramos cada situación en sí misma y preguntamos cuál es el juicio del sentido común respecto a su bondad *como fin*, muy aparte de su bondad como medio, no puede caber duda de que el sentido común sostiene que son mejores situaciones mucho menos placenteras que muchas que lo son bastante más, ni tampoco de que mantiene —con Mill— que hay placeres superiores que son más valiosos, aunque menos placenteros que los inferiores. Sidgwick podría evidentemente mantener que este sentido común confunde meramente los medios con el fin; que lo que sostiene que es mejor como fin es, en realidad, sólo mejor como medio. Pero creo que sus argumentos son defectuosos, porque no parece ver con suficiente claridad que, por lo que toca a las intuiciones de la bondad como fin, tropieza con el sentido común; no subraya suficientemente la distinción entre el placer *inmediato* y el *conducto* al placer. A fin de plantearnos adecuadamente la cuestión acerca de lo que sea bueno como fin, debemos considerar situaciones que sean placenteras de inmediato y preguntarnos si las más placenteras son siempre las mejores, y si, en el caso de que las que sean menos placenteras parezcan serlo, es sólo porque pensamos que es probable que incrementen el número de las más placenteras. Me parece indudable que el sentido común habrá correctamente de negar ambas suposiciones. Comúnmente se sostiene que algunas de las que podrían llamarse las más bajas formas del goce sexual, por ejemplo, son

positivamente malas, aunque no es claro en modo alguno que no sean las situaciones más placenteras que experimentemos jamás. El sentido común no pensaría ciertamente que es una justificación suficiente para perseguir lo que Sidgwick denomina “placeres refinados”, aquí y ahora, el que sean los mejores medios para la futura obtención del cielo, en el que no habría más placeres refinados —ninguna contemplación de la belleza, ningunos afectos personales—, sino donde se obtendría el mayor placer posible mediante el perpetuo abandono en la bestialidad. Con todo, Sidgwick estaría obligado a sostener que, si el mayor placer posible pudiera obtenerse de este modo, y si fuera obtenible, tal estado de cosas sería indudablemente un paraíso y que todos los esfuerzos humanos deberían dedicarse a su realización. Me aventuro a pensar que esta concepción es tan falsa como paradójica.

57. Me parece, pues, que si nos planteamos adecuadamente la cuestión acerca de si la conciencia del placer es lo único bueno, la respuesta debe ser negativa. Con esto la última defensa del hedonismo se ha echado abajo. A fin de plantear la cuestión adecuadamente debemos aislar la conciencia del placer. Debemos preguntar, suponiendo que sólo tuviéramos conciencia del placer, y de nada más ni aun de que *tenemos* conciencia, ¿sería este estado de cosas, a pesar de cuán grande fuera su cantidad, muy deseable? Nadie, creo, podría suponerlo. Por otra parte, me parece muy obvio que consideramos muy deseables muchos estados de mente complicados, en los que la conciencia del placer se combina con la conciencia de otras cosas — estados que llamamos ‘goce de’ tal o cual cosa. Si esto es correcto, entonces, se desprende que la conciencia del placer no es lo único bueno, y que muchas otras situaciones, en las que esta incluida como parte, son mucho mejores que ella. Una vez que reconocemos el principio de las unidades orgánicas, cualquier objeción contra tamaña conclusión, fundada en el supuesto de que otros elementos de tales situaciones no tienen en sí mismos valor, debe desvanecerse. No sé qué más necesito decir para refutar el hedonismo.

58. Sólo queda decir algo acerca de dos formas bajo las cuales se presenta comúnmente la doctrina hedonista: el egoísmo y el utilitarismo.

El egoísmo, como forma de hedonismo, es aquella doctrina que sostiene que cada uno debe perseguir su propia y más alta felicidad como fin último. La doctrina admite, claro está, que, en ocasiones, los mejores medios para este fin radican en pro-

porcionar placer a otros. Gracias a eso, por ejemplo, nos procuramos el placer de la simpatía, de la liberación de trabas y de la autoestimación. Estos placeres que nos procuramos gracias a aspirar directamente, en ocasiones, a la felicidad de otras personas, pueden ser mayores que los que pudiéramos obtener de otra manera. El egoísmo, en este sentido, ha de distinguirse cuidadosamente, por lo tanto, del egoísmo tomado en otro sentido, en aquel en que su contrario propio es el altruismo. El egoísmo, en tanto que se opone comúnmente al altruismo, denota meramente un egotismo. En este sentido, un hombre es egoísta si todas sus acciones se dirigen realmente a obtener un placer propio, sea que mantenga que debe actuar así a causa de que por eso habrá o no de obtener para sí la mayor felicidad posible en general. Egoísmo puede, en consecuencia, utilizarse para denotar la teoría de que debemos tender siempre a obtener placer para nosotros, porque éste es el mejor *medio* para el fin último, sea este fin último nuestro mayor placer propio o no. El altruismo, por otra parte, puede denotar la teoría de que debemos tender siempre a la felicidad de otras gentes, sobre la base de que éste es el mejor *medio* de alcanzar tanto la nuestra como la de los demás. Concordemente, un egoísta —en el sentido en que ahora voy a hablar de egoísmo— que sostenga que su mayor felicidad propia es el fin último, puede al mismo tiempo ser un altruista; puede sostener que debe ‘amar a su vecino’ en tanto que eso es el mejor medio para ser feliz él mismo. Conversamente, un egoísta —en el otro sentido— puede al mismo tiempo ser un utilitarista. Puede sostener que debe siempre encaminar sus esfuerzos hacia la obtención de placer para sí, sobre la base de que por eso es más probable que aumente la suma general de felicidad.

59. Adelante diré algo más acerca de esta segunda clase de egoísmo, de este egoísmo antialtruista es esa clase distinta de egoísmo que sostiene que cada hombre debe mantener racionalmente que su mayor felicidad propia es la única cosa buena que hay, que sus acciones pueden sólo ser buenas como medios, en cuanto ayudan a conseguir eso. Ésta es una doctrina que no ha sido muy sostenida por pensadores hoy en día. Es una doctrina que sostuvieron ampliamente los hedonistas ingleses de los siglos XVII y XVIII. Se encuentra, por ejemplo, en la base de la ética de Hobbes. Pero la escuela inglesa incluso parece haber dado un paso hacia adelante en el siglo presente; la mayoría de sus

componentes son hoy utilitaristas. Estos reconocen que, si mi propia felicidad es buena, sería sorprendente que no lo fuera también la de otras gentes.

A fin de exponer plenamente lo absurdo de esta clase de egoísmo, es necesario examinar ciertas confusiones de las que depende su plausibilidad.

La principal de éstas es la implicada en la concepción de 'mi propio bien' en cuanto se distingue del 'bien de otros'. Esta es una concepción que todos usamos diariamente; es una de las primeras a que las personas sencillas echan mano cuando discuten sobre cualquier tema de la ética. Por lo común se invoca principalmente el egoísmo, porque su sentido no se percibe claramente. Es obvio que el nombre 'egoísmo' se aplica con más propiedad a la teoría de que 'mi propio bien' es lo único bueno, que a la teoría de que lo sea mi propio placer. Un hombre puede muy bien ser un egoísta, incluso si no es hedonista. La concepción que está, tal vez, más íntimamente asociada con el egoísmo es la denotada con las palabras 'mi propio interés'. Egoísta es el hombre que sostiene que la tendencia a fomentar su propio interés es la única posible y suficiente justificación de todas sus acciones. Pero esta concepción de 'mi propio interés' incluye obviamente, en general, muchas más cosas que mi propio placer. Es sólo, ciertamente porque, y en cuanto se ha pensado que 'mi propio interés' consiste únicamente en mi propio placer, que los egoístas han sido llevados a sostener que mi propio placer es lo único bueno. El curso del razonamiento es el siguiente: la única cosa que debo procurar es mi propio interés; pero mi propio interés consiste en mi mayor placer posible y, por consiguiente, la única cosa que debo perseguir es mi propio placer. Es muy natural, pues, *si se reflexiona en eso*, identificar mi propio placer con mi propio interés. Puede admitirse que los moralistas modernos han razonado generalmente así. Pero, cuando Sidgwick señala esto (II, xiv, § 5, Div. III), debía haber mostrado también que esta identificación no se lleva a cabo en absoluto en el pensamiento ordinario. Cuando un hombre simple dice 'mi propio interés', no quiere dar a entender 'mi propio placer' —incluso comúnmente no comprende eso—; da a entender mi propia mejoría, mi propia reputación, la obtención de una mejor renta, etc. Que Sidgwick no haya caído en la cuenta de esto y haya dado la razón que da del hecho de que los antiguos moralistas no identifiquen 'mi propio interés' con mi propio placer, me parece que se debe a que no ha podido percatarse de esa confusión encerrada en la concepción de 'mi propio bien', que

voy ahora a mostrar. Esta confusión ha sido, tal vez, percibida más claramente por Platón que por otros moralistas. Mostrarla equivale a refutar la propia perspectiva de Sidgwick acerca de que el egoísmo es racional.

¿Qué, pues, se da a entender con 'mi propio bien'? ¿En qué sentido puede ser buena *para mí* una cosa? Es obvio, si reflexionamos, que la única cosa que puede pertenecerme, que puede ser *mía*, es algo que es bueno y no el hecho de que sea buena. Cuando, por consiguiente, me refiero a algo que obtengo, como a 'mi propio bien', debo dar a entender o que la cosa que obtengo es buena o que mi poseerla lo es. En ambos casos, es únicamente la cosa o su posesión lo que es *mío*, y no la *bondad* de esta cosa o de esta posesión. No tiene ningún sentido unir el 'mi' a nuestro predicado y decir 'la posesión de esto, *para mí*, es mi bien'. Incluso si interpretamos esto como 'mi posesión de esto es lo que yo creo bueno', se sostiene lo mismo todavía; pues lo *que* creo es que mi posesión de eso es buena *simplemente*; y, si pienso correctamente, entonces, la verdad es que mi posesión de eso *es* buena simplemente y no *mi* bien, en cualquier sentido. Y si pienso erróneamente, no es buena en absoluto. Dicho brevemente, cuando me refiero a una cosa como 'mi propio bien', todo lo que puedo dar a entender es que algo que será exclusivamente *mío*, tal como es *mío* mi propio placer (sean cuales fueren los distintos sentidos de esta relación denotada por 'posesión'), es también *bueno absolutamente*, o, más bien, que mi posesión de eso es *bueno absolutamente*. Lo *bueno* de eso no puede ser, en ningún sentido posible, 'privado' o pertenecerme, tal como tampoco puede *existir* una cosa privadamente o sólo *para* una persona. La única razón que puedo tener para tender a 'mi propio bien' es que es *bueno absolutamente* que lo que denomino así me pertenezca, *bueno absolutamente* que *posea* algo que, si lo tengo, no puedan tener otros. Pero, si es *bueno absolutamente* que *posea* algo que, en poseyéndolo, no puedan poseer los otros, y si es *bueno absolutamente* que lo posea, entonces, cualquiera tiene tanta razón en tender a *mi* poseerlo, como tengo yo mismo. Si, por consiguiente, es verdad que el 'interés', la 'felicidad' de cualquier hombre particular deba ser su único bien último, esto sólo puede significar que el interés o la felicidad de *este* hombre es lo *único bueno*, el bien universal y la única cosa a la que cualquiera debe tender. Lo que el egoísmo sostiene, en consecuencia, es que la felicidad de *cada* hombre es lo único bueno, que un gran número de cosas diferentes es *cada una* la única

cosa buena, lo cual es una contradicción absoluta. No podría desearse una más completa y exhaustiva refutación de ninguna teoría.

60. Con todo, Sidgwick mantiene que el egoísmo es racional. Será provechoso considerar brevemente las razones que ofrece en favor de esta conclusión absurda. “El egoísta —nos dice (capítulo último, § 1)— puede soslayar la prueba del utilitarismo declinando afirmar” sea “implícita o explícitamente, que su mayor felicidad propia no es meramente el fin último racional para él, sino una parte del bien universal.” En el pasaje al que nos refiere aquí, en tanto que ha ‘visto’ ahí esto, nos dice: “No puede demostrarse que la diferencia entre su propia felicidad y la felicidad ajena no sea, *para él*, lo más importante de todo” (IV, II, § 1). ¿Qué es lo que Sidgwick entiende por ‘el fin, último racional para él’ y ‘*para él* importante del todo’? No intenta definir las; es en gran parte el uso de tales frases no definidas el que origina los absurdos que se cometen en la filosofía.

¿Existe algún sentido en el que una cosa pueda ser un fin último racional para una persona y no para otra? Por ‘último’ débese entender, por lo menos, que el fin es bueno en sí; bueno en nuestro sentido indefinible; y por ‘racional’, por lo menos, que es verdaderamente bueno. Que una cosa sea un fin último racional significa, pues, que es buena verdaderamente en sí, y que sea buena verdaderamente significa que forma parte del bien universal. ¿Podemos asignar algún sentido al calificativo ‘para sí’, que lo haga dejar de formar parte del bien universal? Esto es imposible; pues la felicidad del egoísta debe o ser buena en sí y, por lo tanto, parte del bien universal, o *también* puede no ser buena en sí del todo; no hay modo de escapar de este dilema. Si no es buena en absoluto, ¿qué razón puede tener él para tender a ella? ¿Cómo puede, para él, ser un fin racional? El calificativo ‘para sí’ no tiene sentido, a menos de que implique ‘no para otros’. Y si implica ‘no para otros’, no puede, entonces, ser un fin racional para él; puesto que no puede ser buena verdaderamente en sí. La frase ‘un fin último racional para sí’ es una contradicción en los términos. Decir que una cosa es un fin para una persona particular, o buena para ella, sólo puede significar una de cuatro cosas. O (1) puede significar que el fin de que se trata es algo que le pertenece a él exclusivamente; pero, en tal caso, si ha de ser racional tender a él, el que lo posea exclusivamente debe ser parte del bien universal. O (2) puede significar que es la única cosa a que debemos tender; pero esto

sólo puede suceder porque, haciendo esto, hará lo más que pueda para realizar el bien universal; esto, en nuestro caso dará sólo por resultado el egoísmo como doctrina de los *medios*. O (3) puede significar que la cosa es lo que desea o cree bueno; entonces, si piensa incorrectamente, no es un fin racional en absoluto, y si piensa correctamente, forma parte del bien universal. O (4) puede significar que es especialmente apropiado que una cosa que le pertenezca exclusivamente a él sea también aprobada o buscada por él; pero, en este caso, tanto que le pertenezca o que tienda a ella deben formar parte del bien universal. Al decir que una cierta relación entre dos cosas es adecuada o apropiada, queremos sólo dar a entender que la existencia de esta relación es absolutamente buena en sí (a menos de que lo sea como medio, lo que origina el caso número 2). Mediante ningún posible significado, pues, que pueda darse a la frase acerca de que su propia felicidad es el fin último racional para sí, puede el egoísta escapar al supuesto de que su propia felicidad es buena absolutamente. Y, al afirmar que es *el* fin último racional, debe dar a entender que es la única cosa buena, el bien universal entero. Si posteriormente mantiene que la felicidad de cada hombre es el fin último racional para él, obtenemos la contradicción fundamental del egoísmo: que un inmenso número de cosas son, *cada una* de ellas, *lo único bueno*. Es fácil percatarse de que la misma consideración se aplica a la frase 'la diferencia entre su propia felicidad y la de otros es, *para él*, lo más importante de todo'. Esto sólo puede significar o (1) que su propia felicidad es el único fin que le atañe, o (2) que la única cosa importante para él (como medio) es atender sólo a su propia felicidad, o (3) que es únicamente su propia felicidad lo que le preocupa, o (4) que es bueno que la felicidad de cada hombre constituya el único cuidado de ese hombre. Ninguna de estas proposiciones, por verdaderas que puedan ser, tiene la menor inclinación a mostrar que, si su propia felicidad es deseable en absoluto, no forma parte del bien universal. O su propia felicidad es una cosa buena o no es y, en cualquier sentido en que pueda ser para él lo más importante de todo, debe ser cierto que, si no es buena, no está justificado para perseguirla, y que, si es buena, cualquiera tiene la misma razón para perseguirla, en cuanto sea capaz y en cuanto que no le impida la obtención de otras partes más valiosas del bien universal. Para decirlo brevemente, es obvio que añadir 'para él', 'para mí' a palabras tales como 'fin último racional', 'bueno', 'importante', no puede llevar aparejada sino confusión. La única razón posible que puede justifi-

car cualquier acto es que mediante él se realice la mayor cantidad posible de lo que es bueno absolutamente. Si alguien dice que la obtención de su propia felicidad justifica sus acciones, debe dar a entender que es la mayor cantidad posible de bien universal lo que puede realizar. Esto sólo puede, una vez más, ser cierto a causa de que *él* no tenga fuerzas para realizar más, en cuyo caso sólo sostendrá el egoísmo en cuanto doctrina de medios, o porque su propia felicidad constituya la mayor cantidad posible de bien universal que pueda, en absoluto, realizarse; en cuyo caso tenemos el egoísmo propiamente dicho y la flagrante contradicción de que la felicidad de cualquier persona constituye individualmente la mayor cantidad de bien universal que puede ser realizado en absoluto.

61. Debe observarse que dado que es así, la “relación entre el egoísmo racional y la benevolencia racional”, que Sidgwick considera “como el problema más hondo de la ética” (III, XIII, § 5, n. 1), aparece bajo una luz muy diferente de aquella bajo la que él la presenta. “Incluso si un hombre admite —nos dice— la evidencia de suyo del principio de la benevolencia racional, puede admitir, no obstante, que su propia felicidad es un fin que es irracional sacrificar a cualquier otro, y que la armonía, por ende, entre el máximo de prudencia y el máximo de benevolencia racional, debe ser demostrada en alguna forma, si la moralidad ha de hacerse completamente racional. Esta última concepción es la que sostengo yo mismo” (capítulo último, § 3). Sidgwick procede, pues, a mostrar “que la conexión irrompible entre el deber utilitario y la mayor felicidad del individuo que se apeg a él, no puede demostrarse satisfactoriamente sobre bases empíricas” (*Ibid.*, § 3). El parágrafo final de su libro nos dice que, puesto que “la reconciliación del deber y del propio interés ha de considerarse como una hipótesis lógicamente necesaria para evitar una *contradicción*⁸ fundamental dentro de un sector principal de nuestro pensamiento, queda por preguntar en qué medida constituye esta necesidad una razón suficiente para aceptar esta hipótesis” (*Ibid.*, § 5). “Aceptar la existencia de un ser tal como Dios, en virtud del *consensus* de los teólogos, se ha concebido”, arguyó, para asegurar la reconciliación requerida; puesto que las sanciones divinas de semejante Dios “bastarían, sin duda, para hacer que el interés de cualquiera estimule siempre la felicidad general hasta el mejor punto que conozca” (*Ibid.*, § 5).

⁸ El *cursivo* es mío.

Ahora bien, ¿qué es esta “reconciliación entre el deber y el interés propio” que pueden asegurar las sanciones divinas? ¿Consistirá en el mero hecho de que la misma conducta, que produce la mayor felicidad posible del mayor número, producirá también siempre la mayor felicidad posible del agente? Si éste fuera el caso (y nuestro conocimiento empírico muestra que no lo es en este mundo), la “moralidad” sería —como piensa Sidgwick— “completamente racional”; evitaríamos “una última y fundamental contradicción en nuestras intuiciones aparentes acerca de lo que es razonable en la conducta”. Es decir, evitaríamos la necesidad de pensar que es tan manifiesta la obligación de asegurar nuestra mayor felicidad posible propia (máximo de prudencia), como la de asegurar la mayor felicidad en total (máximo de benevolencia). Pero es perfectamente obvio que no lo conseguiríamos. Sidgwick comete aquí la falacia característica del empirismo; la falacia que consiste en pensar que una alteración de los hechos puede hacer que una contradicción deje de serlo. Que la felicidad de un hombre particular sea *lo único bueno*, y que también sea *lo único bueno* la felicidad de cualquiera, es una contradicción que no puede resolverse con el supuesto de que la misma conducta asegura ambas cosas; esto sería igualmente contradictorio, a pesar de lo seguros que estuviéramos de que ese supuesto está justificado. Sidgwick “cuela el mosquito y traga el camello”. Piensa que la Omnipotencia divina debe ponerse en juego para asegurar que lo que proporciona placer a otras personas se lo proporciona también a él; piensa que sólo así puede hacerse racional la ética, mientras que descuida el hecho de que incluso este ejercicio de la Omnipotencia divina introduciría una contradicción en la ética, en comparación con la cual su dificultad sería una trivialidad — una contradicción que reduciría la ética a un mero sinsentido, ante el que la Omnipotencia divina sería impotente para toda la eternidad. Que la felicidad de *cada uno* de los hombres sea *lo único bueno* —tesis que constituye, según hemos visto, el principio del egoísmo—, es una contradicción en sí. Y que sea también cierto que la felicidad de todos sea *lo único bueno* —tesis que constituye el principio del hedonismo universal—, es algo que introduce otra contradicción. Que estas proposiciones sean todas verdaderas, podría muy bien ser llamado ‘el problema más hondo de la ética’, ya que sería un problema necesariamente insoluble. Pues, *no pueden* ser todas verdaderas, y no hay razón, sino confusión, para suponer que lo sean. Sidgwick confunde esta contradicción con el mero

hecho (en que no hay contradicción) de que nuestra mayor felicidad propia y la de todos no parecen ser alcanzables siempre por los mismos medios. Este hecho, si la felicidad fuera lo único bueno, tendría indudablemente cierta importancia, y, bajo cualquier perspectiva, hechos similares tienen importancia. Pero no son sino ejemplos del importante hecho de que, en este mundo, la cantidad de bien que es obtenible es ridículamente pequeña si se compara con la que pudiera imaginarse. Que no pueda obtener el mayor placer posible para mí, si produzco el mayor placer posible en general, no representa más *el* problema más hondo de la ética, que el que, en cualquier caso, no puedo obtener tanto placer en conjunto como sería de desear. Sólo establece que, si obtenemos tanto placer como sea posible en un lugar, podemos obtener menos en conjunto; puesto que la cantidad de bien obtenible es limitada. Decir que tengo que escoger entre mi propio bien y el de *todos* es una falsa antítesis. La única cuestión racional es cómo escoger entre el mío y el de *otros*, y el principio bajo el que esto debe responderse es exactamente el mismo que aquel bajo el que debo escoger si proporcionar placer a esta otra persona o a aquélla.

62. Es obvio, pues, que la doctrina del egoísmo es autocontradictoria, y que una de las razones por las que no se percibe esto consiste en la confusión respecto al sentido de la frase 'mi propio bien'. Puede observarse que tanto esta confusión, como el descuido de esta contradicción, están necesariamente implicadas en la transición del hedonismo naturalista, tal como se sostiene ordinariamente, al utilitarismo. Mill, por ejemplo, como ya hemos visto, declara: "Cada persona, en tanto que la cree alcanzable, desea su propia felicidad" (p. 53). Ofrece esto como razón para explicar por qué es deseable la felicidad general. Hemos visto que semejante consideración implica, en primer lugar, la falacia naturalista. Pero, es más, incluso si esta falacia no fuera una falacia, podría sólo ser una razón en favor del egoísmo y no del utilitarismo. La argumentación de Mill se desarrolla de la manera siguiente: un hombre desea su propia felicidad; luego, su propia felicidad es deseable. Además, un hombre no desea sino su felicidad; por consiguiente, su propia felicidad es lo único deseable. Hemos, enseguida, de recordar que cualquiera —según Mill— desea así su propia felicidad y, entonces, se seguirá que la felicidad de todos es lo único deseable. Esto es una simple contradicción en los términos. Consideremos lo que significa. La felicidad de cada hombre es la única cosa deseable; luego,

muchas cosas diferentes son *cada una* la *única* cosa deseable. Esta es la contradicción fundamental del egoísmo. A fin de pensar que aquello que sus argumentos tienden a demostrar no es el egoísmo, sino el utilitarismo, Mill debe pensar que puede inferir de su proposición 'la felicidad de cada hombre es su propio bien', la proposición 'la felicidad de todos es el bien de todos', mientras que de hecho, si entendemos lo que 'su propio bien' significa, es obvio que la última sólo puede inferirse de 'la felicidad de todos es el bien de cada uno'. El hedonismo naturalista, pues, conduce lógicamente sólo al egoísmo. Claro está que un naturalista puede sostener que aquello a que tendemos es simplemente el 'placer', no nuestro propio placer, y que —dando siempre por supuesta la falacia naturalista— le ofrece una base inobjetable al utilitarismo. Pero de modo más común sostendrá que desea su propio placer o, por lo menos, confundirá éste con el otro. Entonces, debe adoptar lógicamente el egoísmo y no el utilitarismo.

63. La segunda causa que tengo que mostrar de por qué se cree razonable al egoísmo, consiste simplemente en su confusión con esa otra clase de egoísmo, con el egoísmo en cuanto doctrina de los medios. Este segundo egoísmo tiene derecho a afirmar que debes perseguir tu propia felicidad a toda costa en ocasiones; incluso puede afirmar: ¡siempre! Cuando encontramos que afirma esto nos inclinamos a olvidar su condición: pero sólo como medio para algo. El hecho es que nos encontramos en un sentido imperfecto; no podemos obtener lo ideal por completo y de inmediato. Por consiguiente, es a menudo nuestro obligado deber que a menudo *'tenemos' absolutamente* que hacer cosas que son buenas sólo, o principalmente, como medios; tenemos que hacer lo mejor que podamos, lo que es absolutamente 'correcto', pero no lo que es absolutamente bueno. De esto diré más después. Sólo lo menciono aquí porque creo que es mucho más plausible nuestro propio placer como medio que como fin, y que esta doctrina, gracias a una confusión, presta algo de su plausibilidad a la doctrina completamente distinta del egoísmo propiamente dicho: mi mayor placer posible es la única cosa buena.

64. Basta con el egoísmo. Del utilitarismo no se necesita decir mucho; pero dos puntos pueden merecer destacarse.

El primero consiste en que su nombre, como el del egoísmo, no sugiere naturalmente que todas nuestras acciones hayan de

ser juzgadas de acuerdo con el grado en que son medios para el *placer*. Su sentido natural es que el patrón de rectitud y malicia de la conducta lo constituye su tendencia a promover el *interés* de cualquiera. Con *interés* se da comúnmente a entender una variedad de bienes diferentes, integrados en una clase sólo porque son lo que un hombre desea comúnmente para sí, en tanto que su deseo no tiene esa cualidad psicológica que se da a entender con 'moral'. Lo 'útil', pues, significa —y fue usado en la ética antigua para significar— lo que es un medio para la obtención de bienes distintos de los morales. Es un supuesto bastante injustificado el que estos bienes sean sólo buenos como medios para obtener placer, o que sean considerados así comúnmente. La principal razón para adoptar el nombre 'utilitarismo' fue, indudablemente, la de hacer hincapié en el hecho de que la conducta recta o errónea debe ser juzgada de acuerdo con sus resultados, como un medio, en oposición a la concepción estrictamente intuitivista de que ciertas vías de acción son rectas y otras erróneas, sean cuales puedan ser sus resultados. Al insistir, pues, en que lo recto debe significar lo que produce los mejores resultados posibles, el utilitarismo está plenamente justificado. Pero, a esta tesis correcta se ha asociado histórica y muy naturalmente un doble error. (1) Se supuso que los mejores resultados posibles consisten sólo en una clase limitada de bienes, que coinciden aproximadamente con aquellos que se distinguen popularmente como resultados de lo meramente 'útil' o de acciones 'interesadas', y se supuso apresuradamente que éstos son buenos sólo como medios para obtener placer. (2) Los utilitaristas tienden a considerar todo como mero medio, descuidando el hecho de que algunas cosas que son buenas como medios son también buenas como fines. Así, por ejemplo, suponiendo que el placer es bueno, hay una tendencia a valuar el placer presente sólo como medio para un placer futuro, y no —como sería estrictamente necesario si el placer es bueno como fin— a *ponderarlo también en comparación* con futuros placeres posibles. Los argumentos utilitaristas implican, en gran medida, el absurdo lógico de que lo que es aquí y ahora nunca tiene valor en sí, sino que hay que juzgarlo únicamente por sus consecuencias, las que, a su vez, obviamente, una vez realizadas, no tendrán valor en sí mismas, sino serán meros medios para un futuro todavía más lejano; y así *ad infinitum*.

El segundo punto que merece considerarse en relación con el utilitarismo es que, cuando se usa el nombre para una especie de hedonismo, no distingue por lo común cuidadosamente, aun

en la descripción de su *fin*, entre medios y fin. Su fórmula más conocida es que el resultado mediante el que hay que juzgar las acciones consiste en 'la mayor felicidad del mayor número'. Pero es evidente que, si el placer es lo único bueno, con tal que la cantidad sea igualmente grande, se obtendrá un resultado igualmente deseable, sea que lo gocen muchos o pocos o incluso nadie. Es evidente que si debemos tender a la mayor felicidad del mayor número, esto sólo puede ser posible —fundados en el principio hedonista— a causa de que la existencia del placer en un gran número de personas parece ser el mejor *medio* a la mano para procurar la existencia de la mayor cantidad de placer. Éste puede ser realmente el caso; pero es lícito sospechar que los utilitaristas han sido influídos, al adoptar el principio hedonista, por no haber distinguido claramente el placer o la conciencia del placer y su posesión por una persona. Es mucho más fácil considerar la posesión del placer por un cierto número de personas como lo único bueno, que considerar así la mera existencia de una cantidad igualmente grande de placer. Si tomáramos, en verdad, el principio hedonista estrictamente, y supusiéramos que significa que la posesión del placer por muchas personas es buena en sí, el principio no sería ya hedonista: incluiría, como parte necesaria del fin último, la existencia de un número de personas, y esto es incluir mucho más que el mero placer.

Ha de entenderse, sin embargo, que el utilitarismo, tal como ha sido comúnmente sostenido, establece que o la mera conciencia del placer, o la conciencia del placer junto con lo mínimo adjunto que pueda significar la existencia de tal conciencia en una *persona* por lo menos, es lo *único bueno*. Éste es su sentido en cuanto doctrina ética, y como tal ya ha sido refutada en mi refutación del hedonismo. Lo más que se puede decir acerca de ella es que no yerra seriamente en sus conclusiones prácticas, apoyadas sobre la base de que, en cuanto hecho empírico, el modo de actuación que produzca mayor bien en conjunto también produce más placer. Los utilitaristas, sin duda, dedican generalmente la mayor parte de sus argumentos a mostrar que el curso de la acción que produzca más placer es, en general, de tal índole que ha de aprobarla el sentido común. Hemos visto que Sidgwick recurre a este hecho, en cuanto intenta mostrar que el placer es lo único bueno. Hemos visto también que no intenta mostrar esto. Hemos visto cuán endebles son los otros argumentos en pro de esta proposición que, si es adecuadamente considerada en sí, se muestra bastante ridícula. Más aún, es du-

doso en extremo que las acciones que produzcan más bien en conjunto produzcan también más placer. Los argumentos destinados a mostrarlo están todos más o menos viciados por el supuesto de que lo que parece condición necesaria para la obtención de más placer en un futuro próximo continuará siempre siendo así. Incluso con este supuesto viciado sólo alcanzan a mostrar con buen éxito un caso altamente problemático. No nos concierne necesariamente cómo pueda, por ende, ser explicado este hecho — si es un hecho. Basta con haber mostrado que muchos estados mentales complejos son mucho más valiosos que el placer que contienen. Si esto es así, *no puede ser verdadera ninguna forma de hedonismo*. Y puesto que la dirección práctica suministrada por el placer como *criterio* es pequeña, en la medida en que el cálculo intenta ser cuidadoso, podemos esperar una investigación posterior, antes de adoptar una guía cuya utilidad es muy dudosa y de cuya segura certeza tenemos graves razones para sospechar.

65. Los puntos más importantes que he intentado establecer en este capítulo son los siguientes: (1) El hedonismo debe definirse estrictamente como la doctrina acerca de que 'el placer es la única cosa que es buena en sí'; esta concepción parece deber su boga principalmente a la falacia naturalista, y los argumentos de Mill pueden tomarse como tipo de los que son falaces en este sentido. Sólo Sidgwick la ha defendido sin cometer esta falacia, y su refutación final debe, por lo tanto, hacer patentes los errores de sus argumentos (36-38). (2) El utilitarismo de Mill se critica mediante la demostración (a) de que comete la falacia naturalista al identificar 'deseable' con 'deseado'; (b) de que el placer no es el único objeto de deseo. Los argumentos comunes en pro del hedonismo parecen descansar en estos dos errores (39-44). (3) El hedonismo es considerado como una 'intuición', y se hace patente (a) que la concesión de Mill de que ciertos placeres son inferiores en calidad que otros, implica que es una intuición y que es falsa (46-48); (b) que Sidgwick falla en distinguir 'placer' de 'conciencia del placer', y que es absurdo considerar lo primero en todos los casos como lo único bueno (49-52); (c) que parece igualmente absurdo considerar la 'conciencia del placer' como lo único bueno, puesto que, si lo fuera, un mundo en el que nada existiera podría ser absolutamente perfecto; Sidgwick falla al no plantearse este problema, que es el único claro y decisivo (53-57). (4) Los que son comúnmente considerados como los dos principales tipos de hedonismo, a sa-

ber, el egoísmo y el utilitarismo, no son sólo diferentes, sino estrictamente contradictorios entre sí, puesto que el primero afirma que 'mi mayor placer propio es lo *único* bueno' y el último que 'el mayor placer de todos es lo *único* bueno'. La plausibilidad del egoísmo parece deberse, en parte, a la falla en observar esta contradicción —falla ejemplificada por Sidgwick— y, en parte, a la confusión del egoísmo como doctrina de los fines, con el egoísmo como doctrina de los medios. Si el hedonismo es verdadero, el egoísmo no puede serlo; mucho menos lo podría, si el hedonismo fuera falso. El fin del utilitarismo, por otra parte, sería, si el hedonismo fuera verdadero, no en verdad el mejor concebible, sino el mejor que nos fuera posible promover; pero esto queda refutado con la refutación del hedonismo (58-64).

CAPÍTULO IV

LA ÉTICA METAFÍSICA

66. EN ESTE capítulo me propongo tratar un tipo de teoría ética ejemplificable con las concepciones éticas de los estoicos, de Spinoza, Kant y, especialmente, de un grupo de escritores modernos cuyas concepciones a este respecto se han originado principalmente gracias a la influencia de Hegel. Estas teorías éticas tienen de común la utilización de ciertas proposiciones *metafísicas* como base de la cual inferir ciertas proposiciones éticas fundamentales. Todas ellas implican, y muchas lo sostienen expresamente, que las verdades éticas se desprenden lógicamente de las verdades metafísicas; que la ética debe basarse en la *metafísica*. El resultado es que todas describen el bien supremo en términos *metafísicos*.

¿Qué, hay, pues, que entender por 'metafísico'? El término lo empleo —según expliqué en el capítulo II— en oposición a 'natural'. Califico prominentemente de 'metafísicos' a esos filósofos que más claramente han reconocido que no todo lo que *es* es 'objeto natural'. Los 'metafísicos' tienen, por consiguiente, el gran mérito de insistir en que nuestro conocimiento no está confinado a las cosas que podemos tocar, ver o sentir. Siempre se han ocupado en gran medida, no sólo de esa otra clase de objetos naturales en que consisten los hechos mentales, sino también de la clase de objetos, o de propiedades de objetos, que ciertamente no se dan en el tiempo, que no son, por ende, partes de la naturaleza y que, de hecho, no *existen* en absoluto. A esta clase, como he dicho, pertenece lo que damos a entender con el adjetivo 'bueno'. No es la *bondad*, sino sólo las cosas o cualidades que son buenas, existen en el tiempo, duran, se generan y perecen, las que pueden ser objetos de la *percepción*. Empero los miembros más prominentes de esta clase son, tal

vez, los números. Es muy cierto que dos objetos naturales pueden existir; pero es igualmente cierto que el *dos* mismo no existe ni puede existir. Dos y dos *son* cuatro. Esto no significa, sin embargo, que el dos o el cuatro existan. Con todo, ciertamente significan *algo*. El dos *es* en cierta forma, aunque no exista. Y no sólo son los términos de las proposiciones —los objetos *sobre* los que conocemos verdades— los que pertenecen a esta clase. Las verdades que conocemos acerca de ellos forman, quizás, una subdivisión aún más importante. Ninguna verdad, de hecho, *existe*; esto es peculiarmente obvio por lo que toca a verdades como ‘dos y dos son cuatro’, en las que los objetos sobre los que versan no existen tampoco. Es con el reconocimiento de verdades como *éstas* —verdades que han sido llamadas ‘universales’— y con el reconocimiento de su diferencia esencial, con lo que podemos tocar, ver y sentir que la metafísica comienza propiamente. Tales verdades ‘universales’ han siempre ocupado una gran parte en el razonamiento de los metafísicos, desde Platón hasta nuestros días. El que hayan atendido directamente a la diferencia entre estas verdades y lo que he llamado ‘objetos naturales’ constituye su principal contribución al conocimiento, y esto los distingue de otra clase de filósofos —los filósofos ‘empiristas’— a que la mayoría de los ingleses ha pertenecido.

Pero, aunque definiéramos la ‘metafísica’ por la contribución que ha hecho realmente al conocimiento, debemos decir que ha enfatizado la importancia de objetos que no existen del todo; los metafísicos mismos no han reconocido esto. Han reconocido indudablemente e insistido en que hay, o puede haber, objetos de conocimiento que no *existen en el tiempo* o por lo menos que no podemos percibir. Al reconocer su *posibilidad*, como tema de investigación, han prestado —puede admitirse— un servicio a la humanidad. Pero, en general, han supuesto que todo lo que no existe en el tiempo debe por lo menos *existir* donde sea, si ha de *ser* en absoluto, y que todo lo que no existe en la naturaleza debe existir en alguna realidad suprasensible sea intemporal o no. Consecuentemente, han sostenido que las verdades de que se han ocupado, sobre y más allá de los objetos de la percepción, son de algún modo verdades acerca de tal realidad suprasensible. Si, en consecuencia, definiéramos la ‘metafísica’, no por lo que ha logrado, sino por lo que ha intentado, deberíamos decir que consiste en el intento de obtener un conocimiento, mediante procesos del raciocinio, acerca de lo que existe pero que *no* es parte de la naturaleza. Los metafísicos han realmente sostenido que pueden ofrecernos un tal conocimiento de

la existencia no natural. Han afirmado que su ciencia consiste en proporcionar semejante conocimiento, en la medida en que puede apoyarse en razones, de esa realidad suprasensible, de la que la religión profesa ofrecernos pleno conocimiento sin razón ninguna. Cuando hablo, por consiguiente, de proposiciones 'metafísicas', doy a entender proposiciones acerca de la existencia de algo suprasensible, de algo que no es objeto de la percepción y que no puede inferirse de este objeto con ayuda de las mismas reglas de inferencia gracias a las que inferimos el pasado y el futuro de lo que llamamos 'naturaleza'. Y, cuando hablo en términos 'metafísicos', doy a entender términos que se refieren a cualidades de tal realidad suprasensible, que no pertenecen a nada 'natural'. Admito que la 'metafísica' debe investigar qué razones puede haber para la creencia en tal realidad suprasensible; puesto que sostengo que su provincia peculiar la constituye la verdad acerca de todos los objetos que no son objetos naturales. Pienso que la característica más prominente de la metafísica, en la historia, ha sido su profesión de *probar* la verdad acerca de *existentes* no naturales. En consecuencia, defino la 'metafísica' con referencia a la *realidad* suprasensible; aunque creo que los únicos objetos no naturales acerca de los que ha tenido *buen éxito* en obtener alguna verdad, son objetos que no existen en absoluto.

Espero que esto bastará para explicar lo que doy a entender con el término 'metafísico', y para mostrar que se refiere a una distinción clara e importante. No es necesario para mis propósitos dar una definición exhaustiva o mostrar que coincide en lo esencial con el uso ya establecido. La distinción entre 'naturaleza' y realidad suprasensible es bien familiar y muy importante. Y, puesto que el metafísico trata de *probar* ciertas cosas con respecto a la realidad suprasensible y trata, en gran medida, con verdades que *no* son hechos naturales, es obvio que sus argumentos y errores (si los hay) son de un género más sutil que aquellos de los que me he ocupado bajo el título de 'naturalismo'. Por estas dos razones parece conveniente tratar las 'éticas metafísicas' por sí solas.

67. He dicho que esos sistemas de ética que propongo calificuemos como 'metafísicos' se caracterizan por el hecho de que describen el 'bien supremo' en términos 'metafísicos', y se ha explicado que esto significa que los describen en términos de algo que (según sostienen) existe, pero no en la naturaleza; en términos de una realidad suprasensible. Tal dieron por su-

puesto los estoicos, cuando afirmaron que toda vida en conformidad con la naturaleza es perfecta; pues ellos no entendían por naturaleza lo que yo he definido así, sino algo suprasensible, cuya existencia inferieron y postularon como siendo perfectamente buena. Tal aseveración ha sido repetida por Spinoza, cuando nos decía que éramos más o menos perfectos en la medida de nuestra mayor o menor unión con la sustancia absoluta, en virtud del 'amor intelectual' de Dios. Igual afirmación hace Kant, cuando nos dice que su 'reino de los fines' es ideal. Y lo mismo han afirmado los escritores modernos, cuando nos dicen que el fin último y perfecto consiste en la realización del *verdadero* yo — de un yo diferente, a la vez, de todo y de cualquier parte de lo que existe aquí y ahora en la naturaleza.

Es claro ahora que tales principios éticos tienen un mérito que no poseen los del naturalismo, en cuanto reconocen que para una bondad perfecta se requiere mucho más que una cantidad determinada de lo que existe aquí y ahora o puede inferirse que exista, probablemente, en el futuro. Más aún, es muy posible que sus aseveraciones fueran verdaderas si sólo entendiéramos que afirman que algo que es real posee todas las características necesarias para la bondad perfecta. Pero esto no es en modo alguno lo que afirman. Sus aseveraciones implican incluso —como he dicho— que esta proposición ética se *desprende* de ciertas proposiciones metafísicas, que la cuestión acerca de qué es real tiene alguna conexión lógica con la cuestión acerca de qué es bueno. Por esta razón, en el capítulo II, describí la 'ética metafísica' como basada en la falacia naturalista. Sostener que a partir de toda proposición que afirme que la 'realidad tiene esta naturaleza' podemos inferir, o confirmar, una proposición que afirme 'esto es bueno en sí', equivale a cometer la falacia naturalista. Que el conocimiento de lo que es real suministre razones para sostener que ciertas cosas son buenas en sí, ha sido expresado, o implícitamente afirmado, por todos aquellos que definen el bien supremo en términos metafísicos. Esta convicción forma parte de lo que se da a entender cuando se dice que la ética ha de estar 'basada' en la metafísica. Se da a entender que es necesario cierto conocimiento de la realidad suprasensible *como premisa* de las conclusiones correctas acerca de lo que debe existir. Esta concepción, por ejemplo, queda manifiestamente expresada en las siguientes proposiciones: "La verdad es que la teoría de la ética que parece más satisfactoria tiene una base metafísica. ... Si apoyamos nuestra concepción de la ética sobre la idea del desarrollo del yo ideal o del universo racional, el significado de

esto no se hará plenamente patente sin un examen metafísico de la naturaleza del yo, *ni puede establecerse su validez a no ser mediante una discusión de la realidad del universo racional.*"¹ Aquí se afirma que la validez de una conclusión ética sobre la naturaleza de lo ideal no puede establecerse, a menos de considerar la cuestión acerca de si este ideal es *real*. Tal afirmación encierra la falacia naturalista. Descansa sobre el no haber percibido que toda verdad que afirme 'esto es bueno en sí' es única en su género; que no puede reducirse a ninguna afirmación sobre la realidad y, por ende, que no la afectan las conclusiones que pudiéramos obtener sobre la naturaleza de la realidad. Esta confusión, por lo que toca a la naturaleza única de las verdades éticas, está, como he dicho, implicada en todas aquellas teorías éticas que he llamado metafísicas. Es claro que, excepto por alguna confusión de esta clase, nadie pensaría que vale incluso la pena describir el bien supremo en términos metafísicos. Si, por ejemplo, se nos dice que el ideal consiste en la realización del 'verdadero yo', la palabra misma sugiere que el hecho de que el yo en cuestión sea *verdadero* se supone como conectado de alguna manera con el hecho de que es bueno. Toda la verdad ética que posiblemente acarrea tal afirmación, sería igualmente acarreada al decir que el ideal consiste en la realización de un género particular del yo, que podría ser real o puramente imaginario. La 'ética metafísica', pues, encierra el supuesto de que la ética puede *basarse* en la metafísica, y nuestra primera tarea con ella consistirá en esclarecer que esta suposición debe ser falsa.

68. ¿De qué modo la naturaleza de la realidad suprasensible tiene posiblemente alguna conexión con la ética?

He distinguido dos clases de cuestiones éticas que muy comúnmente se confunden una con otra. La ética, según se entiende de ordinario, ha de responder, a la vez, la cuestión acerca de qué debe ser y la cuestión acerca de qué debemos hacer. La segunda sólo puede contestarse mediante la consideración de qué efectos tendrán nuestras acciones. Una respuesta completa nos introduciría a ese dominio de la ética que puede denominarse la doctrina de los *medios* o ética práctica, y es claro que con este apartado de la investigación ética puede tener conexión la naturaleza de una realidad suprasensible. Si, por ejemplo, la metafísica pudiera decirnos no sólo que somos inmortales, sino también qué efectos tendrán, en cualquier grado, nuestras acciones

¹ MACKENZIE, J. S. *A Manual of Ethics*, 4ª edición, p. 431; el *cursivo* es mío.

en esta vida sobre nuestra condición en una vida futura, semejante información tendría una conexión indudable con la cuestión acerca de qué debemos hacer. Las doctrinas cristianas del cielo y el infierno son, de este modo, pertinentes a la ética práctica. Pero importa caer en la cuenta de que las doctrinas más características de la metafísica son de tal índole que o no tienen semejante conexión con la ética práctica, o que la tienen de un modo puramente negativo al implicar la conclusión de que no hay nada que debemos hacer. Ellas profesan hablarnos no de la naturaleza de una realidad futura, sino de una eterna, y que, en consecuencia, ninguna de nuestras acciones tiene el poder de alterarla. Tal información *puede* indudablemente tener importancia para la ética práctica, pero debe ser de un género puramente negativo. Pues, si sostiene no sólo que semejante realidad eterna existe, sino también —como frecuentemente ocurre— que nada más es real, que nada ha sido, es ahora o será real en el tiempo, entonces, se desprende, en verdad, que nada que podamos hacer introducirá nunca un bien en el pasado. Pues es cierto que nuestras acciones sólo pueden afectar al futuro, y si nada puede ser real en el futuro, no podemos en verdad esperar nunca tomar real ninguna cosa buena. No podemos posiblemente hacer ningún bien; pues ni nuestros esfuerzos, ni ningún resultado que parecieran realizar, tiene existencia real ninguna. Pero, esta consecuencia, aunque se desprende estrictamente de muchas doctrinas metafísicas, raramente se extrae. Aunque un metafísico puede decir que nada es real sino lo eterno, generalmente concede que lo temporal tiene cierta realidad. Su doctrina de una realidad eterna no necesita interferir con la ética práctica, si concedemos que, no obstante lo buena que la realidad eterna pueda ser, también existen —sin embargo— algunas cosas en el tiempo; y lo mismo si admitimos que la existencia de algunas de ellas es mejor que la de otras. Vale la pena, con todo, insistir en este punto, porque raras veces se ha visto plenamente.

Si se mantiene que la ética práctica tiene cierta validez, que cualquier proposición que afirme 'debemos hacer tal o cual' puede poseer cierta verdad, esta convicción sólo puede, bajo dos condiciones, ser consistente con una metafísica de la realidad eterna. Una es que la verdadera realidad eterna, que ha de ser nuestra guía, no puede ser, tal como queda implicado al calificarla de verdadera, la *única* realidad verdadera. Pues una regla moral que nos compela a realizar determinado fin, sólo puede justificarse si es posible que tal fin pudiera, por lo menos parcialmente, realizarse. A menos que nuestros esfuerzos puedan tener como

resultado la existencia *real* de algún bien, así fuera pequeño, no tenemos ciertamente razón para llevarlo a cabo. Y, si la realidad eterna es la única realidad, entonces, nada bueno puede existir, posiblemente, en el mundo: se nos pediría únicamente tratar de hacer existente algo que nosotros sabemos de antemano que no puede existir posiblemente. Si se dice que lo que existe en el tiempo sólo puede ser una manifestación de la verdadera realidad, debe concederse, por lo menos, que esta manifestación es otra realidad verdadera, un bien que realmente podemos crear; pues la producción de algo irreal, aun si fuera posible, no puede constituir un fin razonable de la acción. Pero, si la manifestación de lo que existe eternamente *es* real, entonces, lo que existe eternamente no es la única realidad.

La segunda condición que se desprende de tal principio metafísico de la ética es que la realidad eterna no puede ser perfecta, no puede ser lo único bueno. Pues, así como una regla razonable de conducta requiere que lo que se nos pide que realicemos sea capaz de ser verdaderamente real, de la misma manera requiere que la realización de este ideal sea verdaderamente buena. Precisamente lo que *puede* realizarse por nuestros esfuerzos —la aparición de lo eterno en el tiempo o cualquier otra cosa que se admita como alcanzable— es lo que debe ser verdaderamente bueno, si ha de merecer nuestros esfuerzos. Que la realidad eterna sea buena no justifica en modo alguno que aspiremos a su manifestación, a menos que la manifestación misma sea también buena. Pues la manifestación es distinta de la realidad; se admite su diferencia cuando se nos dice que puede hacerse existir, mientras que la realidad misma existe inalterablemente. La existencia de la manifestación es la única cosa que podemos esperar efectuar; esto se admite también. Si, en consecuencia, ha de justificarse la máxima moral, es la existencia de esta manifestación, en cuanto se distingue de la existencia de su correspondiente realidad, la que debe ser verdaderamente buena. La realidad puede ser buena también; pero, para justificar la aseveración de que debemos realizar algo, debe mantenerse que precisamente esta misma cosa, y no otra que se le pareciera, es verdaderamente buena. Si no es verdad que la existencia de la manifestación añada algo a la suma de bien en el universo, entonces, la existencia de lo que es eterno no puede ser perfecta en sí, no puede incluir el total de bienes posibles.

La metafísica, pues, entrará en conexión con la ética práctica —con la cuestión acerca de qué debemos hacer— si puede decirnos algo sobre las consecuencias futuras de nuestras acciones,

más allá de lo que pudiera establecerse mediante el razonamiento inductivo ordinario. Pero, las doctrinas más característicamente metafísicas, aquellas que no pretenden hablarnos del futuro, sino de la naturaleza de una realidad eterna, o pueden no tener conexión ninguna con esta cuestión práctica, o tener una puramente destructiva. Pues es claro que nuestras acciones no pueden afectar lo que existe eternamente; sólo lo afectado por nuestras acciones puede tener una conexión con su valor como medios. Pero, de la naturaleza de una realidad eterna, o no se puede inferir nada por lo que toca a los resultados de nuestras acciones —excepto en cuanto que *también* pudiera darnos información sobre el futuro (y no es claro cómo puede ser esto)—, o nos muestra, incluso si se sostiene —como es usual— que es la única realidad y lo único bueno, que el resultado de nuestras acciones no puede tener ningún valor.

69. Pero esta conexión con la ética práctica no es lo que se da a entender comúnmente cuando se dice que la ética debe basarse en la metafísica. No es la afirmación de esta relación lo que considero característico de la ética metafísica. Lo que los metafísicos mantienen, por lo común, no es sólo que la metafísica puede ayudarnos a decidir cuál será el efecto de nuestras acciones, sino que puede decirnos cuáles efectos, entre los posibles, serán buenos y cuáles malos. Profesan que la metafísica constituye una base necesaria para responder a esa otra cuestión ética primaria: ¿Qué debemos hacer? ¿Qué es bueno en sí? Se demostró que ninguna verdad acerca de lo que es real puede tener conexión lógica con la respuesta a esta pregunta, en el capítulo 1. Suponer que la tiene implica la falacia naturalista. Lo único que nos resta por hacer es —en consecuencia— exponer los principales errores que le dan un aire de plausibilidad a esta falacia en su forma metafísica. Si nos preguntamos: ¿Qué conexión tiene la metafísica con la cuestión acerca de qué es bueno?, la única respuesta posible es que absoluta y obviamente ninguna. Sólo podemos esperar reforzar la convicción de que esta respuesta es la única verdadera, respondiendo la otra pregunta: ¿Por qué se ha supuesto que hay semejante conexión? Encontraremos que los metafísicos parecen no poder distinguir la cuestión ética primaria acerca de qué sea bueno, de varias otras. Mostrar estas distinciones servirá para confirmar la tesis de que su pretensión de basar la ética en la metafísica se debe únicamente a una confusión.

70. Ante todo, en la cuestión acerca de qué es bueno reside una ambigüedad a la que parece debe atribuirse cierta influencia. La pregunta puede querer decir: ¿Qué cosa, entre las existentes, es buena? o ¿qué *clase* de cosas son buenas, qué cosas, ya *sean* reales o no, deben ser reales? Es claro que para responder la primera debemos saber, al par, la respuesta a la segunda y también la respuesta a la pregunta acerca de qué es real. Se nos interroga por un catálogo de todas las cosas buenas del universo, y para responder debemos saber, a la vez, qué cosas hay en el universo y cuáles entre ellas son buenas. Con esta cuestión tendría conexión nuestra metafísica si pudiera decirnos qué es real. Nos ayudaría a completar la lista de las cosas que son al par reales y buenas. Pero, hacer tal lista no compete a la ética. En tanto que inquiriere por lo que es bueno, sus intereses acaban una vez que ha completado la lista de cosas que deben existir, sea que existan o no. Y, si nuestra metafísica ha de tener alguna conexión con esta parte del problema ético, debe ser a causa del hecho de que algo real ofrece una razón para pensar que él, o algo distinto, es bueno, sea o no real. Es imposible que ningún hecho semejante pueda ofrecer tal razón; pero puede sospecharse que la suposición contraria ha sido distinguir entre la aseveración 'esto es bueno', cuando significa '*esta clase de cosa es buena*' o 'esto sería bueno si existiera', y la aseveración 'esta cosa que existe es buena'. La última proposición no puede obviamente ser cierta a menos que la cosa exista; por ende, la prueba de la existencia de una cosa constituye un paso necesario para demostrarla. Ambas proposiciones, sin embargo, a pesar de su inmensa diferencia, se expresan comúnmente en los mismos términos. Usamos las mismas palabras cuando aseveramos una proposición ética sobre algo que es efectivamente real y cuando aseveramos una proposición acerca de algo considerado como sólo posible.

En esta ambigüedad del lenguaje reside, pues, una posible fuente de error, por lo que toca a la conexión de verdades que afirman una realidad con verdades que afirman la bondad. Que esta ambigüedad no ha sido tomada en cuenta por aquellos metafísicos que mantienen que el bien supremo consiste en una realidad eterna, puede mostrarse del modo siguiente. Hemos visto, al considerar la posible conexión de la metafísica con la ética práctica, que, puesto que lo que existe eternamente no puede posiblemente ser afectado por nuestras acciones, ninguna máxima práctica puede posiblemente ser cierta si la única realidad es la eterna. Este hecho —como he dicho— ha sido descuidado por lo común por los metafísicos: aseveran, al par, las dos proposi-

ciones contradictorias acerca de que la única realidad es eterna y de que también su realización en el futuro es un bien. Mackenzie —como vimos— afirma que debemos tender a la realización del “verdadero yo” o “universo racional”, y, sin embargo, sostiene, tal como la palabra ‘verdadero’ implica claramente, que ambos, el ‘verdadero yo’ y el ‘universo racional’, son eternamente reales. Aquí tenemos ya una contradicción en el supuesto de que lo que es eternamente real puede realizarse en el futuro. Comparativamente no tiene importancia si añadimos o no a ésta, la contradicción ulterior encerrada en el supuesto de que la realidad eterna es la única. Que se haya supuesto que tal contradicción es válida, sólo puede explicarse por el descuido de la distinción entre un sujeto real y el carácter que semejante sujeto real posee. Lo que es eternamente real puede, indudablemente, realizarse en el futuro, si con esto se da sólo a entender la *clase de cosa* que es eternamente real. Pero, cuando afirmamos que una cosa es buena, lo que damos a entender es que su existencia o realidad es buena, y la existencia eterna de una cosa no puede ser, tal vez, tan buena como la existencia en el tiempo de lo que —en un sentido necesario— es, sin embargo, la *misma cosa*. Por consiguiente, cuando se nos dice que la realización futura del *verdadero yo* es buena, esto sólo puede significar, a lo más, que es buena la realización futura de un yo *exactamente igual* al yo que es verdadero y existe eternamente. Si este hecho fuera claramente asentado, en lugar de ser consistentemente ignorado por aquellos que preconizan la concepción de que el bien supremo puede definirse en estos términos metafísicos, sería probable que la concepción de que un conocimiento de la realidad es necesario para el conocimiento del bien supremo perdiera parte de su plausibilidad. Que aquello a lo que debemos tender no puede ser posiblemente lo que es eternamente real, así fuera exactamente idéntico a ello, y que la realidad eterna no puede posiblemente ser lo único bueno, son dos proposiciones que parecen disminuir sensiblemente la probabilidad de que la ética deba estar basada en la metafísica. No es muy plausible mantener que porque una cosa es real, algo como ella, que no sea real, fuera bueno. Parece, en consecuencia, que parte de la plausibilidad de la ética metafísica puede atribuirse razonablemente a no haber observado esa ambigüedad verbal, gracias a la cual ‘esto es bueno’ puede significar o ‘esta cosa real es buena’ o ‘la existencia de esta cosa (sea que exista o no) sería buena’.

71. Gracias a haber expuesto esta ambigüedad, estamos capacitados para ver más claramente qué debe entenderse con la pregunta ¿puede basarse la ética en la metafísica?, y tenemos más probabilidades de encontrar la respuesta correcta. Ahora, es claro que el principio metafísico de la ética, que reza 'esta realidad eterna es el bien supremo', sólo puede significar 'algo como esta realidad eterna sería el bien supremo'. Hemos, ahora, de entender tales principios en el único sentido que pueden consistentemente tener, a saber, en cuanto describen la clase de cosas que deben existir en el futuro y que debemos tratar de realizar. Cuando se reconoce esto claramente, parece más evidente que el conocimiento acerca de que tal género de cosas es también eternamente real, no puede ayudarnos en absoluto a decidir la cuestión propiamente ética acerca de si es buena la existencia de este género de cosas. Si podemos ver que una realidad eterna es buena, con igual facilidad podremos ver, una vez que haya sido sugerida la idea de una tal cosa, que *sería* buena. La construcción metafísica de la realidad sería, por ende, muy útil para los propósitos de la ética, así fuera la mera construcción de una utopía imaginaria. Con tal que el género de cosas sugerido sea el mismo, la ficción es tan útil como la verdad, gracias a que nos ofrece una materia sobre la cual ejercer el juicio de valor. Por consiguiente, aunque admitamos que la metafísica puede servir a un propósito ético —al sugerimos cosas que de otro modo no se nos ocurrirían, pero que, una vez sugeridas, vemos que son buenas—, sin embargo, en cuanto metafísica, en cuanto hace profesión de decirnos qué es real, no tiene este uso. De hecho, la persecución de la verdad debe limitar la utilidad de la metafísica en este sentido. Por raras y extravagantes que sean las aseveraciones que han hecho los metafísicos sobre la realidad, no hay por qué suponer que han sido parcialmente desterradas al hacerlas más raras todavía, mediante la idea de que les compete no decir nada más que la verdad. Pero, mientras más raras y menos útiles sean para la metafísica, tanto más útiles serán para la ética; puesto que, a fin de estar seguros de que no hemos descuidado nada en la descripción de nuestro ideal, necesitaríamos tener enfrente un campo tan amplio como fuera posible de bienes sugeridos. Es probable que esta utilidad de la metafísica, al sugerir posibles ideales, pudiera coincidir, en ocasiones, con lo que se da a entender con la aseveración de que la ética debe basarse en la metafísica. No es raro encontrar lo que sugiere una verdad confundido con aquello de que depende lógica-

mente. Ya he señalado que los sistemas metafísicos tienen, en general, la superioridad sobre los naturalistas de concebir el bien supremo como algo que difiere muy ampliamente de lo que existe aquí y ahora. Pero, si se reconociera que, en este sentido, la ética ha de estar mucho más enfáticamente *basada en la ficción*, los metafísicos admitirían que una conexión de esta índole entre la metafísica y la ética no justifica en modo alguno la importancia que atribuyen a la conexión de un estudio con el otro.

72. Podemos, pues, atribuir el prejuicio obstinado de que un conocimiento de la realidad suprasensible constituye un paso necesario hacia el conocimiento de lo que es bueno en sí, en parte a no haber percibido que el objeto del último juicio no es nada *real*, y en parte a no haber distinguido la causa de nuestra percepción de una verdad de la razón de por qué sea verdadera. Pero estas dos causas nos ayudan sólo un poco a explicar por qué se ha supuesto que la metafísica tiene una conexión con la ética. La primera explicación que he ofrecido sólo da cuenta de la suposición de que la realidad de una cosa es *condición necesaria* de su bondad. Esta suposición se hace comúnmente, sin duda; comúnmente nos encontramos con el supuesto de que, a menos que pueda mostrarse que una cosa está implicada en la constitución de la realidad, no puede ser buena. Vale la pena, por consiguiente, insistir en que no ocurre así, en que la metafísica no es incluso necesaria para suministrar *parte* de las bases de la ética. Pero, cuando los metafísicos hablan de fundar la ética en la metafísica dan a entender por lo común algo más. Dan a entender usualmente que la metafísica es la *única* base de la ética; que suministra no sólo una condición necesaria, sino *todas* las condiciones necesarias para demostrar que ciertas cosas son buenas. Esta concepción parece, a primera vista, sostenerse de dos modos diferentes. Puede afirmarse que demostrar simplemente que una cosa es suprasensiblemente real, basta para probar que es buena; que lo verdaderamente real debe ser, por esa sola razón, verdaderamente bueno. Pero más usualmente parece sostenerse que lo real debe ser bueno porque posee ciertos caracteres. Y creo que podemos reducir la primera afirmación a esto nada más. Cuando se afirma que lo real debe ser bueno porque es real, se sostiene también, por lo general, que esto es así sólo porque, a fin de ser real, debe ser de una cierta clase. El razonamiento que lleva a pensar que una inquisición metafísica puede ofrecer una conclusión ética tiene la forma siguiente: a partir de una consideración de lo que ha de ser real, podemos inferir que lo

que es real debe tener ciertas propiedades suprasensibles; pero, tener estas propiedades equivale a ser bueno —éste es el verdadero sentido de la palabra—; en consecuencia, se desprende que lo que tiene estas propiedades es bueno y, a partir de una consideración de lo que ha de ser real, podemos una vez más inferir qué es lo que tiene estas propiedades. Es obvio que, si tal razonamiento fuera correcto, cualquier respuesta que se diera a la pregunta '¿qué es bueno en sí?' se habría obtenido en virtud de una mera discusión metafísica y nada más. Al igual que, cuando Mill suponía que 'ser bueno' *significaba* 'ser deseado', la pregunta '¿qué es bueno?' sólo podía y debía ser respondida mediante la investigación empírica de la cuestión acerca de lo que era deseado, así aquí, si ser bueno significa tener alguna propiedad suprasensible, la cuestión ética sólo puede y debe responderse mediante una inquisición metafísica en torno a la cuestión acerca de qué tenga esa propiedad. Así pues, lo que resta hacer, para destruir la plausibilidad de la ética metafísica, es exponer los principales errores que parecen haber conducido a los metafísicos a suponer que ser bueno *significa* poseer cierta propiedad suprasensible.

73. ¿Cuáles, pues, son las principales razones que han tornado plausible el sostener que ser bueno debe *significar* poseer cierta propiedad suprasensible, o estar relacionado con cierta realidad suprasensible?

Ante todo, podemos destacar una que parece haber tenido cierta influencia sobre el origen de la concepción de que lo bueno debe definirse por *cierta* propiedad, aunque no se sugiera ninguna propiedad *particular* como la requerida. Esta razón reside en el supuesto de que la proposición 'esto es bueno' o 'esto sería bueno si existiera' debe, en cierto modo, ser del mismo tipo que las otras proposiciones. El hecho es que hay un tipo de proposición tan familiar para cualquiera y que, no obstante, encuentra tan fuerte asidero en la imaginación, que los filósofos siempre han supuesto que todos los otros tipos deben ser reducibles a éste. Este tipo es el de los objetos de experiencia, el de todas esas verdades que ocupan nuestra mente durante una inmensa parte de nuestra vida pasajera; verdades como, por ejemplo, que alguien está en el cuarto, que estoy escribiendo, comiendo o hablando. Todas estas verdades, a pesar de lo mucho que puedan diferir, tienen en común el que tanto el sujeto gramatical como el predicado gramatical están en el lugar de algo que existe. La verdad inmensamente común de este tipo es, pues, la que afirma una relación entre dos cosas existentes. De inmediato se sien-

te que las verdades éticas no caen bajo este tipo, y la falacia naturalista se origina en el intento de hacer que, de algún modo indirecto, caigan bajo él. Es inmediatamente obvio que, cuando vemos que una cosa es buena, su bondad no es una propiedad que podamos tocar con las manos o separarla mediante los más delicados instrumentos científicos y transferirla a algo distinto. No es, de hecho, como la mayoría de los predicados que adscribimos a las cosas, *parte* de la cosa a que la adscribimos. Pero, los filósofos suponen que la razón por la que no podemos tomar la bondad y transferirla, no consiste en que sea un *género* de objeto distinto a cualquiera que podamos transferir, sino sólo en que existe *necesariamente* junto con algo con lo que existe. Explican el tipo de verdades éticas suponiéndolas idénticas al tipo de leyes científicas. Y, sólo cuando han hecho esto, los filósofos propiamente naturalistas —los empiristas— y aquellos que he llamado ‘metafísicos’ se unen. Estas dos clases de filósofos difieren, sin duda, por lo que toca a la naturaleza de las leyes científicas. Los primeros tienden a suponer que, cuando dicen ‘esto siempre acompaña a aquello’, dan a entender únicamente ‘esto ha acompañado, acompaña y acompañará a aquello en estos casos particulares’; reducen las leyes científicas de un modo bien simple y directo al tipo familiar de proposiciones que he señalado. Pero tal cosa no satisface a los metafísicos. Éstos ven que cuando decimos ‘esto acompañaría a aquello, si existiera’, no damos a entender únicamente que esto y aquello han existido y existirán juntos en muchas ocasiones. Pero está más allá de sus fuerzas creer que lo que damos a entender es meramente lo que decimos. Piensan que debemos dar a entender, de un modo u otro, que algo existe; puesto que es lo que generalmente damos a entender cuando decimos algo. Son tan incapaces como los empiristas de imaginar que podemos dar a entender siempre que $2 + 2 = 4$. Los empiristas dicen que esto significa que muchos pares de pares de cosas han sido en cada caso cuatro cosas, y, por ende, que 2 y 2 no serían 4, a menos de que hayan precisamente existido esas cosas. Los metafísicos consideran esto errado; pero no tienen mejor cuenta que dar de su significado que decir —con Leibniz— que la mente de Dios se encuentra en cierto estado, o —con Kant— que nuestra mente está en cierto estado, o —con Bradley— que algo está en cierto estado. Tenemos aquí, pues, la raíz de la falacia naturalista. Los metafísicos tienen el mérito de ver que cuando decimos ‘esto sería bueno si existiera’, no damos meramente a entender ‘esto ha existido y fue deseado’, a pesar de cuantas veces haya ocurrido eso. Ellos ad-

miten que ciertas cosas buenas no han existido en este mundo e incluso que algunas pueden no haber sido deseadas. Pero, no pueden ver realmente qué podamos dar a entender, excepto que *algo* existe. El mismo error que los lleva a suponer que debe *existir* una realidad suprasensible, los lleva a cometer la falacia naturalista por lo que toca al significado de 'bueno'. Toda verdad —según piensan— debe significar, de algún modo, que algo existe, y, puesto que, a diferencia de los empiristas, reconocen ciertas verdades que no tienen como significado que algo exista aquí y ahora, piensan que éstas deben significar que algo existe, pero no aquí y ahora. Basados en el mismo principio —dado que 'bueno' es un predicado que ni existe ni puede existir—, han sido llevados a suponer que, o bien 'ser bueno' significa estar relacionado con alguna otra cosa en particular que puede existir y existe 'en realidad', o que meramente significa 'pertenecer al mundo real' — que la bondad es trascendida o absorbida en la realidad.

74. Con referencia a la clase particular de proposiciones éticas, puede verse fácilmente que semejante reducción de *todas* las proposiciones al tipo de las que o afirman que algo existe o que algo que existe tiene cierto atributo (lo que significa que ambos existen en cierta relación uno con otro) es errónea. Pues, sea lo que fuere que hayamos podido probar que existe y cualesquiera que sean los dos existentes cuya necesaria conexión hubiéramos podido probar, es una cuestión distinta y diferente si lo que existe así es bueno, si uno o ambos existentes lo son y si es bueno que existan juntos. Afirmar una cosa *no* es clara y obviamente lo mismo que afirmar la otra. Entendemos lo que queremos decir al preguntar ¿es esto, que existe o existe necesariamente, bueno después de todo?, y percibimos que estamos planteando una cuestión que *no* ha sido respondida. Frente a la percepción directa de que dos preguntas son distintas, no puede tener el menor valor una prueba de que *deben* ser idénticas. Que la proposición 'esto es bueno' es distinta de toda otra proposición, se demostró en el capítulo 1. Puedo, ahora, ejemplificar este hecho, indicando cómo se distingue de dos proposiciones particulares con las que ha sido comúnmente identificado. Que tal o cual *debe hacerse*, es lo que usualmente se denomina *ley moral*. Esta frase sugiere naturalmente que dicha proposición es análoga, en cierta manera, o a una ley natural o a una ley en el sentido legal o a ambas. Las tres, de hecho, son realmente análogas en un respecto, y en un respecto únicamente: en cuanto

incluyen una proposición *universal*. Una ley moral afirma 'esto es bueno *en todos los casos*', una natural 'esto ocurre *en todos los casos*'; y una legal 'se ordena que esto ha de hacerse, o no, *en todos los casos*'. Pero, puesto que es muy natural suponer que la analogía se extiende más y que la aseveración 'esto es bueno en todos los casos' equivale a la aseveración 'esto ocurre en todos los casos' o a 'se ordena que esto ha de hacerse en todos los casos', puede ser útil señalar brevemente que *no* son equivalentes.

75. La falacia de suponer que la ley moral es análoga a la ley natural, en cuanto afirman que cierta acción siempre se efectúa necesariamente, está contenida en una de las más famosas doctrinas de Kant. Kant identifica lo que tiene que ser con la ley de acuerdo con la cual una voluntad libre o pura *debe* actuar, con la única clase de acción que le es posible. Con esta identificación no pretende meramente afirmar que la voluntad libre está *también* constreñida por la necesidad de hacer lo que debe, sino pretende afirmar que lo que tiene que hacer *no significa* sino su propia ley, la ley de acuerdo con la que debe actuar. Difiere de la voluntad humana precisamente en que lo que *nosotros* tenemos que hacer es lo que *ella* hace necesariamente. Es 'autónoma', y con esto se da a entender (entre otras cosas) que no hay un patrón aparte con el que pudiera juzgarse; que en este caso, la pregunta ¿es buena la ley de acuerdo con la que esta voluntad actúa? no tiene sentido. De aquí se sigue que lo que es necesariamente querido por esta voluntad es bueno, *no porque* esta voluntad sea buena ni por otra razón, sino sólo porque es lo que es necesariamente querido por la voluntad pura.

La afirmación kantiana de la 'autonomía de la razón práctica' tiene, pues, un efecto contrario al que su autor hubiera deseado: transforma su ética en algo, por último y sin esperanzas, 'heterónomo'. Su ley moral es 'independiente' de la metafísica únicamente en el sentido de que podemos, según él, *conocerla* independientemente. Sostiene que sólo podemos inferir que hay libertad, del hecho de que la ley moral es verdadera, y, en la medida en que se atiene estrictamente a esta concepción, evita el error, en que caen muchos metafísicos, de dejar que sus opiniones acerca de lo que es real influyan sobre sus juicios sobre lo que es bueno. Pero falla por no ver que, en su concepción, la ley moral depende de la libertad en un sentido mucho más importante que en el que la libertad depende de la ley moral. Admite que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, mientras

que la última es sólo la *ratio cognoscendi* de la libertad. Esto significa que, a menos que la realidad sea como dice, ninguna afirmación de que 'esto es bueno' puede ser posiblemente verdadera: puede indudablemente no tener sentido. Ha suministrado, por ende, a sus oponentes, un método concluyente para atacar la ley moral. Si sólo pudieran mostrar por otros medios (cuya posibilidad él niega, aunque la deja abierta teóricamente) que la naturaleza de la realidad no es como él dice, no podría negar que habrían demostrado que su principio ético es falso. Si 'esto tiene que hacerse' significa 'esto es querido por una voluntad libre', entonces, si se pudiera mostrar que no hay ninguna voluntad libre que quiera nada, se seguiría que nada tiene que hacerse.

76. Kant también comete la falacia de suponer que 'esto tiene que ser' significa 'se ordena esto'. Concibe la ley moral como imperativo. Éste es un error muy común. Se supone que 'esto tiene que ser' debe significar 'se ordena esto'; nada, por consiguiente, sería bueno a menos que fuera ordenado, y, puesto que las órdenes están expuestas, en este mundo, a ser erróneas, lo que tiene que ser en su sentido último significa 'lo que es ordenado por alguna autoridad suprasensible'. Por lo que a esta autoridad toca no es posible, pues, preguntarse ya más si sea correcta. Sus órdenes no pueden dejar de ser rectas; porque ser rectas significa ser lo ordenado. Aquí, por consiguiente, se supone que la ley en sentido moral es análoga a la ley en sentido legal, más bien que, como en el último ejemplo, a la ley en sentido natural. Se supone que la obligación moral es análoga a la obligación legal, con la sola diferencia de que mientras la fuente de obligación legal es terrena, la de la moral es celeste. Con todo, es obvio que si por fuente de obligación se entiende únicamente un poder que nos constriña o compela a hacer una cosa, no es porque actúe así por lo que tenemos que obedecerlo. Sólo si fuera tan bueno que ordenara y regulara únicamente lo que es bueno, sería fuente de obligación moral. Y, en tal caso, lo que ordenara y regulara sería bueno, así fuera ordenado y regulado o no. Precisamente lo que torna legal una obligación, a saber, el hecho de que es ordenada por una cierta clase de autoridad, es totalmente irrelevante para la obligación moral. Sea como se defina una autoridad, sus ordenanzas serán *moralmente* obligatorias sólo si son moralmente obligatorias, sólo si nos dicen qué tenemos que hacer o cuáles medios hay para lo que tenemos que hacer.

77. En este último error, en la suposición de que cuando digo 'tienes que hacer esto' debo dar a entender 'se te ordena hacer esto', tenemos una de las razones que han llevado a suponer que la particular propiedad suprasensible, con referencia a la cual debe definirse lo bueno, es la voluntad. Que pueden obtenerse conclusiones éticas al inquirir por la naturaleza de una voluntad fundamentalmente real, parece ser, con mucho el supuesto más común de la ética metafísica en el presente. Pero este supuesto parece deber su plausibilidad, no tanto a la suposición de que 'tiene' expresa una 'orden', cuanto a un error más fundamental. Este error consiste en suponer que adscribir ciertos predicados a una cosa es lo mismo que decir que es el objeto de una cierta clase de estado psicológico. Se supone que decir que una cosa es real o verdadera es lo mismo que decir que es conocida en cierta forma, y que la diferencia entre la afirmación de que es buena y la afirmación de que es real —entre una proposición ética y una metafísica— *consiste* en el hecho de que mientras la última afirma su relación con el conocimiento, la primera afirma su relación con la voluntad.

Ahora bien, ya se ha mostrado en el capítulo 1 que esto es un error. Se ha demostrado que la afirmación 'esto es bueno' no es idéntica con la afirmación 'esto es querido', sea por una voluntad suprasensible o por otra cualquiera, ni es idéntica a ninguna otra proposición. Nada puedo añadir a esta demostración. Pero puede anticiparse que frente a ella pueden seguirse dos líneas de defensa. (1) Puede mantenerse que, a pesar de todo, son realmente idénticas, y se pueden señalar hechos que parecen probar esta identidad; o (2) puede decirse que no se mantiene una identidad *absoluta*, que sólo se pretende afirmar que hay, entre la voluntad y la bondad, una conexión especial tal que hace que una inquisición por la naturaleza real de la primera constituya un paso esencial en la demostración de conclusiones éticas. A fin de salirles al paso a estas dos posibles objeciones, me propongo mostrar primero qué conexiones posibles hay, o puede haber, entre la bondad y la voluntad, y mostrar que ninguna puede justificarnos para afirmar que 'esto es bueno' sea idéntico a 'esto es querido'. Por otra parte, se hará patente que algunas de ellas pueden confundirse fácilmente con esta afirmación de identidad y que, por consiguiente, es probable que haya ocurrido la confusión. Esta parte de mi argumentación, por ende, habrá ya contestado en parte la segunda objeción. Pero lo que debe ser conclusivo en contra de ésta es la demostración de que cual-

quier posible conexión entre la voluntad y la bondad, *exceptuando* la identidad *absoluta* en cuestión, no es suficiente para prestarle a una inquisición acerca de la voluntad la menor importancia para la demostración de cualquier conclusión ética.

78. Ha sido usual —desde el tiempo de Kant— afirmar que el conocimiento, la voluntad y el sentimiento son tres actitudes fundamentalmente distintas de la mente frente a la realidad. Son tres formas distintas de experimentar, y cada una nos informa de un aspecto distinto bajo el cual considerar a la realidad. El método 'epistemológico' de acceder a la metafísica descansa en el supuesto de que, por considerar lo que está 'implicado en' el conocimiento, lo que es su 'ideal', podemos descubrir qué propiedades debe tener el mundo si ha de ser *verdadero*. Similarmente se sostiene que, considerando lo que está 'implicado en' la volición o el sentimiento —lo 'ideal' que presuponen—, podemos descubrir qué propiedades debe tener el mundo si ha de ser bueno o bello. Los epistemólogos idealistas ortodoxos difieren de los sensacionalistas o empiristas, en que sostienen que lo que conocemos directamente no es ni totalmente verdadero ni constituye toda la verdad. A fin de rechazar lo falso y descubrir posteriores verdades, debemos —dicen— no tomar el conocimiento meramente como se presenta, sino descubrir lo que *implica*. Similarmente el ético metafísico ortodoxo difiere del meramente naturalista, porque sostiene que no todo lo que realmente queremos es bueno ni, aun siéndolo, completamente bueno; lo que es realmente bueno es aquello que está implicado en la naturaleza esencial de la voluntad. Otros piensan que el sentimiento, y no la voluntad, es el *datum* fundamental de la ética. Pero, en ambos casos, se admite que la ética tiene cierta relación con la voluntad o con el sentimiento, que no tiene con el conocimiento o que otros objetos de estudio tienen con el conocimiento. La voluntad o el sentimiento, por una parte, y el conocimiento, por la otra, son considerados como fuentes coordinadas, en cierto sentido, del conocimiento filosófico; las unas de la filosofía práctica, el otro de la teórica.

¿Qué de verdadero puede darse a entender con esta concepción?

79. Ante todo, puede darse a entender que así como, al reflexionar sobre nuestra experiencia perceptual y sensorial, nos percatamos de la distinción entre la verdad y la falsedad, así, al reflexionar sobre nuestras experiencias del sentimiento y volitivas, nos percatamos de las distinciones éticas. No sabríamos qué sig-

nifica pensar que una cosa es mejor que otra, a menos que la actitud de nuestro sentimiento o voluntad frente a una cosa fuera diferente de su actitud frente a otra. Todo esto puede admitirse. Pero, sólo nos queda el hecho psicológico de que únicamente *porque* queremos o sentimos las cosas en una cierta forma llegamos a pensar que son buenas, del mismo modo que sólo porque tenemos ciertas experiencias perceptuales llegamos a pensar que son verdaderas. Aquí, pues, se da una conexión especial entre el querer y la bondad; pero es sólo una conexión *causal* — en este sentido el querer es condición necesaria para el conocimiento de la bondad.

Puede decirse, además, que la voluntad y el sentimiento no sólo constituyen el origen del conocimiento de la bondad, sino que querer una cosa o tener un cierto sentimiento frente a una cosa es lo *mismo* que pensar que es buena. Puede admitirse que incluso esto es *generalmente* cierto en un sentido. Parece cierto que *difícilmente* pensamos que una cosa es buena, y nunca de modo decidido, sin tener, al mismo tiempo, una especial actitud de sentimiento o de voluntad frente a ella, aunque ciertamente no ocurre que esto sea cierto universalmente. Lo contrario puede posiblemente ser cierto universalmente; puede ocurrir que, en los hechos complejos que damos a entender con querer y tener ciertas clases de sentimiento, se encierre una percepción de la bondad. Admitamos, pues, que pensar que una cosa es buena y quererla son lo *mismo* en este sentido, que, en tanto que lo último ocurra, ocurre también lo primero como parte de lo otro; e incluso que *generalmente son lo mismo* en un sentido inverso, que cuando lo primero ocurre es *generalmente* parte de lo segundo.

80. Estos hechos parecerían apoyar la aseveración general acerca de que pensar que una cosa es buena equivale a preferirla o a aprobarla, en el sentido en que la preferencia y la aprobación denotan ciertas clases de voluntad o sentimiento. Parece ser siempre cierto que, cuando preferimos o aprobamos de esta manera, se encierra en este hecho el otro hecho de que pensamos que algo es bueno. Indudablemente es cierto que, en una inmensa mayoría de casos, cuando pensamos que algo es bueno también lo preferimos o aprobamos. Es bastante natural, pues, decir que pensar que algo es bueno es preferirlo. ¿Qué más natural que añadir: cuando digo que una cosa es buena, doy a entender que la prefiero? Empero, este añadido envuelve una grave confusión. Aun si fuera verdad que pensar que algo es bueno es lo mismo que preferirlo (que, como hemos visto, *nunca* es cierto, en el sen-

tido de que sean absolutamente idénticos, ni tampoco es cierto *siempre*, incluso en el sentido de que se den juntos), no es verdad, sin embargo, que *lo que* se piensa, cuando se piensa que una cosa es buena, sea *lo que* se prefiere. Incluso si pensar que la cosa es buena es lo mismo que preferirla, la bondad, no obstante, de la cosa en que se piensa no es obviamente —por esta misma razón— lo mismo que el haber sido preferida. Que se tenga o no un pensamiento es una cuestión, y que sea verdadero lo que se piensa otra muy diferente, con la que no tiene conexión ninguna la respuesta que se dé a la primera. El hecho de que se prefiera una cosa no muestra que la cosa sea buena, aunque muestre que se piensa así.

Parece deberse a esta confusión el que se crea que la cuestión acerca de qué es bueno es idéntica con la cuestión acerca de qué se prefiere. Se dice, con suficiente verdad, que no se sabría si una cosa es buena a menos que se la prefiera, del mismo modo que nunca se sabría que existe a menos que se la perciba. Pero se añade —falsamente— que nunca se conocería que una cosa es buena a menos que se *conociera* que se la prefiere, o que nunca se conocería que existe a menos que se *supiera* que se la percibe. Finalmente, se añade —aún más falsamente— que no se puede distinguir el hecho de que una cosa sea buena del hecho de que se la prefiere, o el hecho de que existe del de que se la percibe. A menudo se señala que no puedo en un momento dado distinguir lo que es verdadero de lo que pienso como tal, y esto es cierto. Pero, aunque no puedo distinguir *qué* es verdadero de *qué* creo que lo es, siempre puedo distinguir lo que doy a entender cuando digo *qué* es verdadero de lo que doy a entender cuando digo *lo que* creo. Pues entiendo el significado de suponer que lo que pienso verdadero pueda ser, sin embargo, falso. Por consiguiente, cuando afirmo que esto es verdadero, pretendo afirmar algo distinto del hecho de que pienso que lo es. *Lo que* pienso, a saber, *que* es verdadero, es muy distinto del hecho de que lo piense. La afirmación de que es verdadero ni siquiera *incluye* la afirmación de que piense que lo es; aunque, claro está, cuando pienso que es verdadera una cosa es de hecho también cierto que la pienso. Esta proposición tautológica, acerca de que para pensar que una cosa es verdadera es necesario que sea pensada, se identifica por lo común con la proposición acerca de que es necesario, para que una cosa *sea* verdadera, que sea pensada. Una breve reflexión bastará para convencer a cualquiera de que esta identificación es errónea. Y una poca más mostrará

que, si fuera así, deberíamos dar a entender con 'verdadero' algo que no encierra ninguna referencia al pensar ni a ningún otro hecho físico. Puede ser difícil descubrir con precisión lo que damos a entender —mantener el objeto en cuestión ante nosotros para compararlo con otros—; pero ya no puede ponerse más en duda que damos a entender algo único y distinguible. Que 'ser verdadero' *significa* ser pensado de un cierto modo es, en consecuencia, falso. No obstante, esta afirmación juega el papel más esencial en la 'revolución copernicana' de Kant, y torna inválida la masa entera de escritos modernos que ha hecho surgir esta revolución, y a que se da el nombre de epistemología. Kant sostuvo que lo que de cierta manera era unificado por la actividad sintética del pensamiento era verdadero *ipso facto*, que éste era el sentido mismo de la palabra. Mientras que es claro que la única conexión que puede haber entre ser verdadero y ser pensado de cierta manera consiste en que lo último debe ser un *criterio* o prueba de lo primero. Sin embargo, a fin de establecer que eso es así, sería necesario establecer, mediante métodos inductivos, que lo que es verdadero siempre se pensó de cierta manera. La epistemología moderna se desentiende de esta larga y dificultosa investigación a costa de afirmar autocontradictoriamente que la 'verdad' y el criterio de verdad son una y la misma cosa.

81. Es, pues, muy natural suponer, aunque totalmente falso, que, para una cosa, *ser verdadera* es lo mismo que ser percibida o pensada de una cierta manera. Y puesto que, por las razones ya dadas, parece que el hecho de la preferencia está, *grosso modo*, en la misma relación con pensar que las cosas son buenas, en que está el hecho de la percepción con pensar que son verdaderas o existen, es muy natural que, para una cosa, *ser buena* deba suponerse idéntico a ser preferida de cierta manera. Pero, una vez que se ha aceptado la coordinación de la volición y el conocimiento, es muy natural, una vez más, que todo hecho que parezca apoyar la conclusión de que ser verdadero es idéntico a ser conocido, deba confirmar la conclusión correspondiente de que ser bueno es idéntico a ser querido. Cabe aquí, por consiguiente, señalar otra confusión que parece haber tenido gran influencia en la aceptación del concepto de que ser verdadero es lo mismo que ser conocido.

Esta confusión se debe a no haber observado que, cuando decimos que tenemos una *sensación* o *percepción* o que *conocemos* una cosa, pretendemos afirmar no sólo que nuestra mente

es cognoscitiva, sino *también* que lo que conoce es verdadero. No se observa que el uso de estas palabras es tal que bastaría el hecho de que una cosa no fuera verdadera, para justificar que dijéramos que la persona que dice que la percibe o conoce, no la *percibe* o *conoce*, sin que inquiramos si, o supongamos que, su estado anímico difiere en algún respecto del que habría tenido si la hubiera percibido o conocido. Con esta negativa, no la acusamos de un error de introspección, incluso si lo hubiera; no negamos que se ha percatado de cierto objeto, ni tampoco que su estado anímico fue exactamente como creyó; negamos meramente que el objeto de que se percató tenga cierta propiedad. Sin embargo, comúnmente se supone que, cuando afirmamos que una cosa es percibida o conocida, sólo estamos afirmando un hecho único. Y, puesto que de los dos hechos que realmente afirmamos, la existencia de un estado psíquico es el más fácil de distinguir, se supone que éste es el único que afirmamos. De este modo, la percepción y la sensación han llegado a ser miradas como si denotaran ciertos estados anímicos y nada más; un error que fue muy fácil de cometer, dado que puede suponerse, con alguna plausibilidad, que el estado anímico más común, al que damos un nombre que no implica el que su objeto sea verdadero, a saber, el de *imaginación*, difiere de la sensación y la percepción no sólo en virtud de la propiedad poseída por su objeto, sino también en virtud de su carácter en cuanto estado anímico. Se ha llegado así a suponer que la única diferencia entre la percepción y la imaginación, mediante la que pueden definirse, debe ser una mera diferencia psíquica. Si así fuera, se seguiría de inmediato que *ser verdadero es idéntico a ser conocido de una cierta manera*; puesto que la afirmación de que una cosa es percibida *incluye* ciertamente la aseveración de que es verdadera, y, si no obstante, el que sea percibida significa *sólo* que la mente toma una cierta actitud frente a ella, entonces, su verdad debe ser idéntica al hecho de que es mirada de esta manera. Podemos, pues, atribuir la concepción de que ser verdadero *significa* ser conocido de una cierta manera, en parte a no haber percibido que ciertas palabras, que se suponen, por lo común, referidas a nada más que una cierta clase de estado cognoscitivo, de hecho, también encierran una referencia a la verdad del objeto de semejantes estados.

82. Ahora resumiré mi exposición de las conexiones aparentes entre las proposiciones éticas y volitivas, que parecen apoyar la vaga convicción de que 'esto es bueno' es en cierta forma idéntico

a 'esto es querido de cierta manera'. (1) Puede mantenerse, con suficiente despliegue de verdad, que sólo porque ciertas cosas fueron originalmente queridas hemos llegado a tener convicciones éticas. Y se ha asumido muy comúnmente que mostrar cuál es la causa de una cosa es lo mismo que mostrar qué es la cosa misma. Sin embargo, difícilmente hace falta señalar que no ocurre así. (2) Puede mantenerse, además, con alguna plausibilidad, que pensar que una cosa es buena y quererla de cierta manera son *ahora*, de hecho, lo mismo. Debemos, empero, distinguir ciertos significados posibles de esta aseveración. Puede admitirse que, cuando pensamos que una cosa es buena, *generalmente* adoptamos una actitud especial de voluntad o sentimiento frente a ella, y que, tal vez, cuando la queremos de cierta manera, siempre pensamos que es buena. Pero el mismo hecho de que podamos distinguir la cuestión —aunque la una va siempre acompañada de la otra, sin embargo ésta puede no ir siempre acompañada de aquélla— muestra que estas dos cosas no son, en sentido estricto, idénticas. El hecho es que, lo que sea que entendamos por voluntad, lo que entendemos por ella incluye siempre algo *además* de pensar que una cosa es buena. Por ende, cuando se afirma que querer y pensar algo como bueno son idénticos, lo más que puede pretenderse es que este otro elemento de la voluntad acompaña, a la vez, y es acompañado por el pensar que algo es bueno; y esto, como se ha dicho, es muy dudoso. Sin embargo, incluso si fuera estrictamente cierto, el hecho de que dos cosas puedan distinguirse es fatal para la coordinación asumida entre la voluntad y el conocimiento, en uno de los sentidos en que por lo común se hace esta suposición. Pues, sólo por lo que toca al *otro* elemento de la voluntad, la volición difiere del conocimiento, mientras que sólo respecto al hecho de que la volición, o alguna forma de volición, *incluye un conocimiento* de la bondad, la voluntad puede tener la misma relación que tiene el conocimiento con las proposiciones éticas. Concordemente, el hecho de la volición, *en cuanto todo*, es decir, si incluimos en él el elemento que lo hace volición y lo distingue del conocimiento, *no* tiene la misma relación con las proposiciones éticas que tiene el conocimiento con las metafísicas. Volición y conocimiento *no* son modos coordinados de experimentar; puesto que, sólo en tanto que la volición denota un hecho *complejo*, en tanto que incluye en sí el hecho simple único que se da a entender con *conocimiento*, la volición es un modo de experimentar.

Pero, (3) si concedemos que los términos 'volición' o 'voluntad' están en lugar de 'pensar que algo es bueno', aunque ciertamente no lo reemplazan por lo común, queda abierta todavía la interrogante acerca de qué conexión establezca este hecho entre la volición y la ética. ¿Podría ser idéntica la inquisición por lo que es querido, a la inquisición ética por lo que es bueno? Es suficientemente claro que no podrían ser idénticas, aunque es también claro por qué se piensa que lo son. La pregunta ¿qué es bueno? se confunde, por dos razones, con ¿qué se piensa que es bueno?, y la pregunta ¿qué es verdadero? con la pregunta ¿qué se piensa que es verdadero? (1) Una de ellas consiste en la dificultad general con que se tropieza al distinguir lo que es conocido de su conocimiento. Se observa que ciertamente no puedo conocer que nada es verdadero sin conocerlo. Por ende, dado que cuando conozco que una cosa es verdadera la cosa es conocida, se supone que, para una cosa, es lo mismo *ser verdadera* que *ser conocida*. Y (2) no se advierte que ciertas palabras que se supone denotan únicamente especies peculiares de conocimiento, de hecho denotan *también* que es verdadero el objeto conocido. De este modo, si 'percepción' denota sólo una cierta clase de hechos mentales, entonces, puesto que su objeto es siempre verdadero, llega a ser fácil suponer que ser verdadero sólo significa ser objeto de un estado mental de esta clase. Similarmente, es fácil suponer que ser verdaderamente bueno difiere de ser falsamente pensado así, únicamente en que ser lo primero es ser objeto de una volición diferente de la que tiene por objeto un bien aparente, del mismo modo en que una percepción (bajo este supuesto) difiere de una ilusión.

83. Ser bueno, pues, no es idéntico a ser querido o sentido de alguna manera, al igual que tampoco ser verdadero es idéntico a ser pensado de alguna manera. Pero, supongamos que se admita esto, ¿es posible que una inquisición acerca de la naturaleza de la voluntad constituyera, no obstante, un paso necesario para la demostración de conclusiones éticas? Si ser bueno y ser querido *no* son idénticos, entonces, lo más que puede sostenerse, por lo que toca a la conexión de la bondad con la voluntad, es que lo que es bueno siempre es *también* querido de cierta manera, y que lo que es querido de cierta manera siempre es *también* bueno. Puede decirse que esto es todo lo que pretenden esos metafísicos que declaran que la ética se basa en la metafísica de la voluntad. ¿Qué se desprende de esta suposición?

Es claro que, si lo que es querido de cierta manera siempre fuera *también* bueno, entonces, el hecho de que una cosa fuera querida así constituiría el *criterio* de su bondad. Pero, a fin de establecer que la voluntad es criterio de bondad, debemos ser capaces de mostrar primero y separadamente que en un gran número de ejemplos, en que encontramos una cierta clase de voluntad, encontramos también que los objetos de esa voluntad son buenos. Podríamos, pues, estar autorizados para inferir que, en unos pocos ejemplos, donde no es obvio si sea o no buena una cosa, pero es obvio que es querida de la manera requerida, la cosa es realmente buena; puesto que tiene la propiedad a la que, en todos los otros ejemplos, acompaña la bondad. La referencia a la voluntad podría, por ende, concebiblemente, llegar a tener uso respecto al fin de nuestras investigaciones éticas, cuando hubiéramos sido capaces de mostrar, independientemente, que un vasto número de objetos diferentes son realmente buenos y de mostrar en qué grado lo son. Incluso frente a esta utilidad concebible puede alegarse (1) que es imposible ver por qué no es tan fácil probar (lo cual sería ciertamente el modo más seguro) que la cosa de que se trata es buena, con los mismos métodos que hemos usado para probar que otras cosas son buenas, esto es, refiriéndonos a nuestro criterio, y (2) que, si nos proponemos seriamente descubrir qué cosas son buenas, tendremos razón en pensar (como se hará patente en el capítulo vi) que *no* tienen otra propiedad, a la vez común y peculiar de ellas, además de su bondad, y que, de hecho, no hay un criterio de bondad.

84. Pero, examinar si toda forma de la voluntad es o no un criterio de bondad es innecesario para nuestros presentes propósitos; puesto que ningunos de los escritores que sostienen que su ética se basa en una investigación de la voluntad han reconocido la necesidad de probar directa e independientemente que todas las cosas que son queridas de cierta manera son buenas. No hacen intento alguno de mostrar que la voluntad es un *criterio* de bondad, y no puede ofrecerse mayor evidencia de que no reconocen que esto es, a lo más, todo lo que puede ser. Como se ha indicado, si hemos de mantener que todo lo que es querido de cierta manera es también bueno, debemos ser capaces, en primer lugar, de mostrar que ciertas cosas tienen una propiedad, la 'bondad', y que las mismas cosas tienen *también* la otra propiedad de ser queridas de cierta manera. En segundo término, debemos ser capaces de mostrar esto en un gran número de ejemplos, si hemos de estar autorizados para pedir que se asienta

a la proposición acerca de que estas dos propiedades *siempre* se acompañan la una a la otra; aun cuando se muestre esto, sería todavía dudoso si vale la inferencia de 'generalmente' a 'siempre', y sería casi cierto que es inútil este dudoso principio. Pero la cuestión misma que compete responder a la ética es la cuestión acerca de qué cosas son buenas, y, en tanto que el hedonismo retenga su popularidad presente, debe admitirse que es una cuestión sobre la que hay escaso acuerdo y que, por consiguiente, requiere el más cuidadoso examen. Se necesitaría, por tanto, haber cumplido la mayor y más difícil parte de la tarea de la ética antes de que estuviéramos autorizados para declarar que algo es *criterio* de bondad. Si, por otra parte, ser querido de cierta manera fuera *idéntico* a ser bueno, entonces, tendríamos razón para iniciar nuestras investigaciones éticas inquiriendo qué es querido en el modo requerido. Esta es la manera en que los metafísicos inician sus investigaciones, lo cual parece mostrar, conclusivamente, que están influenciados por la idea de que la 'bondad' es *idéntica* con 'ser querido'. No reconocen que la cuestión '¿qué es bueno?' es diferente de la cuestión '¿qué es querido de cierta manera?' Encontramos, así, que Green sienta explícitamente que "la característica común de lo bueno es que satisface algún deseo".² Si hubiéramos de tomar estrictamente esta sentencia, ella afirmaría obviamente que las cosas buenas no tienen más característica en común que la de satisfacer algún deseo, ni siquiera por ende, la de que son buenas. Y esto sólo puede suceder, si ser bueno es idéntico con satisfacer un deseo; si 'bueno' es únicamente otro nombre para 'satisfacer-un-deseo'. No puede haber ejemplo más claro de falacia naturalista. Y no podemos considerar esta sentencia como un mero desliz verbal que no afecte la validez del principal argumento de Green. Pues, en este punto, da o pretende dar una razón para creer que nada es bueno, en ningún sentido, a no ser que satisfaga un particular género de deseos; el género de deseos que, según trata de mostrar, pertenecen al agente moral. Estamos frente a una alternativa infeliz. Tal razonamiento apoyaría con razones válidas sus conclusiones si, y sólo si, ser bueno y ser deseado de modo particular fueran idénticos; en este caso (como hemos visto en el capítulo 1) sus conclusiones no serían éticas. Por otra parte, si ambos no son idénticos, sus conclusiones pueden ser éticas e incluso correctas; pero no nos ha ofrecido ni una razón para creerlas. Lo que es menester que muestre una ética científica, a saber, que

² *Prolegomena to Ethics*, p. 178.

ciertas cosas son realmente buenas, lo ha dado por supuesto de inicio al presumir que las cosas que son queridas de cierta manera son siempre buenas. Podemos, por consiguiente, sentir tanto respeto por las conclusiones de Green, como por las de cualquier otro hombre que especifique ante nosotros sus convicciones éticas; pero debe negarse claramente que ninguno de los argumentos de Green es de tal índole que nos ofrezca alguna razón para creer que son verdaderas sus convicciones. Los *Prolegomena to Ethics* están tan lejos como los *Data of Ethics* de Spencer de ofrecer la menor contribución a la solución de los problemas éticos.

85. El objeto principal de este capítulo ha sido mostrar que la metafísica, entendida como la investigación de una supuesta realidad suprasensible, no puede tener conexión lógica ninguna con la respuesta a la cuestión ética fundamental ¿qué es bueno en sí? Se desprende de inmediato que esto es así de la conclusión del capítulo 1 acerca de que 'bueno' denota un predicado último e inanalizable; pero esta verdad ha sido tan sistemáticamente ignorada que pareció que valía la pena discutir y distinguir, en detalle, las principales relaciones que median, o se ha supuesto que median, entre la metafísica y la ética. Desde esta perspectiva, he señalado (1) que la metafísica pudiera tener conexión con la ética *práctica* —con la cuestión acerca de ¿qué debemos hacer?— en cuanto fuera capaz de decirnos cuáles serían los efectos futuros de nuestras acciones; lo que *no* puede decirnos es si estos efectos son buenos o malos en sí. Un tipo particular de doctrina metafísica, que muy frecuentemente se sostiene, tiene indudablemente tal conexión con la ética *práctica*; pues, si es verdad que la única realidad es un absoluto eterno e inmutable, entonces, se sigue que ninguna de nuestras acciones puede tener ningún efecto real y, por ende, que no puede ser verdadera ninguna proposición *práctica*. La misma conclusión se desprende de la proposición ética comúnmente combinada con la metafísica, a saber, de que esta realidad eterna es también lo único bueno (68). (2) Que los metafísicos, en tanto que no se han percatado de la contradicción indicada entre una proposición *práctica* y el aserto de que la realidad eterna es lo único bueno, parecen confundir frecuentemente la proposición acerca de que una cosa particular existente es buena, con la proposición acerca de que la existencia de este género de cosas *sería* buena dondequiera que ocurriera. La metafísica puede tener importancia para demostrar la primera proposición, al mostrar que la cosa exis-

te; para la prueba de la segunda carece totalmente de importancia; sólo puede cumplir la función *psicológica* de sugerir cosas que pueden ser valiosas — una función que incluso sería llevada a cabo mejor por la pura ficción (69-71).

Pero la fuente más importante del supuesto de que la metafísica tiene importancia para la ética, parece ser la presuposición de que 'bueno' *debe* denotar alguna propiedad *real* de las cosas; una presuposición que es originada principalmente por dos doctrinas erróneas: la primera *lógica* y la segunda *epistemológica*. Por consiguiente, (3) discutí la doctrina *lógica* acerca de que todas las proposiciones afirman una relación entre existentes, y señalé que la asimilación de proposiciones éticas a leyes naturales o a mandatos son ejemplos de esta falacia *lógica* (72-76). Finalmente, (4) discutí la doctrina *epistemológica* de que ser bueno equivale a ser querido o sentido de un modo particular; una doctrina que se apoya en el error análogo que Kant consideró el punto cardinal de su sistema y que ha sido ampliamente aceptado, y en la concepción errónea de que ser 'verdadero' o 'real' equivale a ser pensado de un modo particular. En esta discusión, los puntos principales a los cuales deseo que se dirija la atención son: (a) que la volición y el sentimiento *no* son análogos al conocimiento tomado en esta forma; puesto que, en tanto que estas palabras denotan una actitud de la mente frente a un objeto, son ellas mismas ejemplos de conocimiento; sólo difieren respecto a la clase de objeto que conocen y respecto a las otras compañías mentales de tal conocimiento; (b) que debe distinguirse universalmente el *objeto* de conocimiento del conocimiento de que es objeto, y, por ende, que en ningún caso puede ser la cuestión acerca de si el objeto es *verdadero* idéntica a la cuestión acerca de cómo es, o de si es, conocido. Se sigue que, incluso si la proposición 'esto es bueno' fuera siempre objeto de ciertas clases de voluntad o sentimiento, la *verdad* de esta proposición no podría ser establecida, en ningún caso, con sólo probar que es su objeto; mucho menos puede esta misma proposición ser idéntica a la proposición cuyo contenido es el objeto de una volición o sentimiento (77-84).

CAPÍTULO V

LA ÉTICA EN RELACIÓN CON LA CONDUCTA

86. EN EL presente capítulo hemos de dar un gran paso en el método ético. Mi discusión hasta ahora ha seguido dos caminos principales. En el primero he tratado de mostrar qué *significa* 'bueno' — el adjetivo 'bueno'. Parece ser éste el primer punto que ha de zanjarse en cualquier tratamiento ético que pretenda ser sistemático. Es menester que sepamos esto, que sepamos qué significa bueno, antes de proceder a considerar qué es bueno — qué cosas o cualidades son buenas. Es necesario que lo sepamos por dos razones. La primera es que 'bueno' es la noción de que depende toda la ética. No podemos esperar comprender lo que damos a entender cuando decimos que esto o eso es bueno, a menos que comprendamos muy claramente no sólo qué es 'esto' o 'eso' (cosa que pueden decirnos las ciencias y la filosofía), sino también qué se da a entender al llamarlos buenos; asunto que está reservado para la ética únicamente. A menos que este punto nos quede muy claro, nuestro razonamiento ético estará siempre en riesgo de ser falaz. Podemos pensar que estamos demostrando que una cosa es 'buena', cuando sólo estamos probando que es algo distinto; puesto que a menos que sepamos qué significa 'bueno', a menos que conozcamos qué se da a entender con esta noción, en cuanto es distinta de lo que se da a entender por cualquier otra noción, no seremos capaces de decir cuándo estamos tratando de ella y cuándo con algo distinto, que es tal vez semejante, pero no igual a ella. La segunda razón por la que debemos zanjar ante todo esta cuestión '¿qué significa bueno?' es una razón de método. Es que nunca podremos conocer sobre qué *evidencia* descansa una proposición ética, a menos que conozcamos la naturaleza de la noción que torna ética la proposición. No podemos decir qué es posible alegar como prueba en

favor de un juicio acerca de que 'esto o eso es bueno', hasta que hayamos reconocido cuál debe ser la naturaleza de tales proposiciones. De hecho, se desprende del significado de bueno y malo, que tales proposiciones son todas ellas 'sintéticas', en el sentido kantiano; todas ellas deben apoyarse finalmente sobre alguna proposición que deba simplemente aceptarse o rechazarse, que no pueda deducirse lógicamente de ninguna otra proposición. Este resultado, que se desprende de nuestra primera investigación, puede ser expresado de otra manera diciendo que los principios fundamentales de la ética deben ser evidentes de suyo. Pero desearía que no se malinterpretara esta exposición. La expresión 'evidente de suyo' significa propiamente que la proposición así calificada es evidente o verdadera sólo *por sí misma*; que no se ha inferido de ninguna proposición distinta de *ella misma*. La expresión *no* significa que la proposición sea verdadera, porque es evidente para ti, para mí o para toda la humanidad, o porque, dicho en otras palabras, nos parezca verdadera. Que una proposición nos parezca verdadera no puede ser nunca un argumento válido en favor de que sea realmente verdadera. Al decir que una proposición es evidente de suyo, damos a entender enfáticamente que parecemos que lo es *no* constituye la razón de por qué es verdadera; pues damos a entender que no hay razón en absoluto. No sería una proposición evidente de suyo si pudiéramos decir que no la podemos pensar de otra manera y, sin embargo, es verdadera. Pues, entonces, su evidencia o prueba no descansaría en sí misma, sino en algo distinto, a saber, en nuestra convicción de ella. Que nos parezca verdadera puede indudablemente ser la *causa* de que la afirmemos o la razón por la que pensemos y digamos que es verdadera; pero una razón en este sentido es algo completamente distinto de una razón lógica, o razón por la que algo es verdadero. Más aún, no es obviamente una razón de la misma cosa. La *evidencia* de una proposición para nosotros es sólo una razón para *sostener* que es verdadera. Mientras que una razón lógica, o una razón en el sentido en que las proposiciones evidentes de suyo no tienen razón, es una razón de por qué debe ser verdadera la *proposición misma*, no de que sostengamos que lo sea. Más aún, que una proposición nos sea evidente, puede ser no sólo la razón de por qué la pensamos o afirmamos, puede ser incluso una *razón* de por qué tenemos que pensarla o afirmarla. Pero una razón, en este sentido también, no es una razón lógica de la verdad de la proposición, aunque sea una razón lógica del derecho

a mantener la proposición. En nuestro lenguaje común, sin embargo, estos tres sentidos de 'razón' se confunden constantemente cuando decimos 'tengo una razón para pensar que esto es verdadero'. Pero es absolutamente esencial, si hemos de obtener una noción clara de la ética o de otro estudio, filosófico especialmente, que los distingamos. Cuando hablo, por ende, de hedonismo intuicionista, no debe entenderse que mi negativa de que 'el placer sea lo único bueno' implica que ha de estar *basada* en mi intuición de su falsedad. Mi intuición de su falsedad es, sin duda, *mi* razón para *sostenerla* y declararla verdadera; es indudablemente la única razón válida para hacerlo. Pero lo es precisamente porque no hay evidencia propia o razón de su falsedad excepto ella sola. No es verdadera porque no es verdadera, y no hay otra razón; pero la *declaro* verdadera porque su no verdad me es evidente y sostengo que ésta es una razón suficiente de mi aseveración. No debemos, con todo, considerar la intuición como si fuera una alternativa del razonamiento. Nada puede ocupar el lugar de las *razones* en favor de la verdad de una proposición. La intuición sólo puede suministrar una razón para *sostener* que cierta proposición es verdadera; esto, empero, debe hacerse cuando tal proposición es evidente de suyo, cuando, de hecho, no hay razones que prueben su verdad.

87. Basta con lo dicho acerca del primer paso dado en nuestro método ético: el paso que establece que bueno es bueno y nada más, y que el naturalismo es una falacia. Se dio un segundo paso cuando comenzamos a considerar los principios evidentes de suyo de la ética que han sido propuestos. En esta segunda división, apoyada en nuestro resultado de que bueno significa bueno, iniciamos la discusión de proposiciones que afirman que tal o cual concepto, entidad o cosa es bueno. De este género es el principio del hedonismo intuicionista o ético — el principio de que 'sólo el placer es bueno'. Siguiendo el método que establecimos en nuestra primera discusión, afirmo que es evidente de suyo la no verdad de esta proposición. No puedo hacer nada para *probar* que no es verdadera; sólo puedo indicar, de modo tan claro como sea posible, qué significa y cómo contradice otras proposiciones que parecen ser igualmente ciertas. Mi único objetivo en todo esto es, necesariamente, convencer. Pero, incluso si no logro convencer, esto no demuestra que estemos en lo correcto. Nos justifica para *sostener* que lo estamos; pero, no obstante, podemos estar errados. De una cosa, sin embargo, podemos enorgullecernos: de que hemos tenido mejor oportu-

nidad de responder correctamente nuestra cuestión que Bentham, Mill, Sidgwick u otros que están en contradicción con nosotros. Pues hemos *probado* que éstos ni siquiera se han planteado la cuestión que pretenden contestar. La han confundido con otra cuestión; poco hay de qué sorprenderse, por ende, si su respuesta es diferente de la de nosotros. Debemos estar bien seguros de que se ha planteado la misma cuestión, antes de preocuparnos por las distintas respuestas que se le han dado. Según todo lo que sabemos, el mundo entero estaría de acuerdo con nosotros si pudieran entender claramente de una vez la cuestión acerca de la que esperamos sus respuestas. Es cierto que en todos esos casos, donde encontramos una diferencia de opinión, encontramos también que *no* ha sido claramente entendida. Sin embargo, aunque no podemos probar que estamos en lo correcto, tenemos, con todo, razón para creer que cualquiera, a menos que esté equivocado en lo que piensa, pensará lo mismo que nosotros. Ocurre como en una suma en matemáticas. Si encontramos un error grueso y palpable en los cálculos, no nos sorprende o preocupa el que la persona que ha cometido este error obtenga un resultado diferente del nuestro. Pensamos que admitirá que su resultado es erróneo si se le señala su yerro. Por ejemplo, si una persona suma $5 + 7 + 9$, no debemos sorprendernos de que obtenga 34 como resultado, si ha empezado por decir que $5 + 7 = 25$. Así sucede en la ética. Si encontramos —como ha ocurrido— que ‘deseable’ se confunde con ‘deseado’ o que ‘fin’ se confunde con ‘medio’, no nos desconcertamos de que aquellos que han cometido estos errores no estén de acuerdo con nosotros. La única diferencia es que en la ética, debido a lo intrincado de su asunto, es mucho más difícil persuadir a cualquiera o de que ha cometido un error o de que este error afecta su resultado.

En esta segunda división de mi tema —la división que se ocupa con la cuestión acerca de qué es bueno en sí— he sólo tratado, hasta ahora, de establecer un resultado definitivo y de índole negativa, a saber, que el placer *no* es lo único bueno. Si es verdadero este resultado, refuta la mitad, o más de la mitad, de las teorías éticas que siempre se han sostenido, y no carece, por ende, de importancia. Sin embargo, será menester más adelante tratar de modo positivo la pregunta ¿qué cosas son buenas y en qué grados?

88. Pero, antes de pasar a esta discusión, me propongo, primero, ocuparme con la *tercera* clase de cuestiones éticas, con la cuestión: ¿Qué debemos hacer?

La respuesta a esta pregunta constituye la tercera gran división de la investigación ética. Su naturaleza se explicó brevemente en el capítulo 1 (§ § 15-17). Introduce en la ética, como se indicó, una cuestión enteramente nueva — la cuestión acerca de qué cosas están relacionadas como *causas* con lo que es bueno en sí. Esta nueva cuestión sólo puede ser contestada con un método enteramente nuevo, el método de la investigación empírica, por cuyo medio se descubren las causas en las otras ciencias. Preguntar qué clase de acciones tenemos que llevar a cabo o qué clase de conducta es correcta, equivale a preguntar qué clase de efectos producirán semejantes acciones o tal conducta. Ni una sola cuestión en la ética práctica puede responderse si no es mediante una generalización causal. Todas estas cuestiones encierran *también* un juicio ético apropiado — el juicio acerca de que ciertos efectos son mejores en sí que otros. Pero afirman que estas cosas mejores son efectos; que están causalmente conectadas con dichas acciones. Todo juicio en la ética práctica puede reducirse a esta forma: esto es una causa de esa cosa buena.

89. Que así es, que las preguntas ¿qué es correcto?, ¿cuál es mi deber, ¿qué debo hacer? pertenecen exclusivamente a esta tercera rama de la investigación ética, es el primer punto hacia el que quiero llamar la atención. Deseo mostrar que todas las leyes morales son meramente proposiciones acerca de que ciertas clases de acciones tendrán buenos efectos. La concepción opuesta por completo a ésta ha predominado generalmente en la ética. Se ha supuesto que 'lo correcto' y 'lo útil' son capaces, por lo menos, de entrar en conflicto el uno con el otro, y que, en todos los casos, son esencialmente distintos. Ha sido característico de cierta escuela de moralistas, así como del sentido común moral, declarar que el fin nunca justificará los medios. Lo que primero deseo señalar es que 'correcto' no significa, ni puede significar, nada sino 'causa de un buen resultado', y que es, pues, idéntico a 'útil'; por consiguiente, se concluye que el fin siempre justificará los medios y que no puede ser correcta ninguna acción que no esté justificada por sus resultados. Admito plenamente que puede haber una proposición verdadera pretendidamente acarreada por la afirmación 'el fin no justifica los medios';

pero que, en otro sentido, y en un sentido más fundamental para la teoría ética, es completamente falsa, es algo que debe mostrarse en primer término.

Ya se ha mostrado brevemente en el capítulo 1 (§ 17) que la aseveración 'estoy moralmente obligado a llevar a cabo esta acción' es idéntica a la aseveración 'esta acción producirá la mayor cantidad posible de bien en el universo'; pero es importante insistir en que este punto fundamental es demostrablemente cierto. Esto, tal vez, puede hacerse más evidente del modo siguiente. Es claro que cuando afirmamos que una cierta acción constituye nuestro deber absoluto, estamos afirmando que el cumplimiento de tal acción en tal tiempo es algo único respecto al valor. Pero ninguna acción debida puede tener valor único, en el sentido de que sea la única cosa de valor en el mundo; puesto que en ese caso toda acción semejante sería la única cosa buena, lo que es una manifiesta contradicción. Por la misma razón, su valor no puede ser único en el sentido de que tenga más valor intrínseco que nada en el mundo; puesto que, entonces, *todo* acto de deber sería la *mejor cosa* en el mundo, lo que es también una contradicción. Por consiguiente, puede ser única sólo en el sentido de que el mundo entero sería mejor si fuera llevada a cabo que si se siguiera cualquier otra alternativa posible. La cuestión acerca de si esto sea así no puede posiblemente depender únicamente de la cuestión de su propio valor intrínseco. Pues cualquier acción tiene también efectos diferentes de los de cualquier otra acción, y si uno de éstos tuviera valor intrínseco, su valor tendría exactamente tanta importancia para la bondad total del universo como el de su causa. De hecho, es evidente que, a pesar de lo valiosa que una acción pueda ser en sí, no obstante, debido a su existencia, la suma de bien en el universo puede concebiblemente hacerse menor que si alguna otra acción, menos valiosa en sí, hubiera sido llevada a cabo. Pero decir que esto es lo que sucede es decir que habría sido mejor que no se hubiera realizado la acción, y esto, una vez más, equivale obviamente a la proposición acerca de que no tenía que haberse realizado, de que no era lo que exigía el deber. '*Fiat iustitia, ruat caelum*' sólo puede justificarse sobre la base de que por hacer justicia el universo gana más de lo que perdería si se cayeran los cielos. Es posible que así sea; pero, en todo caso, asegurar que la justicia es un deber, a pesar de tales consecuencias, equivale a asegurar que así es.

Nuestro 'deber', por consiguiente, sólo puede ser definido como esa acción que causará la existencia de más bien en el universo que ninguna otra alternativa. Lo que es 'correcto' o 'moralmente permitido' difiere de éste únicamente en que *no causa menos bien* que otra posible alternativa. Por consiguiente, cuando la ética da por afirmado que ciertos modos de actuar son 'deberes', da por afirmado que actuar de esta manera producirá siempre la mayor suma de bien posible. Si se nos dice que 'no asesinar' es un deber, se nos dice que la acción, cualquiera que sea, que se denomina asesinato, bajo ninguna circunstancia causará la existencia de tanto bien en el universo como el evitarla.

90. Pero si esto se reconoce, se desprenderán muchas consecuencias importantes por lo que toca a la relación de la ética con la conducta. (1) Es claro que ninguna ley moral es evidente de suyo, como ha sido sostenido por la escuela de moral intuicionista. La concepción intuicionista de la ética consiste en el supuesto de que ciertas reglas, que establecen que hemos de efectuar ciertas acciones o de omitirlas, pueden tomarse como si fueran premisas evidentes de suyo. He mostrado, con respecto a juicios acerca de lo que es *bueno en sí*, que esto es lo que ocurre; no puede dárseles ninguna razón. Pero es de la esencia del intuicionismo suponer que las reglas de acción —sentencias no sobre lo que tenemos que *ser*, sino sobre lo que tenemos que *hacer*— son en el mismo sentido intuitivamente verdaderas. El hecho de que indudablemente hacemos juicios inmediatos acerca de que ciertas acciones son obligatorias o están erradas, presta verosimilitud a esta concepción; a menudo tenemos intuitivamente la certeza de nuestro deber en un *sentido psicológico*. Pero, no obstante, estos juicios no son evidentes de suyo y no pueden tomarse como premisas éticas; puesto que, como se ha mostrado ahora, son capaces de ser confirmados o refutados mediante una investigación de las causas y efectos. Es posible, sin duda, que sean verdaderas algunas de nuestras intuiciones inmediatas; pero puesto que lo *que* intuimos, lo que nos dice la conciencia, es que ciertas acciones siempre producen la mayor suma de bien posible dadas las circunstancias, es claro que pueden darse razones que muestren que son verdaderos o falsos los pareceres de la conciencia.

91. (2) A fin de mostrar que cualquier acción constituye un deber, es necesario conocer a la vez cuáles son las otras condiciones que conjuntamente con ella determinan sus efectos; conocer

exactamente cuáles son los efectos de estas condiciones y conocer todos los sucesos que son afectados de algún modo por nuestras acciones a lo largo de un futuro infinito. Debemos poseer todo este conocimiento causal y debemos, además, conocer cuidadosamente el grado de valor, a la vez, de la acción misma y de todos estos efectos. Debemos ser capaces de determinar cómo, en conjunción con las otras cosas del universo, afectan su valor en cuanto todo orgánico. No sólo esto; debemos también poseer todo este conocimiento acerca de los efectos de cualquier alternativa posible y debemos también ser capaces de ver, por comparación, que el valor total debido a la existencia de dicha acción será mayor que el que puede ser producido por cualquiera de estas alternativas. Pero es obvio que nuestro solo conocimiento causal es muy incompleto aún para darnos la seguridad de este resultado. Concordemente, se desprende que no tendremos nunca razón para suponer que una acción constituye nuestro deber; no podremos nunca estar seguros de que ninguna acción producirá el mayor valor posible.

La ética, por consiguiente, es incapaz en gran medida de darnos una lista de deberes; pero le queda aún una humilde tarea que desempeñar a la ética práctica. Aunque no podemos esperar descubrir cuál es, en una situación dada, la mejor de todas las acciones alternativas posibles, puede haber alguna posibilidad de mostrar cuál entre las alternativas, que *puedan ocurrírsele probablemente a alguien*, producirá la mayor suma de bien. Esta segunda tarea es ciertamente toda la que la ética puede cumplir, y es ciertamente toda para la que ha juntado materiales a fin de demostrarla; puesto que ninguna ha intentado nunca agotar las posibles acciones alternativas en ningún caso particular. Los éticos han confinado de hecho su atención a una muy limitada clase de acciones, que han seleccionado a causa de que son las que de modo más común se le ocurren a la humanidad como posibles alternativas. Con relación a éstas, ellos pueden haber posiblemente mostrado que una alternativa es mejor, esto es, que produce un total mayor de valor que otras. Pero, parece deseable insistir en que, a pesar de que hayan representado este resultado como una determinación de *deberes*, no puede haber sido así nunca. Para ellos, es tan cierto que el término deber se usa así, que, si nos persuadimos subsecuentemente de que cualquier acción posible ha producido más bien que la que adoptamos, admitiremos que hemos faltado a nuestro deber. Sería, no obstante, una tarea útil el que la ética pudiera determinar cuál, entre las alternativas que se *puedan ocurrir probablemente*, pro-

ducirá el mayor valor total. Pues, aunque no pueda probarse que esta alternativa es la mejor posible, puede ser mejor, no obstante, que cualquier otro curso de acción que hubiéramos de adoptar en otra forma.

92. A partir de una ambigüedad, en el uso del término 'posible' surge la dificultad de distinguir esta tarea —que la ética puede, quizás, emprender con alguna esperanza de buen éxito— de la desesperada tarea de encontrar deberes. Una acción puede, en un sentido perfectamente legítimo, calificarse de 'imposible' sólo porque la idea de hacerla no se nos ocurre. En este sentido, pues, las alternativas que realmente se le ocurren a un hombre serían las únicas alternativas *posibles*. Y la mejor de ellas sería la mejor acción posible en las circunstancias dadas, y estaría por tanto de acuerdo con nuestra definición de 'deber'. Pero, cuando decimos que la mejor acción *posible* es nuestro deber, damos a entender con ese término cualquier acción que no estorbarían ningunas *otras* circunstancias conocidas, *con tal que* se nos ocurriera su idea. Este uso está en conformidad con el uso popular. Pues, admitimos que un hombre puede faltar al cumplimiento de su deber, en virtud de que descuida pensar en lo que *pudo* haber hecho. Sin embargo, puesto que decimos que *pudo* haber hecho lo que, no obstante, no se le ocurrió, es obvio que no limitamos sus posibles acciones a aquellas en que él piensa. Puede sostenerse con más plausibilidad que entendemos por deber de un hombre sólo lo mejor de esas acciones en que *pudo* haber pensado. Es verdad que no censuramos muy severamente a ningún hombre por omitir una acción en la que —como decimos— 'no pudo esperarse que pensara'. Pero, aun aquí es obvio que reconocemos una distinción entre lo que pudo haber hecho y lo que pudo haber pensado hacer; consideramos lamentable que no hubiera actuado de otra manera. Y 'deber' se usa ciertamente en un sentido tal que sería una contradicción en los términos decir que es lamentable que un hombre cumpla su deber.

Debemos, por consiguiente, distinguir una acción posible de una en que es posible pensar. Por la primera entendemos una acción que ninguna causa conocida estorbará, *con tal que* se nos ocurra su idea. Y una, entre tales acciones, que produzca el mayor bien total, es lo que entendemos por deber. La ética no puede esperar descubrir qué clase de acción es siempre nuestro deber en este sentido. Puede esperar, sin embargo, decidir cuál, entre una o dos acciones posibles, es la mejor. Y las que ha decidido considerar son, de hecho, las más importantes entre aquellas

frente a las que un hombre delibera si las llevará o no a cabo. Decidir acerca de esto, puede, sin embargo, confundirse fácilmente con decidir acerca de cuál es la mejor acción posible. Pero ha de observarse que, aun cuando nos limitemos a considerar cuál es la mejor entre las alternativas en que es probable pensar, el hecho de que puedan ser pensadas no queda incluido en lo que damos a entender al llamarlas alternativamente posibles. Aun si, en un caso particular, es imposible que la idea de ellas se le ocurra a un hombre, la cuestión que nos concierne es la de cuál —si se le hubiera ocurrido— sería la mejor alternativa. Si decimos que el asesinato es siempre la peor alternativa, afirmamos que es así, aun cuando le fuera imposible al asesino pensar en hacer algo distinto.

Lo máximo, pues, que puede esperar descubrir la ética práctica es cuál, entre las pocas alternativas posibles bajo ciertas circunstancias, producirá, en conjunto, el mejor resultado. Puede decirnos en este sentido cuál es la mejor de ciertas alternativas sobre las que hemos probablemente de deliberar. Y, puesto que podemos también saber que, incluso si no escogemos ninguna de ellas, lo que haríamos, en tal caso, es improbable que sea tan bueno como una de ellas, puede decirnos, pues, cuál de las alternativas entre las que *podemos* escoger es mejor. Si pudiera hacer esto, bastaría para la dirección práctica.

93. Pero, (3) es claro que incluso ésta es una tarea inmensamente difícil. Es difícil ver cómo podemos establecer incluso la probabilidad de que por hacer una cosa obtengamos un resultado total mejor que por hacer otra. Intentaré meramente indicar cuánto se da por supuesto, cuando suponemos que existe tal probabilidad, e indicar bajo qué condiciones parece posible que este supuesto pueda justificarse. Se hará patente que nunca ha sido justificado; que nunca se ha encontrado una razón suficiente para considerar que una acción es más correcta o está más errada que otra.

(a) La primera dificultad, para establecer la probabilidad de que una línea de acción dé mejor resultado que otra, se origina en el hecho de que hemos de tomar en cuenta los efectos de ambas a lo largo de un futuro infinito. No tenemos la seguridad de que, si realizamos ahora una acción, el universo sería diferente, en alguna forma, a lo largo de todo el tiempo, de lo que hubiera sido si se hubiera hecho otra. Si existe una tal diferencia permanente, es importante en verdad para nuestro cálculo. Pero es muy cierto que nuestro conocimiento causal no basta, en modo

alguno, para decimos qué efectos diferentes resultarán probablemente de dos acciones diferentes, a no ser dentro de un, comparativamente, corto lapso de tiempo; sólo podemos ciertamente pretender calcular los efectos de las acciones dentro de lo que puede llamarse un futuro 'inmediato'. Nadie, cuando procede a efectuar lo que cree una consideración racional de efectos, se guiaría en su elección por una previsión que no fuera más allá de pocos siglos a lo sumo, y, en general, consideramos que hemos actuado de modo racional, si pensamos que hemos asegurado un saldo de bien por pocos años, meses o días. Con todo, si ha de ser racional una elección guiada por tales consideraciones, debemos tener ciertamente alguna razón para creer que ningunas de las consecuencias de nuestra acción, serán de tal índole en un futuro ulterior, como para invertir el saldo de bien que es probable en el futuro que podemos preveer. Debe sentarse este amplio postulado, si hemos de afirmar que los resultados de una acción serán, incluso probablemente, mejores que los de otra. Nuestra profunda ignorancia acerca de un futuro lejano no nos justifica para decir que es incluso correcto, probablemente, escoger el mayor bien dentro de la región que puede alcanzar una previsión probable. Suponemos, pues, que es improbable que los efectos, después de un cierto tiempo, sean, en general, de tal índole como para invertir el valor comparativo de los resultados alternativos dentro de este tiempo. Debe mostrarse que este supuesto está justificado antes de que declaremos haber dado alguna razón cualquiera para actuar de un modo más bien que de otro. Puede, tal vez, justificarse por ciertas consideraciones como las siguientes. En cuanto adelantamos más y más a partir del tiempo en que se nos abrían alternativas posibles, los eventos —de los que cada una de las acciones sería, en parte, la causa— se van haciendo más y más dependientes de esas otras circunstancias que permanecen las mismas, sea cual fuere la acción que adoptemos. Los efectos de cualquier acción individual parecen, después de un lapso suficiente de tiempo, que han de encontrarse sólo en modificaciones menudas extendidas sobre un ancho campo, mientras que sus efectos inmediatos consisten en una modificación prominente en un área comparativamente estrecha. Sin embargo, puesto que muchas de las cosas que tienen una gran importancia para el bien o el mal son cosas de esta clase prominente, puede haber la probabilidad de que, después de un cierto tiempo, todos los efectos de una acción particular se hagan tan indiferentes, que cualquier diferencia entre su valor y el de los efectos de otra acción tiene muy pocas probabilidades

de aumentar la importancia de una diferencia obvia entre el valor de los efectos inmediatos. Parece, de hecho, ocurrir que, en muchos casos, cualquiera que sea la acción que adoptemos 'será totalmente la misma dentro de cien años', por lo que toca tanto a la existencia, en ese tiempo, de algo muy bueno o de algo malo. Podría, quizá, *mostrarse* que esto es verdadero, investigando el modo en que los efectos de cualquier evento particular llegan a neutralizarse en un lapso de tiempo. Si falla tal demostración, no tendremos ciertamente ninguna base racional para afirmar que una de las dos alternativas es, probablemente, correcta y que la otra está errada. Si algunos de nuestros juicios acerca de lo correcto y errado pretenden ser probables, debemos tener razón para pensar que los efectos de nuestras acciones en un futuro lejano no tendrán valor suficiente para aumentar la superioridad de un conjunto de efectos sobre otro en el futuro inmediato.

94. (b) Debemos suponer, pues, que si los efectos de una acción son mejores en general de los de otra, en la medida de lo lejos que podamos prever en el futuro cualquier diferencia probable entre sus efectos, entonces, el efecto total de la primera acción sobre el universo es también mejor generalmente. No podemos esperar, en verdad, comparar directamente sus efectos, a no ser en un futuro inmediato. Y todos los argumentos que han sido siempre usados en la ética, en los que por lo común nos apoyamos para actuar en la vida cotidiana, que intentan mostrar que un curso es superior al otro, quedan (aparte de los dogmas teológicos) limitados a señalar tales ventajas inmediatas probables. La cuestión es, pues, si podemos establecer ciertas reglas generales a efecto de que una entre pocas acciones alternativas produzca generalmente un total mayor de bien en el futuro inmediato.

Es importante insistir en que esta cuestión, limitada como es, es la última que puede esperar responder la ética práctica, mediante cualquier conocimiento que tengamos en el presente o podamos tener durante mucho tiempo. Ya he señalado que no podemos esperar descubrir cuál es la *mejor* alternativa posible en unas circunstancias dadas, sino sólo cuál, entre pocas, es mejor que otras. He también indicado que no hay ciertamente más que una probabilidad, incluso si estuviéramos autorizados para afirmar tanto, de que lo que es mejor en relación a sus efectos inmediatos será también mejor en conjunto. Resta insistir en que, aun por lo que toca a estos efectos inmediatos, sólo podemos esperar des-

cubrir cuál, entre unas pocas alternativas, producirá *generalmente* el mayor saldo de bien en el futuro inmediato. No podemos tener un fundamento seguro para afirmar que obedecer órdenes como 'no mentirás' o 'no matarás' sea mejor *universalmente* que las alternativas de mentir y matar. Ya se han dado, en el capítulo 1 (§ 16), razones de por qué no es posible más que un conocimiento *general*; pero deben aquí recapitularse. En primer lugar, conocemos tan poco las causas de los efectos que nos interesan principalmente en las discusiones éticas, en cuanto tienen valor intrínseco, que no podemos pretender, en relación a uno particular, haber obtenido ni siquiera una ley universal *hipotética*, tal como las que se han obtenido en las ciencias exactas. Incluso no podemos decir que si esta acción es llevada a cabo, en estas exactas circunstancias, y no interfieren otras, se producirá siempre por lo menos este efecto importante. Pero, en segundo lugar, una ley ética no es meramente hipotética. Si hemos de conocer que *siempre* será mejor actuar de cierta manera bajo ciertas circunstancias, debemos conocer no sólo qué efectos producirán tales acciones, *con tal* que no interfieran otras circunstancias, sino también que no interferirán otras circunstancias. Esto es obviamente imposible conocerlo más que de un modo probable. Una ley ética tiene la naturaleza, no de una ley científica, sino de una *predicción* científica; la última es siempre meramente probable, aunque pueda ser muy grande su probabilidad. Un ingeniero está autorizado para afirmar que, si se construye un puente de cierta manera, soportará probablemente ciertas cargas por cierto tiempo; pero no puede estar nunca absolutamente seguro de que ha sido construido del modo requerido ni de que, si lo fue, no sufra algún accidente que falsee su predicción. Debe ocurrir lo mismo con una ley ética; no puede ser sino una generalización, y aquí, debido a la ausencia comparativa de un conocimiento hipotético cuidadoso, en el que debe basarse la predicción, la probabilidad es comparativamente pequeña. Pero, finalmente, una generalización ética requiere que se conozca no sólo qué efectos habrán de producirse, sino también cuáles son los valores comparativos de estos efectos. Y también, dentro de esta cuestión, debe admitirse, si consideramos cuán dominante ha sido la opinión hedonista, que estamos muy expuestos a equivocarnos. Es claro, pues, que no tenemos probabilidad inmediata de conocer sino que un género de acciones producirá *generalmente* mejores efectos que otro, y que nunca se ha demostrado en verdad más que esto. Nunca *todos* los efectos de un género de acciones serán, en dos casos, precisamente los mismos; porque en cada caso diferirán

algunas de las circunstancias y, aunque los efectos importantes por lo que se refiere al bien o al mal pueden ser generalmente los mismos, es en extremo improbable que sean siempre así.

95. (c) Si ahora nos limitamos a la búsqueda de acciones que sean *generalmente* mejores como medios que otra alternativa probable, parece que sólo es posible establecer esto, en defensa de muchas de las reglas más universalmente reconocidas por el sentido común. No me propongo desarrollar en detalle esta defensa, sino mostrar solamente cuáles parecen ser los principales principios distintos con cuyo uso puede efectuarse.

En primer lugar, podemos sólo mostrar que una acción es generalmente mejor que otra en cuanto medio, con tal que se den ciertas circunstancias. Sólo observamos, de hecho, sus buenos efectos bajo ciertas circunstancias, y es fácil ver que una variación suficiente de éstas tornará dudoso lo que parece más universalmente seguro de estas leyes generales. De este modo la no utilidad general del asesinato sólo puede demostrarse, con tal que la mayoría de la raza humana persista en existir. A fin de probar que el asesinato, si se adoptara tan universalmente como para causar la rápida exterminación de la raza, no sería bueno como medio, hemos de desaprobamos el principal argumento del pesimismo a saber, que la existencia de la vida humana es un mal en conjunto. La concepción del pesimismo, a pesar de lo mucho que podamos estar convencidos de su verdad o falsedad, nunca se ha demostrado o refutado conclusivamente. Que el asesinato universal no sería una cosa buena en este momento, no puede, por ende, demostrarse. Pero, de hecho, podemos suponer con certeza —y lo hacemos— que, a pesar de que algunas gentes quieran matar, la mayoría no quieren. Por consiguiente, cuando decimos que el asesinato debe en general evitarse, sólo damos a entender que será así en tanto que la mayoría de la humanidad no esté conforme con él, en tanto persista en vivir. Y, bajo estas circunstancias, parece capaz de probarse el que esté generalmente errada una persona particular al cometer un crimen. Pues, dado que no hay esperanza, en ningún caso, de exterminar la raza, los únicos efectos que hemos de considerar son aquellos que esta acción tendrá sobre el incremento de bienes y la disminución de males en la vida humana. Cuando no es obtenible lo óptimo (suponiendo que la exterminación es lo óptimo) todavía puede ser mejor una alternativa que otra. Aparte de los males inmediatos que el asesinato produce generalmente, el hecho de que, si fuera una práctica común, el sentimiento de inseguridad que

causaría absorbería mucho tiempo que podría gastarse en propósitos mejores, es tal vez conclusivo en su contra. En tanto que los hombres deseen tan fuertemente vivir, como lo desean, y en tanto que sea cierto que continuarán haciéndolo, cualquier cosa que les impida dedicar su energía al logro de bienes positivos, parece claramente malo como medio. La práctica general del asesinato, faltándole tanta universalidad como le debe faltar en todas las condiciones conocidas de la sociedad, parece ciertamente ser un impedimento de esta clase.

Parece posible una defensa similar de la mayoría de las reglas más universalmente reforzadas por sanciones legales, tales como el respeto a la propiedad, y de las reglas más usualmente reconocidas por el sentido común, tales como el trabajo, la temperancia y el guardar las promesas. En cualquier estado de sociedad que los hombres tengan ese intenso deseo de poseer lo que sea, lo cual parece ser universal, las reglas legales comunes encaminadas a proteger la propiedad deben servir en gran medida para facilitar el mejor gasto posible de energía. Similarmente, el trabajo es un medio para alcanzar esos bienes necesarios, sin los cuales el logro ulterior de cualquier gran bien positivo es imposible; la temperancia ordena meramente evitar esos excesos que, por dañar la salud, impiden a un hombre contribuir tanto como le sea posible a la adquisición de estos bienes necesarios. Y el guardar las promesas facilita mucho la cooperación en tal adquisición.

Ahora bien, todas estas reglas parecen poseer dos características hacia las cuales es deseable llamar la atención. (1) Todas parecen ser de tal índole que, en cualquier estado de sociedad conocido, su observancia *general* sería buena como medio. Las condiciones de que depende su utilidad, a saber, la tendencia a preservar y propagar la vida y el deseo de poseer, parecen ser tan universales y tan fuertes que sería imposible eliminarlas. Siendo así, podemos decir que, bajo ciertas condiciones que podrían fijarse realmente, la observancia general de estas reglas sería buena como medio. Pues, aunque no parece haber razón para pensar en que su observancia torne peor una sociedad que aquella en la que no se observan, es ciertamente necesaria como medio para alcanzar un estado de cosas en que los mayores bienes posibles pueden alcanzarse. Estas reglas (2) —puesto que pueden recomendarse como medios para obtener lo que es en sí sólo condición necesaria para la existencia de algún gran bien— pueden defenderse con independencia de las concepciones correctas acerca de la pregunta ética primaria que interroga por lo que es bueno en sí. Bajo cualquier perspectiva comúnmente tomada, parece cierto

que la preservación de una sociedad civilizada, para cuya realización son necesarias estas reglas, es necesaria para la existencia, en cualquier grado, de algo que puede sostenerse que es bueno en sí.

96. Pero en modo alguno combinan estas dos características todas las reglas comúnmente reconocidas. Los argumentos ofrecidos en defensa de la moralidad del sentido común presuponen, muy a menudo, la existencia de condiciones que no pueden suponerse cabalmente tan universalmente necesarias como son la tendencia a continuar viviendo y el deseo de poseer. Concordemente, tales argumentos sólo demuestran la utilidad de la regla, en la medida en que ciertas condiciones, que pueden cambiar, permanecen iguales. No puede exigirse de las reglas así defendidas que sean generalmente buenas como medios en todo estado de sociedad. A fin de establecer esta utilidad general *universal*, sería necesario obtener una concepción correcta de lo que es bueno o malo en sí. Esto, por ejemplo, parece ocurrir con la mayoría de las reglas comprendidas bajo el nombre de castidad. Estas reglas son por lo común defendidas por los utilitaristas o por los escritores que suponen que su fin es la conservación de la sociedad, con argumentos que presuponen la existencia necesaria de sentimientos tales como los celos matrimoniales y el afecto paterno. Estos sentimientos son sin duda lo suficientemente fuertes y generales como para darle valor a tal defensa en muchas condiciones de sociedad. Pero no es difícil imaginar una sociedad civilizada que exista sin ellos. Y, en tal caso, si se hubiera todavía de defender la castidad, sería necesario establecer que su violación produce malos efectos distintos de los debidos a la tendencia supuesta de tal violación a desintegrar la sociedad. Tal defensa puede hacerse, sin duda; pero requeriría un examen de la cuestión ética primaria acerca de qué sea bueno o malo en sí, mucho más penetrante de lo que los éticos nos han ofrecido. Sea que fuera así, en este caso particular, o no, es cierto que debe introducirse una distinción, no reconocida comúnmente, entre estas reglas, cuya utilidad social depende de la existencia de circunstancias que es más o menos probable que cambien, y aquellas cuya utilidad parece segura bajo todas las condiciones posibles.

97. Es obvio que todas estas reglas que fueron enumeradas más arriba, en cuanto son utilizables probablemente *en casi* todo estado de sociedad, pueden *también* defenderse debido a los resultados que producen bajo condiciones dadas únicamente en estados particulares de sociedad. Debe observarse que estamos

autorizados para contar entre estas condiciones las sanciones de las penas legales, de las reprobaciones sociales y del remordimiento privado, cuando exista. Estas sanciones son, sin duda, tratadas comúnmente por la ética sólo como motivos para llevar a cabo acciones cuya utilidad puede ser demostrada independientemente de la existencia de estas sanciones. Puede admitirse que no *deben* acompañarse de sanciones las acciones que no fueran correctas independientemente. Sin embargo, es obvio que, cuando existen, no sólo son motivos, sino también justificaciones para dichas acciones. Una de las principales razones de por qué no debe efectuarse una acción, en cierto estado particular de sociedad, consiste en que ameritará una pena, dado que la pena en sí es en general un mal mayor que el que causaría la omisión de la acción penada. Así, la existencia de una pena puede constituir una razón adecuada para considerar una acción como generalmente errada, aun cuando no tenga otros efectos malos, sino incluso ligeramente buenos. El hecho de que una acción sea penada es una condición exactamente de la misma clase que otras de mayor o menor permanencia, que deben tomarse en cuenta al discutir la utilidad general o la no utilidad de una acción en un estado particular de sociedad.

98. Es claro, pues, que las reglas reconocidas usualmente por el sentido común, en la sociedad en que vivimos, e invocadas como si todas fueran igual y universalmente correctas y buenas, son de muy diversos órdenes. Aun aquellas que parecen ser más universalmente buenas como medios, sólo pueden mostrarse así, a causa de la existencia de condiciones que, aunque sean tal vez malas, pueden considerarse como necesarias, y aun éstas deben su más obvia utilidad a la existencia de otras condiciones que no pueden considerarse como necesarias, excepto en períodos de la historia más amplios o más reducidos, y muchas de las cuales son males. Otras parecen ser justificables *sólo* gracias a la existencia de semejantes condiciones más o menos temporales, a menos que abandonemos el intento de mostrar que son medios para esta preservación de la sociedad, que es ella misma un mero medio, y seamos capaces de establecer que son directamente medios para obtener cosas buenas o malas en sí; pero que no son reconocidas por lo común como siéndolo.

Si preguntamos, pues, qué regla es o sería útil observar en la sociedad en que vivimos, parece posible demostrar la utilidad definida de la mayoría de aquellas que son, en general, a la vez reconocidas y practicadas. Pero una gran parte de las exhorta-

ciones morales y de las discusiones sociales consiste en invocar reglas que no se practican generalmente, y, por lo que toca a éstas, parece dudoso que pueda, conclusivamente, darse prueba de su utilidad general. Tales reglas propuestas presentan por lo común tres defectos. En primer lugar (1), las acciones que invocan son, muy comúnmente, de tal índole que es imposible para muchos individuos llevarlas a cabo en virtud de alguna volición. Es muy usual encontrar agrupadas, con acciones que pueden llevarse a cabo con sólo quererlo, otras cuya posibilidad depende de la posesión de una disposición peculiar, que es dada a algunos y no puede adquirirse. Puede, sin duda, ser útil señalar que aquellos que poseen la necesaria disposición deben obedecer estas reglas, y sería deseable, en muchos casos, que cualquiera poseyera esta disposición. Pero debe reconocerse que, cuando consideramos algo como regla o ley moral, entendemos que es una regla que *casi cualquiera puede* observar mediante un esfuerzo de la volición, en ese estado de sociedad al que, se supone, es aplicable la regla. (2) A menudo se invocan acciones cuyos buenos efectos propuestos no son posibles; porque las condiciones necesarias de su existencia no son lo suficientemente generales. Una regla cuya observancia produciría buenos efectos, si la naturaleza humana fuera, en otros respectos, distinta de lo que es, se invoca como si su observancia general hubiera de producir los mismos efectos ahora y de inmediato. De hecho, sin embargo, en el tiempo en que las condiciones necesarias para hacer útil su observancia han surgido, es muy posible que otras condiciones —que hagan o innecesaria su observancia o positivamente nociva— puedan surgir también. Y, sin embargo, este estado de cosas puede ser mejor que otro en que dicha regla hubiera sido útil. (3) También se da el caso en que la utilidad de una regla depende de condiciones que tienen probabilidad de cambiar, o cuyo cambio sería tan fácil y más deseable que la observancia de la regla propuesta. Incluso puede suceder que la observancia general de la regla propuesta destruya las condiciones de que depende su utilidad.

Cualquiera de estas objeciones parece aplicarse generalmente a cambios propuestos de las costumbres sociales, que se invocan como si fueran mejores reglas a seguir que aquellas que son realmente seguidas. Por esta razón parece dudoso si la ética puede fundar la utilidad de cualesquiera otras reglas distintas de aquellas que generalmente se practican. Pero su incapacidad para hacerlo tiene, por fortuna, poca importancia práctica. La cuestión acerca de si la observancia general de una regla no observada general-

mente es o no deseable, no puede afectar mucho la cuestión acerca de cómo debe obrar algún individuo; puesto que, por una parte, hay una gran probabilidad de que no sea capaz, por ningún medio, de cumplir con su observancia general y, por otra, el hecho de que su observancia general fuera útil, no le daría razón, en ningún caso, para concluir que él mismo debe observarla, en ausencia de tal observancia general.

Por lo que toca, pues, a las acciones clasificadas por la ética como deberes, crímenes o pecados, parece tener importancia observar los siguientes puntos. (1) Al clasificarlas así, damos a entender que son acciones que es posible que un individuo lleve a cabo o evite, con tal que *quiera* hacerlo, y que *cualquiera* debe llevar a cabo o evitar, cuando haya ocasión. (2) No podemos ciertamente demostrar que deba hacerse o evitarse una acción semejante bajo *todas* las circunstancias; sólo podemos demostrar que su ejecución u omisión producirá *generalmente* mejores resultados que otra alternativa. (3) Si preguntamos, además, de cuántas acciones puede demostrarse tanto como esto, parece que sólo es posible demostrarlo por lo que toca a aquellas que se practican real y generalmente entre nosotros. Y de éstas, algunas son de tal índole que su realización general sería útil en cualquier estado de sociedad que parezca posible; la utilidad de otras depende de condiciones que existen ahora, pero que parecen ser más o menos alterables.

99. (d) Basta con lo dicho, pues, acerca de las reglas o leyes morales en el sentido ordinario; reglas que afirman que es útil generalmente que *cualquiera*, bajo circunstancias más o menos comunes, ejecute u omita alguna definida clase de acción. Queda por decir algo respecto a los principios mediante los cuales el *individuo* ha de decidir qué debe hacer, (α) por lo que toca a esas acciones para las que vale ciertamente alguna regla general y (β) por lo que toca a aquellas que carecen de tal regla.

(α) Puesto que —como he tratado de mostrar— es imposible establecer qué determinada clase de acción producirá un resultado total mejor que su alternativa en *todos los casos*, se concluye que en algunos el descuido de una regla establecida será probablemente la mejor línea de acción posible. Surge, pues, la cuestión de cómo pueda justificarse al individuo al suponer que el suyo es uno de estos casos excepcionales. Parece que puede dársele definitivamente una respuesta negativa. Pues, si es cierto que en una gran mayoría de casos la observancia de una cierta regla es útil, se concluye que hay una gran probabilidad de que

sea erróneo quebrantar la regla en un caso particular. Y la incertidumbre de nuestro conocimiento por lo que respecta tanto a los efectos como a su valor, en los casos particulares, es tan grande que parece dudoso si el juicio del individuo, acerca de que los efectos serán probablemente buenos en su caso, pueda oponerse a la probabilidad general de que esta clase de acción esté errada. A esta ignorancia general se añade el hecho de que, si surge la cuestión, nuestro juicio quedará predispuesto generalmente por el hecho de que deseamos profundamente uno de los resultados que esperamos obtener al quebrantar la regla. Parece, pues, que por lo que toca a una regla que es *generalmente* útil podemos afirmar que debe *siempre* ser observada, no sobre la base de que será útil en *cada* caso particular, sino sobre la base de que en *un* caso particular la probabilidad de serlo es más grande que la de que no sea posible decidir correctamente que estamos frente a un ejemplo de su no utilidad. Dicho brevemente, aunque podamos estar seguros de que hay casos en que habría que quebrantar la regla, no podemos conocer nunca cuáles son estos casos y nunca debemos, por ende, quebrantarla. Este hecho parece justificar el rigor con que las reglas morales están reforzadas y sancionadas, y ofrecer un sentido en que podemos aceptar como ciertas las máximas de que 'el fin nunca justifica los medios' y de que 'nunca debemos hacer un mal aunque pueda llegar a ser un bien'. Los 'medios' y el 'mal' aludidos en estas máximas representan de hecho el quebrantamiento de reglas morales generalmente reconocidas y practicadas y que, no obstante, podemos suponer que son generalmente útiles. Así entendidas, estas máximas meramente indican que, en un caso particular, aunque no podamos percibir claramente un saldo de bien producido por guardar la regla y cumplirla, y parezca que vemos que uno se seguiría de romperla, la regla debe, no obstante, observarse. Dificilmente es necesario indicar que esto es así sólo porque es cierto que, en general, el fin justifica los medios y que, por ende, hay una *probabilidad* de que en este caso los justificará también, aunque no podamos ver que lo haga.

Más aún, la observancia universal de una regla que es generalmente útil tiene, en muchos casos, una utilidad especial que merece notarse. Esto se desprende del hecho de que, aun si podemos discernir con claridad que en nuestro caso es ventajoso quebrantar la regla, sin embargo, en tanto que nuestro ejemplo tiene como efecto fomentar acciones similares, tenderá ciertamente a fomentar quebrantamientos de la regla que no son ventajosos. Podemos presumir con confianza que lo que impresionará

la imaginación de otros no serán las circunstancias en que nuestro caso difiere de los casos ordinarios y que justifican nuestra acción excepcional, sino los puntos en que ésta se asemeja a otras acciones que son realmente criminales. En casos, pues, donde el ejemplo tiene cierta influencia, el efecto de una acción excepcional será por lo general fomentar las erróneas. Este efecto se ejercerá probablemente, no sólo sobre otras personas, sino sobre su agente mismo. Pues para nadie es posible mantener tan claros sus sentimientos y su intelecto; pero, si una vez ha aprobado una acción generalmente errada, estará más dispuesto a aprobarla también bajo otras circunstancias que las que la justificaron en el primer caso. Esta incapacidad para discriminar los casos excepcionales ofrece, en verdad, una más fuerte razón del reforzamiento, mediante sanciones legales o sociales, de acciones generalmente útiles. Está bien indudablemente castigar a un hombre cuando ha realizado una acción correcta en su caso pero generalmente errada, aun si no es probable que su ejemplo tenga un efecto peligroso. Pues las sanciones tienen, en general, mayor influencia sobre la conducta que el ejemplo, de tal modo que el efecto de relajarlas en un caso excepcional equivaldrá casi seguramente a fomentar una acción similar en casos que no son excepcionales.

Por consiguiente, puede siempre recomendarse con confianza, al individuo, que se atenga a reglas que son generalmente útiles y practicadas. En el caso de reglas cuya observancia general *fuera* útil pero no se cumpliera, o de reglas que son practicadas generalmente pero no son útiles, no pueden hacerse semejantes recomendaciones universales. En muchos casos, las sanciones añadidas pueden ser decisivas en favor de la conformidad con la costumbre existente. Pero importa señalar que, aun aparte de ésta, la utilidad general de una acción depende muy comúnmente del hecho de que es generalmente practicada. En una sociedad donde ciertas clases de robo constituyen la regla común, la utilidad de la abstinencia del robo por parte de un individuo particular se hace en extremo dudosa, aun cuando sea mala la regla común. Hay, por consiguiente, una fuerte probabilidad en favor de la adherencia a una costumbre existente, incluso si es mala. Pero no podemos, en este caso, afirmar con cierta confianza que esta probabilidad sea siempre mayor que la del poder del individuo para juzgar que una excepción será útil; ya que estamos aquí dando por supuesto un hecho importante, a saber, que la regla que él propone seguir *sería* mejor que la que propone quebrantar, si fuera generalmente observada. Consecuentemente, el efecto

de su ejemplo, en cuanto tiende a quebrantar la costumbre existente, será aquí para bien. Los casos en que otra regla sería ciertamente mejor que la generalmente observada son, no obstante, de acuerdo con lo que se ha dicho más arriba, muy raros. Y los casos dudosos, que son los que más frecuentemente surgen, nos conducen a la siguiente división de nuestro tema.

100. (β) Esta siguiente división consiste en la discusión del método por el que un individuo ha de decidir qué hacer respecto a las posibles acciones cuya utilidad general no puede ser demostrada. Debe observarse que, de acuerdo con nuestras conclusiones previas, esta discusión se ocupará de casi todas las acciones, con excepción de aquellas que, en nuestro estado presente de sociedad, se practican generalmente. Pues se ha mantenido que una demostración de la utilidad general es tan difícil que apenas puede ser conclusiva, excepto en unos pocos casos. Ciertamente no es esto posible respecto a todas las acciones que *se practican* generalmente, aunque, si las sanciones son lo suficientemente fuertes, bastan por sí mismas para probar la utilidad general del apego del individuo a la costumbre. Si es posible demostrar la utilidad general en el caso de algunas acciones que *no se practican* generalmente, ciertamente no es posible hacerlo con el método ordinario, que trata de mostrar que en ellas se da una tendencia hacia esa preservación de la sociedad que es en sí un mero medio, sino sólo con el método mediante el que, en cada caso —como se ha mantenido—, debe el individuo guiar su juicio, a saber, el que muestra su tendencia directa a producir lo que es bueno en sí o a impedir lo que es malo.

La extrema improbabilidad de que esté en lo correcto una regla general, por lo que toca a la utilidad de una acción, parece, de hecho, ser el principio más importante que ha de tomarse en cuenta al discutir cómo debe guiarse el individuo en su elección. Si exceptuamos esas reglas que son, a la vez, generalmente practicadas y fuertemente sancionadas entre nosotros, parece haber difícilmente una de tal índole que no puedan encontrarse, a la vez, buenos argumentos en pro y en contra de ella. Lo más que puede decirse en favor de los principios contradictorios que han sido mantenidos, por moralistas de diferentes escuelas, como deberes universales, es, en general, que señalan acciones que, ejecutadas por personas de un carácter particular y en circunstancias particulares, conducirían, y conducen, a obtener un saldo de bien. Sin duda, es posible que las disposiciones particulares y las circunstancias que hacen que ciertos géneros de acción sean

convenientes puedan ser formuladas en cierta medida. Pero, es cierto que esto nunca se ha hecho, y es importante percatarse de que, aun si se hubiera hecho, no se nos ofrecería como resultado lo que usualmente se supone que son las leyes morales: reglas que sería deseable que siguiera cualquiera, o la mayoría de las gentes. Los moralistas dan comúnmente por supuesto que, tratándose de acciones o de hábitos de acción reconocidos usualmente como deberes o virtudes, sería deseable que cada uno fuera igual. Mientras que es cierto que, bajo las circunstancias actuales, y es posible que aun dentro de condiciones de cosas más ideales, el principio de la división del trabajo de acuerdo con las capacidades especiales, reconocido en relación a los empleos, diera también un mejor resultado con respecto a las virtudes.

Parece, sin embargo, que en casos de duda, en lugar de las reglas siguientes, cuyos buenos efectos es incapaz de ver en su caso particular, el individuo debe más bien guiar su elección por una consideración directa del valor intrínseco o de la vileza de los efectos que pueda producir su acción. Los juicios de valor intrínseco tienen la superioridad sobre los juicios de medios en que, una vez verdaderos, son siempre verdaderos; mientras que lo que es en un caso un medio para un buen efecto, no lo es en otro. Por esta razón, el dominio de la ética que sería más útil elaborar como guía práctica, es aquel que examina qué cosas tienen valor intrínseco y en qué grados. Y es este dominio precisamente el que de modo más uniforme ha sido descuidado en favor de los intentos de formular reglas de conducta.

Sin embargo, no sólo hemos de considerar la relativa bondad de diferentes efectos, sino también la relativa probabilidad de su logro. Un bien menor que sea más probable de lograr ha de preferirse a uno mayor que sea menos probable, si la diferencia en probabilidad es lo suficientemente grande para realzar la diferencia de bondad. Este hecho parece autorizarnos a dar por su puesta la verdad general de tres principios que se inclinan a descuidar las reglas morales ordinarias. (1) Que un bien menor, por el que un individuo sienta una fuerte inclinación (con tal de que sea un bien y no un mal), tiene más probabilidad de constituir, para él, el objeto propio a qué aspirar, que uno mayor que sea incapaz de apreciar. Pues la inclinación natural hace muchísimo más fácil alcanzar aquel por el que se experimenta tal preferencia. (2) Puesto que casi todos sienten una preferencia mucho mayor por las cosas que les tocan de inmediato, será en general correcto que un hombre aspire antes a bienes que lo afecten y por los que tiene un fuerte interés personal, que a intentar una

beneficencia de más alcance. El egoísmo es indudablemente superior al altruísmo como doctrina de medios. En la inmensa mayoría de los casos, la mejor cosa que podemos hacer es aspirar a conseguir algún bien que nos importe, puesto que por esta misma razón es mucho más probable que lo consigamos. (3) Los bienes que pueden conseguirse en un futuro tan cercano como para ser llamado 'el presente', han de preferirse en general a aquellos que, dándose en un futuro ulterior, son, por esta causa, mucho menos seguramente obtenibles. Si consideramos todo lo que hacemos desde el punto de vista de su corrección, es decir, como un mero medio para el bien, podremos descuidar un hecho, por lo menos, que es verdadero, a saber, el de que una cosa que es realmente buena en sí, si existe ahora, tiene el mismo valor precisamente que una cosa de la misma índole que puede hacerse existir en el futuro. Más aún, las reglas morales, como se ha dicho, no son, en general, directamente medios para bienes positivos, sino para lo que es necesario para la existencia de bienes positivos. Y mucho de nuestra labor debe dedicarse, en cada caso, a asegurar la continuidad de lo que es, por ende, un mero medio; las exigencias del trabajo y de atender a la salud determinan el empleo de una parte tan grande de nuestro tiempo, que en los casos en que la elección está abierta, la obtención cierta de un bien presente nos presentará en general las más fuertes exigencias. Si no fuera así, la vida entera se gastaría en asegurar meramente su continuidad y, en tanto que continuara la misma regla en el futuro, aquello por mor de lo cual importa vivir no existiría en absoluto.

101. (4) Una cuarta conclusión, que se desprende del hecho de que lo que está 'correcto' o es nuestro 'deber' debe definirse en todo caso como lo que es un medio para el bien, consiste, como ya se indicó más arriba (§ 89), en que la distinción común entre éstos y el 'expediente' o lo 'útil' desaparece. Nuestro 'deber' es meramente lo que será un medio para lo mejor posible, y el expediente, si es realmente expediente, debe ser justamente lo mismo. No podemos distinguirlos diciendo que el primero es algo que debemos hacer, mientras que del último no podemos decir que '*debemos*'. Para decirlo con pocas palabras, los dos conceptos no son —como suponen todos, excepto los moralistas utilitaristas— simples conceptos fundamentalmente distintos. No existe semejante distinción en ética. La única distinción fundamental se da entre lo que es bueno en sí y lo que es bueno como medio, y lo último implica lo primero. Pero se ha mostrado

que la distinción entre 'deber' y 'expediente' no consiste en que ambos deban definirse como medios para el bien, aunque ambos *puedan también* ser fines en sí. Queda, pues, la cuestión: ¿Cuál es la distinción entre deber y expediente?

Es bastante clara una distinción a la que remiten estas palabras distintas. Ciertos géneros de acción excitan por lo común los sentimientos específicamente morales, mientras que otros no. La palabra 'deber' se aplica usualmente sólo al género de acciones que excitan la aprobación moral o cuya omisión excita la desaprobación moral, especialmente cuando ocurre lo último. Por qué haya de estar ligado este sentimiento con ciertos géneros de acciones y no con otros, es una cuestión que no puede ciertamente responderse todavía; pero puede observarse que no tenemos razón para pensar que las acciones a que está ligado son, o fueron, en todos los casos, de tal índole que han ayudado, o ayudan, a la supervivencia de la raza. Probablemente estuvo ligado originalmente con muchos ritos y cultos religiosos que no tenían la menor utilidad a este respecto. Parece, sin embargo, que, entre nosotros, los géneros de acción con que se liga presentan también dos características más, en casos suficientes como para haber influido en el significado de las palabras 'deber' y 'expediente'. Una de éstas es la de que los 'deberes' son, en general, acciones que están tentados a omitir un considerable número de individuos. La segunda es la de que la omisión de un 'deber' generalmente implica consecuencias marcadamente desagradables para *algún otro*. La primera es una característica más universal que la segunda; puesto que los efectos desagradables que tienen para otras gentes los 'deberes propios', como la prudencia y la temperancia, no son tan marcados como los que tienen sobre el futuro del agente mismo, en tanto que las tentaciones de la imprudencia y la intemperancia son muy fuertes. En conjunto, el género de acciones llamadas deberes exhibe ambas características; no sólo son acciones contra cuya ejecución operan fuertes inclinaciones naturales, sino también acciones cuyos más obvios efectos, considerados buenos por lo común, son efectos sobre otra gente. Las acciones expeditivas, por otra parte, son acciones a las que nos impulsan casi universalmente fuertes inclinaciones naturales. Y de las que todos los efectos más obvios, considerados buenos por lo común, son efectos sobre el agente. Podemos, pues distinguir groseramente entre 'deberes' y acciones expeditivas, en cuanto que los primeros son acciones con respecto a las

que se da un sentimiento moral que a menudo estamos tentados a omitir y cuyos más obvios efectos son efectos sobre personas distintas del agente.

Pero hay que percatarse de que ninguna de estas características, mediante las que se distingue un 'deber' de una acción expeditiva, nos ofrece alguna razón para inferir que la primera clase de acciones sea más útil que la última, o que tienden a producir un mayor saldo de bien. Ni, cuando planteamos la cuestión acerca de si esto es mi deber, pretendemos preguntar si dicha acción tiene estas características; simplemente estamos preguntando si producirá el mejor resultado posible en conjunto. Si hacemos esta pregunta por lo que se refiere a las acciones expeditivas, debemos responder muy a menudo de modo afirmativo, como cuando preguntamos lo mismo por lo que toca a acciones que tienen las tres características de los 'deberes'. Es verdad que cuando planteamos la cuestión acerca de si esto es un expediente, estamos haciendo una pregunta distinta, a saber, la de si tendrá ciertos efectos, respecto a los que no inquirimos si son buenos o no. No obstante, si se duda, en un caso particular, de si estos efectos son buenos, esta duda se entiende como si se extendiera a lo expeditivo de la acción. Si se nos exige *demostrar* lo expeditivo de una acción, sólo podremos hacerlo si planteamos precisamente la misma cuestión mediante la que debemos demostrar un deber, es decir, '¿tiene los mejores efectos posibles en conjunto?'

Concordemente, la cuestión acerca de si una acción es un deber o un mero expediente, no tiene ninguna conexión con la cuestión ética acerca de lo que debemos hacer. En el sentido en que deber o expediente se toman como *razones* últimas para realizar una acción, se toman en el mismo sentido exactamente; si yo pregunto si una acción es *realmente* mi deber o es *realmente* expeditiva, el predicado por cuya aplicabilidad a dicha acción pregunto es precisamente el mismo. En ambos casos estoy preguntando: '¿es este evento en conjunto el mejor que puedo realizar?' Si dicho evento tiene algún efecto sobre lo que es *mío* (como ocurre usualmente cuando hablamos de un expediente) o sobre otro evento (como es usual cuando hablamos de deber), no tiene más importancia para mi pregunta que la distinción entre dos efectos diferentes sobre mí o dos efectos diferentes sobre los demás. La verdadera distinción entre deberes y acciones expeditivas no consiste en que los primeros sean acciones, que es en un sentido más útil, obligatorio o mejor realizado, sino en que son acciones que es más útil encomiar y reforzar mediante sanciones; puesto que se da la tentación de omitirlas.

102. Por lo que toca a 'acciones interesadas', el caso es algo distinto. Cuando planteamos la cuestión acerca de si me interesa esto, parece que preguntamos exclusivamente si *sus efectos sobre mí* son los mejores posibles, y muy bien puede suceder que lo que me afecte de la manera que es realmente la mejor posible no produzca los mejores resultados posibles en conjunto. Concordemente, *mi verdadero interés* puede ser diferente del curso de acción que sea realmente expeditivo y debido. Afirmar que una acción es 'de mi interés' equivale, sin duda —como ya se indicó en el capítulo III (§§ 59-61)— a afirmar que sus efectos son realmente buenos. 'Mi propio bien' denota sólo algún evento que me afecta y que es absoluta y objetivamente bueno; es la cosa y no su bondad lo que es *mía*; todo debe ser o 'parte del bien universal' o no bueno en absoluto; no hay una tercera concepción alternativa de 'bueno para mí'. Pero 'mi interés', aunque debe ser algo verdaderamente bueno, es uno entre los posibles buenos efectos. Y, en consecuencia, al realizarlo, aunque estemos haciendo *algún* bien, estaremos haciendo menos bien en conjunto que si hubiéramos actuado de otra manera. El sacrificio personal puede ser un deber real, del mismo modo que el sacrificio de algún bien particular, sea que nos afecte a nosotros o a otros, puede ser necesario a fin de obtener un resultado total mejor. En consecuencia, el hecho de que una acción sea realmente de mi interés, nunca puede constituir una razón suficiente para hacerla. Al mostrar que no es un medio para lo mejor posible, no mostramos que no sea de mi interés, como mostramos que no es expeditiva. Sin embargo, no hay un conflicto necesario entre el deber y el interés. Lo que es de mi interés puede también ser un medio para lo mejor posible. La principal diferencia acarreada por las palabras distintas 'deber' e 'interés' parece no ser esta fuente de conflictos posibles, sino lo mismo que acarrea el contraste entre 'deber' y 'expediente'. Con acciones 'interesadas' damos a entender *principalmente* aquellas que, sean o no medios para lo mejor posible, son de tal índole que tienen sus más obvios efectos dirigidos al agente; las que él no tiene generalmente la tentación de omitir y frente a las cuales no experimentamos ningún sentimiento moral. Es decir, la distinción no es primordialmente ética. Aquí también, los 'deberes' no son, por lo general, más útiles u obligatorios que las acciones interesadas; son sólo acciones que es más útil ensalzar.

103. (5) Una quinta conclusión, de cierta importancia, en relación con la ética práctica, concierne a la manera en que han

de juzgarse las 'virtudes'. ¿Qué se da a entender al llamar a una cosa 'virtud'?

No puede haber ninguna duda de que es correcta la definición aristotélica en sus puntos principales, en cuanto dice que es una "disposición habitual" para llevar a cabo ciertas acciones. Este es uno de los rasgos por los que debemos distinguir una virtud de otras cosas. Pero 'virtud' y 'vicio' son también términos éticos; es decir, cuando los usamos seriamente entendemos que uno acarrea alabanza y el otro desprecio. Y alabar una cosa equivale a afirmar o que es buena en sí o que es un medio para el bien. ¿Hemos, pues, de incluir en nuestra definición de virtud el que debe ser una cosa buena en sí?

Ahora bien, es cierto que las virtudes son comúnmente consideradas como buenas en sí. El sentimiento de aprobación moral, con que generalmente las consideramos, consiste en parte en atribuirles valor intrínseco. Incluso un hedonista, cuando experimenta un sentimiento moral frente a ellas, las está considerando como buenas en sí. La virtud ha sido el principal rival del placer en obtener el puesto de lo *único* bueno. Sin embargo, no creo que podamos considerar como parte de su definición el que deba ser buena en sí. Pues, el nombre tiene un sentido tan independiente que, si en un caso particular se demostrara que una disposición comúnmente considerada como virtuosa no es buena en sí, no podríamos pensar que esto constituye una razón suficiente para decir que no *era* una virtud, sino que sólo se *pensó* que lo era. La prueba de la connotación ética de la virtud es la misma que la del deber: ¿qué exigiríamos que se demostrara acerca de un ejemplo particular a fin de decir que el nombre le era erróneamente aplicado? La prueba, pues, que se aplica tanto a las virtudes como a los deberes, y se considera final, es la cuestión acerca de si son medios para el bien. Si se pudiera mostrar que una disposición particular comúnmente considerada virtuosa es generalmente dañina, deberíamos decir de inmediato que no es, pues, realmente virtuosa. Concordemente, una virtud puede definirse como una disposición habitual a llevar a cabo ciertas acciones que generalmente producen los mejores resultados posibles. Tampoco cabe aquí ninguna duda acerca del género de acciones que sea habitualmente 'virtuoso' llevar a cabo. En general, se trata de aquellas que son deberes, con la modificación de que también incluimos aquellas que *serían* deberes, con tal que fuera posible para la gente en general llevarlas a cabo. Concordemente, por lo que toca a las virtudes, vale la misma conclusión que para los deberes. Si son realmente virtudes, deben ser generalmente bue-

nas como medios. Tampoco quiero discutir el que muchas virtudes, consideradas por lo común como tales, tanto como muchos deberes, sean realmente medios para el bien. Pero no se sigue que sean un poco más útiles que esas disposiciones e inclinaciones que nos conducen a realizar acciones interesadas. Así como se distinguen los deberes de las acciones expeditivas, no se distinguen las virtudes de otras disposiciones útiles por su utilidad superior, sino por el hecho de que son disposiciones que es particularmente útil ensalzar y sancionar; porque hay fuertes y comunes tentaciones de descuidar las acciones a que conducen.

Las virtudes, por consiguiente, son disposiciones habituales a realizar acciones que son deberes, o que serían deberes si muchos hombres tuvieran a mano la suficiente volición para garantizar su realización. Y los deberes son un género particular de esas acciones cuya realización tiene, generalmente por lo menos, mejores resultados totales que su omisión. Son, por así decirlo, acciones generalmente buenas como medios; pero no todas las acciones semejantes son deberes; el nombre está confinado a ese género particular que es a menudo difícil de realizar porque hay fuertes tentaciones de hacer lo contrario. Se sigue que a fin de decidir si una disposición o acción particular es una virtud o un deber, debemos enfrentarnos a todas las dificultades enumeradas en la sección (3) de este capítulo. No estaremos autorizados para afirmar que una disposición o acción es una virtud o un deber, a no ser como resultado de una investigación tal como la que aquí se describió. Debemos ser capaces de demostrar que dicha disposición o acción es generalmente mejor como medio que otras alternativas posibles y que es probable que se dé. Y esto seremos sólo capaces de probarlo en relación a estados particulares de sociedad: lo que es una virtud o un deber en un estado de sociedad puede no serlo en otro.

104. Pero hay otra cuestión con respecto a las virtudes y deberes que debe zanjarse por medio de la sola intuición, por medio del método, usado propiamente, que se explicó al discutir el hedonismo. Esta es la cuestión de si las disposiciones y acciones, consideradas por lo común (correctamente o no) como virtudes o deberes, son buenas en sí, si tienen valor intrínseco. Muy comúnmente han afirmado los moralistas que la virtud o el ejercicio de la virtud es lo único bueno o, por lo menos, el mejor de los bienes. Sin duda, en la medida que los moralistas han discutido la cuestión acerca de qué sea bueno en sí absolutamente, han dado por supuesto generalmente que debe ser la virtud

o el placer. Difícilmente hubiera sido posible que mediara tan gran diferencia de opinión, puesto que la discusión *debería* quedar limitada a tales dos alternativas, si se hubiera aprehendido claramente el sentido de la cuestión. Casi todos los éticos han cometido la falacia naturalista; han fallado en percibir que la noción de valor intrínseco es simple y única, y casi todos han fallado, en consecuencia, en distinguir claramente los medios del fin; han entablado sus discusiones como si las cuestiones acerca de lo que debemos hacer o de lo que debe existir ahora fueran simples e inambiguas, sin distinguir si la razón por la que debe hacerse una cosa o debe existir ahora consiste en que ella posee valor intrínseco o en que es un medio para lo que tiene valor intrínseco. Estamos, por consiguiente, preparados para ver que la virtud tiene tan poco derecho a ser considerada lo único o lo principalmente bueno, como el placer; de modo más específico, después de ver esto, en la medida en que vale la definición, llamar a una cosa virtud equivale meramente a declarar que es un medio para el bien. Los que abogan por la virtud tienen —como veremos— la superioridad sobre los hedonistas de que, en tanto que las virtudes son hechos mentales muy complejos, están incluidas en ellas muchas cosas que son buenas en sí y buenas en más alto grado que el placer. Los que abogan por el hedonismo, por otra parte, tienen la superioridad de que su método subraya la distinción entre medios y fines, aunque no han aprehendido la distinción de un modo tan suficientemente claro como para percibir que el especial predicado ético que asignan al placer, en cuanto no es un mero medio, debe ser aplicable también a muchas otras cosas.

105. Por lo que toca, pues, al valor intrínseco de la virtud, puede declararse abiertamente (1) que la mayoría de las disposiciones a que damos este nombre y que realmente se apegan a la definición, en tanto que son disposiciones generalmente valiosas como medios, en nuestra sociedad por lo menos, no tienen ningún valor intrínseco, y (2) que ningún elemento contenido en la restante minoría ni, incluso, todos los diferentes elementos tomados juntos pueden considerarse, sin caer en un grave absurdo, como lo único bueno. Por lo que toca al segundo punto, puede observarse que aun aquellos que sostienen la concepción de que lo único bueno ha de encontrarse en la virtud, sostienen de modo casi invariable otras concepciones que contradicen la anterior, debido principalmente a la falla en analizar el significado de los conceptos éticos. El ejemplo más notorio de esta

inconsistencia se encuentra en la concepción cristiana común de que la virtud, aunque sea lo único bueno, puede, sin embargo, ser recompensada con algo distinto de la virtud. El cielo es considerado usualmente como la recompensa de la virtud, y, sin embargo, se considera también usualmente que, a fin de que constituya tal recompensa, debe contener algún elemento, llamado felicidad, que no es ciertamente idéntico por completo al mero ejercicio de esas virtudes que recompensa. Pero si es así, entonces, algo que no es virtud debe ser o bueno en sí o un elemento de lo que tiene más valor intrínseco. No se observa comúnmente que si una cosa ha de ser, realmente, una recompensa, ha de ser buena en sí; es absurdo hablar de recompensar a una persona dándole algo que es menos valioso que lo que ya posee o que no tiene valor alguno en absoluto. Así, la concepción kantiana de que la virtud nos hace *merecedores* de felicidad está en flagrante contradicción con la concepción, que implican sus tesis y está asociada con su nombre, de que una buena voluntad es la única cosa que tiene valor intrínseco. Esto, sin duda, no nos autoriza a hacer el cargo, algunas veces hecho, de que Kant es, inconsistentemente, un eudemonista o un hedonista; puesto que esto no implica que la buena voluntad no sea lo único bueno, que un estado de cosas en el que seamos a la vez virtuosos y felices es mejor en sí que uno en el que falte la felicidad.

106. A fin, empero, de considerar con justeza las exigencias de la virtud de poseer un valor intrínseco, es necesario distinguir muchos estados mentales muy diferentes; todos los cuales caen bajo la definición general de que son disposiciones habituales a realizar deberes. Podemos, pues, distinguir tres estados muy diferentes, todos los cuales están expuestos a confundirse entre sí, en cada uno de los cuales han puesto el énfasis diferentes sistemas morales, para cada uno de los cuales se ha reclamado que sólo él constituye la virtud y, por implicación, que es lo único bueno. Podemos ante todo distinguir entre (a) esa característica permanente de la psique que consiste en el hecho de que la realización de un deber se ha hecho un hábito en sentido estricto, como muchas de las operaciones ejecutadas al vestarnos, y (b) esa característica permanente que consiste en el hecho de que los que pueden llamarse buenos motivos ayudan habitualmente a realizar deberes. En la segunda división podemos distinguir entre la tendencia habitual a ser llevado a actuar por un motivo, a saber, el deseo de hacer el deber por mor del deber,

y todos los otros motivos, tales como el amor, la benevolencia, etc. Tenemos, pues, las tres clases de virtudes, cuyo valor intrínseco vamos ahora a considerar.

(a) No hay duda de que el carácter de un hombre puede ser tal que habitualmente realice ciertos deberes sin que se le ocurra nunca, cuando los quiere, que son deberes o que resultará algo bueno de ellos. De tal hombre no podemos y nos rehusamos a decir que posee la virtud consistente en la disposición a realizar estos deberes. Yo, por ejemplo, soy honesto en el sentido de que habitualmente me abstengo de algunas de las acciones calificadas legalmente como robo, aun cuando otras personas estén fuertemente tentadas a cometerlas. Sería muy contrario al uso común negar que, por esta razón, tengo realmente la virtud de la honestidad; es muy cierto que poseo la disposición habitual a llevar a cabo un deber. Y que tantas personas como sea posible tengan una disposición semejante es, a no dudarlo, de gran utilidad: es bueno como medio. Con todo, puedo afirmar con confianza que ni mis varios cumplimientos de este deber, ni mi disposición a realizarlo, tienen el menor valor intrínseco. Porque la mayoría de los ejemplos de virtud parecen ser de esta naturaleza, podemos aventurarnos a afirmar que las virtudes no tienen, en general, ningún valor intrínseco. Y parece haber buenas razones para pensar que mientras tengan más generalmente esta naturaleza más útiles son; puesto que representa una gran economía de trabajo el que una acción útil se haga habitual o instintiva. Pero mantener que una virtud que incluye sólo esto es buena en sí constituye un grave absurdo. De este grave absurdo es culpable, puede verse, la ética de Aristóteles. Pues su definición de virtud no excluye la disposición a realizar acciones de esta manera, mientras que sus descripciones de las virtudes particulares *incluyen* claramente tales acciones; que una acción, a fin de exhibir virtud, debe hacerse τοῦ καλοῦ ἕνεκα es un requisito que a menudo se permite escamotear. Por otra parte, parece considerar ciertamente el ejercicio de *todas* las virtudes como un bien en sí. Su tratamiento de la ética es, sin duda, en los puntos más importantes, altamente asistemático y confuso, debido a su intento de basarla en la falacia naturalista. Pues estaríamos obligados estrictamente, por sus palabras, a considerar la θεωρία como la *única* cosa buena en sí, en cuyo caso la bondad que atribuye a las virtudes prácticas no puede ser el valor intrínseco; mientras que, por otra parte, no parece considerarla meramente como utilidad, puesto que no hace el intento de mos-

trar que son medios para la *θεωρία*. Pero no parece dudoso que en conjunto considere el ejercicio de las virtudes prácticas como un bien de la misma clase (esto es, como teniendo valor intrínseco), sólo que de menor grado, que la *θεωρία*. De este modo, no puede eludir el cargo de que recomienda, como si tuvieran valor intrínseco, ejemplos tales del ejercicio de la virtud como los que estamos discutiendo; ejemplos de una disposición a realizar acciones que, para decirlo con la frase moderna, tienen meramente 'rectitud externa'. Que tiene razón en aplicar la palabra 'virtud' a tal disposición, no puede dudarse. Pero la protesta contra la concepción de que la 'rectitud externa' basta para constituir el 'deber' o la 'virtud' —una protesta comúnmente atribuida, y con justicia, como un mérito a la moral cristiana— parece ser, en gran medida un modo errado de señalar una verdad importante, a saber, la de que cuando sólo hay 'rectitud externa' no hay ciertamente valor intrínseco. Se supone por lo común (aunque erróneamente) que llamar virtud a una cosa significa que tiene valor intrínseco. De acuerdo con este supuesto, la concepción de que la virtud no consiste en una mera disposición a hacer acciones externamente correctas, constituye realmente un avance de la verdad ética más allá de la ética aristotélica. La inferencia de que si la virtud incluye en su significado 'buena en sí', entonces, la definición aristotélica de la virtud no es adecuada y expresa un falso juicio ético, es perfectamente correcta. Sólo está equivocada la premisa de que la virtud incluye esto en su significado.

107 (b) El carácter de un hombre puede ser tal que, cuando realice habitualmente un deber particular, esté presente en su espíritu, en cada caso de su ejecución, o un amor hacia la consecuencia intrínsecamente buena que espera producir con su acción o el odio hacia una consecuencia intrínsecamente mala que espera impedir con ella. En tal caso, estos amor y odio serán, por lo general, en parte causas de acción, y podemos calificarlos como unos de sus *motivos*. Cuando sentimientos de esta índole se presentan habitualmente en la realización de deberes, no puede negarse que el estado anímico del hombre, al realizarlos, contiene algo intrínsecamente bueno. Ni puede negarse que, cuando la disposición a realizar deberes consiste en la disposición a ser llevado a ellos por tales sentimientos, llamamos a esta disposición virtud. Por consiguiente, tenemos aquí ejemplos de virtud cuyo ejercicio contiene realmente algo que es bueno en sí. En general, podemos decir que cuando una virtud consiste en una

disposición a tener ciertos motivos, el ejercicio de esta virtud *puede* ser intrínsecamente bueno, aunque el grado de su bondad pueda variar de modo indefinido de acuerdo con la naturaleza precisa de los motivos y sus objetos. En la medida, pues, que el cristianismo tiende a subrayar la importancia de los motivos, de la disposición 'interior' con que hace una acción recta, podemos decir que ha prestado un servicio a la ética. Pero obsérvese que, cuando la ética cristiana, tal como se representa en el *Nuevo testamento*, es ensalzada por esto, se pasan comúnmente por alto dos distinciones de la mayor importancia, que ella misma descuida por completo. En primer lugar, el *Nuevo testamento* se ocupa ampliamente de continuar la tradición de los profetas hebreos, al recomendar virtudes tales como la 'justicia' y la 'misericordia' contra las observancias meramente rituales, y, en la medida que lo hace, recomienda virtudes que pueden ser *meramente* buenas como medios, exactamente como las virtudes aristotélicas. Esta característica de su enseñanza debe, por ende, distinguirse rigurosamente de la que consiste en el reforzamiento de una concepción como la de que montar en ira sin causa es tan malo realmente como matar. En segundo lugar, el *Nuevo testamento*, aunque ensalza algunas cosas que sólo son buenas como medios y otras que son buenas en sí, deja por completo de reconocer esta distinción. Aunque el estado de un hombre airado pueda realmente ser tan malo en sí como el del asesino, y en la medida en que Cristo pueda estar en lo cierto, Su lenguaje nos llevaría a suponer que son *igualmente* malos ambos casos, que causan el *mismo* mal, y esto es completamente falso. En pocas palabras, cuando la ética cristiana aprueba, no distingue si su aprobación afirma 'esto es un medio para el bien' o 'esto es bueno en sí', y, por ende, ensalza a la vez cosas meramente buenas como medios, como si fueran buenas en sí, y cosas meramente buenas en sí, como si fueran también buenas como medios. Más aún, debe notarse que si la ética cristiana dirige su atención a esos elementos de las virtudes que son buenos en sí, no es de ningún modo la única en hacerlo. La ética de Platón se distingue por sostener, de modo más claro y consistente que ningún otro sistema, la concepción de que el valor intrínseco pertenece exclusivamente a esos estados anímicos que consisten en el amor a lo que es bueno o en el odio hacia lo que es malo.

108. Pero, (c) la ética del cristianismo se distingue de la platónica porque subraya el valor de un motivo particular, que consiste en la emoción excitada por la idea, no de ningunas conse-

cuencias intrínsecamente buenas de dicha acción ni aun de la acción misma, sino de su rectitud. La idea misma de 'rectitud' abstracta y los distintos grados de la emoción específica que excita son los que constituyen específicamente el 'sentimiento moral' o 'conciencia'. Una acción parece denominarse con más propiedad 'internamente recta'¹ sólo en virtud del hecho de que el agente la ha previamente considerado como correcta; la idea de 'rectitud' o 'corrección' debe presentársele, pero no necesita forzosamente contarse entre sus motivos. Entendemos por hombre de 'conciencia' el que, cuando delibera, siempre tiene esta idea y no actúa hasta creer que su acción es correcta.

La presencia de esta idea y de su acción como motivo parecen haberse hecho más comunes en cuanto objetos de observación y recomendación, debido a la influencia del cristianismo; pero es importante observar que esta concepción —implicada en Kant— de que el motivo es lo único que el *Nuevo testamento* considera como intrínsecamente valioso, carece de fundamento. Parece poco dudoso que, cuando Cristo nos dice "Ama a tus semejantes como a ti mismo", no da a entender únicamente lo que Kant llama "amor práctico"; la beneficencia cuyo *único* motivo es la idea de su rectitud, o la emoción causada por tal idea. Entre las 'disposiciones interiores' cuyo valor inculca el *Nuevo testamento*, están incluídas las que Kant denomina "inclinaciones naturales", tales como la piedad, etc.

Pero, ¿qué diremos de la virtud cuando consiste en una disposición a ser llevado a la realización de deberes por esta idea? Parece difícil negar que la emoción excitada por la rectitud, como tal, tenga algún valor intrínseco, y aún más difícil es negar que su presencia pueda elevar el valor de ciertos todos en que entra. Pero, por otra parte, no tiene ciertamente más valor que muchos de los motivos tratados en nuestra última sección —emociones de amor hacia cosas realmente buenas en sí. En cuanto a la afirmación de Kant acerca de que sea lo único bueno,² es inconsistente con otras de sus propias concepciones. Pues, él ciertamente considera mejor realizar las acciones a que ella nos empuja, esto es, los deberes 'materiales', que omitirlas. Pero, si fue-

¹ Este sentido del término debe distinguirse, cuidadosamente, de aquel en que puede decirse que es 'recta' la intención del agente con tal que los resultados que se proponga sean los mejores posibles.

² Kant, hasta donde sé, nunca sentó expresamente esta concepción; pero está aplicada, *verbi gratia*, en su argumento en contra de la heteronomía.

ra mejor en absoluto, entonces, estas acciones deberían ser o buenas en sí o buenas como medios. La primera hipótesis estaría en contradicción directa con el dicho de que este motivo era lo *único* bueno, y la última Kant mismo la excluye, puesto que mantiene que ninguna acción puede *causar* la existencia de este motivo. Puede también observarse que la otra exigencia, a saber, la de que es *siempre* buena como medio, tampoco puede mantenerse. Es tan cierto, como nada podría serlo, que acciones verdaderamente dañinas pueden hacerse por motivos de conciencia, y que la conciencia no siempre nos dice la verdad acerca de qué acciones sean correctas. Ni puede mantenerse tampoco que es *más* útil que muchos otros motivos. Todo lo que puede admitirse es que es una de las cosas generalmente útiles.

El resto de lo que tengo que decir acerca de esos elementos de algunas virtudes que son buenas en sí y acerca de sus relativos grados de excelencia, así como la prueba de que todos juntos no pueden ser lo *único* bueno, puede diferirse hasta el siguiente capítulo.

109. Los principales puntos de este capítulo hacia los que quiero llamar la atención pueden resumirse como sigue: (1) señalé primero cómo el tema de que se ocupa —esto es, los juicios éticos acerca de la conducta— encierra una cuestión totalmente distinta en género de las dos discutidas previamente, a saber, (a) ¿cuál es la naturaleza del predicado peculiar de la ética? y (b) ¿qué clases de cosas poseen este predicado? La ética práctica no pregunta ¿qué debe ser?, sino ¿qué debemos hacer?; pregunta qué acciones son *deberes*, qué acciones están *correctas* y cuáles *erradas*. Y todas estas preguntas sólo pueden responderse mostrando la relación de dichas acciones, en cuanto *causas* o *condiciones necesarias*, con lo que es bueno en sí. Las inquisiciones, pues, de la ética práctica caen por completo dentro de la *tercera* división de las cuestiones éticas, de las cuestiones que interrogan acerca de lo que sea bueno como medio o, lo que es equivalente, acerca de lo que es un medio para el bien, de lo que es causa o condición necesaria de las cosas buenas en sí (86-88). Pero (2) plantea esta cuestión casi exclusivamente en relación con las acciones que es posible a la mayoría de los hombres realizar con tal que lo *quieran*, y, en relación con éstas, no pregunta únicamente cuál tenga *algún* resultado bueno o malo, sino cuál entre todas las acciones posibles para la volición en cualquier momento producirá el mejor resultado *total*. Afirmar que una acción es un deber equivale a afirmar que es una tal acción posible, que

siempre producirá, en ciertas circunstancias conocidas, mejores resultados que ninguna otra. Se sigue que las proposiciones universales, de las que 'deber' es un predicado, lejos de ser evidentes de suyo, requieren siempre una prueba, que no está al alcance de nuestros presentes medios de conocimiento (89-92). Pero (3) todo lo que la ética ha intentado, o puede intentar, es mostrar que ciertas acciones, posibles mediante la volición, *generalmente* producen mejores o peores resultados totales que ninguna otra posible alternativa. Obviamente debe ser muy difícil mostrar esto, por lo que toca a los resultados totales, aun en un futuro comparativamente próximo; mientras que requiere una atención que no ha recibido el que lo que tiene los mejores resultados en tal futuro próximo, también tiene los mejores en conjunto. Si esto es verdad y si, concordemente, damos el nombre de 'deber' a acciones que *generalmente* produzcan, en un futuro próximo, mejores resultados totales que ninguna otra alternativa posible, puede ser posible demostrar que unas pocas de las más comunes reglas de deber son verdaderas; pero *sólo* en ciertas condiciones de la sociedad, que pueden presentarse más o menos universalmente en la historia. Tal demostración es sólo posible *en algunos casos*, sin un juicio correcto acerca de qué cosas son buenas o malas en sí; juicio que nunca ha sido ofrecido por los éticos. Por lo que toca a acciones cuya utilidad *general* se demuestra así, el individuo debe *siempre* realizarlas; pero, en otros casos en que se ofrecen por lo común reglas, debe más bien juzgar acerca de los probables resultados en su caso particular, guiado por la concepción correcta de qué cosas son intrínsecamente buenas o malas (93-100). (4) A fin de poder mostrar que una acción es un deber, debe mostrarse que llena las condiciones anteriores; pero las acciones comúnmente llamadas 'deberes' no las llenan más que las acciones 'expeditivas' o 'interesadas'. Llamándolas 'deberes' sólo damos a entender que tienen, *como adición*, ciertos predicados no éticos. Similarmente, con 'virtud' se da a entender principalmente una disposición permanente a realizar 'deberes' en este sentido restringido. Concordemente, una virtud, si es realmente virtud, debe ser buena *como medio*, en el sentido de que cumple con las condiciones anteriores; pero no es *mejor* como medio que las disposiciones no virtuosas. Generalmente no tiene valor en sí y, cuando lo tiene, está lejos de ser lo único bueno o el mejor de los bienes. De esta manera, 'virtud' no es, como se sostiene usualmente, un predicado *ético* único (101-109).

CAPÍTULO VI

EL IDEAL

110. EL TÍTULO de este capítulo es ambiguo. Cuando llamamos 'ideal' un estado de cosas, podemos entender esto de tres modos, que sólo tienen en común el que siempre queremos afirmar de dicho estado de cosas no sólo que es bueno en sí, sino que es bueno en sí en un grado mucho mayor que el de otras múltiples cosas. El primero de estos sentidos de 'ideal' es (1) al que la frase 'el ideal' más propiamente se adapta. Con esto se da a entender el *mejor* estado de cosas *concebible*, el *summum bonum* o bien absoluto. Es en este sentido en el que una correcta concepción del cielo sería una concepción correcta del ideal: damos a entender con ideal, un estado de cosas que sería absolutamente perfecto. Pero esta concepción puede distinguirse muy claramente de la segunda, a saber, (2) la del mejor estado de cosas *posible* en este mundo. Esta segunda concepción puede identificarse con la que frecuentemente ha figurado en filosofía como 'bien humano' o como el fin *último* hacia el que nuestra acción debe dirigirse. En este sentido es en el que se dice que las utopías son ideales. El creador de una utopía puede suponer que son posibles muchas cosas que, de hecho, no lo son; pero siempre supone que, por lo menos, ciertas cosas son imposibles gracias a las leyes naturales, y, por consiguiente, su construcción difiere esencialmente de otra que pudiera no tomar en cuenta *todas* las leyes naturales, a pesar de estar establecidas con certeza. A todas luces la pregunta '¿cuál es el mejor estado de cosas que podemos *posiblemente* originar?' es muy distinta de la pregunta '¿cuál sería el mejor estado de cosas concebible?' Pero, en tercer lugar, podemos dar a entender, llamando 'ideal' un estado de cosas, sólo que (3) es bueno en sí en alto grado. Es obvio que la cuestión acerca de qué cosas sean 'ideales', en este sentido, debe respon-

derse antes de que pretendamos plantearnos qué es el bien absoluto o el bien humano. Este capítulo se ocupará principalmente de ideal en este tercer sentido. Su objetivo principal es la obtención de una respuesta positiva a la cuestión fundamental de la ética: '¿Qué cosas son buenas o fines en sí?' Hasta ahora sólo hemos obtenido una respuesta negativa a tal pregunta: la respuesta de que el placer ciertamente no es lo *único* bueno.

111. He dicho que las respuestas correctas a las preguntas ¿qué es el bien absoluto? y ¿qué es el bien humano? deben depender de una respuesta correcta a la cuestión anterior. Y, antes de proceder a discutirla, sería bueno señalar la relación que guarda con estas otras dos.

(1) Es muy posible que el bien absoluto pueda estar compuesto enteramente de cualidades que no podemos ni siquiera imaginar. Esto es posible porque, aun cuando conocemos ciertamente muchísimas cosas que son buenas-en-sí, y buenas en alto grado, sin embargo, lo que es mejor no contiene necesariamente todas las cosas buenas que hay. Que esto es así se desprende del principio explicado en el capítulo 1 (§§ 18-22), al que se propuso se destinara el nombre de 'principio de las unidades orgánicas'. Este es el principio de que el valor intrínseco de un todo no es idéntico con la suma de los valores de sus partes ni proporcional a ella. De esto se desprende que, aunque para obtener la mayor suma posible de valores de sus partes, el ideal debe contener necesariamente todas las cosas que tienen valor intrínseco en cierta medida, el todo, empero, que contiene todas estas partes puede no ser tan valioso como otro todo del que se excluyeran ciertos bienes positivos. Pero, si un todo que no contiene todos los bienes positivos puede, no obstante, ser mejor que un todo que los contenga, eso implica que el mejor todo *puede* ser uno que no contenga *ninguno* de los bienes positivos con los que estamos familiarizados.

Es *posible*, en consecuencia, que no podamos descubrir qué es el ideal. Pero es claro que, a pesar de que no pueda negarse esta posibilidad, nadie tiene el derecho de afirmar que se cumple, que el ideal *es* algo inimaginable. No podemos juzgar acerca de los valores comparativos de las cosas, a menos de que las cosas juzgadas estén en relación con nuestra mente. No podemos, por ende, tener autoridad para afirmar que nada que no podemos imaginar fuera mejor que algunas de las cosas que sí imaginamos; aunque no tenemos tampoco derecho para negar la posibilidad

de que esto pudiera ser así. Consecuentemente, nuestra búsqueda del ideal debe limitarse a la búsqueda de ese todo, entre la totalidad de los todos compuestos por elementos que nos son conocidos, que parece ser mejor que el resto. Nunca estaremos autorizados a afirmar que este todo sea la perfección; pero lo estaremos para afirmar que es *mejor* que cualquier otro que pudiera rivalizar con él.

Pero, puesto que cualquier cosa que podamos pensar, con cierta *razón*, como ideal debe componerse de cosas que nos son conocidas, es patente que una valoración comparativa de éstas debe servirnos como instrumento principal para decidir qué es lo ideal. El mejor ideal que podamos construir será el del estado de cosas que contenga el máximo número de cosas poseedoras de valor positivo y no contenga nada malo o indiferente, *con tal que* la presencia de ninguno de estos bienes, o la ausencia de cosas malas o indiferentes, parezca disminuir el valor del todo. De hecho, el principal defecto de los intentos hechos por filósofos para construir un ideal, para describir el reino celestial, parece radicar en que omiten muchas cosas de verdadero gran valor positivo, aunque es obvio que esta omisión *no* intensifica el valor del todo. Cuando ocurre así, puede afirmarse con confianza que el ideal propuesto no es ideal. Y el examen de bienes positivos que voy a emprender mostrará, según espero, que ningún ideal propuesto hasta ahora es satisfactorio. Se mostrará que los grandes bienes positivos son tan numerosos que cualquier todo que los contuviera debería ser de una vasta complejidad. Aunque este hecho torna difícil, o imposible —humanamente hablando—, decidir cuál es el ideal, cuál es absolutamente el mejor estado de cosas imaginable, basta para condenar esos ideales que han sido formados por omisión, sin que esta omisión haya tenido como consecuencia ninguna ganancia visible. Los filósofos parecen usualmente haber inquirido sólo por la *mejor* de las cosas individuales, descuidando el hecho de que un todo compuesto de dos grandes bienes, aunque uno fuera obviamente inferior que el otro, puede, no obstante, parecer por sí mismo, a menudo, decididamente superior a cualquiera de los dos.

(2) Por otra parte, las utopías —los intentos de describir un cielo en la tierra— tienen no sólo este defecto, sino también el opuesto. Son elaboradas, por lo común, a partir del principio de omitir los grandes males positivos que existen en el presente, acompañado de una concepción totalmente inadecuada de la bondad de los que retienen; los supuestos bienes que consideran son, en su

mayor parte, cosas que en el mejor de los casos son medios para un bien; cosas como la libertad *sin* la que posiblemente nada verdaderamente bueno puede existir en este mundo; pero que no tienen ningún valor en sí mismas y de ningún modo llegan incluso a producir nada de valor. Sería necesario, en verdad, de acuerdo con el propósito de sus autores, cuyo objeto es meramente construir lo mejor posible en este mundo, que incluyeran en el estado de cosas que describen muchas otras que en sí son indiferentes, pero que, de acuerdo con las leyes naturales, parecen ser absolutamente necesarias para la existencia de todo lo que es bueno. Pero, de hecho, están prestos a incluir muchas cosas cuya necesidad no es de modo alguno aparente, en consonancia con la idea errada de que estas cosas son buenas-en-sí y no meramente, aquí y ahora, medios para un fin, mientras que, por otro lado, también omiten en su descripción grandes bienes positivos, cuyo logro parece tan posible como el de muchos de los cambios que preconizan. Es decir, las concepciones del bien humano yerran comúnmente no sólo, como las del bien absoluto, por omitir algunos grandes bienes, sino también por incluir cosas de manera indiferente. Ambas efectúan omisiones e inclusiones, en casos en que las limitaciones de la necesidad natural, mediante la consideración de las cuales se distinguen legítimamente de las concepciones sobre el bien absoluto, no justifican ni la omisión ni la inclusión. En realidad, es obvio que a fin de decidir correctamente a qué estado de cosas debemos aspirar, no sólo tenemos que considerar qué resultados no es posible alcanzar, sino también cuáles, entre los igualmente posibles, tienen el máximo valor. Con esta segunda investigación, la valoración comparativa de los bienes conocidos no guarda una conexión menos importante que la que guarda con la investigación del bien absoluto.

112. El método que debe emplearse, para decidir sobre la cuestión acerca de qué cosas tienen, y en qué grado, valor intrínseco, ha sido ya explicada en el capítulo III (§§ 55, 57). Para obtener una decisión correcta acerca de la primera parte de esta cuestión, es necesario considerar qué cosas son de tal índole que, si existen *por sí*, en aislamiento absoluto, debemos, no obstante, juzgar buena su existencia. Y, a fin de decidir acerca de los *grados* relativos del valor de cosas diferentes, debemos considerar de modo similar qué valor comparativo parece añadirse a la existencia aislada de cada una. Al emplear este método, debemos guardarnos de dos errores que parecen haber sido las causas principales por las que se han viciado las conclusiones previas sobre

el asunto. El primero de estos consiste en suponer que lo que parece absolutamente necesario, aquí y ahora, para la existencia de algo bueno —que no podemos realizar sin él— es, en consecuencia, bueno en sí. Si aislamos cosas tales como las que son meros medios para un fin y suponemos un mundo en el que sólo ellas existan y nada más, su intrínseca falta de valor se hace patente. En segundo término, tenemos un error más sutil que consiste en descuidar el principio de las unidades orgánicas. Este error se comete al suponer que si una parte de un todo no tiene valor intrínseco, el valor del todo debe radicar por completo en las otras partes. De este modo, por lo común se ha supuesto que si la totalidad de los todos valiosos pudiera considerarse como teniendo una, y sólo una, propiedad común, los todos deberían ser valiosos sólo *porque* poseen esta propiedad, y la ilusión se refuerza más si dicha propiedad parece, considerada en sí misma, tener más valor que las otras partes de semejantes todos considerados en sí mismos. Pero, si tomamos dicha propiedad *aisladamente* y la comparamos con el todo de que forma parte, se hará patente que, al existir por sí, dicha propiedad no tiene ni siquiera tanto valor como el todo a que pertenece. Así, si comparamos el valor de una cierta cantidad de placer, *que exista absolutamente por sí*, con el valor de ciertos ‘goces’ que contengan una cantidad igual de placer, se hace patente que el ‘goce’ es mucho mejor que el placer y, también, en algunos casos, mucho peor. En tal caso, es obvio que el ‘goce’ *no* debe su valor *únicamente* al placer que contiene; aunque pueda fácilmente parecer así cuando consideramos los otros constituyentes del goce y nos pareciera ver que sin el placer no tienen ningún valor. Se hace manifiesto ahora, por el contrario, que el ‘goce’ entero debe su valor, igualmente, a la presencia de otros constituyentes, *aun cuando* pueda ser cierto que el placer es el único constituyente que tiene cierto valor por sí. De modo similar, si se nos dice que todas las cosas deben su valor únicamente al hecho de que son ‘realizaciones del verdadero yo’, podemos fácilmente refutar esta proposición preguntando si el predicado que se da a entender con ‘realizando el verdadero yo’ —suponiendo que pudiera existir solo— tiene algún valor. O la cosa que ‘realiza el verdadero yo’ tiene valor intrínseco o no lo tiene; y si lo tiene, entonces no lo debe ciertamente al hecho de que realiza el verdadero yo.

113. Si ahora usamos este método de aislamiento absoluto y nos guardamos de estos errores, se hace patente que la cuestión que tenemos que responder es mucho menos difícil que lo que

nos harían esperar las controversias de la ética. Sin duda, una vez que el sentido de la cuestión se ha entendido claramente, darle respuesta, en sus principales rasgos, parece tan obvio que corre el riesgo de parecer una trivialidad. Las cosas más valiosas que conocemos o podemos imaginar son, con mucho, ciertos estados de conciencia que pueden, *grosso modo*, describirse como los placeres del trato humano y el goce de los objetos bellos. Nadie, probablemente, que se haya planteado la cuestión ha dudado nunca de que el efecto personal y la apreciación de lo que es bello en el arte o la naturaleza sean buenos en sí. Ni, si consideramos estrictamente qué cosas merecen tenerse *puramente por mor de ellas*, parece probable que haya alguien que piense que algo tiene *casi* un valor tan grande como las cosas que están incluidas bajo estos dos nombres. He insistido —en el capítulo III— en que la mera existencia de lo que es bello parece tener *algún* valor intrínseco; pero pienso que Sidgwick tenía mucha razón, en la concepción ahí discutida, de que tiene valor la mera existencia de lo que es bello, pero tan poco como para ser desdeñable en comparación con el que adjudica a la *conciencia* de lo bello. Puede decirse que esta simple verdad es reconocida universalmente. Lo que no se ha reconocido es que es la verdad última y fundamental de la filosofía moral. Que es sólo por mor de estas cosas —a fin de que tantas de ellas como sea posible puedan existir en cierto tiempo— que cualquiera puede justificarse al cumplir cualquier deber público o privado; que son la *raison d'être* de la virtud; que son ellas —estos todos complejos mismos y cualquier constituyente o característica de ellos— las que constituyen el fin último racional de la actividad humana y el único criterio del progreso social; todas éstas parecen ser verdades que generalmente han sido pasadas por alto.

Que son verdades; que los afectos personales y los goces estéticos incluyen los mayores bienes, y los mayores *con mucho* que podamos imaginar, se hará, según espero, más claro en el curso de su análisis, que a continuación llevaré a cabo. Todas las cosas que he pretendido incluir en las descripciones anteriores son unidades orgánicas altamente complejas, y al discutir las consecuencias que se desprenden de este hecho y los elementos de que se componen, espero al mismo tiempo confirmar a la vez que definir mi posición.

114. I. Me propongo comenzar examinando lo que he llamado goces estéticos; puesto que el caso de los afectos personales presenta algunas complicaciones adicionales. Universalmente se ad-

mite, según creo, que una apreciación apropiada de un objeto bello es una cosa buena en sí, y mi pregunta es: ¿Cuáles son los principales elementos incluidos en tal apreciación?

(1) Es claro que, en aquellos ejemplos de apreciación estética que yo creo más valiosos, está incluido no meramente un conocimiento limitado de lo que es bello en el objeto, sino también cierto género de sentimiento o emoción. No es suficiente que un hombre observe meramente las cualidades bellas de una pintura y conozca que son bellas para que pudiéramos otorgar a su estado anímico el más alto reconocimiento. Exigimos que *aprecie* también la belleza de lo que ve y conoce como bello; que sienta y vea *su* belleza. Con estas expresiones damos a entender ciertamente que debe tener una emoción apropiada frente a las cualidades bellas que conoce. Ocurre, tal vez, que todas las emociones estéticas tienen cierta cualidad común; pero es cierto que las diferencias en la emoción parecen corresponder a las diferencias en el género de la belleza percibida, y, al decir, que emociones diferentes son *apropiadas* para diferentes géneros de belleza, damos a entender que el todo constituido por conciencias de este tipo de belleza, *junto con* la emoción apropiada a ella, es mejor que si se ha experimentado otra emoción al contemplar este objeto bello. Concordemente, tenemos una gran variedad de emociones diferentes, cada una de las cuales es un constituyente necesario de algún estado de conciencia que juzgamos bueno. Todas estas emociones son elementos esenciales de grandes bienes positivos, son *partes* de todos orgánicos que tienen un gran valor intrínseco. Pero es importante percatarse de que estos todos son orgánicos y que, por ende, no se sigue que la emoción, *por sí misma*, tenga ningún valor, ni tampoco que, si se dirigiera a un objeto diferente, el todo así constituido no pudiera ser positivamente malo. De hecho, parece ser que si distinguimos el elemento emocional, en cualquier apreciación estética, del elemento cognoscitivo que le acompaña y es considerado comúnmente, en realidad, como parte de la emoción, y si consideramos qué valor tendría este elemento emocional, *existiendo por sí*, difícilmente pensaríamos que tiene un gran valor, y aun si lo tiene en absoluto. En cambio, si la misma emoción se dirige a un objeto diferente, si, por ejemplo, es experimentada frente a un objeto positivamente feo, el estado entero de conciencia es a menudo positivamente malo en alto grado.

115. (2) En el último párrafo he señalado los dos hechos de que la presencia de alguna emoción es necesaria para otorgar un grado muy alto de valor a un estado de apreciación estética y de que, por otra parte, esta misma emoción, en sí, puede tener poco o ningún valor. De aquí se sigue que estas emociones dan a los todos de que forman parte un valor mucho mayor que el que ellas mismas poseen. Lo mismo es obviamente cierto del elemento cognoscitivo que debe combinarse con estas emociones a fin de constituir esos todos altamente valiosos. En el presente párrafo intentaremos definir qué se da a entender con este elemento cognoscitivo, en la medida en que haga falta, para precavernos de un posible equívoco. Cuando hablamos de ver un objeto bello o, más generalmente, del conocimiento, o conciencia, de un objeto bello, podemos dar a entender con estas expresiones algo que no forma parte de ningún todo valioso. En el uso del término 'objeto' se encierra una ambigüedad que probablemente ha sido tan responsable de muchos graves errores cometidos en la filosofía y la psicología como cualquier otra causa particular. Esta ambigüedad puede fácilmente advertirse al considerar una proposición que, aunque constituya una contradicción en los términos, es obviamente cierta: cuando un hombre ve una pintura bella, puede no ver nada bello. La ambigüedad consiste en el hecho de que por 'objeto' de visión (o de conocimiento) puede entenderse o las cualidades realmente vistas o las cualidades poseídas por la cosa vista. Así, en nuestro caso, cuando se dice que la pintura es bella, se da a entender que contiene cualidades que son bellas, cuando se dice que el hombre ve la pintura, se da a entender que ve un gran número de las cualidades contenidas en la pintura, y cuando se dice que, no obstante, no ve nada bello, se da a entender que *no* ve esas cualidades de la pintura que son bellas. Por consiguiente, cuando calificamos el conocimiento de un objeto bello de esencial para la apreciación estética, debe entenderse que damos a entender sólo el conocimiento de las *cualidades bellas* poseídas por ese objeto y *no* el conocimiento de otras cualidades del objeto poseedor. Esta distinción debe distinguirse cuidadosamente de la otra expresada más arriba con los términos 'ver la belleza de una cosa' y 'ver sus cualidades bellas'. Con 'ver la belleza de una cosa' damos a entender usualmente el tener una emoción frente a sus cualidades bellas, mientras que en 'ver sus cualidades bellas' no incluimos ninguna emoción. Con el 'elemento cognoscitivo', que es igualmente necesario junto con la emoción para la existencia de una apreciación valiosa, doy a entender meramente el cono-

cimiento efectivo, o la conciencia, de una o de todas las *cualidades bellas* de un objeto, es decir, de uno o de todos esos elementos del objeto que poseen cierta belleza positiva. Que un tal elemento cognoscitivo es esencial para un todo valioso, puede verse fácilmente con sólo preguntar ¿qué valor deberíamos atribuir a la emoción adecuada que surge al escuchar la *Quinta sinfonía* de Beethoven, si tal emoción no estuviera en lo más mínimo acompañada de ninguna conciencia, sea de las notas o de las relaciones melódicas y armónicas entre ellas? Si consideramos cuál sería el estado de un hombre que oyera todas las notas, pero no se percatara de ninguna de esas relaciones melódicas y armónicas que son necesarias para la constitución de los más pequeños elementos bellos de la sinfonía, se podrá ver fácilmente que no basta el mero *escuchar* la sinfonía, así fuera incluso acompañado de la emoción apropiada.

116. (3) Conectada con la distinción ya señalada entre 'objeto' en el sentido de las cualidades que de hecho se enfrentan a la mente, y 'objeto' en el sentido de la cosa entera que posee esas cualidades, se da otra distinción de la mayor importancia para el análisis correcto de los constituyentes necesarios de un todo valioso. Se piensa, común y correctamente, que ver belleza en una cosa que no la tiene es inferior, de alguna manera, a ver belleza en lo que realmente la tiene. Pero, bajo esta descripción particular de 'ver belleza en lo que no la tiene', pueden incluirse dos hechos diferentes y de muy distinto valor. Podemos dar a entender o *bien* la atribución de cualidades realmente bellas a un objeto que no las posee, o los sentimientos experimentados frente a cualidades que el objeto posee, pero que no son bellos en realidad; una emoción que es apropiada sólo a las cualidades realmente bellas. Ambos hechos ocurren muy frecuentemente, y en la mayoría de los ejemplos de emociones ambos ocurren juntos sin duda; pero son obviamente bien distintos, y tal distinción es de la mayor importancia para una estimación correcta de los valores. El primero puede llamarse un error de juicio y el segundo un error de gusto; pero importa percatarse de que el 'error de gusto' implica por lo común un juicio falso de *valor*, mientras que el 'error de juicio' es simplemente un juicio falso de *hecho*.

Ahora bien, el caso que yo he denominado error de gusto, a saber, en el que las cualidades reales que admiramos (sean o no poseídas por el 'objeto') son feas, puede no tener valor, excepto el que pueda pertenecer a la emoción *por sí misma*, y, en la mayoría, si es que no en todos los casos, es un mal positivo con-

siderable. En este sentido, pues, es indudablemente correcto pensar que ver belleza en una cosa que no la tiene presenta un valor inferior a ver belleza donde la hay realmente. Pero el otro caso es mucho más difícil. En este caso se presenta todo lo que hasta aquí he mencionado como necesario para la constitución de un gran bien positivo: se da un conocimiento de cualidades realmente bellas, junto con una apropiada emoción frente a ellas. No puede, por consiguiente, caber duda de que aquí tenemos un gran bien positivo. Pero, también se presenta algo más, a saber, una creencia en que estas cualidades bellas existen y en que existen en cierta relación con otras cosas, esto es, con algunas propiedades del objeto al que atribuimos estas cualidades, y el objeto de esta creencia, además, es falso. Podemos preguntar, respecto al todo así constituido, si la presencia de tal creencia y el hecho de que lo creído sea falso, tornan diferente su valor. Obtenemos, pues, tres casos diferentes de los que es muy importante determinar los valores relativos. Cuando se dan a la vez el conocimiento de las cualidades bellas y la emoción apropiada, podemos *también* tener o (1) una creencia en la existencia de estas cualidades, cuyo objeto, esto es, que existen, es verdadero, o (2) un mero conocimiento sin creencia, cuando es (a) verdadero, (b) falso, que exista el objeto de conocimiento esto es, las cualidades bellas, cuando no existen. La importancia de estos casos se desprende del hecho de que el segundo define los placeres de la imaginación, incluyendo una gran parte de la apreciación de esas obras de arte que son *representativas*; mientras que el primero hace contrastar con éstos la apreciación de lo que es bello en la naturaleza y en los efectos humanos. El tercero, por otra parte, contrasta con los otros dos, por quedar ejemplificado principalmente por lo que se denomina afecto errado, y es posible también que el amor a Dios, en el caso de un creyente, cayera bajo este rubro.

117. Ahora bien, estos tres casos —como he dicho— tienen algo en común, a saber, que en todos ellos tenemos un conocimiento de cualidades realmente bellas, junto con una emoción apropiada frente a ellas. Pienso, no obstante, que no puede ponerse en duda (ni por lo común se hace) que los tres encierran grandes bienes positivos, esto es, todas las cosas de las que nos sentimos convencidos que merecen tenerse por mor de ellas. Y pienso que el valor del segundo, en cualquiera de sus dos subdivisiones, es el mismo precisamente que el del elemento común a los tres. En otras palabras, en el caso de apreciaciones puramente ima-

ginarias, tenemos meramente el conocimiento de cualidades realmente bellas junto con la emoción apropiada, y la cuestión acerca de si existe o no el objeto conocido parece aquí, donde no tenemos la creencia en su existencia o no existencia, que no tiene nada que ver con el valor del estado total. Pero me parece que los otros dos casos difieren a la vez, en valor intrínseco, de éste y de otro cualquiera, aun cuando el objeto conocido y la emoción apropiada fueran idénticos en los tres casos. Pienso que la presencia adicional de una creencia en la realidad del objeto torna el estado total mucho mejor, si la creencia es verdadera, y peor si es falsa. En pocas palabras, cuando se da una creencia, en el sentido en que creemos en la existencia de la naturaleza y los caballos y *no* creemos en la existencia de un paisaje ideal ni en la de los unicornios, la *verdad* de lo que es creído representa una gran diferencia por lo que toca al valor del todo orgánico. Si así fuera, habríamos vindicado la creencia de que el *conocimiento*, en sentido ordinario, distinto, por una parte, de la creencia en lo que es falso y, por otra, de la mera percatación de lo que es verdadero, contribuye al valor intrínseco; que, por lo menos en ciertos casos, su presencia como parte, hace más valioso un todo que lo que sería sin ella.

Ahora bien, pienso que no puede haber duda alguna de que juzgamos que media una diferencia de valor, tal como la he indicado, entre los tres casos dichos. Pensamos que la contemplación emotiva de una escena natural, suponiendo que sus cualidades sean igualmente bellas, es, de algún modo, un estado mejor de cosas que la contemplación de un paisaje pintado; pensamos que el mundo mejoraría si sustituyéramos las mejores obras del arte representativo por objetos *reales* igualmente bellos. Similarmente consideramos que un afecto o admiración errados, aun cuando el error implicado fuera un mero error de juicio y no un error de gusto, son desafortunados en cierta forma. Más aún, aquellos que, por lo menos, tienen un fuerte respeto a la verdad se inclinan a pensar que una mera contemplación poética del reino de los cielos *sería* superior a la del creyente religioso, si el reino de los cielos no existiera ni ahora ni en el futuro. Muchas personas, basadas en un juicio sobrio y reflexivo, sentirían alguna vacilación en preferir la felicidad de un loco convencido de que el mundo es ideal, a la condición o de un poeta que imagina un mundo ideal o a la de ellos mismos en cuanto gozan y aprecian los menores bienes que existen y existirán. Pero, para asegurarnos de que estos juicios son realmente juicios de valor intrínseco acerca de la cuestión que se nos plantea, y para tener

la satisfacción de que son correctos, es claramente necesario distinguir nuestra cuestión de otras dos, que tienen una conexión importante con nuestro juicio total sobre los casos dichos.

118. En primer lugar, (a) es claro que, cuando creemos, la cuestión acerca de si lo que creemos es verdadero o falso tiene generalmente una conexión muy importante con el valor de nuestra creencia *como medio*. Cuando creemos, somos capaces de actuar sobre nuestra creencia de una manera en la que no actuamos sobre nuestro conocimiento acerca de los eventos en una novela. La verdad de lo que creemos es, por consiguiente, muy importante para prevenir las penas de la desilusión y consecuencias todavía más serias. Podría pensarse que un apego errado es desafortunado sólo por esta razón; la que nos conduce a tomar en cuenta resultados que la naturaleza de sus objetos no asegura. Así también el amor de Dios, cuando —como es usual— incluye la creencia en que Él adjuntará a ciertas acciones ciertas consecuencias, bien sea en esta vida o en la futura, que el curso de la naturaleza no ofrece razón para esperar, puede conducir al creyente a realizar acciones cuyas consecuencias reales, suponiendo que no exista tal Dios, pueden ser mucho peores de las que de otro modo hubiera originado. Y podría pensarse que la única razón por la que hay que sostener que la belleza de la naturaleza es superior a un bello paisaje, o a una bella imaginación, consiste en que su existencia asegurará la mayor permanencia y frecuencia de nuestra contemplación emocional de esta belleza. Es cierto indudablemente que la importancia principal del mayor *conocimiento* —de la verdad de la mayoría de las cosas en que creemos— radica, en este mundo, en sus ventajas extrínsecas: es inmensamente valioso *como medio*.

En segundo lugar, (b) puede ser que la existencia de lo que contemplamos sea en sí misma un gran bien positivo, de tal modo que, por esta sola razón, el estado de cosas descrito al decir que el objeto de nuestra emoción existe realmente sería intrínsecamente superior a aquel en que no existiera. Esta razón de su superioridad tiene indudablemente una gran importancia en el caso de los afectos humanos, cuando el objeto de nuestra admiración son las cualidades mentales de una persona admirable; pues que dos personas tales existan es mucho mejor que si sólo existe una. Y diferenciaría también la admiración por la naturaleza inanimada de la admiración por sus representaciones artísticas, en la medida en que concediéramos poco valor intrínseco a la existencia de un objeto bello, fuera de toda contemplación

de él. Pero hay que advertir que esta razón no daría cuenta de ninguna diferencia, en valor, entre el caso en que la verdad fuera creída y en el que fuera meramente conocida, fuera de toda creencia o no creencia. En otras palabras, en la medida de esta razón, la diferencia entre las dos subdivisiones de nuestra segunda clase (la de la contemplación imaginativa) sería tan grande como la que media entre nuestra primera clase y la segunda subdivisión de la segunda. La superioridad del mero *conocimiento* de un objeto bello cuando tal objeto existe también, sobre el mismo conocimiento cuando el objeto no existe, sería, bajo este concepto, tan grande como la del *conocimiento* de un objeto bello sobre la mera imaginación de él.

119. Estas dos razones para introducir diferencias entre el valor de los tres casos que estamos considerando, deben —digo— distinguirse cuidadosamente de aquellas cuya validez pongo ahora en duda, si es que hemos de obtener una respuesta correcta, concerniente a estas últimas. La cuestión que ahora planteo es si el *todo* constituido por el hecho de que se da una contemplación emotiva de un objeto bello que, a la vez, se cree que es y que es *real*, ¿no extrae parte de su valor del hecho de que el objeto *es real*? Pregunto si el valor de este todo, *en cuanto todo*, ¿no es mayor que el de aquellos que difieren de él, o *bien* por la falta de creencia, acompañada o no de verdad, o, dándose la creencia, por la mera ausencia de verdad? No pregunto *ni* si no es superior a ellos en cuanto medio (que lo es ciertamente), *ni* si no puede contener una *parte* más valiosa, a saber, la existencia del objeto en cuestión. Mi pregunta es sólo si la existencia de su objeto no constituye una adición al valor del todo, muy distinta de la adición constituida por el hecho de que este todo contenga una parte valiosa.

Si ahora planteamos esta cuestión, no puedo evitar pensar que recibirá una respuesta afirmativa. Podemos plantearla claramente con el método del aislamiento, y la única decisión debe depender de nuestro juicio reflexivo sobre ella, en cuanto se plantea de este modo claro. Debemos guardarnos del sesgo producido por la consideración del valor *como medio*, suponiendo el caso de una ilusión tan completa y permanente como no son nunca las ilusiones en este mundo. Podemos imaginar el caso de una persona particular que se goce, durante la eternidad, en la contemplación de un escenario tan bello y de unas relaciones personales tan admirables como puedan imaginarse, aunque el todo de los objetos de su conocimiento sea, no obstante, absolutamen-

te irreal. Pienso que hemos definitivamente de dar por sentado que la existencia de un universo que se compusiera sólo de una tal persona es *en gran medida* inferior en valor a otro en el que los objetos, en cuya existencia cree, existen realmente justo como lo cree. Y sería inferior *no sólo* porque carecería de los bienes que consisten en la existencia de los objetos en cuestión, sino, *también*, sólo porque esta creencia suya sería falsa. Se desprende que sería inferior *por esta sola razón*, si admitimos —lo que también me parece cierto— que el caso de una persona que meramente imaginara, sin creer, los objetos bellos de que se trata, sería inferior, *aunque existieran estos objetos realmente*, al caso de una persona que también creyera en su existencia. Pues aquí está presente todo el bien adicional que consiste en la existencia de los objetos y, no obstante, parece haber todavía una gran diferencia de valor entre este caso y aquel en que su existencia es creída. Pero, pienso que mi conclusión puede, tal vez, exhibirse bajo una luz más favorable, si hacemos las siguientes consideraciones. (1) No me parece que la pequeña cantidad de valor que podemos conceder a la existencia de objetos bellos inanimados, sea casi igual en cantidad a la diferencia que experimento como dada, entre la apreciación (acompañada de creencia) de tales objetos, cuando existen realmente, y su apreciación puramente imaginaria, cuando no existen. Esta desigualdad es más difícil de verificar cuando se trata de una persona admirable, puesto que puede concederse un *gran* valor a esta existencia. No obstante, pienso que no es paradójico sostener que la superioridad del afecto recíproco —cuando ambos objetos son valiosos y ambos existen— sobre un afecto unilateral —en que ambos son valiosos, pero sólo uno existe— no radica únicamente en el hecho de que, en el primer caso, tenemos dos cosas buenas en lugar de una, sino también en que cada una es tal como la otra la cree. (2) Me parece que la contribución importante al valor hecha por una creencia verdadera, puede verse claramente en el siguiente caso. Supóngase que un objeto o afecto valiosos existan y se crea en ello, pero que se dé en este caso ese error de hecho de que las cualidades amadas, a pesar de ser exactamente iguales, no sean empero las *mismas* que existen. Puede fácilmente imaginarse este estado de cosas, y creo que no podemos evitar establecer que, *aunque* ambas personas existan aquí, no es sin embargo tan satisfactorio como si la misma persona amada, y que se cree que existe, fuera también la que realmente existe.

120. Si todo ocurriera así, habríamos añadido, en esta tercera sección, a nuestros dos resultados previos, un tercero acerca de que una creencia verdadera en la realidad de un objeto incrementa mucho el valor de muchos todos valiosos. Así como, en las secciones (1) y (2), se sostuvo que las emociones estéticas y afectivas tienen poco o ningún valor sin el conocimiento de objetos apropiados, y que el conocimiento de éstos tiene poco o ningún valor sin la emoción apropiada, de modo que el todo en que ambos se combinan tiene un valor que excede con mucho la suma de valores de sus partes, así, de acuerdo con esta sección, si se añadiera a estos todos la creencia verdadera en la realidad del objeto, el nuevo todo así formado tendría un valor que excedería con mucho la suma obtenida de añadir el valor de la creencia verdadera, considerada en sí misma, al de nuestros todos originales. Este nuevo caso difiere sólo del primero en que, mientras que la creencia verdadera en sí tiene tan poco valor como cualquiera de los dos otros constituyentes tomados aisladamente, tomados juntos, sin embargo, parecen formar un todo de gran valor, en tanto que no ocurre esto con los dos todos que podrían formarse al añadir la creencia verdadera a cualquiera de los otros.

La importancia del resultado de esta sección parece radicar principalmente en dos de sus consecuencias. (1) Que suministra cierta justificación del inmenso valor intrínseco que usualmente se atribuye al mero *conocimiento* de algunas verdades y que ha sido expresamente atribuido a ciertas clases de conocimiento por Platón y Aristóteles. El conocimiento perfecto ha rivalizado, sin duda, con el amor perfecto, por ocupar el puesto de lo ideal. Si los resultados de esta sección son correctos, es manifiesto que el conocimiento, aunque tenga poco o ningún valor en sí, es un constituyente absolutamente esencial de los más altos bienes y contribuye inmensamente a incrementar su valor. Y se hace manifiesto que esta función puede ser llevada a cabo no sólo por ese ejemplo de conocimiento que hemos principalmente considerado, a saber, por el conocimiento de la realidad del objeto bello conocido, sino también por el conocimiento de la identidad numérica de este objeto con lo que existe realmente y por el conocimiento de que la existencia de este objeto es verdaderamente buena. Sin duda, todo conocimiento al que concierne directamente la naturaleza de los constituyentes de un objeto bello, parecería capaz de incrementar grandemente el valor de la contemplación de este objeto, aunque tal conocimiento no tuviera por sí mismo ningún valor. Y (2) la segunda consecuencia

importante que se desprende de esta sección es que la presencia de una creencia verdadera puede, a pesar de la gran inferioridad del valor de la emoción y la belleza de su objeto, constituir junto con ellos un todo de igual o superior valor que los todos en que la emoción y la belleza son superiores, pero en los que falta una creencia verdadera o se da una creencia falsa. De esta manera podemos justificar la atribución de un valor igual o superior a la apreciación de un objeto real inferior, en cuanto se compara con la apreciación de un objeto muy superior que fuera una mera criatura de la imaginación. Así, una apreciación justa de la naturaleza y de las personas reales puede conservar su igualdad con una apreciación igualmente justa de los productos de la imaginación artística, a pesar de que haya mayor belleza en la última. De modo similar, aunque pudiera admitirse que Dios es un objeto más perfecto que ningún ser humano real, el amor de Dios podría ser, no obstante, inferior al amor humano, si Dios no existe.

121. (4) A fin de redondear la discusión sobre esta primera clase de bienes —bienes que tienen una referencia esencial con los objetos *bellos*—, sería necesario intentar la clasificación y evaluación comparativa de todas las diferentes formas de belleza, una tarea que pertenece propiamente al estudio llamado *estética*. Sin embargo, no me propongo emprender esta tarea. Sólo debe entenderse que intento incluir entre los constituyentes esenciales de los bienes que he discutido, toda forma y variedad del objeto bello sólo si es verdaderamente bello, y, si se entendiera esto, creo que podría verse que el consenso de la opinión acerca de lo que es positivamente bello y de lo que es positivamente feo, e incluso acerca de grandes diferencias en el grado de belleza, basta para permitirnos esperar que no es necesario que erremos mucho en nuestros juicios acerca de lo bueno y lo malo. En todo lo que piensa como bello un número considerable de personas, hay probablemente *alguna* cualidad bella, y las diferencias de opinión parecen deberse más a menudo a que se atiende exclusivamente, por parte de diferentes personas, a diferentes cualidades del mismo objeto, que al error positivo de suponer que una cualidad que es fea sea realmente bella. Cuando hay un objeto que algunos piensan bello y otros niegan que lo sea, la verdad de lo que ocurre es que *usualmente* carece de alguna cualidad bella o está deformado por una fea que atrae la atención exclusiva de los críticos.

Puedo, sin embargo, establecer dos principios generales —conectados con los resultados de este capítulo— cuyo reconocimiento podría tener gran importancia para la investigación acerca de qué cosas son bellas. El primero de éstos es (1) una definición de la belleza, de lo que se da a entender cuando se dice que una cosa es verdaderamente bella. La falacia naturalista ha sido casi tan comúnmente conocida con respecto a la belleza como con respecto a lo bueno; su uso ha introducido tantos errores en la estética como en la ética. Se ha supuesto, incluso más comúnmente, que lo bello puede *definirse* como lo que produce ciertos efectos en nuestros sentimientos, y frecuentemente se ha extraído la conclusión que se desprende de esto, a saber, que los juicios del gusto son meramente *subjetivos*, que la misma cosa precisamente puede, de acuerdo con las circunstancias, ser *a la vez* bella y no serlo. Las conclusiones de este capítulo sugieren una definición de la belleza que puede explicar parcialmente y remover por completo las dificultades que han conducido a este error. Parece probable que lo bello haya de *definirse* como aquello cuya contemplación admirativa es buena en sí. Es decir, afirmar que una cosa es bella equivale a afirmar que su conocimiento es un elemento esencial en uno de los todos valiosos que hemos estado discutiendo; de tal modo que la cuestión acerca de si es *verdaderamente* bello o no, depende de la cuestión *objetiva* acerca de si el todo en cuestión es o no es verdaderamente bueno y no de la cuestión acerca de si excita o no sentimientos particulares en determinadas personas. Esta definición tiene la doble garantía de que da cuenta, a la vez, de la conexión aparente entre la bondad y la belleza, y de la no menos aparente diferencia entre estas dos concepciones. Parece a primera vista que es una extraña coincidencia que deba haber dos *diferentes* predicados objetivos de valor, 'bueno' y 'bello', que están, no obstante, relacionados de tal modo entre sí que todo lo que es bello es también bueno. Pero si fuera correcta nuestra definición, desaparecería lo asombroso del asunto; puesto que deja sólo un predicado *inanalizable* de valor, a saber, 'bueno', en tanto que 'bello', aunque no idéntico a él, ha de definirse con referencia a éste, siendo, pues, diferente y, al mismo tiempo, estando conectado con él. Dicho brevemente, bajo esta perspectiva, decir que una cosa es bella es decir no que sea indudablemente buena *en sí*, sino que es un elemento necesario de algo que lo es; demostrar que una cosa es verdaderamente bella es demostrar que un todo, con el que sostiene una particular relación en cuanto parte, es verdaderamente bueno. De este modo debemos explicar la inmensa predominan-

cia, entre los objetos comúnmente considerados como bellos, de objetos *materiales*, objetos de los sentidos externos, puesto que estos objetos, aunque tengan ellos mismos, como se ha dicho, poco o ningún valor intrínseco, entran como constituyentes esenciales en el amplio grupo de todos los que tienen valor intrínseco. Estos todos mismos pueden ser también, y son, bellos; pero lo comparativamente raro que es considerarlos como *objetos* de contemplación, parece que basta para explicar la asociación de la belleza con los objetos externos.

En segundo término, (2) ha de observarse que los objetos bellos son, en su mayor parte, unidades orgánicas, en el sentido de que son todos de una gran complejidad, de índole tal que la contemplación de cualquier parte, en sí, puede no tener valor y que, no obstante, a menos que la contemplación del todo incluya la contemplación de esa parte, éste pierde su valor. De esto se desprende que no puede haber un criterio único de belleza. Nunca será verdadero decir: Este objeto debe su belleza *únicamente* a la presencia de esta característica; ni tampoco: Cuando esta característica esté presente, el objeto debe ser bello. Todo lo que puede ser verdadero es que determinados objetos son bellos, *porque* tienen ciertas características, en el sentido de que no lo serían a *menos* de que las tengan. Y es posible encontrar que ciertas características se presentan más o menos en todos los objetos bellos, y son, en este sentido, condiciones de belleza más o menos importantes. Pero es importante observar que las mismas cualidades que diferencian un objeto bello de todos los otros serían, si fuera verdaderamente bello, tan *esenciales* para su belleza, como aquellas que posee en común con muchos otros. El objeto no tendría en mayor grado la belleza que posee sin sus cualidades específicas, que sin aquellas que son genéricas, y las cualidades genéricas, *por sí mismas*, fallarían de modo tan completo en dar belleza como las específicas.

122. II. Debe recordarse que inicié esta inspección de los grandes bienes separados, dividiendo todos los más grandes bienes que conocemos en dos clases, la de los goces estéticos, por un lado, y la de los placeres del trato humano, por el otro. Pospuse la consideración de los últimos, apoyándome en que presentan complicaciones adicionales. Se hará evidente ahora en qué consiste esta complicación adicional. Ya he sido obligado a tomarla en cuenta al discutir la contribución hecha al valor por la creencia verdadera. Consiste en el hecho de que en el caso del afecto personal, el objeto mismo no es *meramente* bello en tanto que

posee poco o ningún valor intrínseco, sino en que tiene el mismo gran valor intrínseco, en parte por lo menos. Todos los constituyentes que, según encontramos, son necesarios para los goces estéticos más valiosos, esto es, la emoción apropiada, el conocimiento de cualidades verdaderamente bellas y la creencia verdadera, son aquí igualmente necesarios; pero tenemos además el hecho adicional de que el objeto no sólo debe ser verdaderamente bello, sino también verdaderamente bueno en un alto grado.

Es evidente que esta complicación adicional sólo se da, en la medida en que se incluyen en el objeto de afecto personal algunas de las cualidades *mentales* de la persona hacia la que se siente el afecto. Pienso que puede admitirse que, ahí donde el afecto es más valioso, la apreciación de las cualidades mentales debe formar parte de él, y que la presencia de esta parte hace mucho más valioso al todo, de lo que podría haber sido sin ella. Pero, parece muy dudoso si posee tanto valor como el todo en que está combinada, junto con una apreciación de la expresión *corpórea* apropiada frente a dichas cualidades mentales. Es cierto que en todos los casos reales de afecto valioso, las expresiones corporales del carácter, sean miradas, palabras o acciones, forman parte del objeto hacia el que se siente el afecto, y que el hecho de su inclusión parece elevar el valor del estado total. Es muy difícil, sin duda, imaginar a qué se parecería el conocimiento de *solas* las cualidades mentales, no acompañadas de *ninguna* expresión corpórea. Y en la medida en que logramos efectuar esta abstracción, parece tener ciertamente menos valor el todo considerado. Por ende, saco en consecuencia que la importancia de una admiración de las cualidades mentales admirables, radica principalmente en la inmensa superioridad del todo del que forma parte sobre otro del que estuviera ausente, y no en el alto grado de valor intrínseco que posea por sí misma. Parece incluso dudoso si posee en sí tanto valor como posee indudablemente la apreciación de la belleza meramente corporal, es decir, si la apreciación de lo que tiene gran valor intrínseco es tan valiosa como la apreciación de lo meramente bello.

Pero, además, si consideramos la naturaleza de las cualidades mentales admirables en sí, parece que su apreciación adecuada encierra una referencia a la pura belleza material, en otro sentido todavía. Las cualidades mentales admirables consisten en gran medida, si nuestras conclusiones previas son correctas, en una contemplación emocional de objetos bellos, y, por ende, su apreciación consistirá esencialmente en la contemplación de tal con-

templación. Es verdad que la más valiosa apreciación de las personas parece consistir en la apreciación de su apreciación de otras personas; pero incluso aquí parece encerrarse una referencia a la belleza material, por lo que toca *a la vez* al hecho de que lo que es apreciado en última instancia puede ser la contemplación de lo que es meramente bello y al hecho de que la apreciación más valiosa de una persona parece *incluir* una apreciación de su expresión corporal. Sin embargo, aunque podamos admitir que la apreciación de la actitud de una persona frente a otras personas o, para poner un ejemplo, el del amor al amor, que es el más valioso bien que conocemos y más valioso todavía que el mero amor a la belleza, sin embargo, sólo podemos admitir esto, si se entiende que lo primero *incluye* lo último de modo directo, en distintos grados.

Por lo que toca a la cuestión acerca de cuáles *sean* las cualidades mentales cuyo conocimiento es esencial para el valor del trato humano, es claro que incluyen, en primer lugar, todas esas variedades de apreciación estética que forman nuestra primera clase de bienes. Incluyen, por consiguiente, una gran variedad de emociones diferentes, cada una de las cuales es adecuada para una clase diferente de belleza. Pero debemos agregar a éstas la serie entera de emociones que son apropiadas para las personas y que son diferentes de las apropiadas para la mera belleza corporal. Debe también recordarse que justo como estas emociones tienen poco valor en sí y así como puede el estado anímico en que se dan tener un valor muy elevado o puede perderlo por completo y hacerse positivamente malo en alto grado, de acuerdo con que sean o no apropiados los distintos conocimientos que acompañan a las emociones, así también la apreciación de estas emociones, aunque puede tener algún valor en sí, puede, sin embargo, formar parte de un todo que tenga un enorme valor o ninguno en absoluto, de acuerdo con que se acompañe o no de una percepción de la adecuación de las emociones a sus objetos. Es obvio, por consiguiente, que el estudio de lo que es valioso en el trato humano constituye un estudio de extrema complejidad, y que puede haber un trato humano que tenga poco, ningún valor o sea positivamente malo. Aquí también, sin embargo, como ocurre con la cuestión acerca de qué sea bello, parece no haber razón para dudar que un juicio reflexivo decidirá, en lo principal, correctamente qué son bienes positivos e incluso cuáles son las *grandes* diferencias de valor entre estos bienes. En particular, puede observarse que las emociones cuya contempla-

ción es esencial para los más grandes valores y que son también excitadas apropiadamente por tal contemplación, parecen ser aquellas que más se ensalzan por lo común bajo el nombre de afectos.

123. Ahora he completado mi examen de la naturaleza de esos grandes bienes positivos que no parecen incluir entre sus constituyentes nada positivamente malo o feo, aunque incluyan mucho que es en sí indiferente. Deseo señalar ciertas conclusiones que parecen desprenderse en relación a la naturaleza del *summum bonum* o de ese estado de cosas que fuera el más perfecto que pudiéramos concebir. Esos filósofos idealistas cuyas concepciones concuerdan más de cerca con aquellas por las que aquí se ha abogado, debido a que niegan que el placer sea lo único bueno y a que consideran que lo que es completamente bueno tiene cierta complejidad, han usualmente representado como ideal un estado de existencia puramente espiritual. Considerando que la materia es esencialmente imperfecta, si es que no positivamente mala, han sacado la conclusión de que es necesaria la ausencia total de todas las propiedades materiales para un estado de perfección. Ahora bien —de acuerdo con lo que se ha dicho—, esta concepción sería correcta en la medida que afirme que cualquier gran bien debe ser *mental* y que una existencia puramente material puede, en sí, tener poco o ningún valor. La superioridad de lo espiritual sobre lo material se ha reivindicado ampliamente en este sentido. Pero, de esta superioridad no se desprende que un estado perfecto sea aquel del que se han excluido rígidamente todas las propiedades materiales; por el contrario, si nuestras conclusiones son correctas, parecería ser que un estado de cosas en que estuvieran incluidas debería ser mucho mejor que un estado concebible del que estuvieran ausentes. A fin de ver que esto es así, lo principal que es necesario considerar es *qué es exactamente* lo que declaramos bueno cuando declaramos que la apreciación de la belleza en el arte y la naturaleza lo es. Que esta apreciación es buena, no lo niegan la mayor parte de estos filósofos. Pero si lo admitimos, deberemos, entonces, recordar la máxima de Butler acerca de que “todo es lo que es y no otra cosa”. He tratado de mostrar, y pienso que es muy evidente como para ser discutido, que tal apreciación constituye una unidad orgánica, un todo complejo, y que, en sus ejemplos menos dudosos, parte de lo incluido en este todo es *un conocimiento de las cualidades materiales* y, particularmente, de una amplia variedad de las que se denominan cualidades

secundarias. Si, pues, es *este* todo el que conocemos que es bueno y no otra cosa, entonces, conocemos que las cualidades materiales, aun cuando carezcan completamente de valor en sí mismas, son, sin embargo, constituyentes esenciales de lo que está lejos de carecer de valor. Lo que sabemos que es valioso es la aprehensión de estas cualidades justamente y no de otras. Y, si nos proponemos substraérselas, entonces, lo que nos queda *no* es lo que sabemos que tiene valor, sino algo distinto. Debe observarse que esta conclusión es válida, incluso si se discute mi propuesta acerca de que una creencia verdadera en la existencia de estas cualidades añade valor al todo en que está incluida. Deberíamos estar, sin duda, autorizados a afirmar que la *existencia* de un mundo material es algo totalmente indiferente para la perfección; pero quedaría aún el hecho de que sabemos que es bueno el conocimiento de las *cualidades materiales* (aunque sean puramente imaginarias). Debe, pues, admitirse so pena de auto-contradicción, so pena de sostener que las cosas no son lo que son sino algo distinto, que un mundo del que se hubieran desterrado por completo las cualidades materiales sería un mundo que carecería de muchas, si es que no de todas aquellas cosas de las que sabemos con certeza que son grandes bienes. Que *podría*, sin embargo, ser un mundo mucho mejor que el que conservara estos bienes lo he admitido ya (§ 111 (1)). Pero, a fin de mostrar que un mundo semejante *sería* mejor así, es necesario mostrar que la retención de estas cosas, aunque sean buenas en sí, disminuye en mayor grado el valor de un todo al que pueden pertenecer, que el que éste posee. La tarea de mostrar esto nunca ha sido intentada. Hasta que sea llevada a cabo, estamos autorizados a afirmar que las cualidades materiales son constituyentes necesarios del ideal; que, aunque algo enteramente desconocido *pudiera* ser mejor que un mundo que las contuviera, o que contuviera algún otro bien que conociéramos, no tendríamos, sin embargo, razones para suponer que algo cualquiera fuera mejor que un estado de cosas en que estuvieran incluidas. Negar y excluir la materia, equivale a negar y excluir lo mejor que conocemos. Que una cosa puede conservar su valor, aunque pierda algunas de sus cualidades, es enteramente falso. Lo único que es cierto es que la cosa que ha cambiado puede tener tanto o más valor que aquella que ha perdido cualidades. Lo que propongo es que nada que *conozcamos* que es bueno y no contiene cualidades materiales tiene tanto valor como para que le declaremos superior, *por sí mismo*, al todo que se cons-

tituiría al agregarle una apreciación de las cualidades materiales. No me interesa mucho discutir el que un bien *puramente* espiritual pueda ser la *mejor* de las cosas singulares, aunque, en lo dicho respecto a la naturaleza del afecto personal, he dado razones para dudar de eso. Pero que, por agregarle cierta apreciación de las cualidades materiales, que, aunque quizás inferior en sí, es ciertamente un gran bien positivo, obtengamos una mayor suma de bien tal que ninguna disminución correspondiente en el valor del todo en cuanto todo pueda equilibrar, esto —sostengo— no tenemos razones para ponerlo en duda.

124. A fin de completar esta discusión de los principales principios implicados en la determinación de valores intrínsecos, los principales tópicos restantes de que es necesario ocuparse parecen ser dos. El primero de éstos se refiere a la naturaleza de los grandes *males* intrínsecos, incluyendo los que he llamado *males mixtos*, es decir, esos todos malos que contienen, no obstante, como elementos esenciales, algunas cosas positivamente buenas o bellas. El segundo se refiere a la naturaleza de lo que similarmente puedo denominar bienes *mixtos*, es decir, esos todos que, aunque intrínsecamente buenos *en cuanto todos*, contienen, sin embargo, como elementos esenciales, algunas cosas positivamente malas o feas. Se facilitaría en gran medida esta discusión, si se entendiera que uso dos términos 'bello' y 'feo' no necesariamente en referencia a cosas de la índole que de modo más natural se nos ocurren como ejemplos de lo que es bello y feo, sino de acuerdo con mi definición propuesta. De esta manera, usaré la palabra 'bello' para denotar aquello cuya contemplación admirativa es buena en sí, y 'feo' para denotar aquello cuya contemplación admirativa es mala en sí.

I. Por lo que toca, pues, a los grandes males positivos, pienso que es evidente que, si tomáramos todas las precauciones debidas para descubrir con precisión qué son estas cosas cuya existencia, *si existieran absolutamente por sí mismas*, deberíamos juzgar como un gran mal, encontraríamos que la mayoría son todos orgánicos de la misma naturaleza exactamente que aquellas que son los más grandes bienes positivos. Es decir, son conocimientos de algún objeto, acompañados de cierta emoción. Así como ni un conocimiento ni una emoción parecen, *por sí*, capaces de ser muy buenos, tampoco (con una excepción) ni un conocimiento ni una emoción parecen, *por sí*, capaces de ser muy malos. Y así como el todo compuesto de ambos, incluso sin la adición

de otro elemento, parece indudablemente capaz de ser muy bueno, también semejante todo parece, *por sí*, capaz de ser muy malo. Respecto al *tercer* elemento, discutido en cuanto a su capacidad de incrementar grandemente el valor de un bien, a saber, la creencia verdadera, parece tener diferentes relaciones con distintas clases de males. En algunos casos, la adición de una creencia verdadera a un mal positivo parece constituir un mal mucho peor; pero, en otros casos, no hay ninguna diferencia.

Los mayores males positivos pueden dividirse en las tres clases siguientes:

125. (1) La primera clase se compone de esos males que parecen incluir siempre una contemplación gozosa o admirativa de cosas que son o malas o feas. Es decir, estos males se caracterizan por el hecho de que incluyen precisamente la misma emoción, que es también esencial para los mayores bienes no mixtos, de los que se distinguen por el hecho de que esta emoción se dirige hacia un objeto inapropiado. En la medida en que esta emoción es o un objeto poco bueno en sí o poco bello, estos males constituyen, por ende, ejemplos de lo que he llamado males 'mixtos'; pero —como ya lo he dicho— parece muy dudoso que una emoción, aislada completamente de su objeto, tenga valor o belleza; no tiene ciertamente mucho valor ni mucha belleza. Sin embargo, es importante observar que las mismas emociones, de las que a menudo se habla descuidadamente como si fueran las más o las únicas buenas, pueden ser constituyentes esenciales de los peores todos, y que, de acuerdo con la naturaleza del conocimiento que las acompaña, pueden ser las condiciones o del mayor bien o del mayor mal.

A fin de ilustrar la naturaleza de los males de esta clase tomaré dos ejemplos: la crueldad y la lascivia. Creo que podremos fácilmente asegurarnos de que éstos representan grandes males intrínsecos, si imaginamos el estado de un hombre cuya mente sólo estuviera ocupada por alguna de estas pasiones, en su peor forma. Si consideramos, entonces, qué juicios deberíamos formar acerca de un universo que se compusiera *únicamente* de mentes ocupadas de esta manera, sin la más remota esperanza de que existiera jamás en él la menor conciencia de ningún otro objeto distinto de los propios de esas pasiones, o algún sentimiento dirigido a ese objeto, creo que no podríamos evitar extraer la conclusión de que la existencia de un tal universo constituiría un mal mucho peor que el de la existencia de ninguno en absoluto. Pero, si esto es así, se desprende que estos dos estados viciosos

no son sólo —tal como se admite por lo común— malos como medios, sino también malos en sí. Creo que no es menos obvio que encierra en su naturaleza esa complicación de elementos que he llamado amor a lo que es feo o malo. Por lo que toca a los placeres de la lujuria, la naturaleza del conocimiento, mediante cuya presencia han de definirse, es difícil de analizar en cierta medida. Pero, parece incluir, a la vez, conocimientos de sensaciones orgánicas y percepciones de estados corporales cuyo goce es ciertamente malo en sí. En la medida que se trata de ellos, la lascivia incluirá, pues, en su esencia, una contemplación admirativa de lo que es feo. Pero, en verdad, uno de sus más comunes ingredientes, en sus peores formas, es el goce provocado por el mismo estado anímico de otras gentes; en este caso incluye también, en consecuencia, un amor a lo malo. Respecto a la crueldad, es fácil ver que el gozarse del dolor de otras gentes le es esencial, y —como veremos cuando consideremos el dolor— esto es ciertamente un amor a lo malo; mientras que, en tanto que incluye también un deleite provocado por los signos corpóreos de la agonía, encierra también un amor a lo feo. En ambos casos, debe observarse que el mal de este estado se eleva no sólo al incrementarse el mal o fealdad del objeto, sino también al aumentar el goce.

Puede objetarse, en el caso de la crueldad, que nuestra desaprobación, aun en un supuesto caso aislado en el que no puede influirnos ninguna consideración acerca de su maldad como medio, puede, con todo, estar realmente dirigida al dolor de las personas que causa deleite contemplar. Esta objeción puede responderse, en primer lugar, haciendo notar que falla enteramente en explicar el juicio —que nadie, según creo, dejará de hacer si reflexiona— de que aun cuando la cantidad de dolor contemplada sea la misma, mientras mayor sea el deleite de esta contemplación, peor será el estado de cosas. Pero también puede responderse si nos percatamos de un hecho que fuimos incapaces de alegar al considerar la posibilidad similar respecto a los bienes, a saber, la posibilidad de que la razón, por la que atribuimos un valor mayor a un afecto valioso dirigido a una persona *real*, es que tomamos en cuenta el bien adicional que consiste en la existencia de esa persona. Podemos —según creo— alegar, en el caso de la crueldad, que su odiosidad interna es igualmente grande, sea que el dolor contemplado exista realmente o sea puramente imaginario. Yo, por lo menos, soy incapaz de distinguir si, en este caso, tiene importancia la presencia de una *creencia ver-*

dadera para el valor intrínseco del todo considerado, aunque pueda indudablemente tener mucha para su valor *como medio*. Y lo mismo ocurre en relación con otros males de esta clase; soy incapaz de ver si una creencia verdadera en la *existencia* de sus objetos tiene alguna importancia para el grado de sus deméritos positivos. Por otra parte, la presencia de otra clase de creencias parece tener una considerable importancia. Cuando nos gozamos de lo que es malo o feo, a pesar de nuestro conocimiento de lo que hacemos, el estado de cosas parece considerablemente peor que si no formáramos ningún juicio en absoluto acerca del valor del objeto. Y parece ser también el mismo caso, por extraño que parezca, cuando hacemos un juicio falso de valor. Cuando admiramos lo que es feo o malo, creyendo que es bello y bueno, esta creencia parece también agravar la vileza intrínseca de nuestra condición. Debe entenderse, por supuesto, que, en ambos casos, dicho juicio es meramente lo que hemos denominado juicio de gusto, es decir, se ocupa con el valor de las cualidades realmente conocidas y no con el valor del objeto a que estas cualidades pueden correcta o erróneamente atribuirse.

Finalmente, debe mencionarse que los males de esta clase, *además* de su elemento emotivo (a saber, el goce y la admiración) que comparten con grandes bienes no mixtos, parecen también incluir alguna emoción específica que no entra del mismo modo en la constitución de ningún bien. La presencia de esta emoción específica parece ciertamente agravar la maldad del todo, aunque no es claro que, por sí misma, sea mala o fea.

126. (2) La segunda clase de grandes males la constituyen indudablemente los males mixtos; pero los trataré después, porque, en cierto respecto, parecen ser lo *opuesto* a la clase que acabo de considerar. Así como es esencial, para esta última clase, que deba incluir una emoción adecuada al conocimiento de lo que es bueno o bello, pero dirigida hacia un objeto inapropiado, así es esencial, para esta segunda clase, que incluya un conocimiento de lo que es bueno o bello, pero acompañado de una emoción inapropiada. Para decirlo con pocas palabras, al igual que la última clase puede describirse como los casos de amor hacia lo que es malo o feo, así esta clase puede describirse como los casos de odio hacia lo que es bueno o bello.

Por lo que toca a estos males hay que hacer notar, primero, que los vicios del odio, la envidia y el desprecio, cuando son malos en sí, parecen ser ejemplos de ellos, y están frecuentemente acompañados por males de la primera clase, por ejemplo, cuan-

do se experimenta deleite ante el dolor de una buena persona. Cuando están acompañados así, el todo constituido entonces es indudablemente peor que si existieran cada uno por su lado.

Segundo, que, en su caso, una creencia verdadera en la existencia de un objeto bueno o bello que es odiado, parece agravar la maldad del todo en que está presente. Indudablemente también la presencia —como ocurre con nuestra primera clase— de una creencia verdadera, por lo que toca al *valor* de los objetos contemplados, incrementa el mal. Pero —al contrario de lo que ocurre con nuestra primera clase— un juicio *falso* de valor parece disminuirlo.

127. (3) La tercera clase de grandes males positivos parece ser la clase de los *dolores*.

Por lo que toca a éstos, debe observarse, en primer término, que, al igual que en el caso del placer, no es al dolor mismo, sino sólo a la conciencia del dolor mismo, hacia la que se dirigen nuestros juicios de valor. Así como en el capítulo III se dijo que un placer, a pesar de lo intenso que sea, que nadie experimenta, no es bueno en absoluto, del mismo modo parece que el dolor, a pesar de lo intenso que sea, del que no se tiene conciencia, no es malo en absoluto.

Por consiguiente, puede mantenerse que es sólo la conciencia de dolor intenso la que es un gran mal. Pero que éste, *en sí*, pueda ser un gran mal no puedo evitar pensarlo. El caso del dolor, pues, parece diferir del caso del placer; pues la mera conciencia de placer, a pesar de su intensidad, no parece ser, *en sí*, un *gran* bien, aun si posee poco valor intrínseco. Para decirlo brevemente, el dolor (si entendemos con esta expresión la conciencia de dolor) parece ser un mal, en mayor medida que en la que es bueno el placer. Pero, si esto es así, entonces, debe admitirse que el *dolor* constituye una excepción a la regla que parece valer a la vez para todos los *otros* grandes males y para *todos* los *otros* grandes bienes, a saber, que todos son unidades orgánicas para las que son esenciales *tanto* un conocimiento del objeto, *como* una emoción dirigida hacia ese objeto. En el caso del dolor y del dolor solo, parece ser verdad que un mero conocimiento, *en sí*, pueda ser un *gran* mal. Es, sin duda, *una* unidad orgánica; puesto que implica a la vez el conocimiento y el objeto, ninguno de los cuales en sí tiene mérito o demérito. Pero es menos unidad orgánica que algún otro gran mal y que algún otro gran bien, por lo que se refiere, *a la vez*, al hecho de que implica, *además* del conocimiento, una emoción dirigida hacia su objeto

y también al hecho de que el *objeto* puede ser aquí absolutamente simple, mientras que en la mayoría, si no es que en todos los otros casos, el objeto mismo es altamente complejo.

Esta falta de analogía entre la relación del dolor con el mal intrínseco y del placer con el bien intrínseco, parece exhibirse también en una segunda conexión. No sólo ocurre que la conciencia de dolor intenso es, en sí, un gran mal, mientras que la conciencia de placer intenso no es, en sí, muy buena, sino que también la diferencia *opuesta* parece valer para la contribución que hacen al valor del todo, cuando se combinan respectivamente con otro gran mal o con un gran bien. Es decir, la presencia de un placer (aunque no en proporción con su intensidad) parece aumentar el valor de un todo en el que esté combinado con alguno de los grandes bienes no mixtos que hemos considerado; incluso puede mantenerse que son *sólo* los todos en que esté incluido *algún* placer los que poseen algún gran valor. Es cierto, en todo caso, que la presencia de placer contribuye al valor de los todos buenos en una medida que rebasa excesivamente su propio valor intrínseco. Por el contrario, si un sentimiento de dolor se combinara con alguno de los estados anímicos malos que hemos considerado, la diferencia que introduce su presencia respecto al valor del todo, *en cuanto todo*, parece ser más para bien que para mal. En todo caso, el único mal adicional que introduce es el que por sí mismo constituye intrínsecamente. Así, mientras que el dolor es *en sí* un gran mal, pero no añade a la maldad del todo, en que está combinado con otra cosa mala, sino el mal en que consiste su propia maldad intrínseca. El placer, por el contrario, no es *en sí* un gran bien; pero añade a la bondad del todo, en el que está combinado con una cosa buena, algo aparte por completo de su propio valor intrínseco.

128. Pero, finalmente, debe insistirse en que el placer y el dolor son completamente análogos en la medida en que no podemos suponer o que la presencia del placer haga siempre un estado de cosas mejor *en conjunto* o que la presencia del dolor lo haga siempre peor. Ésta es la verdad que está más expuesta a ser pasada por alto. Y, a causa de que esto es verdad, la teoría común de que el placer es lo único bueno y el dolor lo único malo tiene sus más graves consecuencias en los juicios errados de valor. No sólo no está lo placentero de un estado en proporción con su valor intrínseco, puede incluso añadir positivamente algo a su vileza. No consideramos la ira de un malvado menos vil y odiosa porque experimente el más agudo deleite con ella, ni hay la

menor necesidad, en lógica, de que debamos pensarlo, aparte de un tonto prejuicio a favor del placer. De hecho, parece ser que, cuando se añade el placer a un estado malo de alguna de nuestras dos primeras clases, el todo así formado es *siempre* peor que si no hubiera habido placer. Similarmente ocurre con respecto al dolor. Si se añade dolor a un estado malo de cualquiera de nuestras dos primeras clases, el todo así formado es *siempre* mejor *en cuanto todo*, que si no hubiera habido dolor, aunque aquí, si el dolor fuera muy intenso, dado que es un gran mal, puede no ser mejor el estado *en conjunto*. De esta manera es como la teoría del castigo primitivo puede ser reivindicada. La inflicción de dolor a una persona cuyo estado anímico es malo, puede crear, si el dolor no es muy intenso, un estado de cosas que sea mejor *en conjunto* que si el estado anímico malo no hubiera sido castigado. Si tal estado de cosas puede constituir siempre un bien *positivo*, ésta es otra cuestión.

129. II. La consideración de esta otra cuestión pertenece propiamente al segundo tópico, cuya discusión fue pospuesta más arriba, a saber, al tópico de los bienes 'mixtos'. Se definieron los bienes 'mixtos' como cosas que, aunque positivamente buenas en cuanto *todos*, contienen, sin embargo, como elementos esenciales, algo intrínsecamente malo o feo. Parece haber ciertamente todos semejantes. Pero, para considerarlos propiamente, es necesario tomar en cuenta una nueva distinción — la distinción que se expresa justamente como mediando entre el valor que una cosa posee '*en cuanto todo*', y el que posee '*en conjunto*'.

Cuando se definen los bienes 'mixtos' como cosas positivamente buenas *en cuanto todos*, la expresión es ambigua. Se da a entender que son positivamente buenas *en conjunto*; pero debe ahora observarse que puede decirse que el valor que posee una cosa *en conjunto* equivale a la suma del valor que posee *en cuanto todo*, *junto* con los valores intrínsecos que puedan tener algunas de sus partes. De hecho, con el 'valor que una cosa posee en cuanto todo' pueden darse a entender dos cosas enteramente distintas. Puede darse a entender o (1) ese valor que surge únicamente *de la combinación* de dos o más cosas, o (2) el valor total constituido por añadir a (1) los valores intrínsecos que puedan pertenecer a las cosas combinadas. El significado de la distinción puede, quizá, verse más fácilmente si se considera el supuesto caso del castigo punitivo. Si es cierto que la existencia combinada de dos males puede constituir, no obstante, un mal menor que el que constituiría la existencia de cada uno separa-

damente, es claro que esto puede sólo ser porque surge de la combinación un bien positivo que es mayor que la *diferencia* entre la suma de los dos males y el demérito de cada uno separadamente; este bien positivo sería, pues, el valor del todo, *en cuanto todo*, en el sentido (1). Empero, si este valor no fuera un bien tan grande, en la medida que es un mal la suma de dos males, sería claro que el valor del estado entero de cosas es un mal positivo, y este valor es el valor de un todo, *en cuanto todo*, en el sentido (2). Sea la concepción que se adopte por lo que toca al caso particular del castigo punitivo, es claro que tenemos aquí *dos cosas distintas*, respecto a *cada una* de las cuales puede plantearse una cuestión separada, en el caso de toda unidad orgánica. La primera de estas dos cosas puede expresarse como la *diferencia* entre el valor *de la cosa entera* y la suma de los valores de sus partes. Es claro que, cuando las partes tienen poco o ningún valor intrínseco (como ocurre con nuestra primera clase de bienes, §§ 114, 115), esta diferencia será casi o absolutamente idéntica con el valor de la cosa entera. La distinción, por consiguiente, sólo cobra importancia en el caso de todos de los que una o más partes tienen un gran valor intrínseco, positivo o negativo. El primero de estos casos, el de un todo en que una parte tiene un gran valor *positivo*, se ejemplifica con nuestras segunda y tercera clases de bienes no mixtos (§§ 120, 122), y, similarmente, el *summum bonum* es un todo del que *muchas* partes tienen un gran valor *positivo*. Puede observarse que tales casos constituyen, también, objetos muy frecuentes e importantes del juicio estético; puesto que la distinción esencial entre los estilos 'clásico' y 'romántico' consiste en el hecho de que el primero tiende a la obtención del mayor valor posible del todo, *en cuanto todo*, en el sentido (1), mientras que el último sacrifica esto a fin de obtener el mayor valor posible de una *parte* que sea unidad orgánica. Se concluye que no podemos declarar ningún estilo necesariamente superior, puesto que un resultado igualmente bueno *en conjunto*, o 'en cuanto todo', en el sentido (2), puede obtenerse por uno u otro método; pero el temperamento distintivamente *estético* parece caracterizarse por la tendencia a preferir un buen resultado obtenido por el método clásico, que no un resultado igualmente bueno obtenido por el romántico.

130. Pero lo que tenemos ahora que considerar son casos de todos en los que una o más partes tienen un gran valor *negativo*; son grandes males positivos. Ante todo, nos detendremos en los

casos más *destacados*, como el del castigo retributivo, en el que tenemos un todo compuesto exclusivamente de dos grandes males positivos: la maldad y el dolor. ¿Puede un todo semejante ser positivamente bueno *en conjunto*?

(1) No veo razón para pensar que tales todos sean positivamente buenos *en conjunto*. Pero, del hecho de que puedan, no obstante, ser menos malos que alguna de sus partes tomadas aisladamente se desprende que poseen una característica que es muy importante para decidir correctamente acerca de cuestiones prácticas. Se concluye que, fuera por completo de las *consecuencias* o de algún valor que pudiera tener un mal como mero medio, puede valer la pena, dando por *supuesto* que ya exista un mal, crear otro; puesto que, mediante la mera creación de este segundo, puede constituirse un todo menos malo que si se hubiera dejado existir por sí mismo el mal original. De modo similar, por lo que toca a la totalidad de todos que estoy a punto de considerar, debe recordarse que, si no son buenos cada uno *en conjunto*, sin embargo, cuando ya existe un mal —como existen males en este mundo—, la existencia de la otra parte de estos todos constituirá una cosa deseable *por mor de ella misma*, es decir, constituirá, no meramente un medio para bienes futuros, sino uno de los *finés* que deben tomarse en cuenta al estimar qué es este estado mejor posible de cosas, frente al que toda acción correcta debe servir de medio.

131. (2) Pero, de hecho, no puedo evitar pensar que hay todos que contienen algo positivamente malo y feo y que, sin embargo, son grandes bienes positivos en conjunto. Parece, en verdad que a esta clase pertenecen principalmente esos ejemplos de virtud que contienen algo intrínsecamente bueno. No es necesario, por supuesto, negar que algunas veces están incluidos, en una disposición virtuosa, más o menos bienes no mixtos, como los que se discutió primero, es decir, un amor real hacia lo que es bueno o bello. Pero las disposiciones virtuosas típicas y características, en la medida en que no son meros medios, parecen ser ejemplos más bien de bienes mixtos. Podemos tomar como ejemplos (a) el valor y la compasión, que parecen pertenecer a la segunda de las tres clases de virtudes distinguidas en el capítulo último (§ 107), y (b) el sentimiento específicamente 'moral' con referencia al que se definió la tercera de esas tres clases (§ 108).

El valor y la compasión, en la medida que contienen un estado anímico deseable, parecen implicar esencialmente el conocimien-

to de algo malo o feo. En el caso del valor, el objeto de conocimiento puede ser un mal de cualquiera de nuestras tres clases. En el caso de la compasión, el objeto propio es el dolor. Ambas virtudes, concordemente, deben contener precisamente el mismo elemento cognoscitivo que es también esencial para los males de la clase (1). Y se distinguen de estos por el hecho de que la emoción dirigida a estos objetos es, en su caso, una emoción del mismo género de la que era esencial para los males de la clase (2). Dicho brevemente, así como los males de la clase (2) parecen consistir en un odio hacia lo que es bueno o bello, y los males de la clase (1) en un amor hacia lo que es malo o feo, así estas virtudes implican un *odio* hacia lo que es malo o feo. Ambas virtudes contienen, sin duda, también otros elementos, y, entre éstos, cada uno contiene su emoción específica; pero podemos asegurarnos fácilmente de que su valor no depende únicamente de estos otros elementos, si consideramos lo que debemos pensar de una actitud paciente o de retador desprecio frente a un objeto intrínsecamente bueno o bello, o del estado de un hombre cuya mente esté llena de piedad por la felicidad que causa una admiración valiosa. Sin embargo, la piedad por el sufrimiento inmerecido del prójimo, la paciencia frente a nuestro dolor, el odio retador hacia las disposiciones malas propias o ajenas, parecen ser, sin duda, admirables en sí. Y, si lo son, hay cosas admirables que se perderían si no conociéramos el mal.

De modo similar, el sentimiento específicamente 'moral', parece incluir, en todos los casos en que posee un valor intrínseco considerable, un odio hacia los males de la primera y segunda clases. Es cierto que aquí es excitada la emoción por la idea de que una acción es correcta o está errada, y, por ende, el objeto de la idea que la excita no es generalmente un mal intrínseco. Pero, en la medida en que puedo verlo, la emoción con que un hombre consciente considera una acción real o imaginariamente correcta contiene, como elemento esencial, la misma emoción con que considera una acción errada; parece indudable que este elemento es necesario para tornar específicamente *moral* su emoción. Y la emoción específicamente moral, excitada por la idea de una acción errada, me parece que contiene de modo esencial un conocimiento más o menos vago de la índole de males intrínsecos, que son causados usualmente por acciones erradas, sea que estén o no causados por la acción particular de que se trata. De hecho, soy incapaz de distinguir, en sus rasgos principales, el sentimiento moral excitado por la idea de corrección o incorrección, cuando es intensa, del estado total constituido por el cono-

cimiento de algo intrínsecamente malo y por la emoción de odio hacia ello. Ni tiene nada de sorpresivo el que este estado mental deba ser el que principalmente se asocie con la idea de corrección, si reflexionamos sobre la naturaleza de esas acciones que más comúnmente se consideran como deberes. Pues la mayor parte de las acciones que comúnmente consideramos como deberes son *negativas*. Lo que sentimos que es nuestro deber es *abstenernos* de alguna acción que nos tienta a cometer un fuerte impulso natural. Estas acciones erradas, en cuya evasión consiste el deber, son usualmente de tal índole que tienen inmediatamente alguna mala consecuencia que se traduce en un dolor del prójimo, mientras que, en muchos ejemplos destacados, la inclinación que nos empuja a ellas es, en sí, un mal intrínseco que contiene —como cuando el impulso es la lujuria o la crueldad— un goce anticipado de algo malo o feo. Considerar que la acción correcta implica, pues, muy frecuentemente, la supresión de un impulso malo, es necesario para explicar la plausibilidad de la concepción acerca de que la virtud *consiste* en el dominio de la pasión por la razón. Concordemente, la verdad parece ser que, cuando una fuerte emoción moral es excitada por la idea de corrección, esta emoción va acompañada por un vago conocimiento de la índole de males usualmente suprimidos o evitados por las acciones que más frecuentemente se nos ocurren como ejemplos de deber, y que esta emoción está dirigida hacia esta cualidad mala. Podemos, pues, concluir que la emoción específicamente moral debe casi todo su valor intrínseco al hecho de que incluye un conocimiento de los males, acompañado por el odio de ellos. La mera corrección, sea atribuida con verdad o no a una acción, parece incapaz de constituir el objeto de una contemplación emocional que sea un gran bien.

132. Si esto fuera así, tenemos entonces, en muchos destacados ejemplos de virtud, casos de todos enormemente buenos en sí, que, sin embargo, contienen el conocimiento de algo cuya existencia sería un gran mal; el valor de un gran bien depende absolutamente de que incluya algo malo o feo, aunque no deba únicamente su valor a este elemento que contiene. En el caso de virtudes, este objeto malo, en general, existe realmente. Pero no parece haber razón para pensar que, cuando existe, el entero estado de cosas así constituido sea, por consiguiente, el mejor *en conjunto*. Lo que parece indudable es sólo que la contemplación sentimental de un objeto, cuya existencia *sería* un gran mal o es fea, puede ser esencial para un todo valioso. Tenemos

otro ejemplo indudable de esto en la apreciación de la tragedia. Pero, en la tragedia, los sufrimientos de Lear y el vicio de Yago pueden ser puramente imaginarios. Y parece cierto que, si existieran realmente, el mal así existente, aunque deba restarse del bien que consiste en un sentimiento adecuado frente a ellos, no añade ningún valor positivo a ese bien ya bastante bueno como para equilibrar tal pérdida. Parece, por supuesto, que la existencia de una creencia verdadera en el objeto de estos bienes mixtos añade *algún* valor al todo en el que está combinada con ellos; una compasión consciente del sufrimiento real parece ser mejor, *en cuanto todo*, que una compasión de sufrimientos meramente imaginarios. Y esto puede muy bien ocurrir, aun cuando el mal implicado en el sufrimiento real torne al estado de cosas malo *en conjunto*. Parece ser cierto que una creencia *falsa* en la existencia real de su objeto constituye un bien mixto peor que si nuestro estado anímico fuera el que normalmente consideramos como pura ficción. Concordemente, podemos concluir que los únicos bienes mixtos que son positivamente buenos *en conjunto*, son aquellos en los que el objeto es algo que *sería* un gran mal, si existiera, o que *es* feo.

133. Por lo que toca, pues, a estos bienes mixtos, que consisten en una actitud anímica apropiada frente a cosas malas o feas, y que incluyen entre ellos la mayor parte de tales virtudes que poseen algún valor intrínseco, parecen merecer subrayarse las siguientes tres conclusiones:

(1) Parece no haber razón para pensar que cuando el objeto es una cosa mala en sí, que *realmente existe*, el estado total de cosas sea siempre positivamente *bueno en conjunto*. La actitud mental apropiada frente a un mal realmente existente contiene, por supuesto, un elemento que es absolutamente idéntico con la misma actitud frente al mismo mal cuando es puramente imaginario. Este elemento, que es común a ambos casos, puede ser un gran bien positivo en conjunto. Pero no parece haber razón para dudar de que —cuando el mal es *real*— el monto de este mal real es siempre suficiente para reducir la suma total de valor a una cantidad negativa. Concordemente, no tenemos razón para sostener la paradoja de que un mundo ideal sea aquel en que deben existir el vicio y el sufrimiento, a fin de que pueda contener los bienes que consisten en una emoción apropiada frente a ellos. No constituye un bien positivo el que exista el sufrimiento para que podamos compadecernos de él, o la maldad

para que podamos odiarla. No hay razón para pensar que ningún mal pueda estar contenido en el ideal. Se concluye que no podemos admitir la validez real de ninguno de los argumentos usados comúnmente por la teodicea; ninguno de tales argumentos logra justificar el hecho de que exista aun el menor de los muchos males que este mundo contiene. Lo más que puede decirse en favor de tales argumentos es que, cuando recurren al principio de la unidad orgánica, su recurso es válido *en principio*. Puede ocurrir que la existencia del mal sea necesaria, no sólo como un medio, sino analíticamente, para la existencia del mayor bien. Pero no tenemos razón para pensar que ocurre *así* en cualquier ejemplo.

Pero, (2) hay razones para pensar que el conocimiento de cosas malas o feas, que son puramente imaginarias, es esencial para el ideal. En este caso, el peso de la prueba radica en el otro método. No puede ponerse en duda que la apreciación de una tragedia sea un gran bien positivo. Y parece igualmente cierto que las virtudes de la compasión, el valor y la autarquía contienen tales bienes. Frente a todas éstas, el conocimiento de las cosas, que serían buenas si existieran, es analíticamente necesario. Aquí tenemos, pues, cosas cuya existencia debe añadir un valor a cualquier todo en que estén contenidas. Tampoco podemos estar seguros de que ningún todo en el que se omitieran ganaría, como consecuencia, más valor *en cuanto todo* que el que perdería con su omisión. No tenemos razón para pensar que ningún todo que no las contenga sea tan bueno *en conjunto* como el todo en que prevalecieran. Las razones en favor de su inclusión en el ideal son tan fuertes como las que hay en favor de la inclusión de las cualidades materiales (§ 123, *supra*). *Contra* la inclusión de estos bienes no puede alegarse nada, excepto una mera probabilidad.

Finalmente, (3) es importante insistir en que —como hemos dicho más arriba— estas virtudes mixtas poseen un gran valor práctico, en adición al que poseen o en sí mismas o como meros medios. Cuando existen males, como en este mundo, el hecho de que sean conocidos y apreciados propiamente constituye un estado de cosas que posee mayor valor *en cuanto todo* que incluso la misma apreciación de males puramente imaginarios. Este estado de cosas, se ha dicho, nunca es positivamente bueno *en conjunto*; pero cuando el mal que reduce su valor total a una cantidad negativa ya existe de modo inevitable, hacer prevale-

cer el valor intrínseco que le pertenece *en cuanto todo* producirá, obviamente, un estado mejor de cosas que si hubiera existido el mal en sí separado por completo del elemento bueno que contiene y que es idéntico con la apreciación de males imaginarios, y separado de algunas consecuencias ulteriores cuya existencia pueda producir. Sucede aquí lo mismo que con el castigo retributivo. Cuando ya existe un mal, está bien que haya de tenersele compasión o que sea odiado o soportado, de acuerdo con su naturaleza, de la misma manera que puede estar bien que sean castigados algunos males. Por supuesto, como en todos los casos prácticos, a menudo ocurre que el logro de este bien es incompatible con el logro de otro bien mayor. Pero importa insistir en que aquí tenemos un valor intrínseco real, que debe ser tomado en cuenta al calcular ese mayor saldo de valor intrínseco que es nuestro deber producir.

134. Ahora he completado las observaciones que me parecían más necesarias de hacer tocante a los valores intrínsecos. Es obvio que, para responder propiamente la pregunta fundamental de la ética, queda por salvar un campo de investigación tan amplio y difícil como el que se le señaló a la ética práctica en este capítulo último. Queda tanto por decir acerca de qué resultados sean intrínsecamente buenos y en qué grados, como acerca de qué resultados nos sea posible producir; ambas cuestiones exigen, y recompensarán, una investigación igualmente paciente. Muchos de los juicios que he hecho en este capítulo parecerán, sin duda, indebidamente arbitrarios. Debe confesarse que algunas de las atribuciones de valor intrínseco que me parecen verdaderas no exhiben esa simetría y sistematización que se exige de los filósofos. Pero, si se alega esto como objeción, puedo señalar respetuosamente que no constituye ninguna. No tenemos autorización ninguna para suponer que la verdad acerca de algún asunto exhiba una simetría tal como la que pedimos, o (para decirlo con la vaga frase común) que posea alguna forma particular de 'unidad'. Buscar 'unidad' y 'sistema', a expensas de la verdad, no constituye —sostengo— el asunto propio de la filosofía, a pesar de lo universal que haya sido la práctica de los filósofos. Y que todas las verdades acerca del universo tengan entre sí todas esas variadas relaciones que pueden darse a entender con 'unidad', sólo puede legítimamente afirmarse cuando hayamos distinguido cuidadosamente esas variadas relaciones y hayamos descubierto qué son esas verdades. En particular, no podemos estar autorizados para afirmar que las verdades éticas están 'unificas' de algún modo

particular, excepto mediante una investigación guiada por el método que he tratado de seguir y ejemplificar. El estudio de la ética sería, indudablemente, mucho más simple, y sus resultados serían más 'sistemáticos' si, por ejemplo, el dolor fuera malo en la misma medida exactamente en que es bueno el placer; pero no tenemos ninguna razón para suponer que el universo es de tal índole que las verdades éticas puedan exhibir este género de simetría. Ningún argumento en contra de mi conclusión acerca de que el dolor y el placer *no* se corresponden *en esta forma* puede tener peso, si antes no examina cuidadosamente los ejemplos que me han llevado a extraerla. No obstante, me contento con que los resultados de este capítulo se tomen más bien como una ilustración del método que debe seguirse para responder la pregunta fundamental de la ética, y de los principios que deben observarse, que como el ofrecimiento de una respuesta correcta a la pregunta. Que las cosas intrínsecamente malas o buenas son muchas y variadas, que la mayoría de ellas son 'unidades orgánicas' en el sentido peculiar y definido que he dado a esta expresión, y que nuestros solos medios de decidir acerca de su valor intrínseco y su grado consisten en distinguir cuidadosa y exactamente qué es la cosa acerca de la que planteamos la cuestión y en ver, entonces, si admite o no el predicado único 'bueno' en algunos de sus varios grados, éstas son las conclusiones sobre cuya verdad desco insistir. De modo similar, en este capítulo último, respecto a la pregunta '¿qué debemos hacer?' he tratado más bien de mostrar exactamente cuál es el sentido de la cuestión y cuáles dificultades hay que enfrentar para responderla, que de probar que son verdaderas algunas respuestas particulares. Puede considerarse que el principal resultado de los capítulos precedentes consiste en que estas dos cuestiones, teniendo precisamente la naturaleza que les he asignado, *son* las cuestiones que la ética tiene que responder. Éstas son las cuestiones que siempre ha tocado responder a los filósofos de la ética, aunque no hayan reconocido en qué consistía su interrogante, qué predicado afirmaban que se adjuntaba a las cosas. La práctica de preguntar qué cosas son virtudes o deberes, sin distinguir qué significan estos términos; la práctica de preguntar qué debe ser aquí y ahora, sin distinguir si como medio o como fin, por mor de sus resultados o por mor de sí; la búsqueda de un *criterio* único de lo recto o errado, sin reconocer que para descubrir un criterio debemos conocer primero qué cosas *son* rectas o *están* erradas, y el descuido del principio de las 'unidades orgánicas'; estas fuentes de error han predominado hasta ahora, casi universalmente en la

ética. El tratar conscientemente de evitarlas todas y de plantear, por lo que toca a todos los objetos ordinarios de juicios éticos, estas dos cuestiones, y sólo éstas, '¿tiene valor intrínseco?' y '¿es un medio para lo mejor posible?', este intento, por lo que sé, es enteramente nuevo. Y sus resultados, cuando se comparan con los que nos presentan habitualmente los filósofos de la moral, son, en realidad, bastante sorprendentes; pero no parecerán —me aventuro a esperarlo y creerlo— muy extraños para el sentido común. Sería muy de desear, según pienso, que el trabajo de ordinario dedicado a responder tales cuestiones como las de si ciertos 'fines' son más o menos 'comprensivos', o más o menos 'consistentes' uno con otro —cuestiones que, incluso si se les diera un sentido preciso, son totalmente impertinentes para demostrar una conclusión ética—, se consagrara a la investigación separada de estos dos patentes problemas.

135. El principal objetivo de este capítulo ha sido definir *grosso modo* la clase de cosas entre las que podemos esperar encontrar o grandes bienes intrínsecos o grandes males intrínsecos, y señalar particularmente que hay una gran variedad de cosas semejantes y que las más simples de ellas son, con una excepción, todos altamente complejos, compuestos de partes que tienen poco o ningún valor en sí. Todas esas cosas implican la conciencia de un objeto, que en sí es altamente complejo, y casi todas implican también una actitud emocional frente a su objeto; pero, aunque poseen ciertas características en común, la gran variedad de cualidades respecto a las que difieren una de otra son igualmente esenciales para su valor; ni el carácter genérico de todas, ni el específico de cada una, es muy bueno o muy malo en sí; su valor, o demérito, lo deben, en cada caso, a la presencia de ambos. Mi discusión se divide en tres partes principales, que tratan respectivamente (1) de los bienes no mixtos, (2) de los males y (3) de los bienes mixtos. (1) Puede decirse que todos los bienes no mixtos consisten en el amor a las cosas bellas o a las personas buenas; pero el número de los diferentes bienes de esta clase es tan grande como el de los objetos bellos y se diferencian también unos de otros en virtud de las diferentes emociones apropiadas para diferentes objetos. Estos bienes son indudablemente buenos, aun cuando sean imaginarias las personas o cosas amadas; pero se alegó que, cuando la persona —o cosa— es real y se cree que lo es, estos dos hechos juntos, cuando se combinan con el mero amor por dichas cualidades, constituyen un todo que es mucho mejor que ese mero amor que posee un valor adicional muy distinto

del que pertenece a la existencia del objeto, cuando ese objeto es una buena persona. Finalmente, se señaló que el amor por las cualidades mentales en sí no parece ser un bien tan grande como el dirigido hacia las cualidades mentales y materiales juntas y que, en ningún caso, un número inmenso de las mejores cosas constituyen, o incluyen, un amor hacia las cualidades materiales (113-123). (2) Puede decirse que los grandes males consisten o (a) en el amor hacia lo que es malo o feo, o (b) en el odio hacia lo que es bueno o bello, o (c) en la conciencia de dolor. Así, pues, la conciencia de dolor, si fuera un gran mal, constituye la única excepción a la regla de que todos los grandes bienes y grandes males encierran al par un conocimiento y una emoción dirigidos hacia su objeto (124-128). (3) Los bienes mixtos son los que incluyen algún elemento que es malo o feo. Puede decirse que consisten o en un odio hacia lo que es feo o hacia los males de las clases (a) y (b), o bien en la compasión por el dolor. Pero, cuando incluyen un mal que realmente existe, su demérito parece ser siempre lo suficientemente grande como para elevar el valor positivo que poseen (129-133).

INDICE ANALÍTICO

- afecto*: belleza del, 192; errado, 183, 186; recíproco, 186; su valor, 178, 190-192.
- alabar* (una cosa), 162.
- altruismo*, 91, 158.
- amor*: Cristo y Kant, 169; de la belleza y del bien, 167-169, 187, 192, 203, 210; de la fealdad y del mal, 196-198, 203, 211.
- analítico*, juicio, 6, 26, 30-32, 206-208.
- apreciación*, 179, 188, 192, 207.
- aprobación* (moral), 58, 162.
- apropiado* - *inapropiado*, 181, 187, 192, 196, 198, 206; su definición, 179.
- ARISTÓTELES*, 3: su definición de virtud, 162; su valoración de virtudes, 166, 167; su valoración del conocimiento, 187.
- arte*: su valor, 178; valor del *representativo*, 182-184, 188.
- asentimiento*, 124.
- autonomía*, 120, 121.
- '*basado en*', 36, 46, 50, 109, 110, 112, 114, 116, 137.
- belleza*: corpórea, 191, 192; no-criterio de, 190; definición de, 189, 190, 195; mental, 191-193; 'visión' de la, 180, 181; su valor, 26, 77-81, 88, 178, 189, 190, 196, 198, 210.
- benevolencia*: 'principio racional' de SIDGWICK, 96, 97.
- BENTHAM*, 138; falacia naturalista, 15-18; cantidad de placer, 73, 74.
- bien*: 'indefinible', 5-14, 39, 74, 75, 105, 106, 135-137; = medios para el bien, 19, 22; el 'absoluto', 173, 174, 176; el 'humano', 173, 174, 176; el 'mixto' y 'no-mixto', 195, 196, 201-203, 206, 210; el 'mío propio', 92-95, 161; 'privado', 95; *el*, 7, 8, 16; el 'universal', 93-96; la 'buena voluntad', 164, 165, 169 n², 170.
- BRADLEY*, F. H.: placer y desco, 66, 67; su teoría del juicio, 118.
- BUTLER*, 81, 193.
- casuística*, 3, 4.
- causales*, juicios: en relación con la ética, 19-24, 33, 139-142, 170.
- causales*, relaciones, 28, 29, 31, 32.
- castidad*, 150.
- castigo*, 151, 155; retributivo o vindicativo, 202, 203, 208.
- cielo*, 115, 165, 173, 175, 183; en la tierra, 175.
- ciencia*: del mal, 203-205; distinta de conocimiento, 183; en relación con la voluntad y el sentimiento, 122, 123, 126-129, 133; su valor, 80, 178-181, 183, 187, 195, 199, 210, 211.
- clásico*, estilo, 202.
- CLIFFORD*, W. K., 38.
- compasión*, 203, 204, 206, 207, 211. (Ver: *piEDAD*.)
- común*, sentido, 210; su valoración del placer, 81, 86, 87, 89, 90; en cuanto a deberes, 148-151.

- conciencia:** hombre de, 169, 204; su definición, 169; su utilidad, 170; no infalible, 141, 170.
- conducta,** 2, 3; su relación con la ética, 139, 170.
- conocimiento:** implica la verdad del objeto, 125, 127; implica creencia, 182, 183; su valor, 77, 78, 81, 82, 182-185, 187, 198, 207.
- corpórea,** belleza, 190, 191.
- corrección,** 16, 22, 23, 99, 139, 170, 203-205, 209; difiere de 'deber', 141; su relación con el 'expediente', 158; externa, 166, 167; interna, 169 n¹.
- creencia** (su valor), 182-188, 195-199, 205, 210, 211.
- crímenes,** 141, 143, 144, 146, 148, 149, 153, 168.
- CRISTO:** su valoración de motivos, 168; su valoración del amor, 169.
- cristiana,** ética, 168, 169; en cuanto a rectitud 'externa', 167; en cuanto a rectitud 'interna', 168, 169; su valoración de motivos, 167-169; su valoración de virtud, 164.
- criterio:** de belleza, 190; evolucionista, 43, 47, 51-53; de bondad, 129-130; el placer como, 86, 87, 89, 90, 102; de lo recto y de lo errado, 209; la voluntad como, 129, 130; de verdad, 126.
- crueledad,** 196-198, 205.
- DARWIN,** 44.
- deber:** = causa del, o medio para el bien, 22, 23, 99, 139, 140, 158, 170, 209; definiciones más completas de, 141, 153, 170, 171, 208; su incapacidad de ser conocido, 142, 143, 171; considerado sobre todo negativo, 205; objeto de intuición psicológica, 141; su relación con el 'expediente', 158-160, 171; su interés, 161, 162, 171; su posibilidad, 143, 144; su rectitud, 141; su utilidad, 139, 140, 158-160; su virtud, 162; su voluntad, 152, 153; su no evidencia de suyo, 141, 171; propio, 159.
- 'deber:** tender a', 22-24, 94; hacer', 23, 99, 109, 110, 111, 120, 121, 132, 139, 142, 163, 170, 209; ser o existir', 15, 109, 112, 120, 121, 141, 163, 170, 209.
- definición,** naturaleza de la, 5-8, 16-18.
- deseable** (su significado), 62-64, 69.
- deseo,** causa y objeto de, 65-67, 69, 70.
- desprecio,** 198, 204.
- Dios,** 78, 96-98; amor de, 108, 182, 184, 188.
- dolor,** 61, 62, 197, 199-201, 204, 208, 209, 211.
- egoísmo:** como doctrina de los fines, 16, 90-99, 102, 103; contradicción del, 94-99, 103; en relación con el hedonismo, 91-94; en relación con el hedonismo naturalista, 98, 99; el 'racional' de SIDGWICK, 92, 93, 96-98; como doctrina de los medios, 90, 91, 99, 158.
- egoísta,** hedonismo, 16.
- emoción:** estética, 179; valor de la, 178-181, 187, 191-193, 196-199, 204, 210, 211. (Ver: gozo.)
- empírico,** 37, 106, 117.
- empirismo,** 97, 118, 119, 123.
- envidia,** 198.
- epistemología,** 126, 132, 133.
- errado,** lo, 170, 200, 204, 209.
- ética:** evolucionista, 43, 47, 51, 54, 55; metafísica, 37, 54, 107-109, 112; naturalista, 37-39, 54-57; práctica, 109-112, 132, 139, 142, 144, 146, 170, 208; sus dominios, 1-5, 19, 21, 23, 24, 32-35, 73, 109, 112, 135-139, 174, 208-210.

espiritual, valor de lo, 193, 194.
estoica, ética, 39, 105.
eudemonista, 165.
evidencia de suyo (auto-evidencia),
 136, 137, 141, 171.
evolución, 43-45, 51-55.
evolucionista, 43, 47, 49, 51, 54,
 55.
existir-existencia: distinto de ser,
 105, 106; juicio acerca de la, 117-
 119; su relación con los valores,
 109-116, 119, 120, 182-186, 193,
 197, 202-203, 205-207, 211.
expeditivo, 158-160, 171.

fealdad, 196-198, 201, 203-205, 207.
ficción, 115, 116.

fin: =efecto, 29; =‘bueno en sí’,
 16, 22, 61-63, 68, 69, 75, 76,
 78, 80, 89, 90; distinto de ‘bue-
 no como medio’, 22, 68, 70, 75,
 76, 84, 85, 89, 90, 100, 101, 163,
 164, 168, 203, 209; ‘último’,
 48, 78-80, 90, 91, 94-96, 173,
 178; que ‘nunca justifica los me-
 dios’, 139, 140, 153, 154; =ob-
 jeto de deseo, 65, 67-69.

gozo, 73, 90, 178, 196; estético,
 177, 178, 190 (*ver*: emoción);
 del mal y de la fealdad, 196-
 198, 205; sexual, 89, 90.

GREEN, T. H., 131, 132.

gusto, error de, 181, 182, 198.

GUYAU, M., 43.

hábito, 162, 165-167.

hedonismo, 37, 49, 57-61, 85, 86,
 90, 102, 103, 164; egoísta, 16;
 ético, 67, 137; intuicionista, 57,
 70-72, 137; naturalista, 43, 47,
 50, 51, 65, 98, 99; psicológico,
 16, 65, 66, 70; universal, 97.

HEGEL, 27, 30, 105.

heterónomo, 120, 121.

hipotéticas, leyes, 20, 147.

HOBBS, 91.

honestidad, 165, 166.

ideal: tres significados de, 173, 174;
el, 173, 175, 193-195, 206, 207;
 idealidad, 123, 193.

imaginación (su valor), 182-185,
 197, 205, 207, 210.

imperativo, 122.

intención, 169 n.

interés, 96, 97; idea de, 91-93, 100,
 161; distinto de ‘deber’, 161, 171.

intrínseco: mal, 195, 200, 204, 205,
 210; valor, 15, 19, 23-27, 32, 140,
 163-167, 176-178, 194, 201, 202,
 208-210.

intuición: =proposición incapaz de
 ser probada, 57, 73, 102; en sen-
 tido psicológico, 71, 75, 80, 87,
 102, 137, 141, 142, 163, 164.

intuicionismo: en el sentido de
 SIDGWICK, 57, 72, 137; en sen-
 tido propio, 141.

juicio: error de, 181, 182; dos tipos
 de juicio ético, 19, 21-24, 109,
 110, 139, 141, 142, 208, 210.

justicia, 168.

justificación, 91, 95, 96, 140, 154.

KANT, 105, 123; ‘revolución coper-
 nicana’, 126; valor de la ‘buena
 voluntad’, 164, 165, 169 n², 170;
 valor de la felicidad, 164, 165;
 teoría del juicio, 119, 120; ‘reino
 de los fines’, 108; ‘amor práctico’,
 169; conexión de ‘bondad’ y ‘vo-
 luntad’, 120, 121.

lascivia, 196, 197.

Ley: ética, 147; hipotética, 20, 147;
 legal, 120, 121; moral, 120-122,
 139, 140, 141, 151-154, 156, 157;
 natural, 23, 26, 53, 120, 173-176;
 científica, 20, 21, 118, 147.

legalidad, 119-122.

LEIBNIZ, 118.

libertad: de voluntad, 120, 121; su
 valor, 81, 176.

lógica: dependencia, 59, 105, 112, 116, 132, 136, 137; falacia, 132, 133.

LUCIANO, 42.

lujuria, 196, 197, 205.

MACKENZIE, J. S., 108, 109, 114.
mal, 5, 24, 25, 90, 132, 136, 149, 168, 170, 177, 196, 197, 200-204; 206, 207.

mandato (confusión con las leyes morales, 121, 122, 133.

materia (su valor), 193-195.

materiales, cualidades (su valor), 192, 193-195, 207, 211.

medios: = causa o condición necesaria, 16, 19-21, 84, 170; distintos a 'parte de un todo orgánico', 25, 27-29, 206, 207; como bondad, distintos de valor intrínseco, 19, 22, 24, 25, 37, 68-70, 75, 76, 84, 85, 89, 90, 101, 102, 109, 112, 163, 164, 168, 176, 177, 184-186, 203, 205; 'no los justifica el fin', 139, 140, 154, 155.

mental: belleza de lo, 190-193, 211; valor de lo, 193-195.

mentira, 146.

metafísica, 37, 54, 105-109, 132, 133.

método: de descubrir valor intrínseco, 18, 33, 57, 58, 61, 84, 86-88, 90, 135-138, 163, 175-177, 183, 185, 186, 193-195, 196, 209; de descubrir valor como medio, 139, 141-146, 162, 163.

MILL, J. S., 135; hedonismo, 60-76, 102; falacia naturalista, 37, 38, 63, 64, 66, 69, 70, 98, 102; hedonismo psicológico, 65, 69-70; cualidad del placer, 73-76, 102; utilitarismo, 98, 99.

moral: aprobación, 161, 162; ley, 120, 121, 139, 141, 151-154, 156; obligación, 121; sentimiento, 159, 168, 203-205.

motivo, 64, 66, 167, 168-170.

natural: ley, 23, 26, 53, 119, 173, 175; objetos y propiedades, 11, 12, 37-39, 54, 55, 105, 106; = normal, 40-42, 54, 55; = necesario, 41, 42, 54, 55.

naturaleza, 38, 39, 105-107; vida de acuerdo con la, 39, 40, 104; su valor, 178, 182, 184, 188, 193.

naturalismo, 18, 37, 38, 54, 55, 137.

naturalista: ética, 37-39, 54-57; falacia, 9, 12, 13, 16-18, 36, 37, 45, 53, 54, 59, 61, 63, 64, 66, 69, 70, 98, 99, 102, 108, 112, 118, 119, 131, 163, 166, 189; hedonismo, 43, 47, 49, 50, 65, 98, 99.

necesidad: analítica, 26, 30-32, 206, 207; causal o natural, 26, 28, 29-31, 175-177.

Nuevo testamento, 168, 169.

objetividad, 79, 189.

objeto: de conocimiento, 133, 180-182, 198; de deseo, 65-67; natural, 12, 13, 37, 38, 54, 55, 105, 106.

obligación (moral), 97, 121, 140.
obligatoriedad, 22, 141, 161.

odio, 198, 201; de la belleza y del bien, 198, 204, 211; de la fealdad y de la maldad, 168, 203, 204, 207, 208, 211.

orgánica, relación (unidad, todo): uso común, 27-33; mi propio uso, 24-30, 33, 88, 91, 142, 174, 176-180, 189, 190, 193, 195, 199, 202, 206, 209.

particular, 3, 4.

pecados, 153, 206.

percepción, 105-107, 126, 129.

pesimismo, 48, 148, 149.

piedad, 169. (Ver: compasión.)

placer, 11, 12, 14; conciencia de, 82-86, 103, 199; como criterio, 86, 87, 102; y deseo, 65-70; y 'placeres', 75; su cualidad, 73-76; su valor, 37, 46-51, 57-63, 68-71, 75, 76, 78, 80-90, 137, 139, 162-164, 177, 193, 199, 201, 208, 209.

PLATÓN: sobre egoísmo, 92; sobre bienes, 168; sobre hedonismo, 83; sobre valor de conocimiento, 187; sobre verdades universales, 106.

posible, acción, 143, 144.

positiva, ciencia, 37.

práctica: cuestión, 203, 207; ética, 109-112, 132, 139, 142, 144, 146, 170, 208; filosofía, 2.

práctica, la, 2, 18.

preferencia, 73-75, 124.

premio, 164.

promesas, 149.

propiedad, respeto de la, 149.

proposiciones, tipos de, 117-120.

prudencia, 159; 'máximo de', 96-98.

prueba, 10, 62, 63, 70-73, 94, 107, 129, 130, 133, 136, 138, 160, 171.

psicológica, postura, 10, 123, 131, 132; hedonismo, 16, 65, 66, 68, 69.

razón, 136, 137.

realización del yo, 108, 109, 114, 177.

representativo, arte, 182.

romántico, estilo, 202.

ROUSSEAU, 39.

sacrificio de sí mismo, 161.

salud, 39-41, 62, 149, 158.

sanciones, 151, 155.

secundarias, cualidades, 193, 194.

sensación, 127.

sensacionalismo, 123.

sentido, 'no tener', 28, 31, 32; común. (Ver: común.)

sentimiento: supuesta analogía con el conocimiento, 123, 124, 133; supuesta relación con la ética, 123, 124, 133.

ser: distinto a existir, 105, 106; superior, 45, 46.

SIDGWICK, Henry, 138; valor de la belleza, 77-82; sobre BENTHAM, 15-18; racionalidad del egoísmo, 94-97; 'bueno' inanalizable, 15; hedonismo, 57, 61, 76-82, 86-90, 102, 103; 'método' del intuicionismo, 57, 87-89; valor del conocimiento, 77, 78, 81; su descuido del principio del 'todo orgánico', 88; placer como criterio, 86, 87, 89, 90; cualidad del placer, 73, 76; valor de la inconsciencia, 76-79.

sintético, 6, 54, 136.

SÓCRATES, 40.

SPENCER, Herbert, 43, 45-55.

SPINOZA, 105, 108.

summum bonum, 173, 193.

TAYLOR, A. E., 58.

temperancia, 144, 159.

teodicea, 207.

'*todo*': 'bueno como un', 195, 201-203, 205-208; 'bueno del', 201-203, 205-208; 'orgánico' (ver: orgánica.)

trabajo, 149, 158.

tragedia, 206, 207.

TYNDALL, 38.

último. (Ver: fin.)

unidad, 208; 'orgánica' (ver: orgánica.)

universal: bien, 94-96; verdad, 19-21, 24, 53, 106, 119, 120, 146, 147, 170, 171.

universal, hedonismo, 97.

útil, 100, 139, 158.

utilitarismo, 61, 90, 94, 98-101, 103.

utopías, 173, 176.

valentía, 203, 204.

valor: intrínseco, 15, 19, 22-27, 33, 140, 163-167, 177, 178, 194, 201-203, 208-210; como medio, 19, 164, 184, 185; negativo, 202, 203.

verdad: su relación con la existencia, 106, 118, 119; saber de la, 123, 125-128, 133, 184, 185; conocimiento de la, 127, 183; sus tipos, 10, 11, 117-119; su valor, 80, 81, 181, 188, 195, 199.

vida, 13, 43, 47-49, 148, 149.

vicio, 162, 196-198.

virtud: su definición, 162, 163; su valor, 78-82, 163-171, 203-205,

207, 208; tres tipos de, 165; mixta, 207; en relación con 'deber', 162, 163.

volición: supuesta coordinación con conocimiento, 123, 126-128, 133; supuesta conexión con la ética, 123, 128, 129, 133.

voluntad: como criterio de valor, 129, 130; su relación con 'deber', 151, 163, 170; la buena voluntad, 164, 165, 169 n², 170; supuesta analogía con conocimiento, 122, 123, 127, 128; supuesta relación con la ética, 120-124, 127-133.

EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA,
BAJO LA DIRECCIÓN DE RUBÉN
BONIFAZ NUÑO, SE TERMINÓ LA
IMPRESIÓN DE ESTE LIBRO EL DÍA
30 DE NOVIEMBRE DE 1959. LA
EDICIÓN ESTUVO AL CUIDADO DE
HUBERTO BATIS. SE HICIERON
2,000 EJEMPLARES.