

ACERCA DE *PRINCIPIA ETHICA*

María Dolores Repetto

Universidad de Buenos Aires

mariarepetto@derecho.uba.ar

Resumen

Mediante este trabajo, me propongo el análisis de algunos aspectos centrales de *Principia Ethica*, una obra de referencia en el campo de la filosofía moral analítica y del pensamiento general de su autor.

La tarea persigue varios objetivos; en principio, examinar si G. E. Moore forma parte de la escuela denominada “intuicionismo moral” y con qué alcances; evaluar, asimismo, si la propuesta que ofrece constituye algo más que sus famosas críticas al naturalismo ético (la conocida “falacia naturalista” y la noción de “la pregunta abierta”).

Analizaré luego la habitual inclusión de Moore en las filas del utilitarismo, sus aportes analíticos a la construcción del concepto de lo bueno, la fortaleza o la debilidad de las críticas que su teoría ha recibido enfundada en el hábito intuicionista y el saldo final que su obra nos deja para la determinación de algunos valores morales intrínsecos.

Palabras clave: metaética, intuicionismo moral, realismo moral, objetivismo moral, Moore, filosofía analítica, utilitarismo, naturalismo ético, pregunta abierta, falacia naturalista.

On *Principia Ethica*

Abstract

In this article my purpose is to analyze some central aspects of *Principia Ethica*, a reference work in the field of analytical moral philosophy and a reference also of the general thought of its author. The article pursues several objectives; first, to examine whether G.E. Moore is really part of the school called “Moral Intuitionism,” and with what scope; then to assess whether the proposal he offers constitutes something more than his famous criticisms of ethical naturalism (the well-known “naturalistic fallacy” and the notion of “the open question”).

I will then analyze Moore’s usual inclusion in the ranks of utilitarianism, his analytical contributions to the construction of the concept of the good, the strength, or weakness of the criticisms that his theory has received, dressed in intuitionistic clothing, and the final balance that his work leaves us for the determination of some intrinsic moral values.

Key words: metaethics, moral intuitionism, moral realism, moral objectivism, Moore, analytic philosophy, utilitarianism, ethical naturalism, open question, naturalistic fallacy.

1. Introducción

Hace ya algunos años que, pensando en los problemas metaéticos y en la vinculación de éstos con el derecho, reflexiono acerca de los posibles aportes que el denominado intuicionismo moral le ha dado a esta disciplina (Repetto, 2008).

He intentado situar al intuicionismo dentro de las diversas corrientes metaéticas y examinar si en esta escuela, representada para muchos principalmente por Moore (1983), hay algún desarrollo que coloque al autor dentro de las referencias inevitables para discutir una posición cognitivista, realista y no naturalista.

En lecturas posteriores de autores como Harold Prichard (1912) o David Ross (1930) he podido observar que, respecto a la escuela intuicionista, no ha habido un estudio sistemático y coherente, y sus argumentos, tal vez precisamente por esa falta de sistematicidad propia de la corriente, se han transmitido de manera inconexa e incompleta.

Me ha parecido posible que, a través del examen de ciertos aspectos centrales de la obra de Moore, se pueda llegar a esclarecer algunos interrogantes que atañen no sólo al pensamiento propio del autor, sino también a aquello que comparte con la escuela de la que se lo ha considerado parte: el intuicionismo moral.

Este trabajo, entonces, comienza con un estudio de *Principia Ethica* para examinar más de cerca la condición de intuicionista moral del autor y los alcances de esa pertenencia.

Luego de ese abordaje, se pretende trabajar otro aspecto con el cual se lo ha vinculado a Moore, que es el de su condición de utilitarista; un utilitarismo ligado a la persecución del “mejor estado de cosas concebible” (Moore, 1983, p. 173) en palabras propias del autor. Ese mejor estado de cosas concebible, al que la filosofía ha llamado habitualmente “fin último” o “bien humano”, sería aquel al que nuestra acción debe dirigirse y que, adelantamos, en Moore no es el placer al modo de los utilitaristas clásicos, ya que para él no es el placer lo único bueno.

La tercera y última parte del trabajo se concentra en revisar algunas de las objeciones planteadas hacia la corriente intuicionista (y puntualmente hacia Moore) como herramienta para obtener un razonamiento moral sólido. Sobre este asunto, se han señalado con frecuencia las debilidades que plantea para cierta tradición de la filosofía el pensamiento intuicionista; aquí se las enumera y analiza para una mejor comprensión.

Convencida de los aportes de esta gran obra a la filosofía moral, se trabaja justamente en el final de este artículo sobre “la fortaleza escondida” de *Principia Ethica*.

Humildemente, estimo que el meollo de esta obra ha sido débilmente difundido. En su condición de filósofo analítico, Moore se afana en la construcción del concepto de lo bueno. Es una tarea sobre la que, sin desconocer las dificultades, plantea un optimista panorama para la ética: cree posible las atribuciones de valor intrínseco, aun cuando sobre ellas no exista la simetría ni la sistematización que se les exige de los filósofos.

2. Las teorías éticas

Si comenzamos ubicando el objeto de nuestro estudio, podemos recurrir en primer término a una clasificación o taxonomía de las teorías éticas en dos grandes grupos: las descriptivistas y las no descriptivistas (Hare, 1999).

Acordamos que las teorías descriptivistas son aquellas en las cuales el significado de un enunciado moral está completamente determinado por sus condiciones de verdad, es decir, por las condiciones bajo las cuales sería correcto decir que este enunciado es verdadero.

Las teorías no descriptivistas, en tanto, no tienen su significado completamente determinado por sus condiciones de verdad; advierten la existencia de otro elemento en el significado de tales enunciados, un elemento evaluativo o prescriptivo con el cual el enunciado sigue siendo el mismo aun cuando las condiciones de verdad hayan cambiado.

También recurrimos a otras clasificaciones y dividimos el campo de estudio en el de las teorías cognitivistas y las no cognitivistas, señalando a las primeras como aquellas según las cuales los enunciados normativos son oraciones enunciativas –pudiendo predicarse de ellos su verdad o falsedad–; y a las segundas, como aquellas que sostienen que estos enunciados no son oraciones enunciativas, teniendo el carácter de mandatos, recomendaciones o deseos (Von Kutschera, 1989).

Por último, separamos también nuestro ámbito de investigación en el de las teorías naturalistas y no naturalistas, definiendo a las primeras como aquellas que sostienen que el componente cognoscitivo del significado de una oración ética puede ser traducido a términos no éticos, no existiendo, por ende, enunciados que sean específicamente éticos. Respecto de las segundas, propugnan que las oraciones éticas son intraducibles a las no éticas (Hospers, 1961).

3. El intuicionismo moral

Dado este breve panorama respecto de las teorías éticas, llegamos al primer tema de análisis: el intuicionismo moral.

Estamos aquí en presencia de una teoría descriptivista, cognitivista y no naturalista. Los conceptos expuestos anteriormente para aludir a las mencionadas corrientes nos dan algunos elementos para situarnos en el objeto de nuestra investigación: el intuicionismo ético sostiene que el significado de los enunciados morales está completamente determinado por sus condiciones de verdad (descriptivismo), admite que los enunciados normativos son oraciones enunciativas (cognitivismo) y niega toda posibilidad de traducir las oraciones éticas a términos no éticos (no naturalismo).

Cada una de estas características del intuicionismo moral presenta elementos para el análisis y la discusión. Si comenzamos por su carácter descriptivista, es dable sostener que para los intuicionistas morales los términos éticos tienen significado cognoscitivo, tiene sentido atribuir a los juicios morales verdad o falsedad y, en principio, pueden ser justificados racionalmente (Nino, 1995).

Ahora bien, si las teorías descriptivistas coinciden en el significado cognoscitivo de los términos éticos, no hay consenso entre ellas respecto a qué hechos se refieren los juicios morales y cómo se determina su verdad o falsedad.

Sobre la base de estos desacuerdos surgen las posturas naturalistas y no naturalistas ya mencionadas y el intuicionismo —como una versión del no naturalismo—centrará sus críticas más duras sobre las primeras.

4. Intuicionismo versus naturalismo

Como adelantamos, las críticas intuicionistas a la posición naturalista parten fundamentalmente de la discrepancia entre ambas respecto de la posibilidad de traducir las oraciones éticas a términos no éticos.¹

El postulado naturalista afirma que el componente cognoscitivo del significado de un término ético puede ser traducido a términos no éticos; no hay, pues, para esta corriente, ningún tipo de enunciados que sean específicamente éticos.

Esto no significa que no haya verdaderos principios morales para el naturalismo; los hay, pero previamente habrá que determinar el significado cognoscitivo de la oración ética en cuestión. Por ejemplo, cuando decimos “la pena de muerte es justa”, ¿cuál es el significado cognoscitivo de esa oración ética?, y

1 Algunos autores han considerado que esta separación entre naturalismo y no naturalismo surge de

sobre la base de ello podremos determinar la verdad o falsedad de ese enunciado (Hospers, 1961).

Las dificultades que presenta la tesis naturalista son acertadamente señaladas por Moore (1929), quien puso de relieve el carácter indefinible de los términos éticos y la imposibilidad de representar su significado con palabras no éticas, señalando, asimismo, el carácter simple y no analizable de éstos y proponiendo el reemplazo de una definición verbal por una ostensiva.

En su referencia a lo que llamó “la falacia naturalista”, Moore (1983) señala que, según la Ley de Hume, no hay relación analítica entre enunciados exclusivamente normativos y enunciados no normativos, por lo tanto, tampoco hay equivalencias analíticas entre los términos correspondientes, en contra de lo que afirma la tesis naturalista.

Los principales argumentos sostenidos por Moore en *Principia Ethica* (1983) permitieron poner en el centro de la crítica al naturalismo ético, los cuales resultaron determinantes a la hora de negar toda posibilidad de existencia a una ética naturalista, por descansar ésta precisamente en una falacia.

No obstante haber tenido una pacífica aceptación en los círculos filosóficos hasta 1939 (año en que Frankena escribe “The Naturalistic Fallacy”, un artículo que examinó más críticamente la tesis de Moore), la noción de “falacia naturalista” resulta a poco de analizarla bastante más compleja de lo que se presenta, pues el mismo Moore da versiones variadas de su contenido, que comprenden hasta un análisis de la ocurrencia de la falacia en la obra de Mill, *Utilitarismo*. “Mill —afirma Moore— ha efectuado el uso más ingenuo y burdo de la falacia naturalista que cualquiera pudiera desear. ‘Bueno’, nos dice, significa ‘deseable’ y sólo podemos descubrir qué es deseable tratando de descubrir que es lo realmente deseado” (Moore, 1983, como se citó en Rabossi, 1961, p. 201).

Ya hemos señalado que la brecha que separa a naturalistas de los intuicionistas está dada por su desacuerdo frente a la posibilidad de traducir los términos éticos a los no éticos; la respuesta naturalista resuelve en apariencia el problema de la verificación empírica, aun cuando esta respuesta sea frágil y relativa para los no naturalistas y para los no descriptivistas.

Pero esta cuestión de la verificación empírica es especialmente compleja para el intuicionismo: las condiciones de verdad de los enunciados morales consisten para esta teoría en la posesión de propiedades sui generis específicamente

la pregunta acerca de si la moral puede ser considerada un fenómeno autónomo o debe ser reducida a otros fenómenos, definiendo por consiguiente a los naturalistas como “reduccionistas” y a los no naturalistas o intuicionistas como “no reduccionistas”. Ver, por ejemplo, Von Kutschera (1989).

morales que no pueden ser de definidas sin introducir algún término moral en el *definiens* (Hare, 1999). En tal sentido, la tarea de especificar esas condiciones es un desafío, pues, como no naturalista, el intuicionista no puede recurrir a términos no morales. ¿Cómo va a sostener entonces el intuicionismo que tal o cual acción es correcta o incorrecta, buena o mala, justa o injusta?, apelando a alguna facultad del observador o investigador que podemos llamar “intuición” y que permite captar que determinados actos son buenos, justos o correctos.

La “intuición” permite, entonces, conocer la verdad de uno o más principios fundamentales; será posible intuir la presencia de una propiedad, lo bueno, que ningún método empírico puede revelar y, según señala Hospers (1961),² lo que no podemos percibir con el ojo físico el intuicionismo lo captará con el ojo interior de la intuición, ya que esta propiedad de “bondad” no puede ser detectada empíricamente por su carácter metafísico.

Desde el punto de vista metodológico y de la verificación empírica, la respuesta intuicionista deberá defenderse de embates de diversa naturaleza, que parten desde la primera inquietud que puede surgirle al observador que, teniendo frente a sí intuiciones muy diversas sobre lo que las sociedades, un grupo humano determinado o varios individuos considerados aisladamente creen correcto, justo o bueno, no puede menos que poner en tela de juicio si esas intuiciones diferentes pueden coexistir y mantener algún grado de verdad que las haga aptas para un debate moral racional.

En el párrafo siguiente analizaremos estas cuestiones a través de la obra de Moore.

5. *Principia Ethica*

Comienza Moore (1983) su desarrollo de *Principia Ethica* con una afirmación acerca del campo o tema de la ética. Señala que, cuando formamos proposiciones que encierran cualquier término como “virtud”, “vicio”, “deber”, “correcto”, “debe”, estamos haciendo juicios éticos, y si deseamos analizar su verdad, estaremos examinando un tema de la ética.

Lo anterior, dice Moore (1983), no presenta dificultades, pero tampoco define estrictamente el ámbito de la ética; éste será concebido por el autor como

2 Este autor examina las dificultades metodológicas que plantea el conocimiento por intuición, partiendo del conflicto que se presenta, por ejemplo, cuando hay diferentes intuiciones respecto a la bondad de un mismo acto; no obstante, señala la conquista que representa el intuicionismo frente a las posturas naturalistas ya examinadas.

“la verdad íntegra acerca de lo que al mismo tiempo es común a todos estos juicios y peculiar de ellos” (p. 1), pero entonces se pregunta qué es eso que es común y peculiar a todos estos juicios. Esta es la pregunta, dice, a la que han intentado dar respuesta los más reputados filósofos de la ética, y ninguna ha sido completamente satisfactoria.

La estructura que escoge Moore (1983) para desarrollar su teoría en *Principia...* es la que también adoptaré en este artículo, por resultar a mi juicio idónea para esclarecer los distintos aspectos que trabaja.

5.1 El tema de la ética

Comienza la estructura de *Principia Ethica* con el análisis que el autor realiza del término ético “bueno”.

Es importante señalar este rasgo porque, dado que Moore es generalmente incluido en la escuela de los intuicionistas, sería más preciso abordar previamente su rasgo de filosófico-analítico, preocupado por definir y simplificar los conceptos y empeñado, más que en responder las preguntas, “en el significado de las preguntas mismas”.

Delinear el concepto “bueno” constituye para el autor la tarea previa y necesaria para cualquier abordaje ético serio. Es en este sentido que señala que a la ética le concierne, sin duda alguna, el problema de saber qué es la conducta buena, pero que ello no lo pone en marcha de manera inmediata.

Por eso, para Moore (1983), antes que atender la conducta buena —un error en el que, dice, han incurrido muchos filósofos— hay que ocuparse de considerar lo bueno, de preguntarse qué es lo bueno.³

Este es el camino que sigue el autor y en el que observamos que, antes de considerar la conducta, antes de examinar lo correcto, hay una minuciosa reconstrucción de lo bueno.

Sobre este punto advierte que, al decir que una cosa es buena, podríamos caer en la confusión de que esta es una discusión meramente verbal, pero no es esto lo que interesa en su estudio; lo que busca esa pregunta sólo se puede responder, a su criterio, señalando que “bueno” es un término simple y no analizable. Es un término como “amarillo”, dice, y del mismo modo que ocurre con “amarillo”, no es posible explicarle este término a nadie.

Expresa que, para poder explicarlo, lo bueno debería tener una naturaleza

3 Nuevamente observamos aquí la preocupación de Moore por una definición precisa del término ético “bueno”, propia de su condición de filósofo analítico.

compleja, que no posee. En ese sentido, “bueno” (Kania, 2006) denota para el autor un único objeto simple de pensamiento que no puede asociarse con otro. Relacionar ese objeto con otro implicaría incurrir en la “falacia naturalista”, lo cual se desarrolla en el apartado siguiente.

5.2 La ética naturalista

En este acápite de su libro, Moore trabaja uno de los conceptos más difundidos de su teoría: su examen y crítica a las teorías naturalistas.

Tan difundidas han sido sus observaciones hacia el naturalismo que los restantes aspectos que trabaja en su obra han quedado relegados respecto de éstos.

Señala que estas teorías han intentado resolver las inquietudes de la ética apelando a una falacia (la falacia naturalista), mediante la cual, cuando se sostiene que algo es “bueno”, estamos pensando que la cosa de la que se trata mantiene alguna relación con algún objeto natural.

Se ocupa, pues, Moore (1983) de “... Las teorías éticas que postulan que no puede darse ningún valor intrínseco, sin la posesión de alguna propiedad distinta del placer y que postulan esto porque suponen que ser “bueno” significa poseer dicha propiedad...” (p. 37).

Es importante realizar aquí algunas distinciones: Moore destaca que la falacia naturalista es cometida no sólo por las teorías naturalistas, sino también por la ética metafísica, de la que hablaremos en el apartado 5.4.

Una vez definidas, las critica fuertemente por considerar que el método que todas ellas aplican es inadmisibles en la ética, ya que consiste en sustituir “bueno” con algún objeto natural o con algún conjunto de objetos naturales y en reemplazar la ética con la ciencia natural.⁴

5.3 El hedonismo

Aborda aquí el que considera “... el más famoso y más ampliamente propugnado de todos los principios éticos: el principio de que nada es bueno sino el placer...” (Moore, 1983, p. 57).

Ubica, como ya dijimos, a esta postura dentro de las teorías naturalistas y explica que los hedonistas, desde Aristipo hasta los filósofos que hoy se llaman

4 Se ocupa también de todos los sentidos con los que se ha utilizado de manera indistinta la palabra “natural”, al hablar de “afectos naturales” o de “crímenes contra natura”, y rechazando la idea de que una cosa sea buena porque es “natural”.

utilitaristas, como Bentham o Mill, sostienen que todas las cosas, excepto el placer, son sólo buenas como medios para el placer o debido a él, nunca debido a ellas o como fines en sí (Moore, 1983).

El principal punto de crítica está dirigido hacia Mill y los conceptos que éste trabaja en *Utilitarianism* (Mill, 1971).

Es certera la crítica que señala que Mill (1971) ha tratado de establecer la identidad de lo bueno con lo deseado, confundiendo el sentido propio de “deseable” —con el que denota lo que es bueno desear— con el sentido que tendría si fuera análogo a términos 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 absoluto

A continuación, Moore (1983) niega que el placer sea el objeto de todo deseo, el fin universal de toda actividad humana. Lo que sostiene Mill, dice, es que, dado que “bueno” significa “deseado”, lo deseado es en consecuencia bueno, pero habiendo llegado a una conclusión ética, necesita aun de otro argumento para transformar su conclusión en un fundamento del hedonismo: tiene que probar que lo que siempre deseamos es placer o liberación del dolor y que nunca deseamos otra cosa.

También contra este argumento embiste Moore (1983), advirtiendo que la proposición de que “sólo el placer es bueno como fin” es uno de aquellos primeros principios que no permiten demostración directa; será —en palabras de Sidgwick (1981)— objeto de intuición, una intuición que no puede probar ser verdadera, como la suya.

En este sentido, los naturalistas también son intuicionistas. Moore (1983) advierte que quizás pueda decirse que este es un estado de cosas insatisfactorio y agrega: “¿Es insatisfactorio porque no puede demostrarse nuestro principio?, ¿o lo es meramente porque no estamos de acuerdo sobre él? Me inclino a pensar que esta es la última razón principal...” (p. 71).

5.4 La ética metafísica

Como vimos en los párrafos anteriores, la ética de Moore incluye una con-

tundente crítica hacia las éticas naturalistas por cometer todas ellas la famosa “falacia”; no escapa de ello la denominada “ética metafísica”.

En términos generales, la ética metafísica sostiene que las verdades éticas deben basarse en la metafísica.

Un elemento central de ésta, según Moore (1983), es su conexión con la ética práctica. Esto significa que, para los metafísicos, la metafísica no sólo puede ayudarnos a decidir cuál será el efecto de nuestras acciones, sino también decirnos cuáles efectos, entre los posibles, serán buenos y cuáles malos.

Lo que profesan los metafísicos es que ellos pueden dar respuesta a una cuestión ética primaria: ¿qué debemos hacer? o ¿qué es bueno en sí?

Moore (1983) recuerda que ninguna verdad acerca de lo que es real puede tener conexión lógica con la respuesta a esta pregunta, pues suponerlo implicaría incurrir en la falacia naturalista.

La misma dificultad observa el autor en los metafísicos. La de ellos es, para Moore (1983), una “falacia en su forma metafísica”, no existe conexión alguna entre la metafísica y lo que es bueno, suponerla implica a su juicio una confusión.

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 es buena dondequiera que ocurra.

5.5 La ética en relación con la conducta

Estamos llegando en este punto a los aportes menos difundidos de la obra de Moore (1983) y los que, paradójicamente, constituyen el núcleo de su propuesta, una vez que ha transitado la descripción del término ético “bueno” y los comentarios respecto a las posiciones naturalistas.

Moore (1983) ha logrado establecer hasta este punto que el placer no es lo único bueno, lo cual no es poco al refutar muchas de las teorías éticas que se basan en esta idea, pero le resta establecer entonces una tercera clase de cuestiones éticas: ¿qué debemos hacer?

En este sentido, señala que nuestro “deber” sólo puede ser definido como esa acción que causará la existencia de más bien en el universo que ninguna otra alternativa. Por consiguiente, menciona, cuando la ética da por explicado que ciertos modos de actuar son “deberes”, da por afirmado que actuar de esa manera producirá siempre la mayor suma de bien posible.

Es así que nos percatamos de que, según la descripción de Moore (1983), la tarea que le queda a la ética práctica es la de descubrir cuál es, entre las acciones alternativas que puedan ocurrírsele a alguien, la que producirá la mayor suma de bien.

A su juicio, esta es toda la tarea que la ética puede cumplir, la cual, está claro, ofrece dificultades que el propio autor señala.

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. Esto genera claros problemas y es posible observar que no tenemos probabilidad inmediata de conocer, sino que un género de acciones producirá “generalmente” mejores efectos que otros y que nunca se ha demostrado en verdad más que esto.

Sin embargo, para Moore (1983) existen casos en los que es posible encontrar acciones que son generalmente mejores como medios que otra alternativa probable.

Que el asesinato universal no es 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 personas quieren matar, la mayoría no quiere. Por consiguiente, cuando decimos que el asesinato en general debe evitarse, sólo damos a entender que será así en tanto la mayoría de la humanidad no esté conforme con él, en tanto persista en vivir. Bajo estas circunstancias, parece capaz de probarse que una persona está generalmente errada al cometer un crimen. Dado que en ningún caso hay esperanza de exterminar la raza, los únicos efectos que hemos de considerar son aquellos que esta acción tendrá sobre el incremento de bienes y sobre 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.⁵

Este razonamiento respecto a la optimización del bien le parece al autor posible para incluso ensayar una defensa similar a la de la mayoría de las reglas más universalmente reforzadas por sanciones legales, como el respeto a la propiedad, y de las reglas más usualmente reconocidas por el sentido común, como el trabajo, la temperancia o el guardar las promesas.

Respecto de esas últimas reglas, Moore (1983) advierte, sin embargo, la multiplicidad de dificultades que se presentan en tanto puede variar las condiciones de su existencia en el tiempo o por simples cambios en las costumbres sociales.

5 Cfr. Moore (1983, p. 148).

En este sentido, muy claramente se inclina por destacar que, en casos de duda, el individuo debe guiar su elección por una consideración respecto al 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. (Moore, 1983, p. 157)

Por eso, dice, 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.

5.6 El ideal

Al finalizar su obra, Moore (1983) se ocupa de definir la clase de cosas que podemos esperar encontrar o grandes bienes intrínsecos o grandes males intrínsecos.

Es una referencia “al mejor estado de cosas concebible, el *summum bonum* o bien absoluto” en palabras de Moore (1983, p. 210), o lo que frecuentemente se ha designado en la filosofía como “bien humano” o como el fin último hacia el que nuestra acción debe dirigirse.

Considera Moore que 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.

Analiza en este último apartado de su obra los goces estéticos, el conocimiento, los males positivos y los bienes mixtos, para concluir su obra con una reflexión que me pareció importante respecto a los valores intrínsecos.

Advierte que las atribuciones de valor intrínseco que le parecen verdaderas no exhiben la simetría y la sistematización que les es exigida a los filósofos.

No es este un punto que le preocupe, pues no considera que la verdad acerca de algún asunto exhiba una simetría tal como la que pedimos.

Es esta una idea que el autor instala al comienzo de su obra y que vuelve a retomar casi al final:

La práctica de preguntar qué cosas son virtudes o deberes, sin distinguir que 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... (Moore, 1983, p. 209)

Vemos que, como se ha sostenido anteriormente, a Moore (1983) le preocupan los desvíos que la ética viene arrastrando y sobre los que pretende corregir las miradas y atender a los significados, a la distinción entre medios y fines y al conocimiento de lo recto o bueno.

6. ¿Es Moore un intuicionista?

El repaso por la obra de Moore nos permite avanzar con el primer interrogante: ¿es Moore realmente un intuicionista?, ¿de qué tipo y por qué?

Podríamos decir en principio (Kania, 2006) que el propio Moore (1983) expresa en el prefacio de sus *Principia...* que no es un intuicionista en el sentido ordinario del término;⁶ señala allí con claridad que el intuicionista propiamente dicho se distingue por sostener que las proposiciones que afirman que cierta acción es un deber o es correcta son incapaces de demostración o refutación mediante una inquisición acerca del resultado de esas acciones, él, en tanto, cuando denomina a tales proposiciones “intuiciones”, pretende meramente afirmar que son incapaces de demostración, no dando por entendido nada respecto a la manera u origen de nuestro conocimiento hacia ellas, y mucho menos sugiriendo que cualquier proposición sea verdadera a causa de que la conocemos de un modo particular o mediante el ejercicio de una facultad particular.

Es que Moore se está refiriendo en este caso a los intuicionistas deontológicos, para quienes la corrección de los actos no puede obtenerse mediante la pregunta acerca de los resultados de una acción y, como efecto, optan por el pluralismo ético.

La postura del autor es que “correcto” significa lo que produce el mayor bien posible; a la pregunta de ¿qué es lo correcto? le agrega la respuesta “lo que produce el mayor bien posible en el universo” (Moore, 1983, p. 140), lo que produce el mayor bien posible no es el placer, sino el bien.

6 “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 del resultado 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” (Moore, 1983, Prefacio, p. IX).

En este sentido, podríamos respondernos que Moore es un intuicionista del tipo de los teleológicos, para quienes el valor moral positivo o negativo de una acción está determinado por el fin para el cual esta acción es un medio, en contraposición con los intuicionistas deontológicos, para quienes la bondad o la maldad de una acción son intrínsecas a la propia acción.

Otra cuestión que cabe agregar a esta distinción es que el propio Moore (1983) aclara que cuando denomina a tales proposiciones “intuiciones”, pretende meramente afirmar que son incapaces de demostración, no dando por entendido nada respecto a la manera u origen de nuestro conocimiento de ellas. Expresa en este aspecto:

... 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... (Moore, 1983, Prefacio, p. IX)

7. ¿Y un utilitarista?

Asunto más complejo es profundizar en la inclusión de Moore (1983) en las categorías del utilitarismo, tema que podría ser objeto de un tratamiento en sí mismo y al que haré alusión en este artículo.

Como bien lo señala Farrell (1983), antes de que Bentham (1967) hiciera famoso el principio de la mayor felicidad, se encontraba ya el germen de las doctrinas utilitaristas en algunos moralistas británicos que lo precedieron.

Siguiendo la cronología propuesta por el autor, John Gay (1969) enuncia principios afines a los del utilitarismo en su obra del año 1731, pero ya antes, en el año 1725, Francis Hutcheson había formulado el principio de la mayor felicidad, que luego tomaría Bentham.

En la primitiva versión de *Principles of Morals and Legislation*, Bentham (1967) habla del “principio de utilidad”, y en una nota agregada en junio de 1822, dice que la palabra “utilidad” no puntualiza tan claramente las ideas de placer y dolor como lo hacen las palabras “dicha” y “felicidad” (*happiness y felicity*).

El principio de utilidad para Bentham es aquel que aprueba o desaprueba todas las acciones de acuerdo con la tendencia que aparentan tener de aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en juego. Se refiere a todas las acciones, no solamente a las de los individuos privados, sino también a toda medida de gobierno. (Bentham, 1967).

La denominación “principio de utilidad” fue considerada defectuosa, por cuanto no precisaba la naturaleza y extensión de la pretendida utilidad. La denominación que le siguió, “la mayor felicidad del mayor número”, fue a su vez considerada errónea por decir dos veces lo mismo. En 1829, entonces, se la redujo a “la mayor felicidad”, lo cual se declaró el objeto justo de la política y de la moral.

En esa clasificación del utilitarismo que nos propone Farrell (1983), dentro de las tres categorías clásicas —utilitarismo de actos, utilitarismo de reglas y generalización utilitarista— quedan a su juicio tres versiones del utilitarismo que, por su singularidad, merecen examinarse por separado: las de G. E. Moore, la de Donald Regan y la de Henry Sidgwick. A continuación, analizaré los argumentos de esa inclusión.

Antes de comenzar a hablar del utilitarismo, Moore (1983) considera el hedonismo. Reflexiona que es la primera conclusión a la que razonablemente llega cualquiera que comienza a reflexionar en ética, pues está claro que las cosas nos placen, nos gustan.

Ahora bien, no es comparativamente fácil —dice— distinguir el hecho de que aprobamos una cosa debido a que estamos complacidos con ella. En este sentido, el hedonismo nos propone que todo curso de acción que nos acarree el mayor número de placer es, ciertamente, el correcto.

Del hedonismo, y antes de Aristipo y de los epicúreos, llegamos en el análisis de Moore a los utilitaristas: filósofos como Bentham, Mill, Herbert Spencer y Sidgwick sostienen, a su juicio, posturas similares. Tanto el utilitarismo como el egoísmo son formas del hedonismo.

La consideración de Moore (1983) respecto a qué se considera un utilitarista difiere mucho de la idea clásica del utilitarismo de Mill. En esa reformulación de la corriente, su inclusión en la escuela podría ser aceptada, pero bajo los parámetros que el propio Moore se ocupa de delinear. Veamos cuáles son estos.

La principal razón para tomar el nombre de “utilitarista”, dice, fue la de adoptar la idea de que la conducta recta debe ser juzgada de acuerdo con sus resultados. Sobre este primer punto, Moore (1983) está plenamente de acuerdo y sostiene: “... al insistir en que lo recto debe significar lo que produce los mejores resultados posibles, el utilitarismo está plenamente justificado...” (p. 100).

Ahora bien, avanzando en otras consideraciones, señala que a esta primera tesis (que considera correcta) deben añadirse otras dos que constituyen un error: a) la primera consistiría en señalar que los mejores resultados posibles son aquellos que tienden a la obtención del placer; y b) la segunda, que los uti-

litaristas tienden a considerar todo como un mero medio, dejando a un lado que hay cosas que son buenas como medios, pero también lo son como fines.

Moore (1983) descrea de la posición de Sidgwick (1981) de que el placer es lo único bueno y duda de que las acciones que produzcan más bien en conjunto produzcan más placer. En definitiva, duda de que ninguna forma del hedonismo pueda ser verdadera.

La cuestión que el autor marca en su análisis es la dificultad en no transgredir dos principios metódicos: 1) no cometer la falacia naturalista (la que a su juicio comete ampliamente Mill al identificar “deseable” con “deseado”; y 2) observar siempre la distinción entre medios y fines.

En definitiva, podríamos pensar que Moore es un utilitarista que descrea del hedonismo y que descrea también de que el placer sea el único objeto del deseo. Un utilitarista para quien lo bueno no es lo que produce el mayor placer posible, sino el mayor bien.

8. Las debilidades difundidas

Los embates dirigidos contra la obra de Moore son comunes a los que se dirigen contra la escuela intuicionista en general.

A continuación, analizaré al menos tres fuentes de observaciones que algunos autores han señalado (Lariguet, 2017).

En primer término, las que provienen de Rawls (1971) en su teoría de la justicia. En su intento por elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitarista en general, este autor efectúa una comparación entre su propuesta de la justicia como imparcialidad y otras vertientes, tales como el intuicionismo y el perfeccionismo, todo ello, a los fines de extraer las diferencias subyacentes.

Al hablar del intuicionismo, lo define como “la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros, preguntándonos qué balance es el más justo según nuestro juicio” (Rawls, 1971, p. 52).

En este sentido, desarrolla lo que pareciera ser su principal crítica a la corriente intuicionista, señalando que, al sostener ésta una pluralidad de primeros principios que pueden estar en conflicto, no otorga un método explícito ni reglas de prioridad para valorarlos entre sí, debiendo en tal caso valernos de un balance que nos permita por aproximación sopesar las alternativas y llegar así a lo que estimamos más correcto.

Cabe aclarar aquí que Rawls se dedica en su teoría a un intuicionismo en

sentido amplio, al que denomina “pluralismo”, y no se introduce en la cuestión meramente epistemológica.⁷

La complejidad de los hechos morales, dice Rawls (1971), desafía para los intuicionistas todo intento de dar una explicación plena de nuestros juicios y requiere a lo sumo una pluralidad de principios competitivos. Todo intento de ir más allá para los intuicionistas o bien se reduce a la trivialidad, como cuando decimos que lo justo es darle a cada uno lo suyo, o a la sobresimplificación, como cuando se resuelve todo a través del principio de utilidad.

Para Rawls (1971), una refutación del intuicionismo consiste en presentar criterios éticos reconocibles y constructivos, porque la principal dificultad de esta corriente está dada a su juicio no tanto por la apelación a la intuición, sino por la dificultad para priorizar.

Respecto a la naturaleza teleológica o deontológica de esta corriente, señala que el intuicionismo puede ser de una u otra clase. Explica en tal sentido que puede mantenerse, como lo hizo Moore, que la afeción personal y la comprensión humana, la creación y contemplación de la belleza y la adquisición y valoración del conocimiento son, junto con el placer, las cosas buenas más relevantes, o que son ellos mismos los valores intrínsecos, estando entonces frente a una teoría teleológica de tipo perfeccionista, puesto que los valores son especificados con independencia de lo que se considere correcto. Pero también podría decirse⁸ que es una teoría deontológica al analizar la descripción de Ross (1930).

En definitiva, para Rawls (1971), el rasgo distintivo del intuicionismo es la dificultad para jerarquizar los principios, algo que él llama “el problema de la prioridad”, y a lo que estima haber alcanzado una solución frente a las falencias intuicionistas.

Sin extendernos demasiado aquí sobre la propuesta general de Rawls, voy a referirme a la solución que éste cree encontrar frente a la posibilidad de asignarles prioridad a los valores en pugna, reduciendo la apelación a la intuición.

Señala sobre este punto que en la justicia como imparcialidad se limita el papel de la intuición de varias maneras; en primer término, porque los principios de justicia para la sociedad habrán de ser escogidos en la posición original y, en ese sentido, los seres racionales que allí concurren habrán considerado la prioridad de unos principios sobre otros y logrado algún acuerdo respecto a cómo

7 Al referirse a esta cuestión, Rawls (1971) señala que otras tesis se asocian comúnmente con el intuicionismo: la que sostiene, por ejemplo, que los conceptos de lo correcto y de lo bueno no son analizables; la que indica que los principios morales, cuando son apropiadamente formulados, expresan proposiciones autoevidentes acerca de proposiciones morales legítimas; entre otras.

8 Recordemos que para Ross (1939), en *Lo Correcto y lo Bueno*, la noción de lo moralmente adecuada

habrán de equilibrarse tales principios; una segunda posibilidad, dice, es la de que podamos ubicar a los principios en un orden lexicográfico, esta ordenación permitiría resolver el problema de la prioridad.⁹

El ordenamiento serial evita totalmente así tener que nivelar principios. Aquellos situados anteriormente tienen un valor absoluto respecto a los que les siguen y se mantienen sin excepción, lo que permitiría, a su juicio, una solución aproximada.

Por último, la dependencia de la intuición puede reducirse en su interpretación planteando cuestiones más limitadas y sustituyendo el juicio moral por el prudencial.

Tengamos en cuenta que, al señalar el problema de la prioridad, Rawls (1971) destaca que la tarea es la de reducir y no la de eliminar totalmente la apelación a los juicios de intuición, que van a estar presentes en su origen, señalando: “Así, nuestro objetivo deberá ser el formular una concepción de la justicia que, no obstante, lo mucho que se refiera a la intuición, ética o prudencial, tienda a lograr que nuestros juicios acerca de la justicia concuerden...” (p. 65).

Vamos a abordar ahora las observaciones del profesor Ronald Dworkin (2011) en su gran obra de filosofía moral *Justicia para erizos*. Las expresiones sobre nuestro asunto están contenidas fundamentalmente en el capítulo “La Verdad y la Moral”.

En términos generales, podríamos decir que Dworkin (2011) se muestra escéptico respecto al valor de las intuiciones morales. Ya hemos destacado que, para Moore (1983), los hechos morales son hechos “sui generis” y su captación se produce a partir de esa propiedad particular de la que Dworkin descrea. A esas entidades (en clara alusión a Moore) las llama “morones”, una especie de partículas cuya existencia allí afuera permitiría configurar las verdades morales.

Dworkin (2011) analiza la conocida frase de los filósofos morales de que “debemos ganarnos el derecho a suponer que los juicios éticos o morales pueden ser verdaderos”, esto es, debemos construir algún argumento metafísico y no moral que muestre que hay en el mundo cierta entidad con carga moral.

Esta afirmación vendría en línea con lo que para él constituye la creencia

do adopta un rumbo diferente al otorgado por Moore (1983) en *Principia Ethica*. La de Ross es una obra de filosofía moral en la que critica la construcción utilitarista y propone una noción en la que la obligatoriedad de los actos no depende de la bondad de sus consecuencias, sino de su corrección ética.

9 El orden lexicográfico es un orden que no exige satisfacer el primer principio en la serie antes de pasar al segundo, el segundo antes de que consideremos el tercero y así sucesivamente. Una ordenación de este tipo evita, para Rawls (1971), tener que nivelar principios, pues cada uno posee un valor absoluto en sí mismo.

principal de los “zorros” (en oposición a los “erizos”),¹⁰ que consiste fundamentalmente en pensar que cuando queremos conocer la verdad de los juicios morales, dar respuesta a profundas cuestiones como el estatus de los juicios de valor, estas preguntas no forman parte de la meditación moral o estética habitual, sino que pertenecen a otros sectores más técnicos de la filosofía, como la metafísica, la epistemología o la filosofía del lenguaje. Para los “zorros”, existen sin dudarlas cuestiones sustantivas de primer orden sobre qué es bueno o malo, que exigen un juicio de valor, y cuestiones de segundo orden —metaéticas— sobre esos valores, que exigen teorías filosóficas para abordarlos.

Dworkin (2011) rechaza esta separación “tradicional” entre cuestiones de primer orden y de segundo orden para trabajar una idea conjunta de los problemas de la moral y otros sectores del valor. No cree que podamos elaborar una teoría sustantiva del valor sin incluir en ella una teoría de la verdad en el valor, fundamentalmente porque piensa que las respuestas a los problemas de la verdad moral deben encontrarse dentro de la moral y no fuera de ella.

En esta línea, está claro que la pretensión de Moore (1983) de la existencia de algunas verdades morales externas, y la posibilidad de conocerlas a través de intuiciones morales, está muy alejada de la mirada de Dworkin (2011).

Señala que las respuestas a las grandes preguntas sobre la verdad y el conocimiento morales deben buscarse dentro de esos sectores y no fuera de ellos, fundamentalmente porque una teoría sustantiva del valor debe incluir una teoría sobre la verdad en el valor.

En su creencia, si quiero ganarme el derecho a calificar de verdadera la proposición “el aborto siempre es incorrecto”, tengo que exhibir argumentos morales a favor de esa opinión, la creencia tradicional de que las cuestiones más fundamentales de la moral no son morales, sino metafísicas, es fuertemente cuestionada por Dworkin (2011).

La referencia directa a Moore se advierte cuando analiza el modo en el que se produce el conocimiento de la verdad moral en su contraste con el conocimiento de los hechos físicos, la forma de percibir las verdades morales es claramente distinta; cuando rechazamos determinados actos por considerarlos moralmente inaceptables, el paso crucial se nos presenta en el momento de argumentar objetivamente en defensa de nuestro rechazo o desaprobación.

10 Los “zorros” descriptos por Dworkin (2011) al inicio de su obra representan la posición académica mayoritaria angloestadounidense; sostienen fundamentalmente un pluralismo moral sustantivo en el que los valores sólidos chocan entre sí. Los “erizos”, ingenuos y charlatanes para esta mayoría tradicional, son los que saben una sola cosa, pero grande, la unidad del valor.

En este sentido, Dworkin (2011) pone en escena la diferencia existente entre los hechos morales y los hechos físicos, con la consiguiente dificultad para que se formen nuestras “convicciones morales”; duda de la capacidad de los “morones” (de Moore) para transferir a las personas sus convicciones morales, de la misma manera que la observación de los hechos naturales lo hace sobre nuestras conclusiones científicas.

La pregunta sería, entonces, cómo se forma la conciencia moral, y buena rama de la filosofía se ha encolumnado en lo que Dworkin (2011) llama “las vertientes del escepticismo”, al negar justamente la posibilidad de llegar al conocimiento de verdades morales objetivas.

El análisis de los escépticos nos enlaza con nuestro siguiente crítico de Moore: John Mackie.

En *Inventing Right and Wrong* (2000) Mackie afirma sin ambages que “no existen valores morales objetivos” (p. 17), explica que su postura podría ser denominada una clase de escepticismo moral. Para ello, cree necesario diferenciar entre algo que ya hemos tratado en este artículo a través de la mirada de Dworkin: los puntos de vista de primer y de segundo orden respecto a la cuestión de los valores.

Un hombre, sostiene Mackie (2000), podría ser un escéptico moral y sostener que rechaza la moral de la sociedad en la que ha vivido. Esta es una cuestión de primer orden, el rechazo a una moral concreta, pero también podría existir una mirada de segundo orden sobre la valoración moral, la cual consiste en el entronque categorial de los valores en el mundo y la naturaleza del valor moral. Sobre este punto, nuestro hombre podría estar perfectamente convencido de la existencia de valores morales objetivos.

Como se ve, estos dos puntos de vista son independientes entre sí: se puede ser un escéptico moral de primer orden sin serlo del segundo, y viceversa.

Analizaré ahora a su consideración puntual de Moore y la idea de lo bueno.¹¹

Como ya hemos destacado en este trabajo, la construcción del concepto de “bueno” es crucial en la obra de Moore (1983). Su conclusión en torno a este término es que “bueno” en ética tiene un significado fundamentalmente no descriptivo y no cognitivo, que cuando nos referimos a lo bueno estamos frente a un concepto simple, similar al de un color, que no puede explicarse. Son estas nociones de una clase simple, a partir de las cuales se componen las definiciones y de las que ya no es posible dar una definición ulterior.

Mackie (2000) encuentra sobre el punto varias objeciones. En primer lugar,

11 Las observaciones de Mackie (2000) en torno al significado de “bueno” y las referencias a Moore se encuentran en el capítulo II de *Inventing Right and Wrong*.

analiza la famosa consideración de Moore (1983) de “la pregunta abierta”; en ella, el filósofo inglés señala que, si tomamos algunos de los análisis sugeridos para lo bueno —por ejemplo, asociarlo a lo que produce placer—, siempre será posible hacerse una pregunta ulterior, que será en ese caso: “Admito que tal o cual cosa nos produce placer, pero ¿ella es realmente buena?”. Lo mismo sucede si reemplazamos placer por cualquiera de las otras definiciones propuestas, por ejemplo, “lo aprobado socialmente” o “lo que se halla en armonía con el universo”, averiguar si lo descrito en cualquiera de estas formas es bueno o no sigue siendo una cuestión abierta, al menos que tengamos una explicación muy acabada y satisfactoria del concepto de lo bueno.

Advierte Mackie (2000) que quizás podamos albergar la esperanza de encontrar un único significado general de la palabra “bueno” que sirva tanto en contextos no morales como morales, o de hallar un significado central del cual broten los demás significados.

Toma sobre el punto la noción de Peter Geach (1957) acerca de que el término “bueno” es lo que se llama un adjetivo atributivo (en sentido lógico). Se podría decir que los adjetivos atributivos son operadores que actúan sobre predicados y que construyen descripciones nuevas de manera sistemática y al margen de los nombres a los que se vinculan. En este sentido, los adjetivos atributivos no son ambiguos, ni vagos ni indeterminados, pese a que los criterios para su aplicación correcta puedan variar en función de que su significado recaiga sobre nombres distintos (los requisitos de tamaño que ha de cumplir una pulga grande son distintos a los de un elefante grande, ejemplifica, pero “grande” tiene exactamente el mismo significado en ambos casos).

En consecuencia, para Mackie (2000), Moore estaba equivocado al considerar que “bueno”, incluso en contextos morales, es indefinible, o señala alguna cualidad imposible de analizar. Él sostiene que es posible dar una explicación del significado de “bueno” tanto en contextos morales como no morales, aunque el resultado de esa investigación será en su mayor parte negativo y, lo que resulta más concluyente en sus afirmaciones, ningún significado general de “bueno” permitirá, a su juicio, brindar respuestas a las cuestiones morales fundamentales o quedará implicado con la existencia de valores intrínsecos.

Sin pretender ser esta una lista exhaustiva de las observaciones hacia la construcción de Moore y a la escuela intuicionista, se le reprocha a éste, en términos generales, no poder dar una respuesta uniforme en materia de desacuerdos morales concretos o se descrea directamente de la capacidad del intuicionismo para generar “razonamiento moral seguro”.

He observado, luego de releer *Principia Ethica*, que se le exige a Moore más de lo que su teoría vino a proveer e incluso aquello que no se ha pretendido de algunas teorías de ética normativa con propuestas de formas o modos de ordenamiento para la estructura básica de la sociedad.

La falta de respuesta para desacuerdos morales concretos no es mayor a la que se observa en la pacíficamente aceptada propuesta de Rawls (1971) al desarrollar su noción de “equilibrio reflexivo” (Lariguet, 2017).

Recordemos que en la teoría rawlsiana existen dos modos de proceder al ordenamiento de principios: en primer lugar, el llamado orden lexicográfico, mediante el cual debe ser satisfecho inicialmente el principio de igual libertad, y luego, en segundo orden, el de desigualdad social y económica justificada.

Luego existe el llamado método del “equilibrio reflexivo”, mediante el cual Rawls (1971) estima que se pueden equilibrar principios e intuiciones que puedan estar en conflicto. Se va sucesivamente de los principios a las intuiciones, o viceversa, a los fines de que éstos se equilibren y se manifiesten coherentes.

Aunque la propuesta de Rawls (1971) está claramente orientada a la moralidad de las instituciones sociales y no a la moralidad en general, resulta aplicable este método para sopesar o “equilibrar” distintas intuiciones. Está claro que este reviste complejidad, pero esto no es lo mismo que decir que existe una absoluta imposibilidad de resolver desacuerdos¹² morales a través de la intuición.

En relación con las características propias de los hechos morales, una lectura fiel de *Principia Ethica* no permite ninguna interpretación favorable a la existencia de rasgos naturales en esos hechos.

Si bien autores intuicionistas contemporáneos como Audi (2013) han admitido que las intuiciones morales estén ancladas en el mundo natural, lo que permitiría que algunas intuiciones tengan un previo carácter empírico y resolvería quizás de mejor manera la “rareza” que afecta a estos hechos morales, en Moore no se observa ese pasaje y la pretendida oscuridad de las intuiciones deberá resolverse, de presentarse desacuerdos, mediante una reflexión moral posterior amplia y deliberada.

9. Las fortalezas escondidas

La lectura integral de *Principia Ethica* le permite al lector interesado concluir que, respecto de algunas obras centrales de la filosofía, sólo logran trascen-

12 La imposibilidad se presentaría, por ejemplo, en los llamados “dilemas morales trágicos”, en los que cualquier decisión que se tome generaría un mal inevitable.

dencia los pasajes controvertidos o en pugna con las escuelas en boga en ese momento (en este caso, la controversia Moore-naturalismo).

Es conocida en la obra de Moore su fuerte crítica a las posiciones naturalistas y, sin embargo, poco se dice del modo innovador en que el autor construye su propia noción de los hechos morales o de la concreta propuesta de ética práctica que formula.

Respecto al abordaje del “hecho moral”, este aspecto ha sido débilmente valorado cuando, desde el punto de vista metodológico, resulta de inmensa utilidad en una teoría ética.

Ello consiste en ocuparse del menor núcleo de significado ético, se trata de virar la mirada hacia la base de los estudios morales pues, no existiendo acuerdo respecto a qué es lo bueno, difícilmente podemos responder cuál es la conducta buena o proveer guías de acción.

La idea central que expone Moore al trabajar “El Tema de la Ética” (capítulo I de *Principia Ethica*) es que no puede existir un abordaje ético serio si previamente no se trabaja la noción de lo “bueno”. Se aboca entonces a delinear ese concepto, en forma previa a examinar la conducta buena y echando atrás lo que el naturalismo en sus diversas formas ha sostenido. Concluye en que lo “bueno” es ese concepto simple, inanalizable, que no es posible reducir a otra propiedad natural.

Esos seres “racionales”, que mediante intuiciones originales pudieron percibir distintos hechos morales, podrán también a su turno reflexionar sobre estos, sin que sea obstáculo que el origen de esas reflexiones haya sido la mera intuición.

En segundo lugar, existe una clara noción de ética práctica que es la propuesta en el capítulo 5 de *Principia...* La ética, dice Moore (1983), es incapaz en una gran medida de darnos una lista de deberes, pero puede realizar una tarea que es la de mostrar cuál es, entre las acciones alternativas posibles que pueden ocurrírsele a alguien, la que producirá la mayor suma de bien.

Insiste en que ha fracasado la ética intentando establecer deberes y, sobre todo, señala que la determinación del mayor bien posible como derivado de una acción tampoco es una meta sencilla de lograr.

Podremos, de todos modos, como máximo objetivo, buscar y encontrar acciones que sean generalmente mejores como medios que otra alternativa probable. Ello lleva, está claro, a la determinación de algunos valores intrínsecos, tarea de la que Moore tampoco rehúye, demostrando por ello ser una gran obra integral de filosofía moral.

Bibliografía

- Audi, R. (2013). *Moral perception: Soochow lectures in philosophy*. Princeton University Press.
- Bentham, J. (1967). *A Fragment On Government with an Introduction to the Principles of Moral Legislation*. Basil Blackwel.
- Dworkin, R. (1993). *Los derechos en serio*. Planeta Agostini.
- Dworkin, R. (2011). *Justice for hedgehogs*. Harvard University Press.
- Farrell, M. D. (1983). *Utilitarismo, Ética y Política*. Abeledo Perrot.
- Frankena, W. K. (1939). La Falacia Naturalista. *Mind*, XLVIII(192), 464-477. <https://doi.org/10.1093/mind/XLVIII.192.464>.
- Gay, J. (1969). *Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*. En Raphael, D. D. (Ed.), *British Moralists*. Clarendon Press.
- Geach, P. (1956). *Good and Evil. Analysis 17*. Theories of Ethics, Philippa Foot.
- Geach, P. (1957). *Good and Evil. Analysis 18*. Theories of Ethics, Philippa Foot.
- Hare, R. M (1999). *Ordenando la ética*. Ariel.
- Hospers, J. (1961). *Introducción al Análisis Filosófico*. Macchi.
- Hutcheson, F. (1969). *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good*. En Raphael, D. D. (Ed.), *British Moralists*. Clarendon Press.
- Kania, W. (2006). Principia ethica de G. E. Moore y los comienzos de la ética analítica. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 39(2), 347-359.
- Lariguat, G. (2011). *Encrucijadas morales: Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*. Plaza y Valdés.
- Lariguat, G. (2017). Intuicionismo y razonamiento moral. *Derecho PUCP*, (79), 127-150.
- Lively, J. y Rees, J. (1987). *Utilitarian Logics and Politics*. Clarendon Press.
- Mackie, J. L. (2000). *Ética: La invención de lo bueno y lo malo*. Gedisa.
- Mill, J. S. (1971). *Utilitarianism*. The Bobbs-Merrill Co.
- Moore, G. E. (1929). *Ética*. Colección Labor.
- Moore, G. E. ([1903] 1983). *Principia Ethica*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Moore, G. E. (2001). *Ética*. Ediciones Encuentro.
- Nino, C. (1995). *Introducción al Análisis del Derecho*. Astrea.
- Prichard, H. A. (1912). Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? *Mind*, 21(81).
- Rabossi, E. (1961). La falacia naturalista: algunas notas críticas. *Revista Jurídica Buenos Aires*, 6, 201-214.
- Rawls, J. (1971). *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rengifo Gardeazábal, M. (2005). El intuicionismo de Prichard. *Ideas y Valores*, 54(127) 35-53.
- Repetto, M. D. (2008). Reflexiones en torno al Intuicionismo Moral. *Lecciones y Ensayos*, 54, 33-42.
- Ross, W. D. (1930). *The Right and The Good*. Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1972). *Fundamentos de Ética*. Eudeba.
- Shafer-Landau, R. (2003) *Moral Realism: A Defence*. Oxford University Press.
- Sidgwick, H. (1981). *Methods of Ethics*. Hackett Publishing.
- Von Kustchera, F. (1989). *Fundamentos de ética*. Cátedra.