

Trabajo final del máster en Filosofía teórica y práctica
Universidad Nacional de Educación a Distancia
Dpto. Lógica, Historia y Filosofía de la ciencia
Facultad de Filosofía
2014

Cuestiones acerca de –significar– tener valor intrínseco
Una investigación de las propiedades de “bueno” de G. E. Moore



Autor: Alger Sans Pinillos
Tutor: Dr. Eduardo de Bustos

“What terms shall I find sufficiently simple in their sublimity—sufficiently sublime in their simplicity—for the mere enunciation of my theme?”

(Edgar Allan Poe, *Eureka*, 1848)

Índice

Índice	3
Agradecimientos	4
Introducción	5
Primera sección	7
Primera parte	7
1. Las preguntas en ética	7
2. La falacia naturalista	10
Segunda parte	12
3. Las propiedades de “bueno”	12
4. La propiedad de significar un valor intrínseco	16
4.1. La relación entre el todo y la parte	19
4.2. Significado de tener valor intrínseco	27
4.3. Significado de “significar un valor intrínseco”	40
Tercera parte.....	49
5. El problema de la realidad.....	49
6. La falacia del criterio subjetivo	53
7. Epílogo I: ¿Qué es bueno y cómo lo conocemos?.....	57
Segunda sección	59
Bibliografía	72

Agradecimientos

No podría haber realizado este trabajo si no hubiera sido por el respaldo y ayuda de las personas que tengo alrededor; personas a las que no puedo agradecerles sus esfuerzos y facilidades de una manera mejor que resaltando sus actos en este pequeño espacio de agradecimiento.

Por supuesto, quiero agradecer a mí tutor, Eduardo de Bustos las facilidades y la elasticidad en las fechas de entrega, así como de sus consejos, siempre bien direccionados pero sin intentar cambiar mis ideas. También quiero agradecer a Mercè Rius, profesora de la Universitat Autònoma de Barcelona, a quien le debo, a parte de los conocimientos que me ha enseñado a lo largo de cuatro años, y que todavía continúa dándome, mi pasión Por George Edward Moore. A Olga Fernández, profesora, también, de la Universitat Autònoma de Barcelona, por haber pensado tanto en mí y haberme recomendado tantas lecturas sobre el tema que en este trabajo se presenta, así como por las largas conversaciones y apoyo.

A mi madre, por leer mis textos y ayudarme con sus consejos. Es extremadamente recomendable que personas que no se dedican a la filosofía lean nuestros textos, pues sus consejos y peticiones de clarificación ayudan a que el filósofo se esfuerce en explicarse. También debo agradecerle que haya buscado y encontrado en cualquier parte del mundo muchos de los libros que he necesitado. A mi padre, por hacerme tocar siempre de pies al suelo, haciéndome preguntar constantemente por el objetivo de todo lo que hago. Y, evidentemente, a mi abuela, por encontrar cualquier cosa que haga la mejor del mundo.

En especial quiero agradecer y, en parte, dedicar este trabajo a Carla Tomas Kohlberg, por el apoyo ofrecido en los momentos en que pensaba que el trabajo me devoraría y por la comprensión de la pasión y horas que este trabajo han necesitado.

A todos, gracias.

Introducción

En este trabajo de final de máster tengo la intención de investigar acerca de las propiedades de la noción de “bueno”, así como el hecho de que ésta pase a ser una cualidad lingüística, dentro de la filosofía ética de George Edward Moore. Inevitablemente, como veremos, dicha intención implica tratar el concepto de valor intrínseco, así como el de *significar* dicho valor.

Este trabajo parte de una premisa muy concreta, que espero que se vaya demostrando a medida que mi discurso vaya cogiendo fuerza, a saber, que en el pensamiento de Moore hay una continuidad y, por lo tanto, que muchas de las críticas que se han hecho a su teoría vienen de la mirada fragmentada de la teoría de este filósofo. A esto hay que añadir que en este escrito me he centrado exclusivamente en una de las partes de la teoría ética de Moore, a saber, aquella que versa acerca de los *Principia*, y no de aquella que intenta dar alguna respuesta final a la cuestión última de la ética, esto es, la vida práctica. No obstante, he intentado cerrar el trabajo mostrando el interés –y, por lo tanto, su comprensión de la cuestión ética– por la dimensión práctica de Moore. Hecho que fue el motivo por el que, en su momento, tuvo tanto éxito, y dentro de círculos tan diferentes como los que veremos.

El trabajo se divide en dos secciones. La primera, a su vez, está dividida en tres partes más, mientras que la segunda sección consta únicamente de una parte. La primera sección trata acerca de la teoría de Moore en la que me he centrado. Se podría decir que es la parte teórica, formal y canónica del trabajo; donde se articula el discurso a partir de la teoría del autor, con la intención de darle un sentido. La segunda sección está formada por la lectura crítica de Moore, hecha a partir de sus comentaristas, defensores y detractores, por igual. En este apartado, además, es donde están mis conclusiones del trabajo, en las que, entre otras cosas, dejo constancia de lo que no se ha tocado, así como de aquello que, creo, puede ser tema de una investigación posterior.

Como última cosa, simplemente me queda hacer un comentario acerca de la estructura del trabajo. Normalmente, a lo que he tratado en la primera sección se le uniría la parte crítica, pero esto resulta imposible de hacer con Moore. A diferencia de otros autores, como podrían serlo Wittgenstein, Russell o Frege (sin entrar en la rama continental, con nombres como Heidegger, Deleuze, etc.), que tienen un gran grueso de comentaristas, interpretaciones, todas ellas respaldadas por tradiciones, el caso de Moore es totalmente distinto y, su ética, todavía más. Al ser un autor que no escribió mucho y que, además, se ha presentado siempre como un filósofo fragmentario, la verdad es que no hay mucha bibliografía *dura* a

la que ir y, la que hay, no es extensa. Un ejemplo lo vemos con el libro del comentarista y el editor de la edición crítica de los *Principia Ethica*, a saber, el *G. E. Moore* de Thomas Baldwin (citado en la bibliografía). Es un libro fantástico para indagar en los aspectos formales del autor, pero recoge todo el pensamiento de Moore en apenas trescientas páginas. ¿Qué quiero decir con esto? Nada muy grave. Simplemente que, quien quiera tratar a un autor como Moore, se encontrará bastante solo. En la segunda parte se verá que hay autores que han debatido con él, pero la información se ha de buscar *en* la obra de otros pensadores, ya que obras *sobre* el autor prácticamente no existen. Por lo tanto, el presente trabajo está constituido en buena parte por mi lectura solitaria del autor, mientras que la parte crítica está constituida por mi búsqueda a través de autores que, dentro de sus teorías y sistemas, han tratado de una manera u otra con Moore. No obstante, creo que todas las investigaciones, así como tradiciones acerca de todas las teorías filosóficas, tuvieron un momento inicial similar al que yo estoy planteando.

Primera sección

Primera parte

1. Las preguntas en ética

Moore afirma que la ética se ha de ocupar de lo que es bueno (*good*), pero dando un conocimiento verificable de las posibles respuestas. De la manera como se ha operado en ética esto no se ha producido, pues se ha afirmado que lo que es bueno es X, defendiendo tal opinión negando que sea Z, pero nunca probando X. Dice Moore, “esta postura sería algo así como si un individuo dice que un triángulo es un círculo y otro le replica que ‘un triángulo es una línea recta, te demostraré que estoy en lo cierto puesto que’ (y éste es su único argumento) ‘una línea recta no es un círculo’” (§11, p. 34)¹. Normalmente, decir que bueno es X o Z se determina por ciertos efectos que quien afirma una u otra de las opciones considera que es correcta. No obstante, una de las divisiones que hace Moore es la de definir “bueno” por un lado, y tratar el tema de la corrección* o incorrección por el otro. El motivo es que la corrección está estrechamente ligada a la “conducta”, siendo una “conducta buena” lo que es correcto. No obstante, al no tener la definición de ninguno de los dos elementos simples que componen la noción compleja, empezar por éste sería un error. Dice Moore: “la noción de ‘buena conducta’ es una noción compleja, ya que no toda conducta es buena. Algunas son desde luego malas, mientras que otras pueden resultar indiferentes. Por otra parte, además de la conducta, existen otras cosas que pueden ser buenas. Y, si es así, el término ‘bueno’ denota entonces alguna propiedad común a la conducta y a ellas” (§2, p. 24)² A demás, una vezuviésemos el significado de “bueno” y el de “conducta”, todavía quedaría el problema que implica entrar en la causalidad, ya que la buena conducta es correcta (*right*) siempre es

¹ Moore (2000), §11, p. 63: “The position is like this. One man says a triangle is a circle: another replies ¡A triangle is a straight line, and I will prove to you that I am right: for (this is the only argument) 'a straight line is not a circle.'”

* Es importante hacer referencia a la matización hecha por Manuel Cardenal de Iracheta en la nota de a la presentación de *Ética* (Moore, 2001, p. 7) para entender el motivo por el cual se traduce ‘*right*’ por ‘*correcto*’, en vez de por ‘*justo*’, palabra que se adecua a la perfección al término en inglés que usa Moore. Dice Cardenal: “*Esta opción de traducción podría, ciertamente, llegar a ser equívoca [la de usar ‘justo’ como traducción de ‘right’] cuando se extiende asimismo al sustantivo rightness en cuanto expresa la cualidad propia de lo justo, vertiendo de modo paralelo con la palabra ‘justicia’, con la que traducimos también a nuestra lengua el vocablo inglés justice, que no significa lo mismo que aquél.*”

² Moore (2000), §2, p. 54: For 'good conduct' is a complex notion: all conduct is not good; for some is certainly bad and some may be indifferent. And on the other hand, other things, beside conduct, may be good; and if the are so, then, 'good' denotes some property, that is common to them and conduct [...].”

en relación a un fin. Esto es, poder dar cuenta, o bien de los eventos futuros en una cadena causal, o bien encontrar un factor común y continuo en la misma cadena, para poder prever los efectos futuros. A esto hay que añadir que, como se verá, saber si se repetirá o no un hecho a partir de una misma causa no es razón suficiente para poder afirmar que hay conocimiento ético. Con palabras de Moore: “el casuista ha sido incapaz de distinguir, en los casos que trata, aquellos elementos de los que depende su valor” (§4, p. 27)³. Con esto Moore no quiere decir que una teoría ética no deba ocuparse de la dimensión práctica, sino al contrario, que es lo más importante, pero no se puede afrontar correctamente sin tener claros los *principia*.

Así recuperando lo dicho en el anterior párrafo, la principal pregunta de la ética es, “¿qué es bueno y qué es malo?” (§2, p. 25)⁴. No obstante, lo que es realmente importante en Moore es el cambio de perspectiva en la investigación de dicha cuestión. Las otras teorías han confundido las dos dimensiones de la ética y, con tal confusión, han intentado responder a esta cuestión de manera insatisfactoria. Moore, como uno de los padres del giro lingüístico que fue, enfoca la pregunta poniendo el lenguaje como punto en común para encontrar una respuesta verificable. Esto lo plantea así porque entiende que los juicios morales se expresan lingüísticamente en un tipo de proposiciones que tienen un *sentido* muy particular, por lo que a su *referencia* respecta.

A la pregunta de “qué es bueno y qué malo”, Moore le encuentra tres significados. El primero, el casuista, puede significar bueno en un caso determinado como, por ejemplo, “cuando A le pregunta a B a qué colegio debería mandar a su hijo. La respuesta de B será, desde luego, un juicio ético” (§2, p. 25)⁵. No obstante, este significado no es el de una ética *científica*^{**}, ya que se está hablando de actos concretos y, por lo tanto, no es menester tratarlo. Dicho con las palabras de Moore: “ninguna de las millones de respuestas de este tipo,

³ *Ibid.*, §4, p. 57: “The casuist has been unable to distinguish, in cases which he treats, those elements upon which their value depends.”

⁴ *Ibid.*, §2, p. 55: “This, then, is our first question: What is good? And What is bad [...]”

⁵ *Ibid.*, §3, p. 55: “So, too, when A asks B what school he ought to send his son to, B’s answer will certainly be an ethical judgment.”

* Aunque entiendo el argumento de Moore, me parece que, decir que aconsejar sobre qué escuela es mayor equivale a emitir un juicio ético es muy aventurado. No se sigue de ninguna manera que el criterio, o el mismo consejo, sea un razonamiento de tipo moral.

** Aquí se ha de entender “ciencia” en el sentido de un tipo de conocimientos estructurados sistemáticamente. Esto es, el concepto clásico de *scientia*.

por cierta que sea, puede formar parte de un sistema ético. Si bien, esta ciencia ha de contener razones y principios suficientes para determinar la verdad de esas respuestas” (§3, p. 25)⁶.

El siguiente significado es el que relaciona aquello que es bueno con un conjunto de actos iguales, en tanto que son *relativos* a un mismo objeto de conocimiento. Este significado es propio del utilitarismo y tiene como respuesta, por ejemplo, “‘El placer es bueno’ es lo mismo que ‘Solo el placer es bueno’”. Tanto en este caso como el referente a la casuística, se comete el error de relacionar el ‘bueno’ con un objeto de conocimiento. De “*objeto*”, dice Moore que “[...] esta cosa, con referencia a la cual se define bueno, podría ser o bien lo que puedo llamar un objeto natural –algo cuya existencia se está de acuerdo en que es un objeto de la experiencia–, o bien un objeto cuya existencia solamente se infiere en un mundo real suprasensible”⁷ (§25, pp. 62-63). Este tipo de objeto de conocimiento, perteneciente a un mundo suprasensible, se desarrollará después, ya que ahora me ocuparé, para seguir un orden, del utilitarismo y la demás teorías empiristas. Como sabemos, en el utilitarismo es básico el tema del placer. Es necesario reparar en que las dos filosofías imperantes en Inglaterra en el momento que Moore vivió fueron el utilitarismo y el neohegelianismo y, por lo tanto, no es de extrañar que deba medirse con ellas. Por otro lado, como veremos, el “placer” engloba a la perfección el tipo de error al que Moore está haciendo referencia, a saber, la *falacia naturalista*, y que trataremos en el siguiente punto.

El significado que le interesa a Moore es el que todavía nos falta explicar, a saber: “no sólo a qué cosa o cosas son buenas, sino a cómo definir lo ‘bueno’” (§5, p. 27)⁸. Por lo tanto, lo que le interesa a Moore es el significado de “bueno”, entendiendo que, como veremos seguidamente, una respuesta que lo reduzca a un *objeto* –natural o no– de conocimiento será errónea.

⁶ Moore (2000), §3, p. 55: “Not one, of all the many million answers of this kind, which must be true, can form a part of an ethical System; although that science must contains reasons and principles sufficient for deciding on the truth of all of them.”

⁷ *Ibid.*, §25, p. 91: “[...] this one thing, by reference to which good is defined, may be either what I may call natural object –something of which the existence is admittedly an object of experience –or else it may be an object which is only inferred to exist in a supersensible real world.”

⁸ *Ibid.*, §5, p. 57: “We may, in the third place, mean to ask, not what thing or things are good, but how ‘good’ is to be defined.”

2. La falacia naturalista

Como es sabido, por “falacia” se entiende un error de inferencia lógica, que se comete “si y solo si A es un mal argumento pero A parece un buen argumento”⁹. Por otro lado, para entender el concepto de “naturalista” es necesario ver qué entiende Moore por *naturaleza*: “[...] el contenido de las ciencias naturales y también de la psicología” (§26, p. 64)¹⁰. Así, por “naturalista”, a partir de este supuesto, es “[...] un método particular de aproximación a la Ética [...]. Este método consiste en sustituir ‘bueno’ por alguna propiedad de un objeto natural o de una colección de objetos naturales, reemplazando así la Ética por alguna de las ciencias naturales” (§26, p. 64)¹¹.

Con lo dicho, la falacia naturalista es (1) un error lógico de inferencia que aparece cuando se dice de un objeto no natural que es uno de conocimiento, esto es, cualquier cosa susceptible de ser investigado desde las ciencias naturales y/o de la psicología. Esto es, *cuando se considera que es un objeto de conocimiento aquello que no lo es*. Como dice Moore: “[...] si confunde ‘bueno’, que no es un objeto natural en el mismo sentido, con cualquier otro objeto natural, entonces sí que habría que denominarlo una falacia naturalista [...]” (§12, p. 36)¹².

En el caso que nos ocupa, el de la falacia naturalista en las éticas naturalistas, cuando éstas hacen referencia a un objeto, consiste en afirmar que “bueno” designa algún objeto de conocimiento. Como veremos, en estas éticas, cuando se habla de un objeto físico, normalmente se hace referencia a un estado de conciencia, como un sentimiento o sensación. Un tema importante será ver qué implica en ética tener un sentimiento o una sensación. No obstante, la falacia naturalista (2) también se puede dar en las éticas metafísicas. Cuando he definido “objeto”, además de la definición naturalista de tipo científico, también he dicho “que su existencia pertenezca únicamente a un mundo suprasensible” o, con palabras de

⁹ Vega, L. y Olmos, P. (2011)., *Falacia*, pp. 249-253.

¹⁰ *Ibíd.*, §26, p. 92: “By ‘nature’, then, I do mean and have meant that which is the subject-matter of the natural sciences and also of psychology.”

¹¹ *Ibíd.*: I have thus appropriated the name Naturalism to a particular method of approaching Ethics [...]. This method consists in substituent for ‘good’ some one property of a natural object or some one of the natural sciences.”

¹² *Ibíd.*, §12, p. 65: “But if he confuses ‘good’, which is not in the same sense a natural object, with any natural object whatever, then there is a reason for calling that naturalistic fallacy [...]”

Moore: “[...] un objeto cuya existencia solamente se infiere en un mundo real suprasensible”. Moore se refiere por “metafísicos” a “[...] aquellos filósofos que hayan reconocido, con más claridad, que no todo lo que es constituye un objeto natural” (§66, p. 137)¹³.

Aunque la afirmación de los metafísicos reconozca que todo lo que hay no es únicamente natural, al tener como objetivo el “intento de conocer, a través del razonamiento, aquello que, si bien existe, no forma parte de la Naturaleza” (§66, p. 139)¹⁴, el problema vuelve a ser el mismo, ya que, aunque se acepte que no todo es natural, los objetos no naturales acaban siendo objetos de conocimiento igual que los objetos de conocimiento del naturalismo, pero con un método puramente intelectual y racional. Es decir, que se afirma la posibilidad de conocer el objeto no natural “bueno” porque tiene un cierto tipo de realidad. Con palabras de Moore: “a mi modo de ver, la característica más notoria de la Metafísica, a lo largo de la historia, ha sido el haberse dedicado a probar la verdad sobre existentes* no naturales. Defino, por tanto, la ‘metafísica’, con referencia a esa realidad suprasensible (§66, p. 139)¹⁵. Por lo tanto, si se centra la atención a la ética, vemos que se vuelve a crear el nexo entre la pregunta “qué es bueno” y “qué es real”. Dice Moore:

[...] Como he dicho, implican además que su proposición ética se deriva de alguna proposición metafísica, que la pregunta ‘¿qué es real?’ tiene alguna vinculación lógica con ‘¿qué es bueno?’. Este fue el motivo el que, en el capítulo 2, sostuve que la ‘Ética Metafísica’ se basaba en la falacia naturalista. [...] “Todos aquellos que definen el Bien Supremo en términos metafísicos declaran, implícita o explícitamente, que el conocimiento de lo real suministra algunas razones para mantener que ciertas cosas son buenas en sí mismas. Esto es, en parte, lo quiere decirse cuando se afirma que la Ética debería ‘basarse’ en la Metafísica, que determinado conocimiento de la realidad suprasensible constituye una premisa necesaria para llegar a una conclusión correcta sobre lo que debe existir” (§67, pp. 140-141)¹⁶.

¹³ Moore (2000), §66, p. 161: “I call those philosophers preeminently ‘metaphysical’ who have recognised most clearly that not everything which *is* is a ‘natural object’.”

¹⁴ *Ibid.*, §66, pp. 162-163: “If, therefore, we are to define ‘metaphysics’ not by what it has attained, but by what it has attempted, we should say that it consists in the attempt to obtain knowledge, by processes of reasoning, of what exist but is *not* a part of Nature.”

* Aunque la traductora de la edición en castellano con al que estamos trabajando dentro del texto ha traducido “existentes” como “entes”, creo que ‘existentes’ recoge mejor el significado que quiere dar Moore. Por otro lado, este es el término que usa la traductora de la edición en catalán (‘existents’). Se ha de pensar que Moore viene de una tradición empirista y que, por lo tanto, términos como “ente” o, como se verá, “esencia”, no son habituales en su vocabulario habitual.

¹⁵ Moore (2000), §66, p. 163: “And I think that the most prominent characteristic of metaphysics, in history, has been its profession to *prove* the truth about non-natural *existents*. I define ‘metaphysical’, therefore, by a reference to supersensible *reality* [...]”

¹⁶ *Ibid.* §66, pp. 164-165: “They also imply, as I said, that his ethical proposition follows from some proposition which is metaphysical: that de question ‘What is real?’ has some logical bearing upon the question ‘What is

La demostración de dicha falacia, tanto en las éticas naturalistas como en las metafísicas, se ha de entender desde la imposibilidad lógica de pasar del *es* al *debe ser*. Dicha distinción, como es sabido, no es genuina de Moore, sino que la formuló David Hume tiempo ha, en su *Treatise* en el famoso *Is-Ought Passage*^{17*}. No obstante, al tratar Moore este problema desde el lenguaje, encuentra tres demostraciones de la ilegitimidad de pasar de la descripción a la prescripción, que van más allá que de la constatación de Hume.

Es importante ver que Moore intenta decir que la falacia naturalista se comete en el momento en que se afirma que “bueno” es un objeto de conocimiento, sea uno psicológico o sea una entidad metafísica –que en este caso sería el motivo por el cual se sustantiva “bueno” como “el Bien”.

Segunda parte

3. Las propiedades de “bueno”

Con lo dicho hasta ahora, podemos ver dos cosas, la primera: que la intención de Moore es formular unos principios con los que poder investigar en ética y, a la vez, si se ha entendido realmente la falacia naturalista y sus implicaciones, que Moore no *busca* la falacia naturalista, sino que la encuentra; y la segunda: que, bajo la sombra falacia naturalista, los juicios éticos se dan, y es necesario investigar para encontrar cómo son posibles y, a la vez, no incurrir en el error lógico constatado.

good?’ it was for his reason that I described ‘Metaphysical Ethics’ in Chapter II as based upon the naturalistic fallacy. [...] And that a knowledge of what is meant by saying that Ethics should be ‘based’ on Metaphysics. It is meant that some knowledge of supersensible reality is necessary *as a premise* for correct conclusions as to what ought to exist.”

¹⁷ Hume, D. (1739), T 3.1.1.27: “I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In very system of morality, which I have hitherto met with, I Have always remark’d, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of sudden I am surpriz’d to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought* or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, ’tis necessary that it shou’d be observ’d and explain’d; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relations can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precautions, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou’d subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv’d by reason.”

* En este apartado he dado por sentado que hay una continuidad entre Hume y Moore pero, como veremos en las conclusiones (Cf. *Infra.*, p. 62), no es un tema que esté tan claro.

Es evidente que sea lo que sea “bueno”, lo que es seguro es que no es un objeto de conocimiento, en el sentido de que no es un objeto natural ni metafísico cognoscible mediante la descripción. Moore afirmará que se trata de una *cualidad simple, no natural* que *significa un valor intrínseco*. Antes de empezar la exposición sobre estos temas –que son el cuerpo central de la presente investigación– es necesario hacer una matización. “Bueno” será una cualidad cuando esté en relación con *algo* con lo que poder hacer tal función. Antes de pasar a este aspecto, que como veremos es *adjetivo*, será necesario tratar “bueno” independientemente. Esto es, analizando sus cualidades o propiedades. En este punto no es de una *cualidad* de lo que estamos hablando, sino de una noción que tiene las propiedades ya expuestas que, cuando se encuentra en un conjunto, hace de un tipo de cualidad adjetiva muy concreta.

Que “bueno” sea una noción simple, no natural y que signifique un valor intrínseco implica que es indefinible, que no es un existente de ningún tipo y que su valor siempre será el mismo, sea el que sea el objeto que acompañe.

El hecho de que sea indefinible implica que el conocimiento que tenemos de ella no es del tipo descriptivo. Dice Moore: “las definiciones que describen la naturaleza real del objeto o noción que denota una palabra, y que no nos indican simplemente el sentido con el que suele emplearse esa palabra; sólo son posibles cuando el objeto o noción en cuestión son algo complejo”. [...] “Pero una vez que han sido enumeradas, cuando uno reduce un caballo a sus términos más simples, entonces ya no puede continuar definiendo esos términos” (§7, p. 29)¹⁸. Lo que conocemos mediante la definición son los objetos de conocimiento natural, que están compuestos por partes que, a la vez, pueden también ser definidas por el mismo motivo, y algunas que no se pueden definir. Un ejemplo clásico que da Moore es el del color amarillo. El color es una noción simple en el sentido de que no se puede definir y que únicamente lo conocemos cuando es una cualidad de algún objeto, sea un tractor amarillo o un limón maduro y, “al igual que uno no puede explicar de ninguna forma, a alguien que no lo sepa ya, lo que es el amarillo; tampoco puede explicarse lo que es bueno” (§7, p. 29)¹⁹. “¿Qué propiedades de los objetos naturales son naturales y cuáles no? Porque no niego que bueno

¹⁸ Moore (2000), §7, p. 59: “Definitions of the kind that I was asking for, definitions which describe the real nature of the object or notion denoted by a word, and which do not merely tell us what the world is used to mean, are only possible when the object or notion in question is something complex.” [...] “But when you have enumerated them all, when you have reduced a horse to his simplest terms, then you can no longer define those terms.”

¹⁹ *Ibidem.*: “[...] just as you cannot, by any manner of means, explain to any one who does not already know it, what yellow is, so you cannot explain what good it.”

sea una propiedad de ciertos objetos naturales. Creo que algunos son buenos. Sin embargo, he dicho que ‘bueno’ mismo no es una propiedad natural” (§26, p. 65)²⁰. No obstante, como veremos cuando llegemos a la explicación de que “bueno” significa un valor intrínseco, veremos que el ejemplo del color sólo es válido en unos aspectos.

“Lo ‘bueno’ es el deseo’, “lo ‘bueno’ es la felicidad” o “lo ‘bueno’ es el placer,” son un tipo de proposiciones que expresan que únicamente aquello que se declara es bueno. Esto, aplicado a cada uno de los objetos declarados como aquello que es únicamente bueno presenta un problema, ya que no hay manera de demostrar qué proposición es la incorrecta, siendo imposible que todas lo sean, por el significado que las proposiciones expresan. Moore dirá que es justamente lo contrario: “de forma que ‘lo bueno’, ‘aquello que es bueno’, será por tanto un sustantivo al que se le aplicará el epíteto ‘bueno’. El adjetivo habrá de atribuirse por entero al nombre que acompañe y habrá de ser verdad siempre con respecto a él” (§9, p. 31)²¹. En este caso, ‘bueno’ –adjetivo– permite que cualquier cosa pueda ser declarada como buena, pero no porque es lo bueno, sino porque tiene la cualidad de “bueno”. Las proposiciones éticas únicamente se refieren a “bueno” como a noción, no como objeto. Esta *cualidad*, la de “bueno”, además de *ser* –como ya se ha dicho– *simple y con valor intrínseco*, es, también, *no natural*.

El primer argumento que da Moore para demostrar que “bueno” no es una cualidad natural consiste en hacernos notar que si lo fuese, sería posible señalarla, esto es, que sería perceptible porque implicaría que existe en el tiempo. El segundo argumento, consiste en hacernos ver que las cualidades naturales constituyen físicamente el objeto, tal que, si se extrae una, el objeto deja de estar completo. Esto no pasa con “bueno”. Si un objeto de conocimiento declarado bueno en un juicio ético, de repente, deja de serlo, simplemente quedaría el mismo objeto, pero sin ser bueno. Esto es, sin tener la cualidad de “bueno”. Dice Moore:

“En el sentido en que he usado el término, no hay desde luego dificultad alguna con respecto a los ‘objetos naturales y cuáles (si es que existe alguno) no lo son. [...] Ahora bien, mi comprobación en este caso tiene que ver también con su existencia en el tiempo. ¿Podemos imaginar

²⁰ *Ibíd.*, §26, p. 93: “Which among the properties of natural objects are natural properties and which are not? For I do not deny that good is a property of certain natural objects: certain of them, I think, are good; yet I have said that ‘good’ itself is not a natural property.”

²¹ *Ibíd.*, §9, p. 61: “Well ‘the good’, ‘that which is good’, must therefore be the substantive to which the adjective ‘good’ will apply: it must be the whole of that to which the adjective will apply, and the adjective must *always* truly apply to it.”

que “bueno” exista por sí mismo en el tiempo y no simplemente, como una propiedad de algún objeto natural? No me es posible imaginar algo así, mientras que la mayor parte de las propiedades de los objetos –aquellas que llamo propiedades naturales– me parece que sí tienen una existencia independiente de la existencia de esos objetos. Más que de meros predicados vinculados a él, se trata de partes que componen el objeto. Si todas ellas fueran suprimidas, no quedaría objeto alguno; ni siquiera su mera substancia^{*}” (§ 26, p. 65)²².

Esto es, como se ha dicho cuándo se ha definido el “objeto”, que un objeto natural es definible a partir de las partes que lo componen. No obstante esto, siempre hasta llegar sus partes más simples. El color, por ejemplo, tal y como veremos al tratar el concepto de *valor intrínseco*, es una noción simple con la que hacemos referencia a una parte simple e indivisible existente. Pero se llega a él a partir de un proceso de reducción de un objeto, siendo sus partes más elementales constitutivas de él mismo. En este punto, vemos que el color comparte con “bueno” el hecho de ser simple, pero no el de ser natural. A esto llegaremos enseguida.

Sigue Moore:

“[...] No ocurre lo mismo con bueno. Si bueno fuera, en efecto, un sentimiento, como algunos pretenden hacernos creer, tendría que existir en el tiempo. Pero llamarlo así es incurrir en la falacia naturalista, ya que siempre será pertinente preguntar si el sentimiento mismo es bueno” (§.26, p. 65)²³.

En el caso de la noción de “bueno”, la cosa es diferente. Ante todo, es una noción simple y nada más. Esto quiere decir, por un lado, que es irreductible por su condición simple, pero también que forma parte del objeto, y la vez no. Con esto quiero decir que “bueno” es una noción que acompaña al objeto de manera adjetiva, pero que, si no hay objeto, tampoco hay nada bueno. Dicho con otras palabras, lo que es bueno es el objeto, y “bueno” existe mientras el objeto sea bueno; una vez este objeto deja de existir o deja de ser bueno, “bueno” no perdura como un existente en el tiempo.

* En la edición castellana se ha optado por usar “esencia”, donde Moore usa “substance”. Creo que la opción de la traducción catalana de mantener la misma palabra, “substancia”, recoge mejor lo que el autor quiere decir.

²² Moore (2000), §26, p. 93: “There is, indeed, no difficult about the ‘objects’ themselves, in the sense in which I have just used the term. It is easy to say which of them are natural, and which (if any) are not natural. [...] Well, my test for these too also concerns their existence in time. Can we imagine ‘good’ as existing *by itself* in time, and not merely as a property of some natural object? For myself, I cannot so imagine it, whereas with the greater number of property of objects –their existence does seem to me to be independent of the existence of those objects.

²³ *Ibidem.*: “They are, in fact, rather parts of which the object is made up than mere predicates which attach to it. If they were all taken away, no object would be left, not even a bare substance [...]”

Por un lado, nos encontramos con un tipo de teorización que, a primera vista, parece débil, por lo que a su demostración implica. De esto se da cuenta Moore en el artículo de *¿Es la bondad una cualidad?* (1972, pp. 101-112):

“En los Principia dije y me propuse probar que ‘bueno’ era indefinible (y creo que muchas veces, aunque quizá no siempre, usé esta palabra para decir lo mismo que con ‘valioso por sí mismo’). Pero, ciertamente, todas las supuestas pruebas eran falaces. Ninguna de ellas podía probar que ‘valioso por sí mismo’ es indefinible. Pienso que tal vez sea definible: no lo sé. Pero sigo considerando muy probable que sea indefinible” (1972, p. 109).

En este fragmento encontramos tres ideas muy interesantes para el presente texto. La primera, que parece que las pruebas en lo relativo al problema que se está tratando, el de las propiedades de la noción de ‘bueno’ y, por ende, de ésta misma, se escapa constantemente de las demostraciones o pruebas. La segunda idea, que va ligada a la primera, es que, a mi entender, dicho problema de demostrar da peso a un presupuesto teórico de Moore, a saber, el de enfocar las cuestiones que tocan con los límites o fundamentos del lenguaje –y de nuestra manera de tratar con la realidad- a partir del *Sentido Común*; tema que se intentará exponer y relacionar con lo que aquí se está diciendo. La tercera idea, y para mí la más importante, es que, teniendo en cuenta que cada una de las propiedades aquí expuestas están entrelazadas entre sí; esto es, que del hecho de ser indefinible se sigue que la noción de bueno es no natural –y viceversa- y, como se ha visto, de esto se desprende el hecho de que, además, signifique valor intrínseco. Pero hasta el punto que “ser indefinible” implica “significar valor intrínseco”. Así, la propiedad que recoge realmente la esencia de lo que realmente *es* “bueno” es la de “significar valor intrínseco”, tema al que dedicaré el resto de esta parte. El motivo por el que dedico tanto rato a la introducción de dicha propiedad es porque, por un lado, es la parte más importante de la teoría de Moore pero, a la vez, porque es la menos explicada de manera sistemática.

4. La propiedad de significar un valor intrínseco

Antes de abordar el tema de dicha propiedad es menester plantear unos temas previos. Lo primero es ver que lo que se está tratando ya no es solamente la noción de “bueno”, sino a ésta cuando desempeña su función de cualidad dentro de un *todo*. Cuando hablamos de un *todo* se ha de entender, o bien *un hecho complejo*, o bien *una proposición compleja*. Así,

“bueno” adjetiva una proposición –un juicio moral– que versa sobre un hecho, al cual atribuimos dicho valor. “Bueno” no existe en el hecho, sino en la proposición expresada. Sobre esto volveremos después. Como hemos visto, que “bueno” sea una cualidad, Moore realmente no lo demuestra, sino que se sigue de su entramado argumentativo. Si decir que “X=bueno”, a la vez que “Z=bueno”, implica la paradoja de no poder dar cuenta de si es “X” o “Z” lo que es bueno, dejando de lado que se comete la falacia naturalista, se constata que “bueno” no se puede sustantivar y, por lo tanto, que hace de cualidad. No obstante, en la conferencia ya citada, Moore deja claro que lo que realmente choca de su afirmación no es el concepto de “cualidad”, sino el tipo de cualidad que se desprende que es “bueno”; pues únicamente puede ser una que signifique valor intrínseco. Esto es, que no se *tiene* realmente y, a partir de aquí es donde nosotros continuaremos la investigación.

Una cualidad puede *acompañar* a un objeto –o *todo*– de dos formas, a saber, como causa o como condición necesaria. La primera implica tener valor como medio, mientras que el segundo es tenerlo en sí mismo. Dice Moore: “esta diferencia ha sido trasladada, en efecto, al habla común a través del contraste entre las expresiones ‘bueno como medio’ y ‘bueno en sí mismo, ‘valor como medio’ y ‘valor intrínseco’” (§15, p. 44)²⁴. Que “bueno” sea un *medio* implica la imposibilidad de universalización, tema imprescindible para la ética, ya que la pretensión en ética es que lo que sea bueno, lo sea siempre. Esto implica, como se verá cuando trate *los problemas de la realidad*, que saber que un existente es bueno no satisface la pretensión moral, pues la existencia empírica, que siempre está sometida a la causalidad, no adjudica el estatuto de ser *lo más bueno posible*. Como se irá viendo, es necesario contemplar la posibilidad de que algo no existente sea lo más bueno –incluso algo no conocido. En el otro sentido, entender “bueno” como una cualidad necesaria implica que es la mejor opción ante cualquier otra opción. Esto es, que la cosa o el todo al que se le adjuntara esta cualidad incrementaría su valor de manera muy elevada. Por lo tanto, no es la cosa, sino la noción, independiente, la que incrementa el valor. Así pues, su valor es el de “bueno” independientemente de cualquier otro factor y, en el caso que dejase de acompañar a una cosa o hecho, éste dejaría de ser bueno, pasando a ser neutro o malo. Esto es, según Moore, lo que implica tener valor intrínseco.

²⁴ Moore (2000)., §15, p. 73: “Their difference has, indeed, received expression in ordinary Language by the contrast between the terms ‘good as means’ and ‘good in itself,’ ‘value as a means’ and ‘intrinsic value.’”

Como ya se ha dicho, expresar lo que entiende Moore por “valor intrínseco” en los *Principia* es complicado de *decir*. En uno de sus pasajes, recogiendo lo que ha dicho a lo largo del tercer capítulo, dedicado a las éticas hedonistas, Moore nos dice que:

“[...] para decidir ‘¿qué cosas tienen valor intrínseco y en qué grado?’ [...] hace falta considerar qué cosas tienen tal naturaleza que, aunque existieran por sí mismas en absoluto aislamiento, seguiría considerándose buena su existencia. Para determinar los grados relativos de valor de las diferentes cosas, hemos de considerar asimismo qué valor comparativo se asocia a la existencia aislada de cada una” (§112, p. 214)²⁵.

En su conferencia *El concepto del valor intrínseco*, publicada el mismo año que los *Principia Ethica*, Moore declara que “decir que un género de valor es ‘intrínseco’ significa únicamente que la cuestión de si una cosa lo posee y en qué grado lo posee depende tan sólo de la naturaleza intrínseca de la cosa en cuestión” (Moore, 1993, p. 16)²⁶. Hay que añadir que Moore no cambiará esta concepción de valor intrínseco. Un ejemplo lo tenemos en el artículo, ya citado, de *¿Es la bondad una cualidad?* (1932), publicado veintinueve años después, en el que afirma que, no solamente en el presente artículo defiende lo mismo que afirmó en los *Principia Ethica*, sino que, en su otro libro, *Ethics* (1912), publicado diez años después de los *Principia*, seguía pensando lo mismo. Dice Moore:

“La tarea de aclararme yo mismo, y explicar a los demás, cómo se usa la expresión ‘valor intrínseco’ o ‘intrínsecamente bueno’ me resulta extremadamente engorrosa. Ya he escrito sobre el particular en dos ocasiones. En mi *Ética* (Página 65) defino ‘x es intrínsecamente bueno’, como ‘sería algo bueno que x existiese, aunque x existiese completamente solo, sin más concomitancias o efectos, cualquiera que éstos fuesen’. Sigo pensando, no sólo que éste es uno de los modos que se puede usar con propiedad la expresión ‘intrínsecamente bueno’, sino también que hay cosas que son intrínsecamente buenas en éste sentido” (1972, p. 105).

²⁵ *Ibíd.*, §112, p. 236: “The method which must be employed in order to decide the question ‘What things have intrinsic value, and in what degrees?’ [...] it is necessary to consider what things are such that, if they existed *by themselves*, in absolute isolation, we must similarly consider what comparative value seems to attach to the isolated existence of each.

²⁶ *Ibíd.*, *The Concept of Intrinsic Value*, p. 286: “To say that a kind of value is ‘intrinsic’ means merely that the question whether a thing possesses it, and in what degree it possesses it, depends solely on the intrinsic nature of the thing in question.”

4.1. La relación entre el todo y la parte

Para tratar este tema, Moore se centra en el concepto de *todo*, entendido éste como un conjunto de objetos o hechos que se expresan en una proposición. Dice Moore que entre las partes que componen un todo, podemos encontrar objetos neutros –en su mayoría–, malos y buenos. Además del valor de cada una de las partes, el todo puede tener valor intrínseco y, esto, constituye una paradoja, a saber, “que el valor de ese todo no guarda una relación proporcional a la suma del valor de sus partes” (§18, p. 51)²⁷. Esto es, que no se tiene que presuponer que el valor de un todo equivalga a la suma de los valores de las partes que lo constituyen. El ejemplo que propone Moore es el de un cuadro *bello*. Sin la conciencia de su existencia, el cuadro no es nada; pero del hecho de ser conscientes de él resulta un *todo*, compuesto por la conciencia y el cuadro, con valor intrínseco. Pero cuando no teníamos conciencia del cuadro, éste ya era otro todo y, por lo tanto, el todo que se *construye** cuando tenemos conciencia de él es nuevo. Tanto el primero como el segundo pueden, a la vez estar compuestos por partes, el valor de las cuales sea de los tres tipos ya mencionados. Aquí se nos presenta un problema, ya que el objeto muchas veces –o de normal– se aproxima más a la neutralidad y, por lo tanto, parecería que se está afirmando que “bueno” o “malo” vinieran de la conciencia, como parte del todo. Pero no puede ser que la conciencia pase al objeto, o *todo*, la propiedad de ser bello. Con palabras de Moore: “Cualquiera que sea el valor intrínseco de la conciencia, no otorga al todo del que forma parte un valor proporcional a la suma de su valor y el de su objeto” (§18, p. 52)²⁸.

Para analizar esta paradoja, Moore ha de tratar directamente con las relaciones entre las *partes* y los *todos*. Para hacerlo, propone dos presupuestos, a saber, el primero, que “está claro que la existencia de cualquiera de las partes es una condición necesaria para la existencia de ese bien que constituye el todo” (§19, p. 52)²⁹; y, el segundo, que “la existencia de la parte puede no tener *en sí misma* más valor intrínseco que la del medio” (§19, p. 53)³⁰. Acerca del primero, una *parte* no significa lo mismo que un *medio*; mientras que la parte es condición necesaria para la existencia del todo, la existencia del medio no. La necesidad de

²⁷ Moore (2000), §18, p. 78: “the value of such a whole bears no regular proposition to the sum of the values of its parts.”

* Cf. *Infra.*, p. 57, en relación al motivo por el cual uso el término “construir”.

²⁸ *Ibíd.*, p. 80: “Whatever the intrinsic value of consciousness may be, it does not give to the whole of which it forms a part a value proportioned to the sum of its value and that of its object.”

²⁹ *Ibíd.*, §19, p. 80: “(1) It is plain that the existence of any such part is a necessary condition for the existence of that good which is constituted by the whole.”

³⁰ *Ibíd.*, §19, p. 81: “(2) the existence of the part may *itself* have no more intrinsic value than that of the means.”

un medio es natural, esto es, causal y, por lo tanto, no necesaria. En cambio, con la *parte* es distinto, pues no es la ley causal lo que la une con el todo. Lo que tiene valor intrínseco es la existencia del todo, que a su vez incluye la de la parte. Esto es, que eliminado la parte, el resultado *no es* aquello sobre lo que se decía que tenía valor intrínseco. En cambio, con el medio ocurre lo contrario, si un medio deja de estar en un todo –que tenga “x” grado de valor intrínseco–, éste continua conservando sus propiedades. Con la palabras de Moore: “[...] la parte, a diferencia del medio, es una condición necesaria para la propia existencia de la cosa buena de la que forma parte” (§19, p. 53)³¹. Sobre el segundo, se puede ver que es la fuente de la paradoja, pues decir que el todo tiene valor intrínseco puede conducirnos a pensar que la parte también lo tiene, hecho tan falso como afirmar “que, porque el número de dos piedras es dos, el de cada una de las piedras es también dos” (§19, p. 53)³². Por lo tanto, “la parte de un todo valioso conserva exactamente el mismo valor tanto si forma parte de ese todo como si no” (§19, p. 53)³³. Dicho de otro modo, si “x” tiene valor intrínseco, lo tendrá con independencia del *todo* (aunque proporcionalmente tenga más –hecho que no se desprende de un sumatorio). Por otro lado, si “x” no tiene valor intrínseco o tiene un valor normal en otras circunstancias, entonces será así en el *papel constituyente* del valor de un todo. Por lo tanto, una cosa buena puede serlo en diferentes circunstancias, pero una cosa que es un medio para un todo, lo será en tanto que en este caso concreto –causalmente– hace esta función.

Esto no elimina el hecho, más que evidente, de que es preferible que en algunas circunstancias “x” exista, más que en otras. Dice Moore: “podemos decir que es mucho más deseable que una cosa determinada exista en una circunstancias que en otras, es decir, cuando existan otras cosas en tales relaciones con ella que formen un todo más valioso” (§19, p. 54)³⁴ Y esto es importante para entender el proyecto de Moore, pues la noción de “bueno” es condición necesaria pero esto no implica que en las relaciones entre los *todos*, unos sean mejores que otros, *como medios para un fin*. Esto es, la parte entendida causalmente como medio y, por lo tanto, dar a la existencia de la cosa declarada buena más importancia que al *ideal*, entendido éste tal y como se quiere *antes* de su existencia. A esto, hay que añadir que esta parte, aunque usada como medio, seguirá conservando las propiedades en relación a los

³¹ *Ibíd.*, §19, p. 80: “[...] that the part is, whereas the means is not, a part of the good thing for the existence of which its existence is a necessary condition.”

³² *Ibíd.*, §19, p. 81: “[...] the number of two Stones was two, each of the stones was also two.”

³³ *Ibidem.*: “The part of a valuable whole retains exactly the same value when it is, as when it is not, a part of that whole.”

³⁴ *Ibidem.*: “we are justified in asserting that it is far more desirable that a certain thing should exist under some circumstances than under other; namely when other things will exist in such relations to it as to form a more valuable whole.”

todos ya mencionados. Esto es, que conservará el valor que tuviera con independencia del todo, y lo seguiría teniendo incluso si el todo dejara de tener esta parte como medio constituyente. Dicho de otro modo, si el todo dejara de ser bueno en esas “x” circunstancias. No obstante, si esto pasase, al irse algo necesario para el todo, éste dejaría también de *ser* en buena parte aquello que *era*. Pienso que seguirá siendo “x” (no cambiará el *todo*), pero no será bueno; hecho que vuelve a llevarnos sobre el concepto de necesidad, otra vez. Este es el motivo por el cual se ha dicho que Moore es un utilitarista intuicionista, porque sigue con el modelo teleológico. No obstante, aunque en este trabajo no se entrará en dicha problemática, pues guarda relación con la dimensión práctica, sí que me gustaría decir –y al final del trabajo intentaré justificar mis palabras– que tal encuadramiento es harto exagerado y no contempla los matices, sino que únicamente se propone una tradición por negación de la otra. Mi punto de vista al respecto es que Moore no intenta teorizar a partir de una teoría ética, sino que trata una problemática a partir de las herramientas teóricas de que dispone.

El concepto que se ha de analizar para entender la distinción entre la parte y el medio es el de “*todo*” y, éste, Moore afirma que sea como sea que se lo haya llamado, siempre ha denotado “*todo orgánico*”. Éste, que viene de la tradición hegeliana, connota un tipo de relación muy particular entre el *medio*, la *parte* y el *todo*. Por *todos orgánicos*, se acostumbra a entender que las *partes* están relacionadas entre sí mismas y con el propio *todo*. Con palabras de Moore: “Los filósofos, en especial aquellos que pretenden haberse beneficiado considerablemente de los escritos de Hegel, han empleado con frecuencia últimamente los términos ‘todo orgánico’, ‘unidad orgánica’ y ‘relación orgánica’” (§20, p. 54)³⁵. Esto es, las *partes* son *medios* para un *fin*, que es el *todo* y, éste, es el que tiene valor.

La pregunta pertinente es cómo se relacionan estos factores. Sobre esto, se asume que *parte* y *medio* son conceptos idénticos y que están conectados de manera no bicondicional entre ellos. No obstante, como se ha visto, no son conceptos equivalentes pues, mientras que un medio lo es relación a un fin, la parte conserva sus propiedades independientemente de si está o no en un todo. Siguiendo con lo tratado hasta este punto, si se considera que el todo es la suma de todas sus partes se produce la paradoja ya expuesta. No obstante, este hecho, que un todo *no* es la suma de todas sus partes, causa otra paradoja, pues se da que la parte puede tener más valor intrínseco que el *todo* del cual forma parte. Con sus palabras:

³⁵ *Ibíd.*, §20, p. 82: “Philosophers, especially those who profess to have derived grates benefit from the writings of Hegel, have latterly made much use of terms ‘organic whole,’ ‘organic unity,’ ‘organic relation.’”

“Al decir que una cosa es un ‘todo orgánico’, suele entenderse que sus partes están relacionadas, entre sí y con el propio todo, como medios para un fin. Asimismo, se entiende que ello supone que tienen la propiedad descrita en frases tales como que ‘no tienen más significado o trascendencia que la del todo’. Por último, se trata también este todo como si tuviera la propiedad a la que propongo que se restrinja el uno de esta denominación” (§20, p. 54)³⁶.

Y, añade, “simplemente haber fomentado tal descuido [el hecho de afirmar que el medio y la parte son lo mismo], bien podría interrumpirse su uso. Pero existe aún una razón mucho más convincente para su erradicación” (§20, p. 55)³⁷, a saber, la que se acaba de exponer. Así, vemos que en Moore constata un total de dos paradojas. La primera, que el valor de un todo no guarda relación con sus partes; la segunda, que puede darse que un parte tenga más valor que un todo.

Moore afirma que, tanto “todo orgánico”, “unidad orgánica” como “relación orgánica”, se han confundido y tratado de la misma manera. En “todo orgánico” se ha visto que cada elemento no es el mismo *todo*, siendo “orgánico” el tipo de relación que lo hace posible. Esto último muestra que “relación orgánica” es una confusión de “todo orgánico”. A la postre, “unidad orgánica” es un concepto auto-contradictorio. El problema, piensa Moore, viene de “orgánico”, ya que se usa significando lo mismo que el concepto científico de “cuerpo humano”. Dice Moore: “estas relaciones entre las tres propiedades que acaban de distinguirse pueden ilustrarse mediante la referencia a un *todo* del tipo del que se derivó el término ‘orgánico’ –un todo que sea un organismo en el sentido científico–, a saber, el cuerpo humano” (§21, p. 55)³⁸. En un cuerpo, tenemos partes necesarias, como lo puede ser el cerebro, y las que no lo son, como lo podría ser un brazo. La reciprocidad entre las partes necesarias con las que no lo son es una “relación orgánica”. Esto es, que son mutuamente partes y medios. No obstante, es evidente que la existencia de dos cosas que se necesitan para un fin –en este caso *vivir*–, no tienen valor intrínseco, o bien sólo un limitado número de propiedades u objetos lo tienen. En este sentido, ningún *todo* puede ser un *fin* para sus *partes*. Un *todo* lo es de todas sus *partes*; y ninguna parte puede ser causa del todo, ya que no puede ser

³⁶ Ibidem.: “To say that a thing is an ‘organic whole’ is generally understood to imply that its parts are related to one another and to itself as means to end; it is also understood to imply that they have a property described in some such phrase as that they have ‘no meaning or significance apart from the whole’; and finally such whole is also treated as if it had the property to which I am proposing that the name should be confined.”

³⁷ Ibidem.: “[...] the usage might well be discontinued merely because it encourages such neglect. But a still more cogent reason for its discontinuance [...]”

³⁸ Ibid., §21, p. 83: “These relations between the three properties just distinguished may be illustrated by reference to a whole of the kind from which the name ‘organic’ was derived –a whole which is an organism in the scientific sense– namely the human body.”

causa de ella misma. Por lo tanto, la relación recíproca causal no implica nada respecto al valor de cualquiera de los objetos que la posean y que, si incluso dos de ellos tienen valor, esta relación existente entre ellos no puede mantenerse entre la parte y el todo. Dice Moore:

“Ninguna parte puede ser una causa del todo, porque no puede ser causa de sí misma. Está claro, por tanto, que esta relación de mutua dependencia causal no implica nada con respecto al valor de cualquiera de los objetos que la posean y que, incluso si dos de ellos tienen también valor, esta relación existente entre ellos no puede mantenerse entre la parte y el todo” (§21, p. 56)³⁹.

No obstante, las relaciones entre las partes con ellas mismas son diferentes que las que hay entre la parte y el todo. Dos partes, o más, están conectadas causalmente, mientras que, las partes con el todo, lo están de manera necesaria. A la vez, unas partes pueden no estar conectadas causalmente entre ellas, como pasa con el ejemplo del cuerpo, y ellas y seguir siendo esenciales para el todo, como pasa en el caso del cuadro bello. Ha de quedar claro, pues, que “las dos relaciones son bastante diferentes en cuanto a su clase, y no podemos inferir la existencia de una de la otra. Por tanto, es inútil tratar de incluir a ambas bajo la misma denominación. Si hemos de decir que un todo es orgánico porque sus partes son (en este sentido) ‘medios’ para el todo, *no* debemos decir que es orgánico porque sus partes dependan causalmente entre sí” (§21, pp. 56-57)⁴⁰.

Con lo dicho vemos, que “cuerpo orgánico” es una mala definición, que la relación causal no es lo mismo que la relación necesaria, y que las relaciones causales entre las partes son innecesarias; esto es, la relación como *medio* entre las partes. De esto se desprende que “bueno” no es un medio para un todo, que guarda otra relación con el todo, pero también con las otras partes que acompaña. Imaginemos un todo “A”, formado por “x”, “z” y “bueno” y el mismo todo, “A”, pero que está formado por “x”, que a la vez tiene la cualidad de “bueno”, y por “z”. La relación entre “bueno” con “A” y la relación de “bueno” con “x” es del mismo tipo pero, no obstante, todavía quedaría por ver si en el segundo caso, cuando “x” es buena, el total de bien del todo es superior o no al del primer caso.

³⁹ *Ibíd.*, §21, p. 83: “But strictly the whole must include all its parts and no part can be a cause of the whole, because it cannot be a cause of itself. It is plain, therefore, that this relation of mutual causal dependence implies nothing with regard to the value of either of the objects which have it; and that, even if both of them happen also to have value, this relation between them is one which cannot hold between part and whole.”

⁴⁰ *Ibíd.*, §21, p. 84: “The two relations are quite distinct in kind, and we can, therefore, serve no useful purpose to include them both under the same name; and if we are to say that a whole is organic because its parts are (in this sense) ‘means’ to the whole, we must *not* say that it is organic because its parts are causally dependent on one another.”

Con “relación orgánica”, se quiere significar que “las partes de un todo tienen una propiedad que no puede manifestarse en ninguna parte perteneciente a un todo” (§22, p. 57)⁴¹. Esto quiere decir, que las propiedades de la parte no se pueden manifestar *fuera* del todo; que la parte no puede existir *fuera* del todo; y que la parte no es un objeto de pensamiento distinto, esto es, que el todo del que forma parte *es*, a la vez, parte de ella. Esto último es auto-contradictorio, pues podemos decir que una cosa que forma parte del todo tiene un atributo más (el de ser parte del todo), pero no podemos afirmar que el todo altere la naturaleza de la parte hasta poder distinguirla del todo. Con las palabras de Moore: “Esto se entiende en el sentido no sólo de que cualquier parte, en particular, no puede existir a menos que las otras existan también [...]; sino que, en realidad, la parte no es un objeto de pensamiento distinto, que el todo, del que forma parte, es a su vez una parte de ella” (§22, p. 57)⁴². Esto es, que pensar en la parte implica distinguirla. Si afirmamos la tesis, cuando hiciésemos referencia a la parte, estaríamos haciendo referencia a la no-parte y a la parte a la vez para atribuir un predicado. Por lo tanto, ninguna parte contiene analíticamente el todo al que pertenece, ni tampoco ninguna otra parte del todo. La relación de la parte con el todo no es la misma que la del todo con la parte. Ésta última implica que contiene analíticamente aquello de lo que se dice que es su parte. Dicho con otras palabras, que el todo tiene la parte, pero ésta conserva sus propiedades independientemente del todo. ¿Todas las partes? Evidentemente no. Sólo las que tienen valor intrínseco. En resumen, “está claro que ninguna parte contiene analíticamente el todo al que pertenece ni tampoco ninguna otra parte del todo. La relación de la parte con el todo *no* es la misma que la del todo con la parte, la definición de esta última es que contiene analíticamente aquello de lo que se dice que es su parte” (§22, p. 57)⁴³.

Lo que ha de quedar claro es que, desde el lenguaje podemos distinguir el “todo” y la “parte”. Lo que sí se puede dar es que la existencia de una parte esté ligada, por una necesidad causal o natural, a la existencia de las otras partes del todo. Y, además, lo que es una parte de un todo y lo que ha dejado de serlo, aunque se diferencien intrínsecamente, pueden designarse por un único nombre. Un ejemplo sería el de cortar un brazo de un cuerpo.

⁴¹ *Ibíd.*, §22, p. 84: “[...] the parts of such a whole to have a property which the parts of no whole can possibly have.”

⁴² *Ibidem.*: “[...] and this is understood to mean not merely that any particular part could not exist unless that others existed too [...], but actually that the part is no distinct object of thought –that the whole, of which it is a part, is in its turn a part of it.”

⁴³ *Ibíd.*, §22, p. 85: “[...] it is obvious that no part contains analytically the whole to which it belongs, or any other parts of that whole. The relation of part to whole is *not* the same as that of whole to part; and the very definition of the latter is that it does contain analytically that which is said to be its part.”

La extremidad amputada la seguimos llamando “brazo”, pero parece que el que estaba *en* el cuerpo y éste son en algún sentido diferentes. Esto sería volver a cometer la contradicción ya expuesta, porque sería decir que el brazo es “brazo” en tanto que está en el cuerpo cuando, en realidad, el “brazo” cortado nunca ha formado parte del cuerpo, sino que es *parcialmente* idéntico al “brazo” *en* el cuerpo. Las partes del “brazo” cortado son las mismas que las del “brazo” *en* el cuerpo, excepto la de formar parte del cuerpo. Las propiedades del brazo en relación al cuerpo se pierden –dejan de existir– una vez el brazo deja de tener relación con el cuerpo. Pero las propiedades del brazo no se pierden, esté o no en relación con el cuerpo. Las propiedades que existen en la relación, y justamente *por* la relación, son causales, mientras que el resto son intrínsecas. Dicho con otras palabras, “de hecho, el brazo muerto nunca fue una parte del cuerpo; es sólo *parcialmente* idéntico al brazo vivo” (§22, p. 58)⁴⁴. Llegados a éste punto, creo que no es necesario que “brazo” puede ser sustituido por “bueno” en cualquier otro escenario que queramos imaginar. Resumiendo, con las palabras de Moore, “la existencia de una parte puede estar ligada, por una necesidad natural o causal, a la existencia de las otras partes de su todo. Además, lo que es una parte de un todo y lo que ha dejado de serlo, aunque difieran intrínsecamente, pueden designarse por un único y mismo nombre” (§22, p. 58)⁴⁵.

Aquí es donde Moore da cuenta de un error –al que se refiere como “falacia” – en relación al todo con la parte. Cuando se dice que una parte no tiene otro significado ni trascendencia que la del todo del que forma parte, se está diciendo que esta parte no tiene importancia alguna. Esto es, que no tiene valor. Podría ser que un brazo vivo, separado del cuerpo, no tuviera valor, pero que hiciese que el todo, el cuerpo, sí que tuviera, una vez formara parte de él. Pero de esto no se puede extraer que el significado de “brazo” sea el de “cuerpo”. Por lo tanto, se estaría diciendo que formar parte de un todo es equivalente a no tener valor ni significado, fuera de éste. Con palabras de Moore:

“De este modo, podemos concluir fácilmente que, como parte del cuerpo, tiene gran valor, mientras que por sí mismo no tendría ninguno. Y, asimismo, que su ‘significado’ completo reside en

⁴⁴ Ibidem.: “[...] in fact, the dead arm never was a part of the body; it is only *partially* identical with the living arm.”

⁴⁵ Ibidem.: “The *existence* of a part may be Connected by a natural or causal necessity with the existence of the other parts of its whole; and further what is a part of a whole and what has ceased to be such a part, although differing intrinsically from one another, may be called by one and the same name.”

su relación con el cuerpo. Pero, de hecho, el valor en cuestión no le pertenece obviamente a él en absoluto” (§22, p. 59)⁴⁶.

Una cosa puede tener tanto valor causal (como medio) como valor en sí (intrínseco) y seguir teniendo las mismas propiedades. Decir lo contrario, que “x” en un todo es diferente que fuera de éste, en el sentido que no es “x”, sino otra cosa, es decir que “x” es a veces “x” y a veces no, esto es, “no-x”. Evidentemente, esto es una contradicción y, por ende, la balanza se decanta hacia la otra posibilidad, a saber, que en el caso expuesto “x” mantendría sus propiedades tanto fuera como *en* el todo cualquiera del que pudiese formar parte. “Bueno” es una parte que tiene valor intrínseco. La manera como puede acompañar a un todo puede ser tanto causal como final, pero siempre conservará sus propiedades, esto es, recogiendo lo anteriormente dicho, ser simple, no natural y, evidentemente, significar valor intrínseco. Intentar que no sea así es cometer los errores ya expuestos y, por otro lado, porque identificar de la manera que sea una noción como la que estamos tratando con un objeto de conocimiento es equivalente a cometer la falacia naturalista.

Para acabar este apartado sólo resta explicar el tipo de relación entre el todo y la parte que Moore cree que hay entre “bueno” y cualquier todo. Esta es “el hecho de que un todo tiene un valor intrínseco diferente al de la suma de los valores de sus partes” (§22, p.59)⁴⁷.

En este subapartado se han analizado las relaciones, así como los significados, de las partes y/o los medios entre sí mismos y con los *todos* de los que pueden formar parte. El motivo, que espero que se haya presentado claro, está en el hecho de que “bueno” no puede depender del todo de tal manera que pierda sus propiedades, e incluso pierda su esencia. Para avanzar más en la comprensión de en qué sentido “bueno” significa valor intrínseco hay que ir al artículo publicado el mismo año que los *Principia Ethica*, ya citado, a saber, *El concepto del valor intrínseco*. En dicho artículo lo que se analiza, como bien indica su título, es el concepto de “valor intrínseco” en detalle; análisis imprescindible para abordar la propiedad que realmente tiene la noción de “bueno”, a saber, la de significar un valor intrínseco; tema que se tocará en el sexto punto.

⁴⁶ Ibidem.: “Thus we may easily come to say that, *as* a part of the body, it has great value, whereas *by itself* it would have none; and thus that its whole ‘meaning’ lies in its relations to the body. But in fact the value in question obviously does not belong to *it* at all. To have value merely as a part is equivalent to having no value at all, but merely being a part of that which has it.”

⁴⁷ Ibid., §22, p. 87: “[...] the fact that a whole has an intrinsic value different in amount from the sum of the values of its parts.”

4.2. Significado de tener valor intrínseco

Moore afirma que hay una controversia acerca del concepto de valor intrínseco y, por ende, de si “bueno”, “bello” e incluso “correcto/incorrecto” lo tienen, o no. Ésta es, si estos conceptos son subjetivos u objetivos. No obstante, esta controversia, dice Moore, es un error de comprensión acerca de lo que se está hablando. Decir que estos conceptos son subjetivos es afirmar que son psicológicos, esto es, que son cierta actitud mental con respecto a un objeto. Con palabras de Moore:

“Lo que significo por “tener un tipo de actitud mental hacia una cosa puede ser explicado mejor diciendo que desear una cosa es tener un tipo de actitud mental hacia ella, complacerse con ella es tener otro, quererla es tener otro y, en suma, que tener cualquier Tipo de emoción o sentimiento hacia algo es tener una cierta actitud mental hacia eso, diferente en cada caso” (1993, p. 8)⁴⁸.

Por el otro lado, decir que estos conceptos son objetivos es decir exactamente lo contrario que los subjetivistas. Añade Moore: “[...] hay un buen número de personas que sostienen que dichos predicados no son en este sentido subjetivos. [...] esto es, en sostener que los predicados en cuestión son ‘objetivos’, donde ‘objetivo’ significa simplemente lo mismo que ‘no subjetivo’” (1993, p. 9)⁴⁹.

No obstante, aunque la intención pueda ser afirmar o negar el valor intrínseco de estos conceptos, el planteamiento es erróneo, pues algo con valor intrínseco es objetivo, pero no toda cosa objetiva tiene valor intrínseco o, dicho de otro modo, “la implicación converso no es de ningún modo válida” (1993, p. 10)⁵⁰. La idea central es que “objetividad” y “valor intrínseco” no son equivalentes. La confusión recae en intentar demostrar subjetividad u objetivación de estos conceptos, esto es, si son estados mentales o si son reales cuando, en realidad, el concepto del valor intrínseco tiene que ver con la internalidad.

⁴⁸ Moore (2000). *The concept of intrinsic value.*, p. 281: “and what I mean by ‘having a mental attitude’ towards a thing, can be best explained by saying that to desire a thing is to have one kind of mental attitude towards it, to be, pleased with it is to have another, to will it is to have another; and in short that to have any kind of feeling or emotion *towards* it is to have a certain mental attitude towards it—a different one in each case.”

⁴⁹ Ibidem.: “[...] a good many people who hold that the predicates in question are not, in this sense ‘subjective’ [...], that is, that the predicates in question are ‘objective’ where ‘objective’ simply means the same as ‘not subjective.’”

⁵⁰ Ibid., p. 282: “[...] the converse implications by no means holds, but on the contrary it is perfectly easy to conceive theories [...].”

Moore expone un ejemplo de una teoría moral objetiva, pero sin valor intrínseco, para demostrarlo. Ésta es la evolucionista, expresable en la proposición “un ser humano es mejor que otro”. Esto es, significar con “mejor”, “más apto para sobrevivir” y, evidentemente, sobrevivir no es subjetivo. Aparte de la fuerza misma del ejemplo, hay que añadir que tanto los subjetivistas como los objetivistas rechazarían esta teoría moral expuesta, porque justamente tratan de hablar de otra cosa que no guarda relación con el ejemplo, a saber, el valor intrínseco. Dicho de otro modo: “todos aquellos que se oponen a un enfoque subjetivista de ‘bondad’ e insisten en su ‘objetividad’ objetarían esta interpretación de su significado tan enérgicamente como cualquier interpretación ‘subjetivista’” (1993, p. 11)⁵¹. Esta teoría expuesta no tendría valor intrínseco porque la diferencia entre el conjunto de hombres mejor que el otro no depende de sus respectivos valores, sino del entorno, que bien podría haber sido diferente y, así, convertir a los peores en mejores y éstos en los otros. Así, “*subjetivo*” recae sobre el sujeto y “*objetivo*” a un todo general donde se da la repetición. El “valor intrínseco”, por el contrario, es otra cosa.

Así, siguiendo con los conceptos con los que se ha empezado esta sección, tenemos que, con “bondad” y “bello”, cuando se dice que son objetivos, lo que se quiere decir es que tienen valor intrínseco; cosa que no sucede de la misma manera con “correcto/incorrecto”, pues muchos detractores de la objetividad simplemente afirman que no son conceptos objetivos, sin entrar en absoluto en la cuestión de si tienen o no valor intrínseco. No obstante, Moore afirma que pensar que puedan ser objetivos es falso. Esto es así porque los objetivistas dirían que el ejemplo anterior de “correcto/incorrecto” no es válido. Dice Moore: “Pero en el caso de ‘correcto’ e ‘incorrecto’ y de ‘obligación’ no puede decirse lo mismo, porque muchos de quienes objetan el punto de vista según el cual estos conceptos son ‘subjetivos’, no sostienen sin embargo que sean ‘intrínsecos’” (1993, p. 12)⁵². Por lo tanto, aunque “correcto/incorrecto” no signifiquen o no tengan por ellos mismos valor intrínseco, sí que podría parecer que los objetivistas defendiesen que se trata de conceptos que están estrechamente ligados –en relación– con un género de valor intrínseco. Esta relación, dice Moore, podría ser la que hace que el concepto “correcto”, y su opuesto, tenga la firmeza e imparcialidad que hace que nos refiramos a él como a objetivos. Con sus palabras:

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 282-283: “[...] all those who object to a subjective view of ‘goodness,’ and insist upon its ‘objectivity,’ would object just as strongly to this interpretations of its meaning as to any ‘subjective’ interpretation.”

⁵² *Ibíd.*, p. 283: “But in the case of ‘right’ and ‘wrong’ and ‘duty,’ the same cannot be said, because many of those who object to the view that these conceptions are ‘subjective,’ nevertheless do not hold that they are ‘intrinsic.’”

“Es esta relación determinada con un género intrínseco de valor lo que, hasta donde alcanzo a ver, da a lo correcto e incorrecto ese tipo y ese grado de fijeza e imparcialidad que efectivamente sentimos que poseen y en que se piensa cuando se habla de su ‘objetividad’” (1993, p. 13)⁵³.

Así, referirnos a este concepto como un género objetivo en la contraposición a ‘subjetivo’ es un error, pues así los nombramos en relación a los géneros intrínsecos, que no los objetivos, y también estarían en oposición a algunos géneros objetivos. Resumiendo, lo que defienden realmente los objetivistas son *el valor objetivo de ciertos géneros y la relación de éstos con otros géneros*.

Por otro lado, los subjetivistas, normalmente naturalistas que defenderían la teoría evolucionista expuesta a modo de ejemplo, ven el “valor intrínseco” como un sinsentido metafísico. Y es importante ver el motivo de la creencia positiva o negativa previa a la existencia de un tipo de género con valor intrínseco, porque éste daría al mundo ciertas características que el de otra visión no tendría. Tal y como lo expresa Moore:

“La diferencia que debe producirse en nuestra visión del mundo según que sostengamos que algunos géneros de valor son intrínsecos’ o no, es mucho más grande que cualquiera otra que pueda derivarse de una mera diferencia de opinión acerca de si algunos de ellos son ‘no subjetivos’ o todos sin excepción ‘subjetivos’” (1993, p. 15)⁵⁴.

Lo que queda claro es que el valor intrínseco es un tipo de propiedad diferente a *ser* objetivo o subjetivo, a saber, es una propiedad que hace que aquello que la tiene dependa únicamente de sí mismo. Volviendo al tema de esta investigación, si se da el caso –más que habitual– de que dos proposiciones expresen que algo es bueno, y teniendo en cuenta que “bueno” significa valor intrínseco y que dos proposiciones, de facto, se pueden comparar, es menester analizar cómo pueden diferir en valor intrínseco dos hechos y cómo lo podemos constatar. No obstante, éste último ítem no se tratará en esta investigación.

Que tener valor intrínseco implique que aquello que lo tenga dependa únicamente de sí mismo, dice Moore, quiere decir dos cosas. La primera, que es imposible que lo que es estrictamente una y la misma cosa, tenga valor intrínseco en un tiempo y no lo posea en otro.

⁵³ *Ibíd.*, p. 284: “It is this fixed relations to an intrinsic kind of value, so far as I can see, which gives to right and wrong that kind and degree of fixity and impartiality which they actually are felt to possess, and which is what people are thinking of when they talk of their ‘objectivity.’”

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 285: “For the difference that must be made to our view of the Universe, according as we hold that some kinds of value are ‘intrinsic’ or that none are, is much greater than any which follows from a mere difference of opinion as to wheatear some are ‘non-subjective,’ or all without exception ‘subjective.’”

La segunda, tiene relación con el concepto de “imposible”. Si una cosa dada posee cualquier género de valor intrínseco en un cierto grado, entonces, la misma cosa, no solamente ha de poseerlo en toda circunstancia en el mismo grado, sino que también cualquier objeto exactamente igual al primero ha de poseerlo en todo tiempo, exactamente en el mismo grado. Sobre la primera, es imposible que el mismo objeto tenga valor intrínseco en cierto grado en un tiempo y que lo posea en grado diferente en otro. Sobre la segunda, el tipo de valor que es el valor intrínseco depende únicamente de la naturaleza de aquello que lo posee. Con las palabras de Moore:

De (1), “*que es imposible que lo que es estrictamente una y la misma cosa posea tal género de valor en un tiempo o en un determinado complejo de circunstancias, y no lo posea en grado diferente en otro tiempo de circunstancias*” (1993, p. 17)⁵⁵. Y, sobre (2), “*si una cosa dada posee cualquier género de valor intrínseco en cierto grado, entonces la misma cosa no sólo debe poseerlo en toda circunstancia en el mismo grado, sino que también cualquier cosa exactamente igual a la primera debe poseerlo en toda circunstancia, exactamente en el mismo grado*” (1993, p. 18)⁵⁶.

Dicho de otro modo, tener diferente naturaleza intrínseca es equivalente a no ser exactamente igual. Pero no es equivalente a ser intrínsecamente diferente o tener diferentes propiedades intrínsecas.

No ver esta diferencia puede ser la causa de cometer el error de encontrar un sentido, según el cual, cuando dos cosas son exactamente iguales deben ser intrínsecamente diferentes y tener diferentes propiedades intrínsecas, por el simple hecho de ser múltiples. El ejemplo que propone Moore es el de dos manchas de color. Pueden ser exactamente iguales, salvo el hecho de no ser la misma mancha. Este hecho constituye un valor intrínseco a cada una de las manchas. Un paso más es que, el simple hecho de ser numéricamente diferente, ya constituye una diferencia intrínseca y, además, cada una de las manchas tendría un atributo intrínseco que la otra no tendría, a saber, ella misma.

La conclusión de Moore es que, las proposiciones “intrínsecamente diferente” y “tener diferentes propiedades intrínsecas” son ambiguas. Esto es así porque pueden ser usadas en un sentido tal que, decir que dos cosas que son intrínsecamente diferentes o que tienen

⁵⁵ *Ibíd.*, p.286: “(1) that it is *impossible* for what is strictly *one and the same* thing to possess that kind of value at one time, or in one set of circumstances, and *not* to possess it at another; and equally *impossible* for it to possess it in one degree at one time, or in one set of circumstances, and to possess it in a different degree at another, or in a different set.”

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 287: “(2) The second part of what is meant is that if a given thing possesses any kind of intrinsic value in a certain degree, then not only must that same thing possess it, under all circumstances, in the same degree, but also anything, *exactly* the same degree.”

diferentes propiedades intrínsecas no implica que no sean iguales, sino solamente que son numéricamente diferentes; o que pueden ser usadas en un sentido según el cual quepa decir que dos cosas son intrínsecamente diferentes y tienen diferentes propiedades intrínsecas, solamente cuando no son exactamente iguales. Esto queda muy claro en el siguiente fragmento de Moore:

“Es por esto sumamente importante insistir en que cuando digo: dos cosas pueden diferir en valor intrínseco sólo cuando tienen naturalezas intrínsecas diferentes, estoy usando la expresión ‘tener naturalezas intrínsecas diferentes’ en el segundo sentido y no en el primero, en ese sentido en el que el mero hecho de que dos cosas sean dos, o diferentes numéricamente, no implica que tengan diferente naturaleza intrínseca, y en el que puede decirse de ellas que tienen diferente naturaleza intrínseca sólo cuando, aparte de diferir numéricamente, no son exactamente iguales” (1993, p. 20)⁵⁷.

Moore usa “valor intrínseco” (o que dos cosas pueden diferir en lo que a esta propiedad respecta) en el sentido de que, aunque difieran numéricamente, *no* implicaría que tuviesen diferentes naturalezas intrínsecas. Por lo tanto, la diferencia únicamente se daría cuando, a parte de diferir numéricamente, no son exactamente iguales. En pocas palabras, tener “diferente naturaleza intrínseca” puede significar, por un lado, que no implica una diferencia únicamente numérica, sino una diferencia de identidad (o, como lo dice Moore: “no son exactamente iguales”); y también significa que la diferencia de identidad no es equivalente a la diferencia cualitativa, pues ésta última es una especie particular. No obstante, Moore afirma que no existe un término para significar precisamente lo que él quiere y, por lo tanto, seguirá usando la proposición “diferente naturaleza intrínseca”. Con sus palabras: “este me parece un concepto enormemente importante y fundamental, aunque, hasta donde puedo ver, no tiene nombre suficientemente simple e inequívoco” (1993, p. 22)⁵⁸.

Con la confusión de afirmar que una diferencia de valor intrínseco puede ser una diferencia numérica se llega a otro problema, a saber, el de tratar esta diferencia como una cualidad. Esto es, que aunque una diferencia de cualidad es una diferencia intrínseca, la conversión no se puede hacer. Dicho de otro modo, que es posible diferir en cualidad intrínseca,

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 288: “It is, therefore, extremely important to insist that when I say: Two things can differ in intrinsic value, only when they have different intrinsic natures, I am using the expression ‘having different intrinsic natures’ in the latter sense and not the former: -in a sense in which the mere fact that two things are two, or differ numerically, does *not* imply can be said to have different intrinsic natures, *only* where, besides different numerically, they are also *not* exactly alike.”

⁵⁸ *Ibid.*, p. 289: “The conception seems to me to be an extremely important and fundamental one, although, so far as I can see, it has no quite simple and unambiguous name [...]”

pero no en cualidad. La diferencia de cualidad es únicamente un tipo de diferencia de valor intrínseco. Dice Moore: “aunque dos cosas pueden diferir en cualidad sin diferir en naturaleza intrínseca, pueden diferir en naturaleza intrínseca sin diferir en cualidad” (1993, p. 21)⁵⁹. Aquí es menester recordar que esto es así porque Moore entiende “diferencia de valor intrínseco” como “no exactamente igual”. No obstante, dirá Moore, dos cosas pueden ser diferentes simplemente por diferir en el grado en que tienen una cualidad, entendiendo que ésta la poseen las dos. Con sus palabras: “dos cosas pueden no ser exactamente iguales, pese al hecho de no diferir en cualidad, v.g., si la única diferencia entre ellas se refiere al *grado* en que poseen alguna cualidad que en efecto poseen” (1993, p. 21)⁶⁰.

Un ejemplo que propone Moore es que un sonido fuerte es igual a un sonido flojo, incluso en cualidad; pero en algún sentido, su naturaleza es intrínsecamente diferente (no son exactamente iguales). Ergo, una diferencia cualitativa no es suficiente para demostrar una diferencia de valor intrínseco. Otro ejemplo que propone Moore es el de dos círculos con una mancha de diferente color en el centro. Digamos que uno la posee de color rojo y el otro de color azul. Se podría decir que hay una diferencia de cualidad, pero lo que pasa es que una de las figuras tiene un componente que es cualitativamente diferente a cualquiera de las que la otra figura tiene.

Podemos ver que, para Moore, “Tener componentes cualitativamente diferentes” se define únicamente por “Ser cualitativamente diferente”. Esto es así porque, mientras que es posible que las cosas simples no sean “cualitativamente diferentes, las cosas complejas sí que pueden diferir de “tener componentes cualitativamente diferentes. Dice Moore:

“[...] porque la última manera de diferir [esto es, “ser cualitativamente diferente] puede ser definida sólo en términos de la primera [esto es, “tener componentes cualitativamente diferentes”] y porque es posible que las cosas simples difieran de la primera manera, mientras que es sólo posible que las cosas complejas difieran de la última manera” (1993, p. 22)⁶¹.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 288: “although two things cannot differ in quality without differing in intrinsic nature, they can differ in intrinsic nature, they can differ in intrinsic nature without different in quality.”

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 289: “[...] two things may not be exactly alike, in spite of the fact that they don’t differ in quality, e.g. if the only difference between them were in respect of the *degree* in which they possess some quality they do possess.”

⁶¹ *Ibidem.*: “[...] because the latter can only be defined in terms of the former, and because it is possible for simple things to differ from one another in the former way, whereas it is only possible for complex things to differ in the latter.”

Llegados a este punto, Moore necesita analizar dos conceptos más, que están ligados al hecho de “diferir en valor intrínseco”, el de “imposible” y el de “necesario”. El primer concepto, Moore, lo introduce con la siguiente proposición:

“Un género de valor es intrínseco si y sólo si es imposible que x e y tengan diferentes valores de ese género a menos de diferir en naturaleza intrínseca”; mientras que el segundo se introduce con la siguiente proposición: “un género de valor es intrínseco si y sólo si, cuando algo lo posee, la misma cosa o cualquiera otra exactamente igual lo poseería necesariamente o debe siempre poseerlo, en toda circunstancia, en exactamente el mismo grado” (1993, p. 23)⁶².

Moore afirma que muchas veces lo que se ha significado al decir que algo es *posible* es que una cosa que posee un predicado “*f*” puede poseer otro, “*g*”, y que, de hecho, así es. Y por lo tanto, decir que “*f*” es imposible que tenga “*g*” es equivalente a decir que nunca ha pasado. No obstante él afirma: “no uso ‘imposible’ en este sentido”⁶³ (1993, p. 25). Esto es así porque equivaldría simplemente a decir que ningún par de cosas que sean exactamente iguales nunca lo poseerían en diferente grado, teniendo en cuenta la condición de internalidad de un género de valor que ha establecido Moore al decir que “si un género de valor ha de ser ‘intrínseco’ ha de ser imposible que dos cosas la posean en diferente grado, si son exactamente iguales entre ellas”. Si esto fuera lo único que se quiere decir, se desprendería que la condición quedaría satisfecha por el simple hecho de que no haya en el universo nada exactamente igual a una cualquiera de las cosas que tienen valor intrínseco. Dice Moore: “esta condición sería satisfecha con sólo ser verdad (y por lo que sé, bien puede serlo) que, en el caso de todas las cosas que poseen algún género particular de valor intrínseco, no haya en el universo nada exactamente igual a una cualquiera de ellas [...]” (1993, p. 24)⁶⁴. Si esto fuese así, dice Moore, se daría que nada podría ser considerado exactamente igual a otra cuando la diferencia fuese del grado en que cada una de ellas poseyese el género de valor – intrínseco–, pues cada una de estas cosas sería única, “en el sentido de que no habría nada exactamente igual a ella” (1993, p. 24)⁶⁵. Afirmar una cosa tal equivale a afirmar no puede haber nada exactamente igual a la cosa que ya posea tal género de valor.

⁶² *Ibíd.*, p. 290: “A kind of value is intrinsic if and only if, it is *impossible* that x and y should have different values of the kind, unless they differ in intrinsic nature; and in the equivalent statement: a kind of value is intrinsic if and only if, when anything possesses it, that same thing or anything exactly like it would *necessary* or *must* always, under all circumstances, possess it in exactly the same degree.”

⁶³ *Ibíd.*, p. 291: “[...] I am not using ‘impossible’ in this sense.”

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 290: “[...] if this were all that were meant, this condition would be satisfied, if only I were true (as for all I know it may be) that, in the case of all things which possess any particular kind of intrinsic value, there happens to be nothing else in the Universe exactly like any one of them.”

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 291: “[...] in the sense that there was nothing else exactly like it.”

El problema recae, sobretodo, en la verificación pues, mediante cualquier generalización empírica se podría llegar a dicha conclusión, siendo ésta, de hecho, falsa. Dice Moore:

“*Si esto fuera todo lo significado, obviamente no sería de ningún modo cierto que los predicados puramente subjetivos no podrían satisfacer la condición en cuestión, puesto que podría ser satisfecha por cualquier predicado subjetivo del cual resultara ser verdadero que cualquier cosa, que lo poseyera fuera de hecho única –que no hubiera nada exactamente igual a ella*” (1993, pp. 24-25)⁶⁶.

Por lo tanto, Moore no hace referencia a una condición, la satisfacción de la cual pudiese ser probada por un género de valor por el hecho empírico de que no hay otra cosa exactamente igual a cualquiera de las cosas que lo poseen.

Aquí, creo que es importante recordar, y aclarar en este punto en el que nos encontramos de la investigación, que para Moore es esencial no quedarse en la simple constatación empírica (es), sino que se ha de hacer un paso más hacia la posibilidad de que haya algo exactamente similar a una cosa que lo poseyese. Esto es, que el significado de “imposibilidad” de Moore ha de poder autorizarnos a afirmar lo que *habría* pasado en condiciones que nunca han existido o nunca existirán. La relación de lo dicho ahora con lo expuesto acerca de la falacia naturalista, es más que evidente, pues la existencia del objeto bueno, esto es, el objeto natural o metafísico al que se le atribuye el hecho de *ser* bueno, no permite el cálculo de los *posibles*; factores que es importante que una ética pueda dar cuenta de ellos. Esto se puede ver claramente en los *Principia Ethica*, cuando Moore afirma que “si un todo puede ser mejor que otro a pesar de no contener todos los bienes positivos, el mejor todo *puede* ser uno que no incluyera *ninguno* de los bienes positivos” (§111, p. 212)⁶⁷. Este pasaje se puede relacionar con otro del artículo que en esta sección estamos tratando para entender la importancia de los *posibles*, así como con un tema que tocaré en la quinta sección, a saber, el de la diferencia que hace Moore entre la realidad y la existencia. El pasaje es el siguiente: “Es esencial a este significado de ‘imposibilidad’ el poder autorizarnos a afirmar lo que *habría*

⁶⁶ Ibidem.: “[...] if this were all that was meant it would obviously be by no means certain that purely subjective predicates could not satisfy the condition in question; since it would be satisfied by any subjective predicate of which it happened to be true that everything which possessed it was, in fact, unique –that there was nothing exactly like it [...].”

⁶⁷ Moore (2000), §111, p. 233: “[...] which does not contain all positive goods, may yet be better than a whole which does, it follows that the best whole *may* be one, which contains *none* of the positive goods with which we are acquainted.”

ocurrido en condiciones que nunca han existido o nunca existirán; y me parece que ninguna generalización empírica puede autorizarnos a hacer esto” (1993, p. 25-26)⁶⁸.

Volviendo al concepto que nos queda por analizar, Moore afirma que el concepto de “necesidad” está confuso porque se tiende a pensar que lo que ocurre causalmente ocurre de forma necesaria. Dejando de lado el problema gnoseológico de la causalidad, pues Moore no está hablando de esto, lo que se acostumbra a pensar es que “si una cosa hubiera tenido una propiedad o hubiere de tener una propiedad F que no tuvo o no tendrá, entonces *habría tenido* o tendría alguna otra propiedad G” (1993, p. 26)⁶⁹. Evidentemente, no es eso a lo que Moore hace referencia con “necesidad” –y “(im)posibilidad”. Si fuese éste el significado tampoco quedaría claro que los predicados subjetivos no satisfacen la segunda condición. Dicho de otro modo, “tratándose de cualquier cosa ‘bella’, algo exactamente igual a ella excitaría en este universo un tipo particular de sentimiento en cualquier persona a la que fuera presentada de un modo particular” (1993, p. 26)⁷⁰. Si el ejemplo fuese cierto, entonces tendríamos un tipo de predicado subjetivo que satisface la condición según la cual, cuando una cosa dada poseyese tal predicado, es imposible que cualquier cosa exactamente similar no lo poseyese, en un sentido causal.

Por lo tanto, la “necesidad” de Moore no es la causal, porque implica que *sería así* independientemente de las leyes causales. Esto es, que aquello que se diese de determinada manera, se debería dar de dicha manera siempre, sea donde fuere que pasase; o, dicho como lo expresa Moore –a mi parecer, entrando en un tema muy contemporáneo: “que *habría* sido así aun si hubiera existido en un universo en el cual las leyes causales fueran enteramente diferentes de lo que son en éste” (1993, p. 27)⁷¹. Con esto no se ha de pensar que Moore está diciendo que la *existencia* o *inexistencia* de la cosa con el género de valor no sea un tema importante, sino que el hecho de que exista, así como del entorno donde esto pase, no tiene ninguna importancia, cuando es del hecho de que tiene dicho valor de lo que se está discutiendo. El ejemplo que propone Moore es excelente para este escrito, pues es el mismo que

⁶⁸ Moore (2000)., *The concept of intrinsic value.*, p. 291: “It is essential to this meaning of ‘impossibility’ that it should entitle us to assert what *would* have been the case, under conditions which never have been and never will be realised; and it seems obvious that no mere empirical generalisation can entitle us to do this.”

⁶⁹ *Ibid.*, p. 292: “[...] if a given thing had had a property or were to have a property F which it didn’t have or won’t have, it *would* have had or *would* have some other property G.”

⁷⁰ *Ibidem.*: “It may, for instance, for all I now, be true that there are causal laws which insure that in the case of everything that is ‘beautiful,’ anything exactly like any of these things would, in this Universe, excite a particular kind of feeling in everybody to whom it were presented in a particular way [...].”

⁷¹ *Ibidem.*: “[...] I mean that it *would* have done so, even if it had existed in a Universe in which the causal laws were quite different from what they are in this one.”

propone en los *Principia Ethica*, a saber, el del color –amarillo. Podemos decir con certeza que cualquier mancha exactamente igual a ella sería amarilla, aunque existiese en un universo en el que las leyes causales fueran completamente diferentes de las que son en éste. La mancha *ha de ser* amarilla, de manera totalmente incondicional, sean las que sean las circunstancias. No obstante, como veremos en el siguiente punto, el tema del color es clave para entender hasta qué punto “bueno” tiene valor intrínseco en este sentido, y hasta qué punto no lo tiene, al, simplemente, significar tener dicho valor.

Siguiendo el tema de los *posibles*, queda claro por qué el “*debería*” no es empírico ni causal, cuando Moore dice que “*si un género de valor ha de ser ‘intrínseco’, entonces, suponiendo que una cosa dada lo posee en cierto grado, algo exactamente igual a esta cosa ha de poseerlo en el mismo grado exactamente*”. A saber, que lo poseerá, exista, o no. Si damos a “*debería*” o “*ha de*” el sentido de “valor intrínseco”, entonces es evidente que “valor intrínseco” no puede ser subjetivo, ya que no hay ningún predicado subjetivo que pueda ser considerado de manera incondicional, hasta el punto de que si posee cualquier propiedad, la posea también en cualquier otra circunstancia. Pongamos el ejemplo que propone Moore, a saber, el de un sentimiento cualquiera. No es necesario que, si yo tengo un sentimiento respecto a cualquier cosa (A), lo deba tener siempre hacia cualquier cosa similar a la primera hacia la que tenía el sentimiento; “por la sencilla razón de que una cosa precisamente similar a A *podría* existir en un universo en el cual no existiera yo” (1993, p. 28)⁷². De la misma manera, tampoco es cierto que una cosa que despierta un tipo de sentimiento a una persona, en un espacio y un tiempo concreto, se lo despierta en cualquier otro espacio y tiempo distinto. Con sus palabras: “no es verdad de cualquier sentimiento sin excepción que si *alguien* tiene ese sentimiento con respecto a una cosa dada A, entonces, en cualquier universo en el cual existiera la cosa precisamente similar a A, *alguien* tendría ese sentimiento con respecto a ella”⁷³. Y, siguiendo con el tema, la idea de que si una cosa despierta un sentimiento a alguien mediante las leyes de la causalidad, dicho sentimiento se despertaría de la misma manera, a cualquiera y en cualquier espacio y tiempo, es totalmente falsa. Tal y como lo expresa Moore: “Ni, finalmente, es verdadero siquiera que, si es verdad de una cosa dada A que, bajo las leyes causales existentes, alguien a quien A fuera presentada de una cierta manera *tendría* cierto sentimiento con respecto a ella, entonces el mismo predicado hipotético

⁷² *Ibid.*, p. 293: [...] “for the simple reason that a thing precisely similar to A *might* exist in a Universe in which I did not exist at all.”

⁷³ *Ibidem.*: “[...] that if *somebody* has that feeling towards a given thing A, then, in any Universe, in which a thing precisely similar to A existed, *somebody* would have that feeling towards it.”

pertenecería, en cualquier universo, a algo precisamente similar a A” (1993, p. 29)⁷⁴. Afir-
mar que esto último es cierto implica afirmar que es posible conocer si cierto hecho o cosa
tiene el género de valor intrínseco a priori. Tal afirmación parece extraña y, si no, simple-
mente es necesario intentar ver si es aplicable a los ejemplos expuestos más arriba, como el
de la mancha de color. Con las palabras de Moore:

“*Es sencillamente no evidente a priori que nunca ninguna mancha de color que sea vista
por A y no por B es exactamente igual a otra que sea vista por B y no por A, y que nunca ninguna
mancha de color que esté circundada por un anillo es exactamente igual a otra que no lo esté*” (1993,
p. 30)⁷⁵.

Por lo tanto, para Moore un género de valor intrínseco no puede ser nunca subjetivo,
en tanto que el “ha de” lo entiende de manera incondicionada dentro de “valor intrínseco”.
Esto es, entender el valor intrínseco en la naturaleza de la cosa en relación al entorno. Esto
implicaría conocer a priori los conceptos de valor y, en definitiva, emitir juicios de valor a
priori. Decir que “a es bello, y c no lo es” no se puede llegar a saber a priori, pero tampoco es
un juicio subjetivo. Esto es, el valor intrínseco de la cosa, el que hace que “a” y “b” sean, o
no, iguales, no tiene nada que ver, como se ha visto, en el hecho de ser objetivo o subjetivo.

Si no es a priori, los juicios de valor tampoco dependen únicamente del valor in-
trínseco del que puedan estar formados. Y aquí, Moore empieza a formar una aporía, porque,
con lo dicho, parece cierto que ninguna relación es puramente externa. Que haya muchos
predicados, como la mayoría de los subjetivos u objetivos, como el de estar circunscrito un
anillo rojo, que no dependen únicamente de la naturaleza intrínseca de aquello que lo posee.
Esto es, predicados en que no se cumple que, si “x” y “z” difieren, *hayan* de diferir en su
naturaleza intrínseca. Dicho de otro modo, pueden darse dos hechos diferentes y tener valor
intrínseco, y hasta en el mismo grado como, por ejemplo *ser bueno* o *ser bello*.

No obstante, aquí Moore se encuentra con un problema. Aunque no se sabe si
Moore escribió primero este texto o los *Principia Ethica*, pues es un texto inédito, teniendo
en cuenta que no menciona su obra más importante del momento, en la que, además, trataba
dicho tema, me hace decantar hacía la idea de que *The concept of intrinsic value* es anterior

⁷⁴ Ibidem.: “Nor finally is it even true, that if it is true if a given thing A, that, under actual causal laws, any
one to whom A were presented in a certain way *would* have a certain feeling towards it, then the sane
hypothetical predicate would, un any Universe, belong ti anything precisely similar to A [...]”

⁷⁵ Ibid., p. 294: “It is simply *not* evident *a priori* that no patch of colour which is seen by A and not by B is
ever exactly like one which is seen by B and not by A, and that no patch of colour which is surrounded by a
red ring is ever exactly like one which is not.”

a los *Principia*. Y, así, teniendo en cuenta esto, Moore no profundiza en qué puede querer decir el “haber de” incondicional. Moore plantea, por un lado, que puede ser el “haber de” lógico (condicional), esto es, el género de necesidad que consideramos válido cuando decimos, por ejemplo, que todo lo que es un triángulo rectángulo *ha de ser* un triángulo; o que todo lo que es amarillo *ha de ser* amarillo. Pero Moore tampoco ve aquí que toda necesidad incondicional sea así. Dicho de otro modo, ¿todo lo que es bueno, es bueno? Sí, pero, ¿todo lo que tiene la forma –las características– de “‘x’ cosa buena” será buena?

Hay una diferencia entre la necesidad que implica el “ha de” en relación al color, con la necesidad que implica el “ha de” de “bueno”. Esta diferencia es que, mientras que “amarillo” es un predicado intrínseco, la “belleza” no lo es. Los predicados de valor pueden ser géneros de valor intrínseco, pero ninguno es una *propiedad* intrínseca. *Ser amarillo* es una propiedad, a saber, la de serlo; y “amarillo” *es* mientras que “bello” –y “bueno” – únicamente significa un valor intrínseco, esto es, que *no es*. Decir lo contrario, que *es*, sería cometer, tal y como hemos visto, la falacia naturalista. Los naturalistas dicen que “a es bueno” en el sentido de que significa “a es placentero; o aseguran que “a es bueno” significa “a es un estado de placer”. Los primeros no afirman que “bueno” sea un género intrínseco de valor, mientras que los segundos sí. Éstos últimos se parecen más a *ser amarillo*, en el sentido de que si “x” lo tiene, “z” ha de tenerlo también.

Tanto el naturalismo ético como la ética metafísica son teorías falsas pero, dando otro argumento a favor de que *El concepto de valor intrínseco* es anterior a los *Principia Ethica*, Moore todavía no encuentra la formulación del problema, ni de una posible solución. Afirma, por el contrario, dos posiciones que son verdaderas entre ellas sobre la bondad. La primera, que la bondad depende solamente de la naturaleza intrínseca de aquello que la posee, esto es, que incluye que “a es bueno” significa “a es placentero”. Con sus palabras: “(1) que ésta [la bondad] depende *sólo* de la naturaleza intrínseca de aquello que la posee” (1993, p. 33)⁷⁶. La segunda, que, aunque la primera posición pueda ser cierta, la bondad no es en sí misma una propiedad intrínseca, esto es, que se excluye que “a es bueno” signifique “a es un estado de placer”. Dicho con sus palabras: “(2) que, *aunque* esto es así, ella [la bondad] sin embargo no es en sí misma una propiedad intrínseca” (1993, p. 34)⁷⁷. Por eso el género

⁷⁶ *Ibid.*, 296: “(1) that it does depend *only* on the intrinsic nature of what possesses it.”

⁷⁷ *Ibidem.*: “(2) that, *though* this is so, it is yet not itself an intrinsic property.”

de valor es de un tipo único y exclusivo. Sin ser propiedades intrínsecas, comparten con ellas estas características. Esto es, son géneros que significan valor intrínseco.

La siguiente pregunta es qué es aquello que tiene una propiedad intrínseca que un género de valor –que únicamente significa valor intrínseco– no tiene. En el escrito no se decanta por ninguna, pero asegura que hay una. Dice Moore: “Y me parece que es muy obvio que la hay, sólo que no puedo ver *cuál* es” (1993, p. 34)⁷⁸. Otra vez nos encontramos ante el problema gnoseológico. Aunque este trabajo no trate este tema, creo que es importante volver a resaltar que, cuando Moore dice “es muy obvio” está insinuando lo que será una de sus aportaciones más interesantes a la filosofía, a saber, la intuición como el tipo de conocimiento que se da en ética. La intuición, con su teoría epistemológica, la del Sentido Común, junto al realismo puro –tal y como lo nombra Thomas Baldwin⁷⁹–, serán lo que configurará un tipo de filosofía totalmente diferente a lo que se había planteado hasta el momento.

La hipótesis final de Moore es que “las propiedades intrínsecas parecen *describir* la naturaleza intrínseca de aquello que las posee en un sentido en que nunca lo hacen los predicados de valor” (1993, p. 35)⁸⁰. Esto es, el “*es*”. Por lo tanto, conocer las propiedades intrínsecas implica conocer mejor el objeto en cuestión, pues son éstas partes constituyentes de él. Esto, a mi entender, está expresando un hecho totalmente cierto. Aunque podamos decir que un *quark* es igual de simple que “bueno”, saber lo que es un quark –saber *cuántos* quarks componen un objeto– implica conocer el objeto; mientras que saber que es “bueno” sólo aporta información sobre este mismo hecho, no sobre la constitución –descripción– final del objeto. Con las palabras de Moore:

“*Si se pudieran enumerar todas las propiedades intrínsecas que posee una cosa dada, se habría hecho una descripción completa de ella, y esto sin necesidad de mencionar ninguno de los predicados de valor poseídos por ella; en cambio, ninguna descripción de una cosa dada podría ser completa si omitiera cualquier propiedad intrínseca*” (1993, p. 35)⁸¹.

Si “x” tiene las mismas propiedades intrínsecas que “z”, entonces “x” es igual a “z”. Por otro lado, si “x” tiene diferentes géneros de valor que “z”, no tiene por qué ser

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 297: “And it seems to me quite obvious that there is; only I can’t see *what* it is.”

⁷⁹ Baldwin (2002), pp. 39-65.

⁸⁰ Moore (2000), *The concept of intrinsic value.*, p. 297: “I can only vaguely express the kind of difference I feel there to be by saying that intrinsic properties seem to *describe* the intrinsic nature of what possesses them in a sense in which predicates of value never do.”

⁸¹ *Ibidem.*: “If you could enumerate *all* the intrinsic properties a given thing possessed, you would have given *complete* description of it, and would not need to mention any predicates of value it possessed; whereas no description of a given thing could be *complete* which omitted any intrinsic property.”

verdad que “x” y “z” no son iguales; pero si tienen iguales géneros de valor tampoco es necesario que “x” y “z” sean iguales. No obstante, si “x” tiene un género de valor, “bueno”, lo tendrá –será– por él mismo. En este sentido, sí que es intrínseco, pero no es una propiedad. Esto abre dos sentidos, no siendo ninguno de ellos el lógico, de “*ha de*”.

La teoría expuesta en éste artículo permite hablar del objeto de la ética, esto es, poder hacer ética pero, primero, sin cometer la falacia naturalista y, segundo, entendiendo que la ética no es a priori. Esto es, que no trata del Bien entendido como objeto. Evidentemente, tampoco es subjetivo, pero tiene relación con los actos y, por lo tanto, con el pensar. No hay ética fuera de la contingencia, pero que una cosa sea buena, o no, sí que tiene que ver con un tipo de género de valor intrínseco; que significamos sobre cualquier objeto del mundo. Pero esto no implica una necesidad causal ni una metafísica.

4.3. Significado de “significar un valor intrínseco”

Para indagar un poco más sobre el tema del valor intrínseco, es necesario irse al segundo de los dos libros que publicó Moore, a saber, *Ethics* (1912), nueve años después de los *Principia Ethica*. En este libro, aparte de examinar algunas consideraciones acerca de los *Principia*, así como de otros artículos en los que ya revisaba diferentes aspectos de su teoría, trata de manera muy concreta el tema del valor intrínseco. Aunque en un principio pueda parecer que no se aporta nueva información, lo que es interesante es que esta obra está más dirigida a uno de los problemas que se le achacaron a los *Principia*, a saber, que era una obra que no respondía al problema real de la ética, éste es, la vida práctica de las persona. Dicho de otro modo, responder a preguntas clásicas como, cuál debe ser nuestra conducta, acción, en diferentes situaciones –o siempre. Este tema lo tocaré en la segunda sección. En este texto, Moore intenta responder al supuesto vacío de los *Principia* pero, al final, su posición práctica será, como veremos, demasiado complicada.

En esta misma línea de pensamiento, me he centrado en la parte más teórica de *Ethics*, principalmente por dos motivos, a saber, el primero, porque es la parte mejor ligada de Moore, trabajada a lo largo de diferentes años y, el segundo, porque el presente trabajo se centra justamente en los fundamentos teóricos de la teoría de Moore y no en los problemas prácticos de éste. Dichos problemas, como ya he dicho a lo largo del escrito, se presentarán

al final de la investigación a modo de propuesta para seguir estudiando sobre el tema. Dicho de otro modo, me interesa mostrar aquí lo que Moore consiguió, no lo que dejó inacabado.

En dicho texto, Moore trata directamente con el utilitarismo. Como ya se ha dicho, el motivo puede ser claramente que la filosofía moral imperante en ese momento era esta teoría teleológica. Sea como fuere, del utilitarismo, Moore dice que es una teoría verdadera en tres puntos, a saber, el primero, que hay una propiedad que hace que ciertas acciones sean justas; el segundo, que dicha propiedad se juzga –se conoce– en un hecho, a saber, el de que cualquier acción parecida a otra que ya ha sido juzgada como buena también lo será, siempre y cuando esté dentro de la posibilidad de la persona el hacerla; y, la tercera, que si se da que una acción justa es mejor que otra, siguiendo el razonamiento, siempre será así. Dicho con sus palabras:

“(1) Que hay alguna característica que pertenece y debe pertenecer absolutamente a todas las acciones voluntarias justas, y no a las injustas; (2) que una tal característica consiste en el hecho de que las consecuencias totales de las acciones justas deben ser siempre tan buenas intrínsecamente como cualesquiera otras que le fuera posible producir al agente en esas circunstancias, aunque es incierto en qué sentido ha de entenderse la palabra posible, mientras que esto nunca puede ser verdad de las acciones injustas; (3) que si algún conjunto de consecuencias, A, es una vez intrínsecamente mejor que otro conjunto, B, cualquier conjunto precisamente similar a A debe siempre ser intrínsecamente mejor que un conjunto precisamente similar a B”* (2001, p. 115).

No obstante, la teoría sigue siendo falsa por dos razones (2 y 3)** que, en conjunto, pesan más que los tres puntos verdaderos. La primera está en relación con el primer punto que Moore acepta como verdadero en el utilitarismo, a saber, que hay una propiedad que pertenece a las cosas justas, y no a las injustas. La relación está en que Moore acepta dicho punto de un modo distinto a los utilitaristas, pues éstos relacionan el “siempre” en el marco de las consecuencias, los motivos –externos– por los cuales se hacen las acciones, y las razones –internas– que han llevado a hacerlas. Con sus palabras: “(2) que ello dependen, parcial o totalmente, del *motivo* por el cual la acción es hecha; (3) que ello depende de la cuestión de si el agente tiene *razón para esperar* que sus consecuencias sean las mejores posibles” (2001, p. 114); mientras que Moore entiende “siempre” como: (1) “que ello depende algunas veces meramente de la *naturaleza intrínseca* de la acción, en otras palabras, que

* Es interesante hacer notar el cambio de vocabulario de Moore. Durante la mayoría de sus escritos, el sujeto que hace las acciones es, o bien anulado, o bien tratado de la manera más neutra posible. Esto es, “persona”. Decir ahora “agente” denota la acción, hecho que ya muestra el cambio en la investigación de Moore.

** La numeración que hago no sigue la que hace Moore en el libro, debido a que mi discurso así lo ha requerido.

ciertas clases de acciones absolutamente siempre serían justas y otras absolutamente siempre injustas, *fueren cuales fueren* sus consecuencias” (2001, p. 114). Así, Moore está a favor de los utilitaristas con respecto a que éstos no aceptan el subjetivismo moral, pero no está de acuerdo en cómo entienden el no-subjetivismo.

A estas dos objeciones (2 y 3), Moore suma una tercera más, a saber, la objeción del egoísmo, que declara que, según el utilitarismo, nadie está obligado a hacer una acción que tenga como consecuencia una reducción de su bien total. Dicho de otra forma, el utilitarismo declara que el fin de cada uno es la felicidad –y, aunque ésta está en relación con el bien común, nadie *ha de* sacrificarse. O, dicho con las palabras de Moore: “que siempre sería *justo* para un agente escoger la acción cuyos efectos totales *sobre él* mismo fuesen los mejores, aunque *absolutamente todos* sus efectos, tomados en cuenta sus efectos sobre los demás seres, no fuesen los mejores” (2001, p. 115). Esto, dice Moore, es contradictorio, pues se afirma que un hombre obra bien si sacrifica su bien al bien general, pero también si no lo hace. Esto es, aunque no produjeran el mejor bien total posible. Por lo tanto, de nuestro propio bien no se puede extraer necesariamente el bien común; y esto sí que tiene importancia práctica, pues ninguna de las acciones es rebatible a partir de argumentos favorables a otra alternativa. Moore se decanta por extender el bien general y, por lo tanto, por anular la última objeción –que, en realidad, equivale a negar uno de los sentidos que usan los utilitaristas para definir lo “bueno”.

No obstante, dado que el utilitarismo afirma que “justo” e “injusto” dependen del valor intrínseco de las consecuencias de nuestros actos, esto es, de qué clase de consecuencias son intrínsecamente mejores o peores que otras, debe demostrarlo. Según Moore, aquí es donde el utilitarismo falla, pues sostiene que “cualquier conjunto que contenga *más placer* es siempre intrínsecamente mejor que uno que contenga menos, y que ninguno puede ser intrínsecamente mejor *a menos que* contenga más placer”. (2001, p.118). Y aquí es menester hacer un excursus y remontarnos a los cinco significados con los que Moore afirma que se puede entender “más placer”, en el sentido de que una acción está en relación con otra de tal manera que (y aquí también es necesario tener presente la clasificación de los tipos de objetos que *hay* en el mundo para Moore, a saber, “buenos”, “malos” e “indiferentes”): (1) Aunque dos acciones causen más placer que dolor –esto es, sean buenas–, una lo hace en mayor grado; (2) que una acción es buena, mientras que la otra es indiferente; (3) mientras que una acción es buena, la otra será mala; (4) mientras una acción es indiferente, la otra es mala; (5)

siendo las dos acciones malas, una lo es menos que la otra –esto es, causa menos dolor sobre el placer⁸².

Plantearse si esto es cierto implica preguntarse si la base del utilitarismo. Esto es, si *lo que produce más placer es siempre mejor que lo que produce menos* o, expresado dentro del tema que estamos tratando, si “lo que contiene más placer es *siempre* intrínsecamente mejor que lo que contiene menos” (2001, p. 118). Esto es, si el placer es un criterio para determinar lo que es justo o, dicho con otras palabras, si el placer puede determinar lo que debemos hacer; y, haciendo un paso más, si el placer puede ser el fundamento de la ética y, por ende, si no comete la falacia naturalista. No obstante, Moore piensa que es improbable que esto pase realmente pues, aunque teóricamente se puede negar que el valor intrínseco de cada conjunto está siempre en proporción con la cantidad de placer que contiene, aceptarlo implicaría que donde las consecuencias totales de alguna acción real voluntaria produjeran más placer que las posibles alternativas –tuvieran más valor intrínseco–, siempre sería así, incluso en los caso en que el grado de valor intrínseco no guardara proporción con el placer que la acción tuviera. Dicho con sus palabras:

“Donde las consecuencias totales de alguna acción real voluntaria tuviesen más valor intrínseco que aquellas de las posibles alternativas, sucedería absolutamente siempre ser cierto que ellas también contendrían más placer, por más que en otros casos sabemos que aquel grado de valor intrínseco no está en modo alguno en proporción con la cantidad de placer contenida” (2001, p. 119).

Pero probar esto es imposible. Las acciones están sometidas al marco causal que, además, implica que se multiplicarán, dando como producto más contingencias. Por lo tanto, es imposible determinar a partir del placer que produce una acción, si ésta es realmente buena y, por ende, si es la acción que siempre será justa –esto es, si es lo que debemos hacer.

No obstante, todavía queda analizar si el placer es una buena manera de determinar lo que es justo y lo que no lo es, independientemente del valor intrínseco. Esto es, si “¿es cierto que un todo sea intrínsecamente mejor que otro siempre que y únicamente cuando contenga más placer, sea cual sea la semejanza de ambos en otros aspectos?” (2001, p. 119). Si fuera así, entonces un mundo donde únicamente existiera el placer sería el mejor de todos. Como es sabido, esto está refutado desde Platón (en el *Filebo*). El ejemplo que nos pone Moore es el de una persona ebria que disfruta rompiendo cosas. En términos puramente

⁸² Moore (2001), p. 18.

hedonistas, el placer que experimenta esta persona es igual, en todos los sentidos, al que experimenta un hombre leyendo Shakespeare. Llegar a esta conclusión implica caer en una *reductio ad absurdum* de que el valor intrínseco está siempre en proporción a la cantidad de placer. El tema importante es que no hay prueba de esto y, a la vez así nos lo parece; incluso para utilitaristas como Mill o Sidgwick, en los que, si se recuerda, la *sanción última* por la que el placer más elevado lleva una mayor felicidad, e incluso el motivo por el cuál ésta es el fin de toda acción humana, no está sujeto a prueba. Éste tema se retomará en los siguientes puntos.

El motivo por el cual los utilitaristas han mantenido que el criterio para determinar lo que es justo e injusto es el placer que causa recae en dos temas. El primero, el de preguntarse si “grado de placer” es equivalente “a valor intrínseco” y, el segundo, el de preguntarse si hay un *todo* con valor intrínseco sin que tenga un grado de placer. El primero no permite concluir el segundo, pero hay una confusión que puede llevar al motivo por el cual se ha pensado. La confusión es la siguiente:

“Si decimos que ningún todo puede nunca ser intrínsecamente bueno a no ser que contenga algún placer, estamos desde luego diciendo que, si de un todo que sea intrínsecamente bueno sustrajésemos todo e placer que contiene, el resto, sea el que fuere, de ningún modo contendría intrínseca bondad, sino que sería siempre o intrínsecamente malo o algo intrínsecamente indiferente” (2001, p. 121).

Dicho de otro modo, si de un *todo*, que contiene cierta cantidad de placer, así como otras cosas indiferentes, afirmamos que tiene valor intrínseco, estaremos diciendo que es el placer lo que hace que tenga dicho valor. Pero también se estará diciendo que las partes que componen el *todo* tienen menos valor que el valor –intrínseco– final. Esto es lo mismo que decir que el placer es el único que tiene valor intrínseco, y que el conjunto formado por “placer” y “el resto” solo podría tener más valor intrínseco añadiendo más placer o, si no, *el resto* quedaría igual, o disminuiría, hasta ser, o bien declarado malo, o bien indiferente.

Pero esto no implica, dice Moore, que el valor intrínseco esté en estrecha relación equiparable con el placer. Todo lo contrario, pues parece que el placer está por encima. La sutileza del argumento está en que se afirma que el valor intrínseco y el placer son proporcionales en un *todo*, en tanto que es el placer –aumentando o disminuyendo– el que hace que el valor intrínseco decrezca o crezca. Y Moore entiende que esta sutileza es lo que se ha de tratar si se quiere sacar algo en claro, mediante el análisis de la proposición de que “ningún *todo* puede tener valor intrínseco si no tiene cierto grado de placer”. El problema con el que

se encuentra Moore es el mismo que ya se ha expresado más arriba, a saber, con sus palabras: “aunque no siento como muy cierto que esta proposición sea verdadera, tampoco siento de ningún modo cierto que *no* lo sea” (2001, p. 122). Ante esto, Moore plantea la propuesta de discutir sobre la suposición de que, dado un *todo* que contiene dos partes, “a” y “b”, y en el que una de éstas, “b”, no tiene valor intrínseco, el valor intrínseco del *todo* no puede ser mayor que el de la otra parte, “a”. Esto descansa sobre la idea general de que, si un *todo* consiste en de dos partes, la cantidad por la cual el valor intrínseco del *todo* existe viene de una de éstas partes, y que la otra parte ha de ser igual. Esto es, que si la parte que no contiene valor intrínseco, si el grado de este valor es 0, entonces la cantidad por la cual el valor del *todo*, formado por las dos partes ya mencionadas, excediera del valor de la parte que sí tiene valor intrínseco debería ser igual a 0. Es decir, que el valor del todo debería ser precisamente igual que el de la parte con valor intrínseco, mientras que si la otra parte fuese intrínsecamente mala, esto es, si su valor intrínseco fuese menor que 0, entonces la cantidad por la cual el valor de las dos partes sumada excediera a la parte con valor intrínseco sería también menor que 0, o sea, que el valor del todo sería menos que el de la parte con valor intrínseco⁸³. El argumento se sostiene a partir de la suposición general, y ésta es una evidencia aritmética. Sobre esto último, Moore no está de acuerdo. Dice Moore:

“El hecho de que A [la parte que tiene valor intrínseco] y B [la parte que no tiene valor intrínseco] existan ambos juntamente con el hecho de que tengan alguna relación uno con el otro, que en ellos acaso sucede (cuando existen juntos es preciso que alguna relación tengan uno con otro, y la naturaleza de esta relación ciertamente puede obrar en algunos casos una gran diferencia en cuanto al valor del todo formado por las cosas relacionadas, aunque tal vez esto no suceda necesariamente en todos los casos), que estos dos hechos juntos deben tener cierta cantidad de valor intrínseco, es decir, que deben ser o intrínsecamente buenos o intrínsecamente malos o intrínsecamente indiferentes, y que la cantidad por la cual este valor excede al valor que la existencia de A tuviera si existiese completamente solo, no ha de ser necesariamente igual al valor que la existencia de B tendría si B existiese completamente solo”. (2001, p. 123).

Si esto es lo que se quiere decir, sin contenido de “A” y “B”, “*todo*”, entonces estamos obligados a aceptarlo. Por lo tanto, una vez ponemos contenido a alguno de ellos, por ejemplo, “B” es “placer” –o “A”, tampoco importa mucho para el caso–, no podemos decir que el valor de “A” y “B” no aumente de placer. Por lo tanto, si no aceptamos la teoría que afirma “que el valor intrínseco está siempre en proporción con la cantidad de placer”, parece

⁸³ *Ibíd.*, p. 123.

como si nos viésemos obligados a aceptar el principio de que “la cantidad por la cual el valor de un *todo* excede el de una de sus partes no es necesariamente igual a la parte restante” (2001, p. 123). Aunque parezca que es paradójico, dice Moore, no está ningún *todo* en proporción con la cantidad de placer que contiene. Hay que añadir que, aceptarlo, implicaría aceptar también la teoría hegeliana de la relación orgánica del *todo* y la *parte*, así como sus problemas ya expuestos más arriba.

Por otro lado, si negamos las dos opciones, entramos en la pregunta sobre qué nos queda para poder saber qué clase de consecuencias son intrínsecamente mejores que las otras. El primer paso que hace Moore es el de afirmar que, de la misma manera que negamos que el valor intrínseco de un *todo* está en proporción con el placer, también lo hemos de afirmar de cualquiera de las cosas que se le quieran añadir. Esto es, que se puede pasar cualquier cosa como medida del valor intrínseco. Y no como error “porque no es ‘x’ sino ‘z’”, sino por el simple hecho de que, aunque “x” y “z” tengan un gran valor, siempre podremos argumentar el valor del *todo*, sea aumentándolo de grado de valor, o bien añadiendo otras cosas. Dicho con las palabras de Moore:

“No hay ninguna característica, sea la que sea, que siempre pueda servir de piedra de toque para distinguir a cada conjunto de modo que éste e nos presente como teniendo un mayor valor intrínseco que otro, excepto aquella fundamentalísima de que siempre sea el deber de cada agente preferir lo mejor a lo peor si tuviese que escoger entre un par de acciones de las cuales fuesen los únicos efectos. Y del mismo modo, no hay, a lo que se me alcanza, ninguna característica, sea la que sea, que pertenezca a todas las cosas que son intrínsecamente buenas y solamente ellas, excepto simplemente aquella de que son todas intrínsecamente buenas y deben siempre ser preferidas a nada en todo caso, si tuviéramos que escoger entre una acción cuyo solo efecto fuese una de ellas o una que tuviese ningún efecto” (2001, p. 124).

Hay que ver que hay una gran variedad de cosas que tienen el género de valor intrínseco y, aunque pueden parecerse en algunos aspectos, es difícil de concebir que, aparte del valor intrínseco, tengan algo que las haga únicas. Esto es, que nunca pertenezca a alguna cosa que sea intrínsecamente mala o indiferente. Únicamente podemos intentar clasificar algunas cosas principalmente intrínsecamente buenas, señalando los factores que hacen que lo sean para, así, tener la experiencia y base de datos para comparar. Dicho con las palabras de Moore: “Todo lo que puede hacerse para aclarar qué clase de cosas son intrínsecamente

buenas o malas y cuáles son mejores o peores que otras es clasificar algunas de las principales señalando cuáles son los factores de los que depende su bondad o maldad” (2001, p. 125).

Aquí es necesario destacar dos observaciones finales que Moore hace. La primera, consta de dos características que siempre se han de tener presentes cuando se habla de valor intrínseco (para facilitar, 1 y 2). (1) Que un bien intrínseco va ligado a un sentimiento y, por ende, a una conciencia; o, dicho con las palabras de Moore, “parece como si nada pudiese ser un bien intrínseco a no ser que contuviese juntamente algún sentimiento y también alguna otra forma de conciencia” (2001, p. 125). De esta primera observación se desprende (2), a saber, “cada bien intrínseco hubiese de ser un todo complejo que contuviera una considerable variedad de factores diferentes” (2001, p. 125). Por lo tanto, un placer, por sí mismo, nunca será un bien; pero tampoco un mal ni nada indiferente. Dicho de otro modo, un placer por sí solo no existe. Esto, si se relaciona con (1), quiere decir que es necesario un sentimiento para que haya un placer, y también para que haya *algo* bueno, malo y todas las cosas indiferentes.

La segunda observación es que se ha distinguir entre tres cuestiones (para facilitar, A, B y C); en concreto, se han de distinguir las dos primeras de la tercera. La primera, (A), cuando una cosa es intrínsecamente buena o mala, y en qué grado, mientras que la segunda, (B), si una cosa buena o mala puede aumentar o disminuir el valor intrínseco de un *todo*, y en qué grado. Estas dos cuestiones se han de distinguir de (C), si una cosa es útil, en el sentido de que causa buenos efectos, o si es dañina, en el sentido de que produce malos efectos, y en qué grado.

La distinción se ha de hacer porque, tanto la primera (A), la segunda (B), como la tercera (C) cuestión se confunden porque en la vida cotidiana aplicamos “bueno” a las tres clases indistintamente. Decir “x es bueno” como, (1) que es intrínsecamente buena, (2) que añade valor a algún todo de bien intrínseco y, (3) que es útil o que tiene buenos efectos. Con las palabras de Moore: “Todas estas tres cuestiones suelen confundirse con frecuencia, porque en la vida ordinaria aplicamos las palabras de ‘bueno’ y ‘malo’ a las tres clase de cosas indistintamente” (2001, p. 125).

Dicho con otras palabras, pensamos que cosas que son ‘buenas’ en el sentido de (3) no lo son porque no entran en el sentido de (2) y, del mismo modo, acabamos pensando que cosas malas en el sentido de (2) no lo son porque no entran en el sentido de (3); esto es, no son útiles. Dicho con las palabras de Moore: “el hombre se inclina a suponer, en relación

con las cosas que realmente son muy buenas en lo sentido de (1) y (2), que apenas lo son, simplemente porque no parecen ser muy *útiles*, es decir, conducir a *ulteriores* buenos efectos [...]” (2001, p. 126). La confusión ocurre justamente porque el grado de bondad o maldad de una cosa, en cualquiera de los sentidos, no está en proporción con el grado de bondad o maldad de los otros sentidos. Dicho con las palabras de Moore: “Todas estas equivocaciones pueden fácilmente ocurrir porque de hecho el grado de bondad o maldad de una cosa en alguno de los tres sentidos citados no está nunca de ningún modo en proporción con el grado de su bondad o maldad en alguno de los otros” (2001, p. 126). A esto hay que añadir que, a partir de los tres sentidos, se puede indagar sobre hechos concretos, para analizar hasta qué punto son intrínsecamente buenos, añaden valor a algún *todo* o simplemente son útiles o, tal y como lo dice Moore: “si distinguimos cuidadosamente las tres diferentes cuestiones, toda dificultad puede evitarse” (2001, p. 126).

Una vez finalizado este subpunto, podemos concluir el cuarto punto con unas ideas claras, a saber, que la falacia naturalista no es un argumento que se pueda negar o afirmar mediante el razonamiento externo a ella, pues se da y, como tal, como falacia, *es* un error lógico de inferencia. Se da, porque, como hemos visto, “bueno” no es un objeto natural y, por ende, tampoco lo conocemos de la manera como se conoce la naturaleza. Otra cosa que podemos sacar de lo dicho es que “bueno” es una noción simple, no natural del género que significa un valor intrínseco. Esto es, que *no tiene –no significa– valor intrínseco*, sino que *es de un género concreto, a saber, el de significar valor intrínseco*. Lo importante de *significar* y *no ser*, como hemos visto, es que el tipo de objeto del que estamos hablando no es parte componente de nada, sino que añade *algo* significativo a lo que acompaña, pero sin hacer ningún cambio esencial. Dicho de otro modo, los objetos de género que significan un valor intrínseco *añaden* una cualidad a la descripción del objeto que acompaña. Esta cualidad que se añade necesita de alguien que experimente el sentimiento concreto hacia ese objeto y, como de hecho pasa en toda descripción, de una conciencia.

Dicho esto, ahora me propongo tratar los dos temas que me quedan, a saber, el tema de la dependencia de la realidad que se ha pensado que hay para que pueda haber algo bueno, así como el último y, a mi entender el más importante, aspecto de la falacia naturalista, a saber, la falacia del criterio subjetivo.

5. El problema de la realidad

Todos los teóricos de ética han asegurado que la realidad es condición necesaria de la bondad. Unos lo han asegurado sobre la realidad sensible, mientras que otros han añadido que “la validez de cualquier conclusión ética sobre la naturaleza de ideal sólo podrá establecerse tras considerar si dicho ideal es *real*” (§67, p. 141)⁸⁴ y, así, que “todo lo que es suprasensible es bueno” es lo mismo que “todo lo que es bueno es suprasensible”. Por lo tanto, para dar respuesta a “qué es bueno” únicamente haría falta un análisis de lo que tiene las propiedades, ya que su existencia se inferirá necesariamente, así como su bondad. Esto se ha pensado porque se ha inferido que lo “bueno” es un conjunto de propiedades existentes, porque se piensa que “bueno” o “esto sería bueno si existiese” ha de pertenecer a la misma clase que el resto de proposiciones. El resto de proposiciones son las que versan sobre los objetos que conocemos mediante la experiencia, esto es, “los objetos de la experiencia, todas esas verdades que ocupan nuestra mente durante la mayor parte de nuestras horas de vigilia [...]”. Las verdades que afirman una relación entre dos cosas existentes constituyen, por tanto, el tipo predominante” (§73, p. 151)⁸⁵. Esto es lo que hace que sean las predominantes. Se dice que lo “bueno” es un conjunto de propiedades existentes porque se presupone que aquello que se dice que es bueno y lo “bueno” constituyen el mismo objeto. Los empiristas, como hemos visto, lo simplifican diciendo que “aquello que es bueno en unos casos concretos es lo que es “bueno en sí mismo”. La única diferencia entre los empiristas y los metafísicos es la defensa de la *contingencia* por los primeros, y la *necesidad* por los segundos. Este último tema, el de la necesidad ligada a la realidad, es el que en este punto abordaremos, mediante el trato con las éticas metafísicas.

Con la demostración de la falacia naturalista, tal y como se ha concluido en el anterior punto, y tal y como se ha demostrado en el segundo punto de la primera parte, ya se

⁸⁴ Moore (2000), p. 165: “The validity of an ethical conclusion about the nature of the ideal, it is here asserted, cannot be established except by considering the question whether that ideal is *real*.”

⁸⁵ *Ibíd.*, §73, p. 174: “This type is that of the objects of experience –of all those truths which occupy our minds for the immensely greater part of our walking lives [...]. Immensely the commonest type of truth, then, is one which asserts a relations between two existing things.”

ha constatado que en la ética empirista lo “bueno” no puede ser un objeto natural. Simplemente porque todo lo que *es*, es a la vez natural. Pero en las éticas metafísicas el tema de la existencia es más complicado.

Según Moore, “el gran mérito de los ‘metafísicos’ es el de haber hecho énfasis en que nuestro conocimiento no se limita a las cosas que podemos ver, tocar o sentir” (§66, p. 137)⁸⁶, pero, a la vez, cometen el error de suponer que “aquello que no existe en la Naturaleza debe existir en alguna realidad suprasensible, ya sea intemporal o no” (§66, p. 138)⁸⁷. Esta afirmación implica otra vez la falacia naturalista ya que, como se ha dicho, las proposiciones éticas no se pueden reducir a las que se basan en datos de la experiencia suprasensible.

No obstante, además de la falacia naturalista, el tema de la realidad y la existencia presenta otros problemas internos de las mismas teorías metafísicas. En este punto, Moore no entra en el problema ontológico sobre la realidad y/o existencia de la noción de “bueno”, tal y como los metafísicos lo tratan, sino que quiere mostrar cómo la misma teoría, cuando se quiere expresar, presenta incongruencias. Decir que lo que es bueno depende de una realidad suprasensible, fuera de la contingencia espacio-temporal, donde ya se ha visto que “preguntar qué clase de acciones debemos realizar, o qué clase de conducta es correcta, equivale a preguntar qué clase de efectos producirán dichas acciones o conductas” y que, por lo tanto, “ninguna cuestión ética práctica puede responderse salvo mediante una generalización causal”⁸⁸ (§88, p. 173), es lo mismo que decir que nada de lo que haremos servirá nunca para nada. El juicio ético y la acción moral pierden el sentido, porque la naturaleza de la cual hablan es “[...] eterna y, por lo que ninguna de nuestras acciones podría alterarla jamás” (§68, p. 142)⁸⁹.

Para que la realidad suprasensible tenga alguna incidencia, se han de cumplir dos condiciones. La primera es: “que esa realidad eterna verdadera, que nos va servir de guía, no puede ser, tal y como se da a entender al calificarla de verdadera, la *única* realidad verdadera” (§68, p. 143)⁹⁰. Esto es así porque una regla que ordene un fin únicamente será justificable

⁸⁶ *Ibíd.*, §66, p. 161: “‘Metaphysicians’ have, therefore, the great merit of insisting that our knowledge is not confined to the things which we can touch and see and feel.”

⁸⁷ *Ibíd.*, §66, p. 162: “But they have in general supposed that whatever does not exist in time, must at least exist in Nature, must exist in some supersensible reality, whether timeless or not.”

⁸⁸ *Ibíd.*, §88, p. 196: “To ask what kind of actions we ought to perform, or what kind of conduct is right, is to ask what kind of effects such action and conduct will produce.” And therefore, “not a single question in practical Ethics can be answered except by a causal generalization.”

⁸⁹ *Ibíd.*, §68, p. 166: “[...] is eternal and which therefore no actions of ours can have power to alter.

⁹⁰ *Ibíd.*, §68, p. 167: “(1) that the true eternal reality, which is to be our guide, cannot, as is implied by calling it true, be the *only* true reality.”

si este fin es posible. Si la realidad eterna es la única, nada bueno puede existir en el tiempo. Cuando se dice que aquello temporal es una manifestación de la realidad eterna, al menos esta realidad manifestada ha de ser, también, verdadera o posible de conseguir. Si la realidad temporal es real, esto quiere decir que, al ser un cumplimiento temporal (que es porque en algún momento ha estado, o que será porque puede ser), la realidad eterna no es la única realidad verdadera (porque no es todo lo que puede ser). La segunda condición es: “que la realidad eterna no puede ser perfecta, lo único bueno” (§68, p. 144)⁹¹. Igual como se ha visto que pasa con la primera, igual de cierto es que nuestros actos, como manifestaciones que son, han de ser también buenos. Dice Moore:

“El hecho de que la realidad eterna sea buena no va a justificar, de ninguna manera, que aspiremos a su manifestación, a menos que ésta también sea buena. No hay duda de que la manifestación, es algo distinto a la realidad. Así se admite cuando se nos dice que puede hacerse que exista, mientras que la propiedad realidad existe de modo inalterable” (§68, p. 144)⁹²

Esto es, “que la realidad sensible es también real” y “que la manifestación de la realidad suprasensible es buena en sí misma”. Dicho con otras palabras, que se incrementa la suma de bien universal. Creo que es interesante este punto argumentativo de Moore, ya que intenta resolver los problemas internos de la teoría que ataca para afirmar que, si estuviera perfectamente teorizada, igualmente sería errónea, ya que, como se ha dicho al principio de este punto, igualmente cometen a falacia naturalista.

Una vez presupuesto que el sentido de “realidad suprasensible” es el de una que no sea la única verdadera ni perfecta, es necesario ver el problema que hay con el *concepto de existencia* cuando se quiere responder a la pregunta “qué es bueno” en el segundo sentido que se ha dado al principio de ésta investigación, a saber, el que relaciona lo “bueno” con un objeto de conocimiento. La misma pregunta puede tener dos sentidos para la metafísica. Uno puede ser que se pregunte sobre “¿qué cosas existentes son buenas?” y, el otro, “¿qué clase de cosas son buenas, qué cosas, ya sean reales o no, deben ser reales?” (§70, p. 146)⁹³. “Para responder a la primera cuestión, está claro que hay que conocer la respuesta a la segunda pregunta y a la de qué es real. Lo que se nos demanda es un catálogo de todo lo bueno que

⁹¹ Ibidem.: “(2) that the eternal reality cannot be perfect –cannot be the sole good.”

⁹² Ibid., §68, p. 168: “That the eternal reality is good, will be no means justify us in aiming at its manifestations, unless that manifestation itself be also good. For the same manifestation is different from the reality: its difference is allowed, when we are told that it can be made to exist, whereas the reality itself exists unalterably.”

⁹³ Ibid., §70, p. 169: “Which among existing things are good?” Or else: “What *sort* of things are good, what are the things which, whether they are real or not, ought to be real?”

hay en el Universo y, para ello, hemos de saber tanto qué cosas hay en el Universo como cuáles son buenas” (§70, p. 146)⁹⁴. La segunda de las dos preguntas –“qué clase de cosas son buenas, qué cosas, ya *sean* reales o no, deben ser reales”– radica en la confusión de igualar el sentido de: “‘esto es bueno’: ‘*esta clase de cosa* es buena’ (o ‘esto sería bueno si existiera’) y ‘esta cosa existente es buena’” (§70, p. 146)⁹⁵. La proposición “*esta clase de cosa* es buena” hace referencia a “¿qué cosas existentes son buenas?”, mientras que la proposición “esta cosa existente es buena”, a “¿qué clase de cosas son buenas, qué cosas, ya *sean* reales o no, deben ser reales?”. Tanto una como la otra implican una carencia en la distinción entre lo que es real y el carácter que posee lo que es real. “Aquello eternamente real” se puede realizar si, y solo si, “aquello” es la “clase de cosa” eternamente real. No obstante, cuando se dice que “x es bueno”, se está diciendo que su existencia constituye algo bueno. Esto es, que la existencia eterna de “ser ‘x’” no es igual de buena que la existencia en el tiempo de lo que es innecesariamente la misma cosa, a saber, “x”.

Para Moore, siguiendo ahora el texto, cuatro años anterior a los *Principia Ethica*, de *The nature of Judgment* (1899): “la existencia es ella misma un concepto; es algo que nosotros significamos; y el enorme cuerpo de proposiciones en las que la existencia se une con otros conceptos o síntesis de conceptos, son verdaderas o falsas simplemente de acuerdo con la relación en que aquélla está con éstos” (Moore, 2002: p.33). “Sólo se sostiene que la existencia está lógicamente subordinada a la verdad; que la verdad no se puede definir por referencia a la existencia, sino sólo la existencia por referencia a la verdad” (Ibidem.). Por lo tanto, “el concepto no se puede describir consistentemente ni como un existente ni como parte de un existente, pues está presupuesto en la concepción de existente” (Moore, 2002: p. 34).

En los *Principia Ethica*, la relación entre verdad y existencia se resume con este enunciado: “En efecto, ninguna verdad *existe*” (§66, p. 138)⁹⁶. Pero esto no es todo. En el juicio ético, además, es necesario referirnos a lo que yo menciono como “insatisfacción moral”, a saber, que reducir los juicios éticos a juicios de conocimiento empírico es insuficiente. Esto es, *exigimos más que la descripción*. Una vez entendido que la existencia se ha de

⁹⁴ Ibidem.: “And of these two questions it is plain that to answer the first, we must know both the answer to the second and also the answer to the questions: What is real? It asks us for a catalogue of all the good things in the Universe; and to answer it we must know both what things there are in the Universe and also which of them are good.”

⁹⁵ Ibid., §70, p. 170: “[...] ‘This is good,’ when it means ‘This sort of things is good,’ or ‘This would be good, if it existed,’ and the assertion ‘This existing thing is good.’”

⁹⁶ Ibid., §66, p. 162: “No truth does, in fact, *exist*.”

definir por referencia a la verdad, y no al revés, se ve que: “aunque hayamos podido probar que algo existe o que dos cosas que existen están necesariamente vinculadas la una a la otra, todavía quedaría por resolver la cuestión bien distinta de cómo el hecho de que existan conjuntamente, constituye algo bueno” (§74, p. 153)⁹⁷.

6. La falacia del criterio subjetivo

Que lo “bueno” tenga todas estas características implica algo muy importante sobre el conocimiento que expresan los juicios éticos. En esta misma conferencia del año 1899, Moore dice una cosa bastante significativa: que “la idea usada en el ‘juicio’ no es una parte del contenido de nuestras ideas, ni se produce por ninguna acción de nuestras mentes, y que, por ello, verdad y falsedad no dependen de la relación de *nuestras* ideas con la realidad” (Moore, 2002: p. 28). La idea usada en el juicio, esto es, el ‘concepto’ entendido como “significación universal”, “[...] tiene que ser algo más que una parte del contenido de cualquiera de mis ideas” (ibíd., p. 30) y, por eso, no se puede describir a parte del contenido de ninguna idea psicológica. Así, el concepto no es un hecho mental, ni parte alguna de un hecho mental” (ibídem.). “Qué especie de relación hace a una proposición verdadera, cuál falsa, no se puede a su vez definir, sino que se tiene que reconocer inmediatamente” (ibíd., p. 33). Con esta citación se puede ver que el tipo de conocimiento que Moore está buscando es uno diferente al clásico, esto es, el conocimiento intuitivo.

En las teorías éticas se ha pensado que la indagación de los estados de consciencia o la voluntad puede ayudar a extraer conclusiones éticas. Esto, dice Moore, antes de ser la falacia naturalista, es un error elemental de filosofía, a saber, “suponer que asignar ciertos predicados a una cosa es lo mismo que decir que constituye el objeto de determinada clase de estado psicológico” (§77, p. 156)⁹⁸. Dicho de otra manera, que decir que “x es real” es lo mismo que “conocer ‘x’” en cierta manera y que, la diferencia entre “bueno” y “real” consiste en el hecho de que, mientras que la última sostiene una relación con la cognición, la primera sostiene una relación con la voluntad. Este error, Moore lo remonta a Kant: “a partir

⁹⁷ Ibíd., §74, p. 176: “For whatever we may have proved to be necessarily connected with one another, it still remains a distinct and different question whether what thus exists is good; whether either or both of the two existents is so; and whether it is good that they should exist together.”

⁹⁸ Ibíd., §77, p. 179: “This [elemental] error consists in supposing to ascribe certain predicates to a thing is the same thing as to say that thing is the object of a certain kind of psychical state.”

de la época de Kant, lo habitual ha sido afirmar que la Cognición, la Volición y el Sentimiento constituyen tres actitudes fundamentalmente distintas de la mente frente a la realidad” (§78, pp. 156-157)⁹⁹. De igual manera, “si consideramos lo que está ‘implícito’ en la Cognición –cuál es su ‘ideal’–, podemos descubrir las propiedades que ha de tener el mundo para ser *verdadero*” (§78, p. 157)¹⁰⁰. Dicho con otras palabras, que se supone que se podrán descubrir las propiedades que ha de tener el mundo para ser bueno, esto es, cometer la falacia naturalista.

En el naturalismo, el ejemplo que coge Moore para explicar el problema de la cognición como parte importante del conocimiento moral, es el hedonismo. Para estos filósofos, de la afirmación “‘pienso que esto es bueno’ equivale a ‘me causa placer’, no puede inferirse *lógicamente* que sólo el placer sea bueno” (§36, p. 87)¹⁰¹. Así, “el estado de conciencia de sentir placer” es determinante para conocer lo que es bueno, a saber, todo lo que produzca placer. El ejemplo que coge Moore es el clásico pasaje donde Mill dice que “de igual modo, entiendo que el único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente” (Mill, 2007, p. 95)¹⁰². Esta manera de pensar presenta dos problemas. El primero, que no trataré en este trabajo, ya que no es importante para el tema que estoy desarrollando, es un problema interno del teleologismo hedonista. Dice Moore “Mill sostiene, por tanto, que ‘la felicidad es deseable, y lo único deseable, como fin; todo lo demás sólo es deseable como medio para alcanzar este fin’ (p. 210)¹⁰³. [...] Ahora bien, ¿qué razones esgrime para mantener que este principio es cierto?” (§39, p. 91)¹⁰⁴.

El otro problema es que se comete la falacia naturalista porque se dice de lo que es, en este caso un estado de conciencia, que ha de ser. Aquí se explica el porqué de la insistencia de Moore en el ejemplo “lo bueno es el placer”. En esta proposición encontramos la falacia

⁹⁹ Ibid., §78, p. 180: “It has been customary, since Kant’s time, to assert that Cognition, Volition, and Feeling are three fundamentally distinct ways of experiencing, and each of them informs us of a distinct attitudes of the mind towards reality.”

¹⁰⁰ Ibidem.: “[...] the assumption that by considering what is ‘implied in’ Cognition –what is its ‘deal’– we may discover what properties the world must have, if it is to be *true*.”

¹⁰¹ Ibid., §36, p. 113: “[...] that from the supposition that ‘I think this good’ is identical with ‘I am pleased with this,’ it cannot be *logically* inferred that pleasure alone is good. [He sacado ‘cannot’ para que el discurso estuviera bien ligado. No obstante, se entiende en la frase el sentido negativo que tiene e realidad en la obra].

¹⁰² Mill (2010, p. 2010: “In like manner, I apprehend, the sole evidence it is possible to produce that anything is desirable, is that people do actually desire it.”

¹⁰³ Ibidem.: “Questions about ends are, in other words, questions what things are desirable. The utilitarian doctrine is, that happiness is desirable, and the only thing desirable, as an end; all other things being only desirable as means to that end.”

¹⁰⁴ Moore (2000), §39, p. 117: “Mill holds, then, that ‘happiness is desirable, and *the only thing desirable*, as an end; all other things being only desirable a means to that end (p. 52) (Note: My italics). [...] And now what are his reasons for holding that principle to be true?”

naturalista en toda su plenitud, ya que, por un lado se da la confusión de un objeto natural de conocimiento por una cualidad no natural y simple y, además, el objeto en cuestión es un estado de conciencia, cometiendo así la falacia de decir que el sentimiento es un medio adecuado para conocer lo que es bueno lo “bueno” en sí.

En la metafísica, lo que es relevante en la verdad de los juicios éticos es que, normalmente, decimos de los preceptos, “leyes morales”. Este concepto, dice Moore, ya nos dice que entendemos la prescripción (“ha de hacerse”) como una “ley natural” la cual, a la vez, vemos como una “ley positiva”. Las tres son análogas únicamente como expresión de una ley universal, pero esto no las hace equivalentes. Si lo fueran, se podría decir “esto es bueno en todos los casos” es equivalente a “esto sucede en todos los casos” o se ordena que se haga en todos los casos. Dice Moore:

“Las tres, de hecho, son realmente análogas en el sentido, si bien sólo en éste, de que todas ellas incluyen una proposición universal. Una ley moral afirma ‘esto es bueno en todos los casos’; y una ley positiva, ‘se ordena que esto se haga, o deje de hacerse, en todos los casos. Pero conviene indicar, siquiera brevemente, que no son equivalentes. Ya que muy fácilmente podría suponerse que la analogía va más allá y que ‘esto es bueno en todos los casos’ equivale a ‘esto sucede en todos los casos’ o a ‘se ordena que esto se haga en todos los casos’” (§74, p. 153)¹⁰⁵

Este error, también lo remonta Moore a Kant:

“La falacia de suponer que la ley moral es análoga a la ley natural, en cuanto afirma que alguna acción ha de hacerse siempre necesariamente, está presente en una de las doctrinas más famosas de Kant, donde identifica lo que debe ser con la ley de acuerdo con la cual debe actuar una Voluntad libre y Pura, o sea, con el único tipo de acción que ella puede realizar” (§75, p. 153)¹⁰⁶.

El imperativo siempre es un mandato de alguna entidad superior, sea Dios, sea la Razón, que da coherencia y sentido a la contingencia de los hechos físicos. Así, la obligación moral adquiere una forma jurídica. No obstante: “si con el término fuente de una obligación se da a entender exclusivamente un poder que obliga o compele a hacer una cosa, esto no

¹⁰⁵ *Ibíd.*, §74, p. 177: “All three are, in fact, really analogous in one respect, and in one respect only: that they include a proposition which is *universal*. A moral law asserts ‘This is good *in all cases*’; and law, in the legal sense, ‘It is commanded that this be done, or be left undone, *in all cases*’ ‘But since it is very natural to suppose that the analogy extends further, and that the assertions ‘This is good in all cases’ is equivalent to the assertion ‘This happens in all cases’ or the assertion ‘It is commanded that this be done in all cases,’ it may be useful briefly to point out that they are *not* equivalent.”

¹⁰⁶ *Ibíd.*, §75, p. 177: “the fallacy of supposing moral law to be analogous to natural law in respect of asserting that some action is one which is always necessary done is contained in one of the most famous doctrines of Kant. Kant identifies what ought to be with the law according to which a Free or Pure Will *must act* –with the only kind of action which is possible for it.”

significa, como es obvio, que haya de obedecerse” (§76, p. 155)¹⁰⁷. Para Moore, en el caso de que lo que se ordene sea realmente bueno, la forma que tenga no importará para la verdad del enunciado. “x es bueno” es igual de verdadero, si lo es, que “se ha de hacer x” (porque es bueno). Así, una orden sólo será *relevante* moralmente si lo es, esto es, si nos dice qué se ha de hacer o cuales son los medios para conseguirlo, siempre y cuando, esto último sea bueno –y posible. Dice Moore:

“Sólo será una fuente de obligación moral aquella que, siendo buena en sí misma, únicamente pueda ordenar e imponer lo que es bueno. En cuyo caso, tanto si se ordena e impone como si no, aquello que ordene e imponga será bueno, puesto que, a efectos morales, resulta irrelevante que la obligación haya emanado de ese tipo de autoridad que la convierta en jurídica” (§76, p. 155)¹⁰⁸.

Decir: “‘has de hacer esto’ es lo mismo que ‘se te ordena que hagas esto’” constituye una de las razones que ha llevado a pensar que la propiedad suprasensible, con la cual se ha de distinguir “aquello bueno”, es la voluntad.

Decir “esto es bueno” no es lo mismo que decir “esto es querido”. En el análisis de la misma falacia naturalista se puede ver esto, pero todavía se pueden dar dos argumentos más para demostrarlo. El primero consistiría en que “podría mantenerse que, pese a todo, realmente son idénticas y señalarse hechos que aparentemente probaran dicha identidad”; y, el segundo, que “podría decirse que no se mantiene una identidad *absoluta*, sino que hay un nexo tan especial, entre la voluntad y la bondad, que el examen de la naturaleza real de la primera constituye un paso esencial para la prueba de las conclusiones éticas” (§77, p. 156)¹⁰⁹. En el primer argumento, el *onus probando* recae en quien lo afirma, mientras que el segundo argumento es el que, en cierta manera, tiene fuerza. No obstante, Moore demuestra, como hemos visto a lo largo de todo el trabajo, que ningún nexo justifica la relación entre la voluntad y la bondad.

¹⁰⁷ Ibid., §76, p. 179: “Yet it is obvious that if by a source of obligation is meant only a power which binds you or compels you to do a thing, it is not because it does do this that you ought to obey it.”

¹⁰⁸ Ibidem.: “It is only of it be itself so good, that it commands and enforces only what is good, that it can be source of moral obligation. And in that case what it commands and enforces would be good, whether commanded and enforced or not. Just that which makes an obligation legal, namely the fact it is commanded by certain kind of authority, is entirely irrelevant to a moral obligation.”

¹⁰⁹ Ibid., §77, pp. 179-180: “(1) It may be maintained that, nevertheless, they really are identical, and facts may be pointed out which seem to prove that identity.” And the second, “(2) it may be said that *absolute* identity is not maintained: that is only meant to assert that there is some special connection between will and goodness, such and goodness, such as makes an enquiry into the real nature of the former an essential step in the proof of ethical conclusions.”

Sin pruebas y sin una conexión especial, la afirmación que “con la voluntad se puede indagar sobre lo que es bueno” resulta falsa e, intentarlo, implica cometer la falacia naturalista, porque se vuelve a decir de lo que *es*, en este caso un deseo, que es lo que *ha de ser*, esto es, lo bueno. En este caso he usado deseo como lo usa Mill, y no Kant, en el ejemplo usado por Moore, a saber, como el sentimiento que permite saber lo que se quiere.

7. Epílogo I: ¿Qué es bueno y cómo lo conocemos?

Cuando un *todo* tiene cierto grado de valor intrínseco, Moore lo llama *ideal*. El procedimiento para *captarlo* consta de dos partes, ya explicadas más arriba, a saber, la primera, considerar qué cosas podrían existir por ellas solas y seguir siendo juzgadas como buenas y, la segunda, en relación a determinar el grado de bondad, considerar el valor relativo que va ligado a la existencia de cada una de las cosas que podrían existir de manera aislada. Por lo tanto, parece que para Moore la única manera de saber qué ideal es mejor que otro es mediante la comparación. Dice Moore: “El mejor ideal que podemos *construir** será un estado que contenga el mayor número de cosas con un valor positivo y nada malo o neutral, *siempre que* ni la presencia de ninguno de estos bienes ni la ausencia de ninguna cosa mala o neutral disminuya el valor del todo” (§111, p. 213)¹¹⁰.

Los dos ideales que Moore “construye” son *el afecto personal* y *el goce estético*. Así, la existencia del trato y afecto personal y el goce de todo lo que es bello parecen ser ideales absolutamente buenos. Tal y como lo expresa Moore:

“La existencia del mayor número de estas cosas es lo único que justifica que alguien realice cualquier deber público o privado. Representan la raison d’être de la virtud y son ellas –estos todos complejos mismos y no ninguno de sus componentes o rasgos– las que constituyen el fin último

* En la edición castellana se ha optado por traducir ‘construct’ por ‘crear’. Creo que las connotaciones que el concepto ‘crear’ conlleva quedan totalmente eliminadas con ‘construir’ pues, éste último, contiene de manera implícita que hay sobre lo que construir, así como material para hacerlo, mientras que ‘crear’ nos lleva a pensar siempre en la creación ex nihilo. Mi elección, además, está sustentada por la edición catalana, que ha optado por el término ‘construir’ (1982, §111, p. 261).

¹¹⁰ Moore (2000), §111, p. 234: “The best ideal we can construct will be that state of things which contains the greatest number of things having positive value, and which contains nothing evil or indifferent –*provided* that the presence of none of these goods, or the absence of things evil or indifferent, seems to diminish the value of the whole.”

racional de la conducta humana y el único criterio del progreso social. Y, añade, “unas verdades que normalmente se han pasado por alto” (§113, p. 216)¹¹¹.

Puede ser que estos ideales parezcan aburguesados, inocentes o idealistas –en el sentido más blando posible; pero, en todo caso, no es la opinión lo que puede desmentir lo que Moore afirma. Lo que aquí nos está ofreciendo es, primero de todo, la constatación de que todas las teorías éticas contienen un error, a saber, la falacia naturalista. Dicho error se da porque “bueno” no es un objeto natural ni metafísico clásico, esto es, un objeto de conocimiento. La parte fuerte de Moore es intentar demostrar que esto es cierto y, además –hecho que muchas veces se olvida– intentar encontrar el fundamento, los *principia*, para que se pueda avanzar correctamente en ética. Dicho de otro modo, Moore nos ofrece un método para empezar a investigar en ética, partiendo de unas premisas teóricas muy fuertes para que nadie repita los errores del pasado. Si alguien no está de acuerdo, primero ha de desarticular la teoría de Moore, tal y como él hace con las demás teorías –pero, ante todo, como hace con las suyas. Esto es importante tenerlo en mente, simplemente porque Moore no dice que estos sean los únicos ideales, ni los mejores, sino que, partiendo de las condiciones que él ha dicho, son los que ha podido concebir. De hecho, Moore afirma que no son los únicos. Que no sean ideales, es una cosa que, si acaso, ha de ser rebatida.

Con estas palabras acabo la primera sección del trabajo. En la que sigue, mi intención es mostrar mis conclusiones. Éstas, a la vez, entraran en diálogo con algunos de los filósofos que han tratado a Moore, de una forma u otra, así como de uno de sus comentaristas más importante, a saber, Thomas Baldwin.

¹¹¹ *Ibid.*, §113, p. 238: “That it is only for the sake of these things –in order that as much of them as possible may at some time exist– that any one can be justified in performing any public or private duty; that they are the *raison d’être* of virtue; that it is they –these complex wholes *themselves*, and not any constituent or characteristic of them– that from the rational ultimate end of human action and the sole criterion of social progress: these appear to be truths which have been generally overlooked .”

Segunda sección

“What I am concerned with is knowledge only –that we should think correctly and so far arrive at some truth, however unimportant: I do not say that such knowledge will make us more useful members of society. If any one does care for knowledge for its own sake, then I have nothing to say to him: only is should not be thought that a lack of interest in what have to say is any ground for holding it untrue.”

G.E. Moore, *Principia Ethica* (cap. III, § 37)

Con Moore nos encontramos ante un autor que, con palabras de Ryle, “*no tenía ningún evangelio filosófico que predicar ni ningún partido filosófico que defender*”¹¹² y, por lo tanto, de difícil catalogación. Algunos han pensado que esto es negativo, otros que positivo; no obstante, no es este tema que aquí nos ocupe.

En su momento, aunque algunos consideraron que su condición de ser “aconfesional” a cualquier doctrina filosófica hicieron de sus ideas simples momentos de brillantez, la verdad es que durante su vida, Moore gozó de reconocimiento y estima. Escribió poco en comparación con otros filósofos, pero lo poco que sentenció todavía hoy plantea dificultades. Hay que tener presente que intentar entender un autor siempre es una tarea ardua en dos niveles. Hay que entender lo que su teoría presenta pero, también, hay que entenderlo a él mismo. No hacerlo causa afirmaciones nefastas, de las que tenemos incontables ejemplos a lo largo de diferentes interpretaciones de autores y, como es de esperar, también de Moore.

No ver el propósito por el que el autor escribe implica que será el intérprete quien se lo atribuirá. Un ejemplo lo encontramos en la profesora Guisán, cuando afirma que:

“Cuando menos el filósofo de la Moral debe afirmar que no merece un mismo calificativo un Hitler que utiliza sus sentencias emotivas al anochecer, aprovechando que el cansancio mental a esa hora del día favorece la permeabilidad ideológica de los adoctrinados, que un Mill, pongamos por caso, que trata de fundamentar racionalmente un modo de vida que nos favorezca a todos” (1981, p. 39).

Una afirmación de este tipo muestra que no se han entendido los objetivos de Moore, a saber, siguiendo el ejemplo, que nunca se puedan equiparar Mill y Hitler. Mill no podría contribuir a su defensa porque su teoría está mal fundamentada (igual que la de Hitler, si es que hay teoría ética detrás de tal *estrategia*). El propósito de Moore no es negar el modo de vida de Mill (del hedonismo en general, teoría que, como es sabido, la profesora Guisán ha estudiado y defendido de manera magistral), sino constatar los errores que las teorías éticas contienen. Esto lo podemos ver en la siguiente frase de Moore:

“Los Hedonistas, en general, aconsejan una línea de conducta muy similar a la que recomendaría. No discuto, por tanto, la mayoría de sus conclusiones prácticas sino las razones en las que parecen creer que apoyan sus conclusiones. Ya que niego rotundamente que el hecho de que sus conclusiones sean correctas, permito inferir que también lo son sus principios. De un razonamiento

¹¹² Stroll, A. (2002), p. 104.

falaz, siempre podría obtenerse una conclusión correcta. La buena vida o las máximas virtuosas de un hedonista no ofrecen ninguna presunción en absoluto de que su Ética sea igualmente buena. Lo único que me interesa es esta Ética. Lo que cuestiono es la excelencia de su razonamiento, no la de su carácter como ser humano, ni siquiera como profesor moral” (§37, pp. 88-89)¹¹³.

No obstante, la profesora Guisán seguramente hace caso omiso de tales afirmaciones de Moore porque considera que la constatación de la falacia naturalista es trivial, así como sus conclusiones. Dice:

“Lo único que Moore intenta demostrar con sus formulaciones de la Falacia es algo mucho más limitado, a saber, que ningún enunciado ético en el que aparezca el término ‘bueno’ en un sentido peculiar que él utiliza (‘intrínsecamente bueno’ o ‘bueno en sí’) puede constituir una verdad analítica, o, lo que es igual, no puede ser verdadero en virtud simplemente de la significación de los términos” (1981, pp. 62-63).

Y esto lo afirma después de haber *depurado* las “versiones vulgarizadas” (1981, p. 63) de la falacia naturalista; y, no obstante, decir esto es lo mismo que decir que la falacia naturalista, de hecho, no lo es. Y realmente debe ser esto lo que la profesora Guisán quiere decir, si nos atenemos a sus palabras:

“De hecho lo que la formulación de la Falacia Naturalista prueba es algo tan simple y tan trivial que, una vez descubierto, resulta casi sonrojante pretender utilizar la ‘falacia naturalista’ como un argumento lógico en contra de la posible fundamentación empírica de los enunciados éticos” (1981, pp. 70-71).

Si ahora recogemos el anterior fragmento de la profesora Guisán, vemos que, seguramente su comprensión de la falacia naturalista es la que es porque no ve que justamente lo que Moore está diciendo es que no se puede pasar del *es* al *debe –ser*. Con sus palabras:

“[...] es curioso observar al respecto que la imposibilidad de derivar un ‘debe’ a partir de un ‘es’, que históricamente corre pareja con la formulación de la ‘falacia naturalista’ (aunque suele

¹¹³ Moore (2000), §37, p. 114: “Hedonists do, in general, recommend a course of conduct which is very similar to that which I should recommend. I do not quarrel with them about most of their practical conclusions, I quarrel only with the reasons by which they seem to think their conclusions can be supported; and I do emphatically deny that the correctness of their conclusions is any ground for inferring the correctness of their principles. A correct conclusion may always be obtained by fallacious reasoning; and the good life or virtuous maxims of a Hedonist afford absolutely no presumption that this ethical philosophy is also good. It is his ethical philosophy alone with which I am concerned: what I dispute is the excellence of his reasoning, not the excellence of his character as a man or even as moral teacher.”

buscarse, indebidamente, su precedente en Hume) no se explica dentro de los Principia, como muchos quieren entender, como la imposibilidad de pasar del mundo de los hechos al mundo de los valores” (1981, p. 82).

Aunque creo que no es este el lugar para entrar en la discusión acerca de si la falacia naturalista entra o no en conexión con el pasaje “is-ought” de Hume, considero que es menester hacer un pequeño excursus acerca del tema. Por un lado, en los *Principia*, Moore no cita ni una sola vez a Hume y, como veremos, autores que han tratado la dicotomía, no han hecho comentario alguno acerca de la falacia naturalista, aunque sí que lo han hecho con respecto a otros aspectos de Moore. Esto lo podemos ver, por ausencia, en la conferencia de Putnam, *El desplome de la dicotomía entre hecho-valor* (Putnam, H. 2004), texto que abordaré en unas líneas. La idea de que la falacia naturalista es distinta a la constatación de Hume, la explica bien Montserrat Bordes, cuando dice:

“La mal denominada ‘falacia naturalista’, debida al filósofo David Hume, puede considerarse como un tipo de falacia modal. Hume decía que no se pueden inferir tesis normativas (o sobre el debe-ser) a partir de tesis descriptivas (o sobre el ser). Esta falacia no es la misma que la identificada por Moore en el siglo XIX, que concierne a la ética, no a la lógica, y que consiste en rechazar cualquier propuesta de definición de un término normativo como ‘bueno’ en uno o varios relativos a propiedades naturales, como ‘placentero’, ‘útil’ o ‘deseable”* (Bordes, 2001, p. 168).

Otro ejemplo lo encontramos con Thomas Baldwin, editor de la edición crítica de los *Principia*, cuando nos dice que:

“[...] es un error leer a Hume en Moore, y por esta razón, es un error interpretar la posición de Moore de esta manera [...]. Moore sostiene que algunos juicios naturalistas son intrínsecamente ‘deberes- implicados’, y por lo tanto se compromete a mantener que estos juicios son prescriptivos. Pero esto se puede entender como idiosincrasia mooreana, que debe ser abandonada para establecer su tesis anti-reduccionista” (traducción mía)¹⁴.

No obstante, no es esta la única opinión. J. L. Mackie, por ejemplo, mantiene la conexión entre Hume y Moore. Afirma:

* Aquí Montserrat Bordes ha cometido un error, pues el texto donde Moore trata este tema, los *Principia Ethica*, son del s. XX, en concreto del 1903.

¹⁴ Baldwin (2002), p. 90: “I have already observed that it is a mistake to read Hume into Moore, and for this reason it is a mistake to interpret Moore's position in this way, despite the passage quoted above. Moore holds that some naturalistic judgments are intrinsically 'ought-implying', and is therefore committed to holding that these judgments are prescriptive. But this may be left to be a Moorean idiosyncrasy, which should be abandoned in order to establish his anti-reductionist thesis. Yes does the prescriptive/descriptive distinction really establish this?”

“*Quienes escriben sobre moral, señala Hume, a menudo pasan imperceptiblemente de enunciar sus afirmaciones mediante la cópula 'es' a expresarlas con las fórmulas 'debe ser' y 'no debe ser'. Esto último, protesta, expresa algún nuevo tipo de relación, manifiesta una pretensión nueva que necesita ser explicada: 'de darse una razón, ya que parece del todo inconcebible cómo puede esta nueva relación deducirse de otras por completo distintas de ella'. Esta queja se ha endurecido y hoy en día se ha convertido en el axioma, conocido a veces como ley de Hume, de que no es lícito derivar un 'debe' de un 'es'. Junto con la falacia naturalista y el argumento de la cuestión abierta de Moore, ésta es una de las más célebres formas de establecer una clara distinción entre los hechos morales y todos los demás, o entre todos los hechos por un lado y los valores por otro, o lo que es lo mismo, entre la descripción y la valoración*” (Mackie, 2000, p. 73).

Aunque por otros motivos, Después también volveré a Mackie. Considero que, volviendo al tema que nos ocupa, el problema está en que se entiende la falacia naturalista como una simple confusión de términos, sean los que sean. Dice Guisán:

“*La argumentación de Moore al respecto es mucho más simple: Quien afirme que 'debemos desear lo que deseamos' incurre según Moore en la falacia naturalista (Definidorista' para nosotros), por estar intentando demostrar que la expresión 'debemos' significa lo mismo que 'deseamos'*” (1981, p. 82).

Es cierto que Moore afirma que, si se diera el caso de que *fuera* una noción natural, y se confundiera con otra diferente, se estaría cometiendo un tipo de error lógico, pero este error no sería en ningún caso la falacia naturalista. Con sus palabras:

“*Cuando alguien confunde dos objetos naturales entre sí definiendo uno por otro, si es un suponer él, que es un objeto natural, se confundiera a sí mismo con 'contento' o con 'placer', que son otros; entonces no habría motivo para designar esta falacia como naturalista*” (§12, p.36)¹¹⁵.

Por lo tanto, primero de todo, no se puede afirmar sin más que lo que Moore diferencia, en realidad, es igual. Y, creo, el problema está en el punto de vista desde donde la profesora Guisán trata el asunto. En el fragmento citado más arriba, en el que afirma que Moore no habla del paso del *es* al *debe*¹¹⁶ (mundo de los valores), la profesora Guisán parece prescindir de lo que significa para Moore el “*es*” (mundo de los hechos). Y esto se constata

¹¹⁵ Ibid., §12, p. 65: “When a man confuses two natural objects with one another, defining the one by the other, if for instance, he confuses himself, who is one natural object, with ‘pleased’ or with ‘pleasure’ which are others, then there is no reason to call the fallacy naturalistic.”

¹¹⁶ Cf. *Supra*, p. 61.

todavía más si nos atenemos a la crítica que le hace a Moore acerca de lo que entiende él por ‘natural’. Dice Guisán:

“Es decir, percibiendo Moore, de algún modo, un matiz peculiar en los enunciados éticos que los diferenciaba de forma destacable de los enunciados de la ciencia y de los enunciados metafísicos por igual, es decir, tanto de los enunciados acerca de hechos, como de los enunciados acerca de las ‘creencias’ verdaderas y auténticas, paradigmas de los objetos, Moore quiso trazar una línea de separación y lo hizo de la manera más tosca e ilógica imaginable, incluyendo en la esfera de lo ‘natural’ un ‘totum revolutum’ que abarcaba por igual las conclusiones de las ciencias empíricas, los enunciados subjetivos y las especulaciones de los sistemas metafísicos, consignando en la esfera de lo ‘no natural’ los enunciados y predicados éticos y estéticos” (1981, p. 15).

Esta manera “tosca” e “ilógica” de dividir el mundo no es más que la de entenderlo desde el lenguaje –representativo–, en el sentido de que sólo podemos conocer aquello que podemos representarnos, entendiendo con esto que lo podemos describir –lingüísticamente. Y en este sentido, en lo único que estoy de acuerdo con la profesora Guisán –y seguramente lo estarían Moore, Russell y Wittgenstein– es que hay una parte del mundo que no está sujeta a la lógica. Moore optó por entenderlo como un tipo de noción lingüística, mientras que Wittgenstein lo entendió como aquello místico de lo que es mejor guardar silencio. Y éste, creo, es el error de la mayoría de personas que no han leído a Moore desde la perspectiva correcta, a saber, desde la filosofía analítica, entendida ésta como lo que él, junto con Russell, empezaron con un tipo de filosofía del lenguaje muy concreto al que se denominó *atomismo lógico*. Dice Russell: “La lógica que yo propugno es atomista y es éste el aspecto de la misma que deseo subrayar. En consecuencia, prefiero caracterizar mi filosofía como ‘atomismo lógico’ que no como ‘realismo’, acompañado o no de algún calificativo” (2013, p. 505). Y, en relación a Moore, sigue:

“Fui durante algunos años discípulo del señor Brandley, pero hacia 1989 mis concepciones experimentaron un cambio, en gran medida como resultado de las críticas de G. E. Moore. No podía ya seguir pensando que el conocimiento introduzca alguna modificación en lo conocido. Me sentía asimismo impulsado hacia el pluralismo” (2013, p. 506).

Así, lo que quiero decir es que la falacia naturalista se da, pero esto no inhabilita la ética, sino todo lo contrario, obliga a plantearse una serie de aspectos de las teorías éticas. Como hemos visto, Moore se siente atraído hacia la teoría hedonista, pues la acepta toda, menos los argumentos y razonamientos que se dan para probarla. Pero esto no le ocurre sólo a Moore. Como hemos visto, Mill mismo se plantea hasta qué punto uno está obligado a no

hacer ciertas cosas, y hasta qué punto los actos buenos no se pueden medir. El problema es más bien la teleología, en tanto que la ética está en el campo de la práctica, esto es, que está en contacto directo con la contingencia, sujeta siempre a la causalidad y que, por lo tanto, somos nosotros los que ponemos en dicha causalidad los fines a cumplir. Y, aquí, vemos en los *Principia* una faceta muy interesante de Moore, a saber, la que afirma que el fin sí que justifica los medios, el problema es qué fin y qué medios. Con sus palabras:

“En primer lugar, deseo señalar que ‘correcto’ no significa ni puede significar nada sino ‘causa de un buen resultado’ y que, de este modo, resulta idéntico a ‘útil’. Por consiguiente, se desprende que el fin siempre justifica los medios y que no puede ser correcta ninguna acción que no se justifique por su resultado” (§89, p. 174)¹¹⁷.

A mi modo de ver, las críticas que se le hacen a Moore, por lo que a su *modo de hacer ética* respecta, así como las críticas a la *realidad* de la falacia naturalista, no están justificadas y, si los críticos de Moore hubiesen entendido realmente la trascendencia de los *Principia*, seguramente no hubiesen hecho tales críticas; tal y como se puede ver con las palabras de Russell:

“El estudio de la ética se considera muy corrientemente dedicado a las cuestiones ‘¿Qué tipo de acciones deben realizar los hombres?’ y ‘¿Qué tipo de acciones deben evitar los hombres?’. Es decir, se concibe como algo que trata de la conducta humana y que decide qué es virtuoso y qué vicioso entre los tipos de conducta entre los cuales, en la práctica, la gente tiene que escoger [...]. Esta concepción, sin embargo, es doblemente defectuosa. En primer lugar, pasa por alto el hecho de que el fin de la ética es, por sí mismo, descubrir proposiciones verdaderas acerca de la conducta virtuosa y viciosa [...]. El objetivo no es la práctica sino las proposiciones sobre la práctica; y las proposiciones sobre la práctica no son más prácticas que gaseosas las proposiciones sobre los gases” (Russell, 2012, pp. 11-12).

Moore mismo nos dice que uno de los problemas de no aceptar la falacia naturalista está en que esto implica hacer una teoría ética falsa que, como hemos visto, bien puede ser que concluya cosas verdaderas; pero hay una cosa que no se puede olvidar, a saber, que mentir no es ético. Con sus palabras: “Debo insistir, pues, en que no sólo es competencia de la Ética la obtención de unos resultados verdaderos, sino también la búsqueda de unas razones válidas para esos resultados- El objeto directo de la Ética es el conocimiento y no la

¹¹⁷ Moore (2000), §89, p. 196: “What I wish first to point out is that ‘right’ does and can mean nothing but ‘cause of a good result,’ and is thus identical with ‘useful’; whence it follows that the end always will justify the means, and that no action which is not justified by its results can be right.”

práctica”. Y sigue, mostrando así que la falacia naturalista es justamente un tipo de argumento *de y sobre* la ética, “de modo que, por correctos que puedan ser los principios prácticos a los que se llegue, cualquiera que se sirva de la falacia naturalista no cumple sin duda este primer objetivo” (§14, p. 43)¹¹⁸.

Las conclusiones de Moore no gustaron, por ejemplo a Russell, que, en el capítulo en el que habla del conocimiento intuitivo, concede cierto reconocimiento a las afirmaciones de Moore, pero sin llegar a aceptarlas. Con sus palabras: “Por otro lado parecería, si bien esto es más discutible, que hay ciertos principios éticos autoevidentes, como ‘hemos de perseguir aquello bueno’” (traducción mía)¹¹⁹. No obstante, usará la teoría de Moore para argumentar a partir de ella. Esto lo podemos ver, por ejemplo, en el fragmento, citado un poco más arriba, en el que Russell afirma la importancia del análisis de las proposiciones éticas, por encima de la práctica¹²⁰. La conferencia de donde he sacado el fragmento versa sobre ética y, en general, se trata del primer capítulo de los *Principia*. Por otro lado, Russell *esgrime* a Moore contra Copleston, cuando éste intenta que acepte que no hay moral universal sin la idea de Dios, diciéndole: “No; yo pienso que estas cuestiones son lógicamente distintas. Baste considerar, por ejemplo, los *Principia Ethica* de G.E. Moore, quien sostiene que hay una distinción entre el bien y el mal, y que estos dos conceptos son conceptos definidos. Pero no recurre a la idea de Dios para apoyar tal pretensión” (Copleston y Russell, 2012, p. 42). A esto, hay que añadir, como es sabido, que el Círculo de Bloomsbury encontró en la ética de Moore una vía de escapatoria del resto de éticas, siempre basadas en los estatutos sociales de lo que está bien. En los *Principia* vieron una ética liberadora, estatuto que actualmente se le ha negado. No obstante, este tema, aunque apasionante, es demasiado grande para abordarlo en los momentos en los que nos encontramos de la investigación.

El tema que realmente ha sido la causa de muchas de las críticas que se le han hecho a Moore ha sido la caracterización de la noción de “bueno” y, en concreto el hecho de que sea “no-natural”, más que la constatación de la falacia naturalista. Lo que está claro de ésta última, sea negada o afirmada, es que no se puede obviar. Pero la otra parte de Moore, la de la construcción de una ética intuicionista, sí que ha sido tan duramente atacada que, al final,

¹¹⁸ *Ibid.*, §14, p. 71: “For it is the business of Ethics, I must insist, not only to obtain true results, but also to find valid reasons for them. The direct object of Ethics is knowledge and not practise; and any one who uses the naturalistic fallacy has certainly not fulfilled this first object, however correct his practical principles may be.”

¹¹⁹ Russell (2008), p. 140: D’altra banda, semblaria. Si bé això és més discutible, que hi ha certs principis ètics autoevidents, com ara ‘hem de perseguir allò bo’”.

¹²⁰ Cf. *Supra.*, p. 65.

se ha conseguido tratar la intuición, así como el objeto que se intuye, como una “anécdota” de la que uno siempre se disculpa, afirmando que no es de aquello de lo que está hablando, sino de algo similar, pero con sentido. Y realmente es lo más chocante de Moore. Que la noción de “bueno” sea no-natural, significando esto que no es ni natural ni metafísica, plantea un problema ontológico, pues en algún *lugar* se ha de *dar* dicha noción y, además, *de alguna manera*. Esto es, al menos, en un tiempo. Por otro lado, la intuición, tema que aquí es imposible abordar, presenta un tipo de conocimiento, evidente por definición, que aboca a demasiadas connotaciones platónicas y escolásticas. Esto, sumado al hecho de que de ética es de lo que Moore habla, es lo que ha causado que muchos filósofos hayan dudado en decantarse por alguna posición y, muchas veces, hayan cometido confusiones serias. Es el caso de la profesora Guisán, cuando nos dice, por un lado, que Moore se asemeja mucho a Aristóteles, al querer moralizar a la sociedad y, a la vez, que la teoría de Moore es en extremo platónica. Con sus palabras:

“La tarea de Moore, aun cuando él parezca ignorarlo, es, por tanto, fuertemente ‘moralizadora’: poner de relieve ante el hombre común que muchas de entre las cosas a las denomina ‘buenas’ no son ‘buenas en sí mismas’ existan, o bien forman parte de ‘todos orgánicos’ que son, en su conjunto, buenos en sí mismos” (1981, p. 24).

Y, a la vez afirma:

“De modo un tanto platónico piensa Moore que todo el mundo tiene de una manera constante en su mente la idea de ‘bueno’, en el sentido en que Moore entiende ‘bueno’ (es decir, lo que es ‘bueno en sí’, ‘lo que debe existir por sí mismo’, ‘lo que posee valor intrínseco’), si bien, considera Moore, muchas personas no lleguen nunca a ser conscientes de la diferencia entre este sentido de ‘bueno’ y todos los demás sentidos” (1981, p. 24).

Tal complicación es lo que ha llevado a filósofos de la talla de Putnam a “abandonar” el espíritu filosófico y afirmar que: “[...] con 'percepción moral' no quiero denotar el tipo de cosa de la que hablaban intuicionistas éticos como G. E. Moore —una misteriosa facultad de percibir la 'propiedad no natural' de la bondad”. (Putnam, 2004, p. 151). No obstante, aunque Putnam no parezca otorgar verisimilitud a la teoría de Moore, sí que distingue que, al menos, no es platónica, tal y como afirma en una de sus obras más recientes:

“[...] Y para Moore, así como para los platonizantes (aunque la teoría de Moore sea bastante distinta de cualquiera de las platónicas), decidimos los juicios éticos correctos por medio de una especial intuición de este objeto suprasensible (en la teoría de Moore, una intuición sobre qué estado de cosas posee la mayor cantidad de ‘bien’”. (Putnam, 2013, p. 37).

La interpretación platónica fue una de mis primeras conclusiones cuando leí por vez primera a Moore pero, cuando decidí hacer mi lectura, a saber, la de entender a Moore a partir de la lectura de todas sus obras, afirmando así que hay una continuidad, vi que era contradictorio mantener una postura así. El motivo por el cual yo corroboraba la idea platónica era que, más que necesitar que la *idea* estuviese *en* la mente de cada uno de los hombres, creía que la única manera de que se pudiese intuir la noción de bueno era que hubiera ciertas *cosas que siempre fueran buenas*. No obstante, esto implicaría que aquello “bueno” existiría y, por lo tanto, se estaría cometiendo la falacia naturalista. Además, si se recuerda lo que se ha dicho en la primera parte del trabajo, Moore afirmaba que el *ideal* se construye. Creo que, más o menos en mi línea, es como lo entiende Mackie:

“*Su conclusión es que 'bueno', en ética, tiene un significado fundamentalmente no descriptivo y no cognitivo, pese a que acaso pueda encontrarse también en dicho significado, de manera parcial y secundaria, algún rasgo descriptivo, aunque en todo caso, oscilantemente descriptivo, ya que señala características distintas según los diferentes contextos*” (Mackie, 2000, p. 58)

No obstante, se tendrían que hacer unas consideraciones. No estaría de acuerdo con él respecto a que Moore afirmara que “bueno” no es cognitivo (o que, del hecho de no ser describible se implique que no es cognitivo). Aventurarse hacia una posible respuesta, en el momento en el que me encuentro de la investigación, es arriesgado, pues en este trabajo únicamente he tratado la cuestión formal de la cualidades que tiene la noción de “bueno” sobre la que Moore teoriza, centrándome, sobretodo, en el hecho de *significar valor intrínseco*. Y, no obstante, estoy convencido de que esta última cualidad de la noción de “bueno” es, por un lado, la que aúna a las demás y, por el otro lado, que es la clave para la explicación acerca de *qué es y dónde está* dicha noción, así como *qué implica y qué es* la capacidad de conocerla, a saber, la intuición. Como he dicho, lo que estoy proponiendo desde hace unas líneas no son –no pueden ser– unas conclusiones, sino unas hipótesis sobre las que, creo, sería interesante seguir trabajando.

Qué significa realmente esto no es de fácil interpretación, pero yo me decanto por la idea de que lo “bueno” no se descubre, esto es, que no hay ἀλήθεια, pues no hay objeto que *desocultar*, sino que se *configura* en un doble movimiento, social y lingüístico. Dicho de otro modo, la noción de “bueno” *está* en el lenguaje, pero aquello *que es bueno se da* en la sociedad, mediante hechos. Los hechos, sean buenos, malos o indiferentes, varían constantemente, por infinidad de razones. Y no solamente varían de bueno a, digamos, malo, y viceversa, sino que muchas cosas, *que no eran, aparecen* directamente siendo buenas. En

este sentido, algo que es temporal y mutable, es determinado como “x” –bueno–, mediante una noción que *siempre es y significa lo mismo*. Es decir, que cualquier cosa que determinemos de esta manera como buena es, de hecho, lo bueno, es cometer el error lógico de la falacia naturalista. Llegados a este punto, las preguntas son, cuál es la realidad de esta noción y qué es este tipo de conocimiento al que Moore llama intuición.

Pienso que es importante, como ya he dicho, entender que Moore, además de hacer ética, está tratando con un problema de su momento, a saber, el del estatuto ontológico del lenguaje. Aunque sea complicado de apreciar en los *Principia*, Moore entiende el lenguaje como una dimensión de realidad, distinta a la del mundo, pero que, en cierto modo, lo determina, esto es, le da sentido. Dicho sentido no se puede quedar en el ámbito subjetivo, sino que ha de haber cierta objetividad y, como hemos visto, cuando hablamos de la noción de “bueno”, que sea evidente. Dicho de otro modo, decir “x es bueno”, por un lado no puede ser que “x” sea equivalente a “bueno”, pero “x” será “bueno”, si lo es, hasta que no lo sea. Y no es baladí lo que estoy diciendo, pues será contradictorio que, mientras “x es bueno”, a la vez no lo sea. Por lo tanto, en el momento en que “x” realmente sea bueno, una declaración contraria sería un juicio falso. Para que esto sea posible y no se caiga en un platonismo, o cualquier otra versión de la falacia naturalista, es necesario que el Lenguaje sea ontológicamente de una manera determinada. Pero no solamente el lenguaje, pues también es necesario comprender la relación de éste con la mente de una manera muy concreta, a saber, con un cierto isomorfismo.

En este sentido, Moore está *en* el debate de sus contemporáneos, a saber, el de la estructura del lenguaje y, concretamente, acerca de los límites de éste. Tanto Russell, Frege, Wittgenstein, como el mismo Moore, llegaron por distintos caminos a las unidades atómicas del lenguaje. En el caso de Russell, tenemos los nombres *lógicamente propios*, en el caso de Wittgenstein, los *nombres*. No obstante, Moore llega a partir de una noción que no es lógica, esto es, no explica la estructura del mundo. En un sentido sí que ha llegado a la estructura del lenguaje, en el que está directamente en contacto con aquello que ya no se puede *decir*, esto es, aquello que no es representativo. De alguna manera, la noción de “bueno” se *muestra*, pero no podemos cometer el error de simplificar tanto la cuestión como para pensar que Wittgenstein y Moore dicen lo mismo. “Bueno” no explica nada, sino que da forma; por eso justamente no *es*, sino que *es posible*. Llegar a pensar “bueno” no equivale a conocer el límite del lenguaje –y del mundo–, sino llegar al límite del lenguaje en su función valorativa del mundo. Aquello de lo que Wittgenstein guarda silencio. Pero hay que entender el motivo

por el que guarda silencio, pues hacerlo es una decisión, y no *algo* que *esa* realidad exija. Si se habla de los límites del mundo, la evaluación no tiene cabida, dicho de otro modo, no nos dice nada acerca de lo que es. Pero el lenguaje sobrepasa el ámbito de lo que el mundo es, dejando de lado lo que *el mundo puede ser*. Y es aquí donde Moore se encuentra.

No obstante, para que *esto pueda ser* de manera objetiva, sin caer en los problemas ya mencionados, es necesario también que haya una relación entre lenguaje y mente. Esto es, que el lenguaje ha de tener una preeminencia ante la mente o, si se quiere decir de otra forma, que *ha de haber* algún *tercer reino*, usando la terminología de Frege, en el que los pensamientos no sean, ni puras representaciones subjetivas, ni hechos. No obstante, la preeminencia, repito, ha de estar en el lenguaje pues, si no fuera así, podría parecer que Moore afirmara que cada uno de nosotros *hace mundos*, hecho que no tiene que ser falso, pero entra en contradicción con la petición de evidencia gnoseológica que la noción de “bueno” pide.

Además, si no aceptáramos la preeminencia del lenguaje o, dicho de otro modo, la equivalencia entre lenguaje y mente, en el sentido de que la mente opera lingüísticamente, se podría cometer el error de afirmar que la *intuición* de Moore está más allá del lenguaje y, por ende, que está hablando de cierta *νόησις* platónica. Interpretación que, como ya he dicho, es errónea. Aunque Moore esté afirmando que esta noción está fuera del lenguaje, en el sentido de que es imposible que sea representada –descrita–, esto no implica que esté diciendo que se salga del lenguaje, sino que topamos con el límite de éste; que no se puede explicar con él mismo. Dicho de otro modo, no podemos ir más allá del lenguaje, pero, además, cuando hablamos de ética, de la valoración, es imprescindible entender que no se puede hacer fuera del lenguaje.

A todo esto, creo que también es interesante hacer notar un aspecto ético de dicha comprensión del lenguaje. Recogiendo lo dicho un poco más arriba, que si “x” es bueno, lo es, mientras lo sea, así como el hecho de que esto lo sabemos porque se nos presenta –lo intuimos– de manera evidente, podemos ver el motivo por el cual se puede considerar la ética Moore *liberadora*. No hay explicación posible de qué es bueno, ni mucho menos argumentación. Lo que es bueno lo es, independientemente de la (re)presentación y, por lo tanto *aquello que es realmente bueno es evidente y, seguido de esto, no puede ser destruido de ninguna manera*.

Claro está, únicamente estoy lanzando hipótesis pues, sinceramente, no tengo una respuesta clara y, mientras pongo estas líneas, estoy dudando de lo que acabo de escribir. No obstante, como he dicho, es un tema que *debe ser* continuado, pues, creo, Moore entró en *algo* muy importante acerca de la estructura de nuestro lenguaje y, evidentemente, sobre la ética. Tema que, con las herramientas filosóficas con las que hoy contamos, se podría hacer un salto importante. Creo que se ha de volver a leer a Moore, con más atención, con más ganas y, en definitiva, como merece pues, tal y como afirma David Ross:

“De tanto en tanto aparece en el curso de la historia un genio que descubre alguna gran verdad moral que sólo necesita ser proclamada para ser generalmente reconocida. Y todos los que caen bajo su influencia comprueban que todo su discernimiento moral ha sido elevado a un plano más alto” (1972, p. 19).

Bibliografía

Obra de Moore

Citada

- Moore, G.E. (2002). *Principia Ethica*. Revision Edition by Thomas Baldwin (2nd ed.). Cambridge: University of Cambridge Press.
- (2002). *Principia Ethica*. (Trad. María Vázquez Guisán). Barcelona: Editorial Crítica.
- (1982). *Principia Ethica* (Trad. Núria Roig). Barcelona: Editorial Laia.
- Moore, G. E. (2012). *Ética* (trad. Manuel Cardenal de Iracheta). Madrid: Ediciones Encuentro, S.A.
- Moore, G. E. (1993). *El concepto de valor intrínseco* (trad. Augusto Salazar Bondy). Madrid: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense.
- Moore, G. E. (1983). “¿Es la bondad una cualidad?”. *A Defensa del sentido común y otros ensayos* (Trad. Carlos Solís), pp. 101-112. Barcelona: Ediciones Orbis, S.A.
- Moore, G. E. (2002). *La naturaleza del juicio*. (Trad. Ángel d’Ors). Madrid: Ediciones Encuentro.

Consultada

- Moore, G.E. (Oct.,1903). The Refutation of Idealism. *Mind: New Series*, Vol. 12, No. 48 pp. 433-453. Cambridge: University of Cambridge Press on behalf of the Mind Association. URL: <http://www.jstor.org/stable/2248251>.
- Moore, G.E. (1983). “¿Es la existencia un predicado?”. *A Defensa del sentido común y otros ensayos* (Trad. Carlos Solís), pp. 125-124. Barcelona: Ediciones Orbis, S.A.

Estudios sobre el autor

- Baldwin, T. (2002). *G. E. Moore*. UK: Routledge Tylor & Francis Group.
- Guisán, E. (1981). *Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

- J. O. Nelson. (1976). "George Edward Moore". De *Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russell, Wittgenstein* (Trad. Amador Antón, Ana Sánchez y Carmen García Trevijano), pp. 11-41. Madrid: Editorial Tecnos.
- Nuccetelli, S., Seay, G. (2007). *Themes from G.E. Moore: new essays in epistemology and ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Shilpp, P. A. ed. (1968). "The Philosophy of G. E. Moore". De *The library of living philosophers*, 3er ed, Vol. 4. La Salle, Illinois: Open Court.
- Stroll, A. (2002). "G. E. Moore: un montón de ladrillos". A *La filosofía analítica del siglo XX* (trad. José Francisco Álvarez Álvarez i Eduardo Bustos Guadaño), pp. 103-132. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.

Obras de otros autores

- Bordes, M. (2011). *Las trampas de circe: falacias lógicas y argumentación informal*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Copleston, F., y Russell, B. (2012). *Debate sobre la existencia de Dios* (trad.). Oviedo: KRK Ediciones.
- Frege, G. (2013). El pensamiento: una investigación lógica. De *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica* (trad. Luis M. Valdés Villanueva), pp. 196-225. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*. London: Printed for John Noon, at the White-Hart, near Mercer's-Chapel, in Cheapside.
URL: <http://davidhume.org/texts/thn.html>.
- Hume, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana* (trad. Félix Duque). Madrid: Editorial Tecnos.
- Mackie, J. L. (2000). *Ética. La invención de lo Bueno y lo malo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Mill, J. S. (2003). "Utilitarianism" (pp. 181-235). De *Utilitarianism and On Liberty*. Edition by Mary Warnock. United States of America: Blackwell Publishing.
- Mill, J. S. (2007). *El utilitarismo* (trad. Esperanza Guisán). Madrid: Alianza Editorial.

- Putnam, H (2013). *Ética sin ontología* (trad. Albert Freixa). Barcelona: Editorial Alpha Decay.
- Pereda, C. (2011). Falacia. En L. Vega y P. Olmos (Ed). (2011). *Compendio de lógica, argumentación y retórica* (pp. 249-253). Madrid: Editorial Trotta.
- Putnam, H, (2004). El desplome de la dicotomía hecho-valor. En *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos* (trad. Francesc Forn i Argimon), pp. 21-61. Barcelona: Editorial Paidós.
- Ross, D. (1972). *Fundamentos de ética* (trad. Dionisia Rivero y Andrés Pirk). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Russell, B. (2013). Atomismo lógico. En *Bertrand Russell. Lógica y conocimiento* (trad. Javier Muguerza), pp. 505-537. Barcelona: RBA Editores.
- Russell, B. (2012). Los elementos de la ética. En *Ensayos filosóficos* (trad. Juan Ramón Capella), pp. 11-69. Madrid: Alianza Editorial.
- Russell, B. (2008). *Els problemes de la filosofia* (trad. Joan Vergés Gifra). Barcelona: Editorial Accent.