

La propuesta ética de W. D. Ross

W. D. Ross's moral philosophy

Benedicto Acosta

Instituto de Estudios de la Ciencia y la Tecnología,
Universidad de Salamanca, España
bneacosta@usal.es

Resumen

El presente trabajo procura analizar la filosofía moral de William David Ross. En primer lugar, se exponen los precedentes de la ética de Ross, centrándose en tres autores contra los que él mismo reconoce entrar en discusión: Kant, los utilitaristas y Moore. A ello se dedicará el segundo capítulo. Seguidamente, se explica la propuesta de Ross a través de tres ejes: 1) la teoría del conocimiento moral, en donde aparecerá su conocida teoría intuicionista; 2) la doctrina de la corrección, compuesta por el pluralismo deontológico; 3) y la doctrina del bien, en donde se sitúa su axiología. A todo ello se dedicarán los tres siguientes capítulos, respectivamente. Por último, se aporta la visión crítica de algunos seguidores de Ross y se proponen media docena de conclusiones.

Palabras clave: Ética, deontologismo, intuicionismo, filosofía analítica, utilitarismo.

Abstract

The present work tries to analyze the moral philosophy of William David Ross. First, Ross's ethics precedents are exposed, focusing on three authors against whom he acknowledges entering into discussion: Kant, the utilitarians and Moore. This is the aim of the second chapter. Next, Ross's proposal is explained through three axes: 1) the theory of moral knowledge, where his well-known intuitionist theory will appear; 2) the doctrine of correction, composed of deontological pluralism; 3)



Received: 11/11/2019. Final version: 05/05/2020

eISSN 0719-4242 – © 2020 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

and the doctrine of good, in which its axiology appears. The following three chapters, respectively, will be dedicated to all this. Finally, we provide the critical vision of some Ross followers and propose half a dozen conclusions.

Keywords: Ethics, deontology, intuitionism, analytical philosophy, utilitarianism.

1. Introducción

La presencia del filósofo analítico William David Ross (1877-1971) entre los filósofos de habla hispana es sorprendentemente reducida. Salvo casos como el de Rodríguez (cf. 1992) o el de Diego Gracia, la mayoría de tratamientos de la ética de Ross son muy puntuales, y tienen que ver, sobre todo, con su doctrina deontológica. Es muy usual encontrar referida la fórmula rossiana de “deberes *prima facie*” interpretada con atención a su etimología (como deberes “a primera vista”, que aparentan ser tales, pero que no lo son), como por ejemplo hace García-Yzaguirre (cf. 2012, 463), aunque lo cierto es que Ross no quiso darle este sentido a la expresión, como veremos más adelante.

En este sentido, este trabajo buscaría precisamente articular esa interpretación general de la propuesta ética de Ross hasta ahora inédita entre los artículos escritos en nuestro idioma. Además, esa interpretación aparece dividida en su teoría del conocimiento moral, su deontología y su axiología, tres de las principales ramas de la filosofía moral. Se tratan también, con más detalle que en la entrada “William David Ross” de la Enciclopedia Stanford (cf. Skelton 2012), cuáles son las más importantes críticas que Ross dirige a la tradición filosófica, así como las principales influencias que, a su vez, ha ejercido sobre los autores contemporáneos.

Muchos e importantes filósofos de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en el ámbito anglosajón, han confrontado sus propuestas con las de Ross (cf. Broad 1940, 235; Rawls 2003, 145). Algunos incluso, se han proclamado seguidores suyos (cf. Beauchamp y Childress 2001, 13). Hay discípulos que, como Robert Audi, han conseguido profundizar en su filosofía moral para llevar a cabo una propuesta propia (cf. Streumer 2005).

Los materiales en los que se apoyará este estudio serán, fundamentalmente, los textos del propio Ross. Algunos pueden encontrarse en español, pero otros siguen en su inglés original. En este artículo se ha optado por traducir las citas que provienen de las fuentes originales, como se ha ido indicando en el cuerpo del trabajo.

El método que se ha procurado seguir conecta una trama de ideas y respeta muy poco la literalidad de los textos de Ross, es decir, que lejos de acompañar al autor en el orden

que impone a sus obras, se ha decidido reformular sus ideas principales, la mayoría de las cuales están enunciadas en los títulos de los capítulos, de modo que el final de cada apartado esté, como se podrá ver, vinculado con el principio de los siguientes.

A lo largo de todo el estudio, la obra fundamental de Ross, *Lo bueno y lo correcto* aparecerá abreviada como “LCB”, y su otro gran libro, *Fundamentos de ética*, como “FE”.

Por mor de la simplicidad, se hablará de “ética” y de “moral” indistintamente. Igualmente, se irán intercambiando los adjetivos “correcto” y “bueno” hasta llegar aproximadamente al quinto capítulo, en donde ya adelante que empezarán a cobrar un sentido diferente.

2. Críticas a Kant, al utilitarismo y a Moore

2.1. Kant

A primera vista, las críticas que Ross dedica a la ética de Kant parecen poco originales. Si hubiera que condensarlas en una frase, bien podrían reducirse al siguiente núcleo fundamental: la filosofía moral kantiana peca de ser excesivamente abstracta, si no directamente inaplicable.

En primer lugar, porque existen casos en los que resulta muy difícil concluir o derivar algo del imperativo categórico. Afirma Ross:

[...] el único modo seguro de aplicar el test de universalidad kantiano es valorar el acto en su total y completa particularidad, y entonces preguntarse ‘¿puedo desear que cualquiera, exactamente en mis circunstancias, mienta del mismo modo en que yo tengo pensado hacerlo?’ Pero entonces la universalización, como método para conocer lo que es correcto, fracasa. Pues es tan difícil saber si un acto similar al nuestro es correcto en la particularidad de otra persona como averiguar si es correcto tal y como nosotros nos lo proponemos. (Ross 1954, 34; la traducción es mía)¹

Dicho con otras palabras, y reformulando esta crítica con una pregunta: ¿cómo podemos saber qué acción puede elevarse a una máxima querida universalmente? Aquí Ross se apresura en resolver el problema diciendo que, de hecho, no lo sabemos. Ni siquiera ampliando el registro de deberes como él hace, desde el imperativo categórico a los llamados “deberes *prima facie*” sabemos cómo actuar, ya que estos principios, los deberes,

¹ Ante esto cabría pensar que, en principio, tan poco sentido como la propuesta kantiana tendría la alternativa intuicionista de Ross, que intenta contrastarse siempre con el criterio que acerca de los dilemas éticos poseen la mayoría de las personas sensatas.

están en permanente conflicto los unos con los otros. Decantarse por un deber frente a otro es algo que “reside en la percepción”², es decir, que depende de la evaluación que cada cual haga en un momento concreto³.

En segundo lugar, porque incluso cuando podemos aplicar la ley moral a una situación concreta y obtener de ella un resultado, no es seguro que dicho acuerdo sea independiente de la situación. No estaría claro, en ese sentido, que deberes de “obligación perfecta” tales como decir la verdad (cf. Kant 2002, 70) merezcan ser cumplidos siempre. Aunque Kant reconozca que son, como su nombre indica, “de obligado cumplimiento”, la mayoría de nosotros consideramos que admiten excepciones – por seguir con el ejemplo, mentir “piadosamente” para salvar una vida.

Ross desliza la posibilidad de que una necesidad absoluta de este tipo pueda dar lugar a paradojas. Una de ellas se da cuando aparecen situaciones en las que se debería cumplir con dos declaraciones de la misma obligación -como pueda ser satisfacer simultáneamente dos promesas que se contradicen, que se anulan la una a la otra.

Como Ross solamente apunta a esta antinomia (cf. 1939, 173), para captar su sentido tal vez sea necesario proponer un experimento mental. Imaginemos por un momento que un tal Juan, y su madre, han acordado ir de viaje a Madrid a visitar a un pariente cercano. Pensemos que, paralelamente, Juan le promete a un amigo acudir al hospital cuando su mujer dé a luz. De casualidad y sin que nadie lo esperase, el jueves por la tarde nace el hijo de su amigo, a la misma hora en la que partía el avión hacia Madrid. En esta situación hipotética, ¿qué debería hacer Juan? Tal vez sea prioritario acompañar al amigo, máxime cuando no todos los días nace un hijo suyo, ya que a Madrid puede ir en cualquier momento; pero tal vez su madre se enfade y, dado que no era tan amigo suyo, quizá deba coger el avión y no perder el dinero.

Lo importante de este escenario y de este ejemplo no es, obviamente, la decisión que tomemos. Lo más relevante es el conflicto entre el deber y la aplicación.

De ello no se sigue que sólo existan deberes de obligación imperfecta, tales como piensa Kant que son las virtudes. Ross únicamente insistiría en el hecho de que cualquier *necesidad* de cumplimiento de una acción es, para cualquiera de nosotros, *prima facie*, algo en lo que Kant no ha reparado. Eso quiere decir que la necesidad está dada en un plano abstracto, y, por tanto, que no determina indefectiblemente las situaciones fácticas. Los deberes *prima facie* son del tipo “repararás los daños que causes” o “cumplirás las promesas”. Según Ross, el sentido común nos dice que no todas las circunstancias reales con las que nos encontramos exigen su cumplimiento.

² Esta es una frase de Aristóteles (cf. 2005, 126), que repite Ross (cf. 1994, 57).

³ Más adelante se verá que esto no quiere decir “que valga cualquier cosa”. Ross cree que todos tendemos a otorgar prioridad a algunos principios frente a otros; por ejemplo, la no-maleficencia frente a la beneficencia.

Estas son algunas de las divergencias entre la propuesta kantiana y la de W. D. Ross: la dificultad para aplicar la ley moral, por una parte, y la exigencia de un pluralismo deontológico que resuelva esta suerte de “antinomias de la razón práctica”. A lo largo del trabajo se irán desentrañando estas cuestiones. Ahora, señalemos simplemente algunos puntos de convergencia.

Como es bien sabido, Kant sostiene, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, que el imperativo categórico es un tipo de juicio sintético *a priori* (cf. Kant 2002, 178-179). No es analítico, puesto que no forma parte del significado de “razón humana” -por mucho que sea algo propio de dicha racionalidad-, pero tampoco es *a posteriori*, ya que uno no aprende a proceder moralmente observando cómo de hecho se comportan los demás.

En Ross también existe un apriorismo:

Que un acto es correcto *prima facie*, qua cumple una promesa, o qua efectúa una distribución justa [...] es cosa de suyo evidente; no en el sentido de que sea evidente desde el comienzo de nuestras vidas, o tan pronto como nos ocupamos con la proposición por vez primera, sino en el sentido de que, cuando hemos alcanzado suficiente madurez mental y hemos prestado suficiente atención a la proposición, ésta es evidente sin necesidad de demostración ni de otra prueba que ella misma. (Ross 1994, 44-45)

A diferencia de Kant, este apriorismo rossiano es concomitante al intuicionismo (cf. De Paul y Hicks 2016, 3.2.). Esto quiere decir que no existe un compromiso tan fuerte con la racionalidad: sin ser innato, puesto que depende de haber alcanzado una cierta madurez mental, tampoco exige justificaciones, y menos aún justificaciones que apelen a un estado de cosas ya dado. La mayoría de nosotros, pensaría Ross, sabemos que evitar causar males a los demás o que cumplir nuestras promesas es algo indiscutiblemente bueno, aunque no tengamos que saber por qué.

Sin embargo, en este “no saber por qué” se introduce un ligero matiz que aleja la cuestión del apriorismo, pues si Ross cree que conocer estos principios morales depende en gran medida de nuestra madurez, entonces parece estar reconociendo que una condición empírica -la edad que tengamos, el nivel de formación académica, etc.- es la que nos posibilita aprehender principios que, por lo demás, se consideran *a priori*. Él mismo continúa diciendo que “en nuestra creencia de que estas proposiciones [éticas] son verdaderas está contenida la misma confianza en nuestra razón que está contenida en nuestra creencia en las matemáticas” (Ross 1994, 45). Así pues, o bien las matemáticas -y con ellas, nuestros deberes morales- no son *a priori*, y entonces no tendría sentido invocar a una evidencia ciega en las matemáticas, o bien se fundamentan en juicios sintéticos *a priori*, como pensaba Kant. Ross no es claro a este respecto.

En cualquier caso, en el tercer capítulo del trabajo se ahondará algo más en la teoría del conocimiento moral de Ross. Ahora interesa señalar otro punto de concordancia importante con Kant, ubicado en el deontologismo.

Al parecer de Ross, toda ética mantiene con el deber una relación primitiva, en el sentido de que no resulta necesario justificar la importancia del deontologismo: parece obvio que todos tenemos ciertos deberes morales, aunque no los cumplamos. Parte de dicha obviedad justifica, a su vez, el intuicionismo. Eso sí, Ross discrepa de nuevo con Kant porque cree que un solo deber, encarnado en la ley moral, simplifica en exceso la vida moral humana.

Sin darnos cuenta hemos adelantado ya dos caracterizaciones muy generales de la ética de Ross: su intuicionismo y su compromiso con el pluralismo de deberes. Si hubiésemos de resumir con sólo dos etiquetas toda su filosofía moral éstas serían las apropiadas: intuicionismo y deontologismo. La deuda con la filosofía kantiana queda así justificada. En líneas generales, Ross no tendría problema en suscribir la famosa sentencia de Max Scheler: “la ética de Kant es la que representa, hasta el día de hoy, lo más perfecto que poseemos”.

2.2 Utilitarismo

En este apartado trataremos de caracterizar las críticas que Ross vierte contra el utilitarismo, es decir, contra aquellos que piensan que “sólo lo que produce el máximo placer es correcto” (Ross 1994, 32).

El utilitarismo compartiría con Kant el reconocimiento de un único deber fundamental. La primera demanda que puede hacerse a los utilitaristas es por lo tanto compartida con Kant, según Ross: la pretensión de convertir el principio de utilidad en el principio rector de nuestra acción moral; más aún, de convertirlo en el principio exclusivo de toda la moralidad.

Ross no entra a discutir versiones concretas de la máxima utilitarista, como si únicamente el mayor placer ponderado entre los miembros de una sociedad política es correcto, o si el cómputo de placer antepone el agrado físico a la fruición estética... Cree Ross que su crítica se dirige a la base del utilitarismo, a un lugar mucho más central que el que ocupan estas disquisiciones. Es en el momento mismo en que se introduce el placer como el criterio de corrección de los actos donde aparece el problema. Y esto no es porque Ross no contemple el placer entre las cosas que valga la pena promover -aunque, en el fondo, mantiene que el placer indiscriminado y el placer que no es merecido, lejos de ser deseables, son algo a evitar-, sino más bien porque cree que es un reduccionismo igualarlo a la corrección.

En este sentido, acude a esas situaciones en las que anteponemos el cumplimiento de una promesa que hemos hecho a la preocupación por el placer generado. Las promesas son los “hechos éticos” que más fascinación le producen a Ross, y esto es algo que se detecta desde una primera lectura de LCB y FE.

Por ejemplo, cuando cumplir un juramento que le hemos hecho a un amigo produce la misma cantidad de placer que incumplirlo, aun así consideramos que la primera situación es más deseable. En el caso límite, si incumplir la promesa genera una unidad más de placer que seguir con el compromiso, muy probablemente evitaríamos romper la promesa o el juramento.

Hay quien se puede ver tentado a explicar este asombroso hecho en los términos del llamado “principio de utilidad”. Sin embargo, pronto se advierte que lo que prometemos difícilmente puede interpretarse meramente como un placer generado -o como un bien cumplido. La insuficiencia de este argumento radica en que “no se da cuenta del hecho de que quedamos obligados a producir un cierto beneficio precisamente para la persona que ha recibido la promesa, y no para cualquier otra” (Rodríguez 1992, 79).

Una crítica pertinente es que Ross no distingue en ningún momento el llamado “utilitarismo de la regla” del “utilitarismo del acto”, algo que parecería tener relevancia para el caso de las promesas. Del mismo modo, supone a “la corriente utilitarista”, en general, la afirmación de que “sólo lo que produce el máximo placer es correcto” (Ross 1994, 32). No se esfuerza en advertir a su lector de las eventuales diferencias entre Mill y Bentham, así como del concepto de “placer” que estos autores proponen.

Con todo, dice Ross, la enmienda al utilitarismo estaría en la convicción que todos tenemos “...de que el placer no es la única cosa en la vida que consideramos buena en sí misma; que, por ejemplo, consideramos que la posesión de un buen carácter o una comprensión inteligente del mundo es tan buena o mejor” (Ross 1994, 32).

2.3 Moore

El caso de G. E. Moore es un tipo de utilitarismo, el “utilitarismo ideal”. Pero su filosofía es interesante porque sustituye, efectivamente, la valoración unívoca del placer (suponiendo que esta sea la propuesta de Mill; aunque es como Ross la entiende) por la valoración del bien -el cual, claro está, incluye al placer (cf. Moore 2019, 129 y ss). El argumento de Moore consiste en que si “lo bueno”, *goodness*, se redujese al placer, entonces la frase “el placer es lo bueno” significaría lo mismo que “el placer es el placer”. A Moore le parece obvio que ambas son proposiciones distintas, sin perjuicio de que el placer sea algo bueno y esté en el grupo de las cosas buenas.

Como señala Ross, esto supone “un gran avance”, en el sentido de que la propiedad del “bien” implicaría el placer o cierto tipo de placeres, pero lo haría sin reducirse u homologarse a él -lo cual sería un tipo de “falacia naturalista”, según Moore.

Por un momento, incluso, parece que este avance solucionaría el problema de la promesa. Imaginemos que reemplazamos “preferimos cumplir la promesa, aunque incumplirla genere una unidad más de placer” por “preferimos cumplir la promesa, aunque incumplirla genere una unidad más de *bien*”. En el segundo caso podemos pensar que, precisamente porque cumplir promesas es generar un bien, entonces quebrantar el compromiso nunca será mejor que obedecerlo -al menos, en situaciones en las que la diferencia entre cumplirlo e incumplirlo fuese suficientemente pequeña en términos de placer o de bien generado.

Empero, ni con estas quedaría resuelto el problema de la promesa. Si cambiamos de perspectiva y pensamos por un instante que en vez de evitar una situación de más displacer mediante el perjurio tenemos la capacidad de traer al ser un estado de cosas mejor a través de esa deslealtad, esto es, de comportarnos con “benevolencia”, según la terminología de Ross, entonces sentiríamos que algo nos ata, de nuevo, a la promesa, y que una cierta responsabilidad nos exige su cumplimiento. Entendemos, en suma, que normalmente mantener las promesas va antes que la benevolencia. Un motivo por el que Moore no repara en este hecho es el siguiente:

Parece que simplifica excesivamente nuestras relaciones con nuestros semejantes. Dice, en efecto, que la única relación moralmente relevante entre mis prójimos y yo es la de ser beneficiarios posibles de mi acción [...] pero también pueden estar conmigo en la relación del que recibe una promesa al que la hace, de fiador a deudor, de mujer a marido, de hijo a padre, de paisano a paisano, etc.; y cada una de estas relaciones es el fundamento de un deber *prima facie*. (Ross 1994, 34)

Puede decirse que la principal demanda que cabe hacérsele a Moore desde el intuicionismo de Ross es, pues, su olvido de que, en la ética, también existen “contextos especiales”, que es como aquí daremos en llamar a esos vínculos que Ross considera que brotan de ciertas relaciones interpersonales: fiador y deudor, hijo y padres...

Pese a todo esto, hace falta tener en cuenta que no son pocos los estudiosos que consideran a Ross un discípulo de Moore. Ciertamente, entre ambos existió una relación personal y profesional que está bien documentada, y que el mismo Ross reconoce en el prólogo de LCB. Por nuestra parte, haríamos valer la famosa fórmula: “Ross es amigo de Moore, pero más amigo de la verdad”.

Por un lado, ambos autores comparten la presuposición de que los “datos de la ética” suponen el mejor test para que los filósofos de la moral confronten sus elucubraciones teóricas. No obstante, Ross reniega también de Moore, y lo hace por motivos similares por los que la ética kantiana le resulta insuficiente: ambas son filosofías “contra-intuitivas”, que no han sabido aprehender toda la riqueza de nuestra vida moral. El ejemplo de la promesa ha puesto de manifiesto que existen contextos especiales, para los cuales no vale con apelar a un único principio de ordenación moral que abarque todas las situacio-

nes. Pero, ¿en qué consisten exactamente estas intuiciones de las que habla Ross? O, dicho de otro modo, ¿cuáles son entonces las intuiciones correctas, adecuadas? Para saberlo habrá que detenerse en su teoría del conocimiento moral.

3. Teoría del conocimiento moral

En lo que sigue, propondremos ahondar en una cuestión más o menos formulada ya en el párrafo anterior: ¿qué significa que los “datos de la ética suponen el mejor test para que los filósofos de la moral confronten sus elucubraciones teóricas”? Esta es una pregunta oportuna para comenzar a indagar sobre la teoría del conocimiento moral rossiana.

Lo primero que se sobreentiende a partir de aquel enunciado entrecomillado es que Ross no está presuponiendo que los filósofos posean la extraordinaria capacidad de decretar u ordenar contenidos morales. Esto es importante. Si los filósofos han de atender a las convicciones morales de sus semejantes, ello irá en detrimento de su capacidad prescriptiva: “me parece que las principales convicciones morales del hombre corriente no son opiniones que corresponda al filósofo aprobar o desaprobado, sino conocimiento desde un principio” (Ross 1994, 45-46). Muy en la línea de la filosofía analítica, considera que es el uso de las palabras que empleamos - “bueno”, o “deber”- lo que termina fijando su referencia. Ross defiende con vehemencia la necesidad de que sea la sociedad en su conjunto la que marque la *extensión* de los conceptos con relevancia moral – o sea, la que indique qué acciones concretas encarnan eso que llamamos “bueno” o “malo”-. Sin embargo, y aunque resulte paradójico, es bastante laxo con la determinación de la *intensión* de estos conceptos, o sea, con su significado, el cual estaría, efectivamente, solo al alcance del método filosófico.

Dicho lo cual, parecería oportuno explicar el intuicionismo de Ross como una corriente ética que encuentra -o que cree encontrar- la caracterización de conceptos con relevancia moral apelando a lo que comúnmente se aceptaría como un atributo de esa denominación.

Aunque esta definición parece sencilla, aparecen los problemas cuando se repara en ella con más detalle. Por ejemplo, la palabra “intuición” resulta ser una noción que la tradición filosófica ha tratado ya extensamente, y de modos muy diversos: pienso en la “intuición” de Descartes, de Kant, Bergson, o de Croce.

Ross, por su parte, lejos de justificar su posición a través de un recorrido histórico por esta idea filosófica, opta por convertir la intuición en “aprehensión”. Puede interpretarse como una manera de descargar a la palabra de todos los demás usos y connotaciones. En LCB, Ross apenas habla de la intuición, aunque en más de veinte ocasiones trata la “aprehensión” de los deberes. En FE, sin embargo, sí que existe un tratamiento expreso de la intuición, aunque en pocas ocasiones. Allí reconoce que es una parte sustancial de su teoría del conocimiento moral.

En su intento de elaborar una propuesta acerca del conocimiento moral, Ross comienza por especificar cuál cree que es la diferencia entre la deducción y la inducción (cf. Ross 1939, 68), supuesto que estos son los dos modos canónicos del razonamiento. Reconoce no estar al corriente de ningún intento de derivar principios morales deductivamente (cf. Ross 1994, 51), aunque admite la posibilidad de que puedan inferirse inductivamente.

El problema con la inducción es referido por Ross muy brevemente: a su modo de ver, se enfrenta a un reguero de consecuencias muy difíciles de cifrar o de datar: los agentes involucrados en mi acción, los posibles pacientes, los motivos de decisión...

Como Ross hace avanzar su texto sin incidir más en esta cuestión, deja sin resolver la distinción que existe entre intuición e inducción. Esforzándonos nosotros por encontrar una diferencia, diríamos que la aprehensión o intuición incumbe al deber *prima facie* -abstracto-, y también al deber real -fáctico-, mientras que la inducción solamente al deber *prima facie*. En otras palabras: la intuición nos faculta para entender el mundo de las verdades morales, o sea, el mundo de los deberes abstractos, igual que nos permite, en las situaciones concretas, optar por uno de esos deberes frente a otro, mientras que la inducción a partir del criterio de los “hombres educados” sólo corroboraría el deber *prima facie*, abstracto, pero no el deber real, situacional. De otro modo, tendríamos que la ética individual es dependiente de la “moral dominante”, algo que Ross rechaza. Cabe recordar que, de hecho, parte de la crítica a Moore consiste en resaltar el cariz personal de toda ética, cariz que exigía tratar como “contextos especiales” a relaciones como la de padre-hijo, deudor-fiador...

Sea como fuere, algo parece suscitar la siguiente cuestión: si Ross propone que la intuición sea el método por el cual aprehendemos verdades morales, y estas verdades son definidas como objeto de una aprehensión ¿no está incurriendo en un argumento circular?

Muy probablemente sí, aunque Ross acude al auxilio de otra pregunta, de otra réplica, que yo aquí reformulo: ¿de qué otro modo podemos expresar algo que, como la intuición, se revela precisamente más allá del lenguaje?

No obstante, incluso aunque persista ese problema de “poner en palabras” una captación de este tipo, Ross hace el doble esfuerzo de (1) ejemplificarlo a través de las verdades matemáticas y (2) sugerir los resultados del proceso de aprehensión. En el capítulo anterior ya mencionamos la analogía con las matemáticas. En el próximo, explicaremos cuál es el resultado del proceso de aprehensión a través de la lista de deberes *prima facie*.

En cualquier caso, Ross está convencido de que hay que tener en cuenta el sentido común acerca de los valores y los deberes, puesto que llevan tras de sí la reflexión y el éxito empírico de muchas generaciones.

Esto último presupone a su vez algo fundamental, a saber, que de hecho los seres humanos hemos estado más o menos de acuerdo, incluso que lo seguimos estando, respecto

a los deberes y valores que son nítidos a la intuición. Para Ross, sin embargo, y aquí es donde intenta conciliar su intuicionismo con la pluralidad de éticas, solo encontraríamos la necesidad de cumplimiento de un deber cuando éste es *prima facie*.

Literalmente, “*prima facie*” significa en latín “a primera vista”. Entendido así, Ross reconoce que pueda llevar a equívoco, pues de manera literal está dando a entender que sólo aparentan ser deberes, aunque no lo sean en verdad. Antes bien, para Ross, los deberes *prima facie* son aprehendidos y, como tales, resultan autoevidentes y enteramente reales, “aunque son siempre contingentes, circunstanciales, y nunca absolutos” (Simpson 2012). Como hemos ido diciendo a lo largo del trabajo, el sentido de la cláusula *prima facie* expresa esta relatividad.

Aunque tenga el deber *prima facie* de cumplir mis promesas, en ocasiones debo elegir entre una promesa A que posee condiciones de satisfacción que interfieren con otra promesa B: la decisión entre visitar a mi amigo al hospital o viajar a Madrid, por reproducir el dilema del anterior capítulo. Entonces, la pregunta “¿qué debo hacer?” ya no se puede responder diciendo, en abstracto, “debo cumplir mis promesas”, sino que se debe adaptar mi situación personal a su contexto: “¿debo cumplir la promesa A o B?” Y Ross responde, con Aristóteles, que todo “reside en la percepción”. Estos últimos son los “deberes reales” y, por tanto, fácticos, contextuales.

Aunque el deber real “resida en la percepción”, el deber abstracto, formal, que él ha denominado “deber *prima facie*” provienen siempre del criterio de la “gente educada”⁴. Ross no quiere decir con esto que provengan de gente que ha sido instruida o adoctrinada para aceptar determinados valores. Por “gente educada” quiere decir personas “maduras” (cf. Ross 1994, 48), es decir, con una cierta capacidad de reflexión, o con una experiencia acumulada de agravios, de infortunios, pero también de éxitos. No queda del todo claro cómo estas personas pueden servir de ejemplo y de guía en la aplicación de los deberes, esto es, en la conversión de los *prima facie* en deberes reales.

Tal vez consciente de que su tesis puede suponer una petición de principio (¿quién establece qué personas son educadas y cuáles no?), Ross termina afirmando que los datos de la ética provienen “de lo que pensamos” (cf. Ross 1939, 103), es decir, de las intuiciones que conforman el “sentido común”. Ese sentido, por ser efectivamente común, percibe los deberes *prima facie* del mismo modo. Alcanzado un cierto grado de madurez, quien no es capaz de percibirlos es algo así como un ciego moral. La diversidad de criterios, opiniones y costumbres entre individuos o pueblos es una mera divergencia en los medios, en los pasos que llevan a su consecución.

⁴ Algo parecido dice el Estagirita al hablarnos del “hombre prudente”, que es capaz de deliberar y “de considerar lo que es bueno para sí mismo y para la gente” (Aristóteles 2005, 187).

Con el fin de detallar más y mejor esta cuestión y entrar en la lista de deberes *prima facie* propuestos por Ross, es preciso detenernos ahora en su doctrina de la corrección moral.

4. Lo correcto

Hasta ahora hemos empleado indistintamente los conceptos de “correcto” y “bueno”, si bien es cierto que Ross efectúa entre ellos una separación que es importantísima. Tanto es así, que da nombre a su gran obra: *Lo correcto y lo bueno*.

Esta distinción entre lo correcto y lo bueno puede ilustrarse a la luz de la diferencia entre una ética de las consecuencias y una ética de los motivos. O entre una ética de la responsabilidad y una ética de la convicción, según se quiera.

La mayoría de historias de la filosofía moral se dividen entre quienes consideran que las acciones con un interés genuino se inspiran en principios morales y quienes piensan que cuando una acción nos lleva a una consecuencia deseable, entonces los buenos motivos pasan a un segundo plano. Normalmente, estas historias de la ética se esfuerzan muy poco en encontrar los puntos de conexión. Lo mismo sucede cuando hablan de una ética material o una ética formal, una ética naturalista y no-naturalista, etc. El caso de Ross exige un tratamiento alejado de estos dualismos.

Ross nos propone la siguiente conciliación: “lo correcto es únicamente el hacer ciertas cosas, independientemente del motivo por el que se hacen. Sólo hacer las cosas por algunos motivos la convierte en moralmente buena” (Ross 1929, 251, la traducción es mía.). En otras palabras: lo bueno es lo que está fundado en buenos motivos y lo correcto es aquello que, pudiendo concordar con el resultado de la acción buena, no está fundado en un buen motivo.

Es fácil darse cuenta de que, con esto, la ética de Ross retoma su compromiso con la crítica al kantismo y al utilitarismo, en tanto que separa dos ámbitos de la realidad moral que hasta entonces permanecían igualados. Kant, “ha tratado de deducir de su concepción de la naturaleza de una acción moralmente buena reglas referentes a qué tipos de actos son correctos” (Ross 1994, 174). Moore, por su parte, ha sostenido que hacer lo correcto consistía en producir el mayor bien posible (aunque ya vimos que esto se encontraba, según Ross, con el problema de las promesas).

En el sentido de W.D. Ross, una persona haría lo correcto cuando, por poner un ejemplo algo tosco, repara un daño con el fin de evitar una denuncia, pero solo haría el bien cuando repara un daño convencido de que así está cumpliendo su deber. Para Ross no hay duda respecto a la existencia de la corrección y la bondad, sobre todo a raíz del hecho de que empleamos sus conceptos en el lenguaje cotidiano, y además como conceptos distintos. Otra muestra tal vez de su talante analítico.

Una distinción concomitante, también reconocida por la mayoría de los hablantes, es la que existe entre el acto y la acción. Como bien dice Ross, “acto” refiere a la cosa hecha y “acción” a la ejecución del acto. Aunque pueda parecer una cuestión de matiz, es de vital importancia tener en cuenta que la *corrección* se dice de los actos, mientras que sólo la *bondad* se predica de las acciones. De ahí que, para la sorpresa de algunos, Ross destaque el carácter éticamente “neutro” de los actos correctos (cf. Ross 1929, 251), simplemente basándose en el argumento de que pueden ser éticamente buenos o malos sin restar en nada a su corrección.

Por desgracia, Ross no ofrece ningún otro intento de caracterización de qué puede significar “correcto”. En varias ocasiones, dice que lo correcto es “indefinible” (cf. Ross 1939, 42), pero en otras muchas equipara lo correcto a lo “aceptable” (*suitable*). En principio, todo lo que pueda ser racionalmente admisible entra dentro de esta categoría, aunque luego veremos que la vinculación entre corrección y deberes *prima facie* permite discernir entre todas las alternativas racionales.

Por mucho que cueste definir la corrección, Ross afirma concienzudamente que no debe equipararse a lo obligatorio. Es muy común la situación en que una legislación o un código moral de una sociedad desoye, o incluso rechaza, los principios más elementales del deber: promueve la muerte de minorías, alienta al incumplimiento de los contratos o de las promesas, etc. De hecho, dice Ross que “el progreso moral ha sido posible precisamente porque ha habido hombres en todas las épocas que han visto esta diferencia [entre lo obligatorio y lo correcto] y han practicado, o al menos han predicado, una moralidad superior en algunos aspectos a la de su raza y época” (Ross 1994, 27). Diríamos, pues, que lo obligatorio puede coincidir con lo correcto, pero no necesariamente.

Una vez hechas estas distinciones es menester volver, ahora sí, al principio del capítulo, cuando proyectábamos tratar acerca de la lista de deberes *prima facie*. Huelga decir que la principal razón por la que no se ha creído conveniente especificar, hasta este momento, cuáles son estos deberes (más allá del deber de cumplir promesas y quizá también el deber de beneficencia y el deber de no-maleficencia), radica en el carácter tentativo de la clasificación de Ross. Él mismo reconoce que esa lista está sujeta a modificaciones y perfeccionamientos.

Es posible interpretar esta fragilidad sobre todo como una muestra de debilidad introducida por algunos de estos deberes, pero desde luego no por todos. Es decir, que más allá de los tres deberes que acabamos de mencionar, los cuales poseen una importancia reseñable, los demás sí que podrían estar sujetos a réplica o enmienda.

Ross distinguiría entre deberes *prima facie* de obligación general y *deberes prima facie* de obligación especial (cf. Ross 1994, 42). Los primeros son deberes que traen bien a la existencia o que evitan un mal, como el deber de propia perfección, el de beneficencia, el de justicia, y el de evitar males a otros. Respecto a los deberes especiales, para Ross existiría el deber de gratitud, el de fidelidad y reparación (aunque existe debate en torno a

los dos últimos, pues hay quien piensa que son distintos). La diferencia entre estos dos tipos de deberes se debe a la vinculación entre los agentes y los pacientes de una acción. En la segunda clase, la especial, el deber nace de una condición personal: no son principios que deban guiar la acción de todos los seres humanos, al menos respecto a una misma situación, sino que solo interpelan a algunas personas. Se les exigen a los que tienen algo por lo que sentirse agradecidos, o aquellos que tengan que subsanar algún mal causado⁵, o los que hayan contraído un compromiso, en forma de promesa o contrato.

Rescatando la crítica al utilitarismo diríamos que el deber general de hacer el bien o de traer cosas buenas a la existencia es distinto de un deber especial del tipo “hay que cumplir las promesas” ya que, de no ser así, no quedaría claro por qué “quedamos obligados a producir un cierto beneficio precisamente para la persona que ha recibido la promesa, y no para cualquier otra” (Rodríguez 1992, 79).

El deber general de beneficencia, a su vez, diferiría de otros deberes generales en la medida en que ordena la producción de un tipo de bien que le es característico. Por eso no todos los deberes generales pueden subsumirse en los de “beneficencia”, sino que existen bienes distintos. Pero, ¿cuáles son estos bienes? Aunque dedicaremos el siguiente capítulo a profundizar en la cuestión de la bondad, pudo verse al final del apartado dedicado a esbozar las críticas al utilitarismo, un párrafo de LCB en el que Ross afirmaba que el placer no era el único bien, ya que “la posesión de un buen carácter o una comprensión inteligente del mundo es tan buena o mejor” (Ross 1994, 32).

Sin entrar de lleno aun en este tema, baste decir que Ross identifica tres bienes simples, que son el placer, la virtud y el conocimiento, y uno complejo, la justicia (cf. Ross 1994, 42). Aquí aparecen los deberes *prima facie* generales. El deber de beneficencia redonda en el bien de los bienes simples; el de no-maleficencia evita el mal; y el de justicia se ocupa del bien complejo, que Ross homologa con la distribución del mérito.

Aun así, quedaría en el aire la cuestión de por qué se hace necesario separar la propia perfección de la beneficencia en general. Ross nos ofrece el siguiente argumento:

Si sentimos una especial responsabilidad respecto del perfeccionamiento del propio carácter antes que del de otros, no es porque esté aquí implicado un principio especial, sino porque somos conscientes de que uno está bajo nuestro control en mayor medida que el otro. (Ross 1994, 41)

⁵ Nótese que los deberes especiales de gratitud y reparación se vuelven análogos a los deberes generales de beneficencia y no-maleficencia, de ahí que parezca oportuno dividirlos también, a los primeros, en una doble categoría. Cuando se dice que existe una prioridad del principio de evitar el mal ante el principio de hacer el bien, y que éste es el fundamento de su diferencia, reconocemos, *mutatis mutandi*, que merecen separarse el deber de reparación y el de gratitud.

Según Ross, y esto es crucial para nuestro estudio, “siempre habrá un deber que tendrá mayor urgencia que los demás, y eso será lo correcto” (Simpson, 2012). La infabilidad de “lo correcto” se convierte ahora en algo concreto, efectivo, y sobre lo que podemos dirimir e intervenir, al menos según Ross. Lo más aceptable y lo más racional, diríamos, es dar prioridad al deber que así lo merezca. Y ya hemos visto que aquí el intuicionismo dice que “el juicio reside en la percepción”.

Sin embargo, un problema que persiste con esta apelación última a la aprehensión es la variedad de criterios que presenta el “ser humano educado” según provenga de una cultura o de otra. El reconocimiento por parte de Ross de que los deberes *prima facie* son tentativos, ¿no demostraría que la intuición no es tan unánime como podría parecer?

El modo que mejor responde a esta objeción ya se ha dicho anteriormente. Aunque Ross no lo menciona expresamente, intentaré justificar la compatibilidad de esta respuesta con su filosofía.

La contestación iría en la vía de negar la mayor, afirmando que los deberes *prima facie* son tan mínimos, tan generales, que, de hecho, pueden ser admitidos por cualquier cultura, y el hecho de que la lista deba someterse a revisión quiere decir que existe una divergencia en el número de estos deberes, pero no en su naturaleza⁶. Es decir, que tal vez falten algunos, o sobren otros, pero eso no implica que muchos de ellos no existan; especialmente, cuando se trata de los deberes *prima facie* llamados “generales”. Siempre se conservaría el espíritu de estos deberes, aunque su letra cambie parcialmente. Esto se infiere de un tipo de argumento al que Ross acude constantemente, y que nosotros mismos ya hemos explicado: cuando los deberes *prima facie*, que son abstractos, se ven acorralados por el apremio de circunstancias vitales, nos vemos obligados a convertirlos en lo que Ross llama “deberes reales”, y para ello sí seguimos un criterio personal, en el doble sentido de que depende de nuestra personalidad y también de nuestro rol en la acción. Si un padre decide vacunar a su hijo y otro padre decide no vacunar, la diferencia radicaría en la vinculación que ambos establecen entre la vacuna y la enfermedad (uno cree que la vacuna evita o alivia una enfermedad, y el otro concluye que no), pero cada cual sostiene su creencia en el convencimiento de que satisface mejor que la otra el principio de beneficencia. Los dos progenitores consideran, en suma, que un niño sano es mejor que uno enfermo. Están de acuerdo en que existe el deber de beneficencia, como también lo estarán al menos, y siempre según Ross, en que existe el deber de no-maleficencia y de propia perfección.

⁶ Estudios antropológicos recientes han llegado a datar hasta sesenta principios morales compartidos por diferentes culturas del orbe. Entre ellos, el deber de devolver favores, cuidar de los familiares o respetar las propiedades y trabajos de los demás (cf. Curry et al., 2019). No obstante, desde Maslow y Malinowski, y aún antes con Bernardino de Sahagún, se han ido descubriendo y estudiando estas relaciones.

5. Lo bueno

Hasta ahora, la corrección se ha distinguido de la bondad a través de un doble esquema que es, por una parte, antropológico, y por otra, etiológico. En relación con lo primero, lo bueno quedaría fundado en unos motivos concretos, los cuales trataremos de explicar ahora con mayor detenimiento, mientras que lo correcto únicamente exigiría el cumplimiento de ese deber o de las máximas. En este sentido, y sobre el segundo punto, Ross señala que, si bien lo correcto está dado en los actos, la bondad se mostraría como una propiedad de las acciones. Y es entonces cuando Ross introduce a su vez otra distinción importante entre “bueno” (o “bondad”) y “bien”.

Creo que ahora es oportuno volver a la cuestión de los tipos de bienes y, desde ella, desplegar la teoría de la corrección, que es eminentemente deontológica, hacia una teoría axiológica. Se ha dicho anteriormente que Ross reconoce tres bienes simples (el conocimiento, la virtud y el placer) y un bien complejo (la justicia). Como parece evidente, la inclusión en la lista de bienes viene dada por argumentos distintos.

En este esquema, únicamente el conocimiento y la virtud pueden considerarse bienes intrínsecos, mientras que la justicia y el placer se admiten como bienes “subsidiarios”.

El motivo por el que la justicia no es un bien en sí mismo es que constituye una “relación” que, como indicábamos, se establece entre el placer o la felicidad y el mérito. El “deber de justicia”, como Ross lo denomina en ocasiones, obliga a que la “posibilidad de una distribución de placer o felicidad (o de los medios para alcanzarla) que no esté en consonancia con los méritos de las personas implicadas [...] se evite o impida” (Ross 1994, 36). Por tanto, el placer, en la medida en que requiere de esa proporción o distribución justa, ha de ser otro bien subsidiario. No son placeres buenos los que están guiados por malas acciones, ya que en general no hay “nada de admirable en la simple sensación de placer” (Ross 1939, 271). Serían de esta clase el regocijo que siente el agresor sexual, o el asesino en serie. Siguiendo este mismo argumento, también estarían justificadas ciertas dosis de displacer, siempre que sean merecidas, al agresor sexual, en forma de arresto, de condena, de privación de libertad...

Respecto a los bienes intrínsecos, que son el conocimiento y la virtud, existe un debate entre los intérpretes que, en cierta medida, está animado por la ambigüedad del tratamiento de Ross.

Aunque en LCB se habla de “conocimiento”, fundamentalmente, en FE hay un giro hacia “actividades intelectuales” (cf. Ross 1939, 193, 270, 324), con el fin de incluir tareas que, sin ser puramente cognoscitivas, resultan dignas de “estima” (*admiration*) y “recomendación” (*commendable*), como la creación estética.

Lo que sucede aquí es que el conocimiento resultaría ser la clase más valiosa dentro de las actividades intelectuales, y dentro de él, el conocimiento de los principios y causas generales resulta primordial, seguido del conocimiento aplicado, y, por último, de la opinión

(cf. Ross 1939, 313). El motivo por el que el conocimiento goza de un valor en sí mismo resulta intuitivo, autoevidente. Esto recuerda a un texto brillante de Franz Brentano, que creo comparte un mismo *espíritu* con la propuesta de Ross:

Pero si hubiera otra especie que además de preferir otra cosa que nosotros, en punto a sensaciones, amase el error como tal, en oposición a nosotros, y odiase la intelección, no nos limitaríamos a decir que es cuestión de gustos y que *de gustibus non est disputandum*, sino que resueltamente declararíamos que semejante amor y odio son radicalmente viciosos, y que dicha especie odia lo que sin duda es bueno y ama lo que sin duda es malo en sí mismo. (Brentano 2013, 29)

Dada la importancia otorgada al conocimiento, parece sensato interpretarlo como el mayor de los bienes. Sin embargo, y aunque efectivamente es un bien muy importante, en numerosas ocasiones Ross argumenta que la virtud es, incluso, prioritaria. Las reminiscencias aristotélicas, que podían observarse en la división entre lo que posee valor por sí mismo y lo que posee valor en virtud de otra cosa, se torna muy clara cuando Ross termina afirmando que la virtud es el bien más alto.

El argumento es, por esta razón, muy clásico. La virtud, a diferencia del resto de bienes, implica una actitud, una disposición, un carácter. Es condición de posibilidad para muchos otros bienes y, por eso, mejor. Sin embargo, no queda claro entonces por qué es “intrínseco”, supuesto que tiene el fin de promover la aparición de otros bienes. Esta duda continúa al reparar en que el autor no ofrece otra definición o caracterización de la virtud en su obra.

En un afán de reconstruir su posición, puede decirse que para Ross los bienes intrínsecos son todos los objetos dignos de “admiración” (cf. Ross 1939, 283), y que bienes “subsidiarios”, como los hemos llamado, son todos los “objetos de satisfacción”. Esta división protegería de la tendencia a equiparar los bienes (p. ej. la virtud con el placer), advirtiendo que nos enfrentamos siempre a un contraejemplo, uno que Ross ya había empleado en su crítica a Moore: dados dos mundos o dos estados de cosas en los que el placer, supongamos, es igual tanto en grado como en cantidad, pero en uno de esos mundos la cantidad de virtud fuese mayor que en el otro, nadie dudaría en proclamarlo superior; luego placer y virtud son distintos.

En LCB hay dos capítulos cuyos títulos introducen muy bien otra de las distinciones fundamentales de la filosofía del británico: “¿Qué cosas son buenas?” y “La naturaleza de la bondad”. En ellos se distingue el bien, o los bienes, de la bondad.

Para Ross son buenas todas las acciones guiadas por el sentido del deber. Creo que el siguiente texto condensa extraordinariamente esa separación entre lo correcto y lo bueno: “La corrección de un acto tendrá, así como en los casos de reparación y de compensación,

que depender de la naturaleza del resultado producido, pero no de su bondad, ya que sólo es bueno en la medida en que es un deber producirlo” (Ross 1939, 289; la traducción es mía).

No es nada nuevo, ni en este trabajo ni para la historia de la Filosofía, afirmar que la bondad está, pues, depositada en los motivos, o sea, que es una propiedad de los motivos. Y estos motivos transforman la corrección de un acto en una acción buena cuando están guiados por el sentido del deber. Al comienzo del último capítulo de LCB, Ross se enfrasca en una serie de disquisiciones escolásticas sobre la relación entre la conciencia moral, el deseo y la voluntad. Siguiendo la estela de Kant, parte de la asunción de que el deber moral es una realidad “más alta” que el deseo, aunque discrepa de él al considerar insatisfactoria la solución *nouménica* (cf. Ross 1994, 176).

Ross presta también atención a un hecho en apariencia sorprendente, a saber, que muchas personas dicen cumplir su deber satisfaciendo con ello un deseo suyo, sin que les parezca contradictorio. Nuestro autor concluye que esto se debe a algo así como una sutileza lingüística, pues parece claro que procede “de un objeto específicamente distinto: no del logro del placer, ni siquiera del otorgarlo a otros, sino sólo de cumplir nuestro deber” (Ross 1994, 175).

Pero ni siquiera esto sería lo único “moralmente bueno”; también lo es el deseo de perfeccionar a las personas -empezando por uno mismo-. Y este deseo, sin embargo, no necesariamente constituye un deber. Esto se ha señalado en el apartado de los deberes *prima facie*, pero Ross piensa aquí en acciones que mejoran el propio carácter, que lo hacen más benévolo y justo, o sea, que lo hacen poseedor de mayores bienes. La duda aparece cuando se intenta especificar, a la luz de un caso concreto, la diferencia entre este perfeccionamiento y un deber de benevolencia. Desgraciadamente, Ross no da ningún ejemplo, aunque creo que pueden rastrearse algunas pistas. En ese mismo capítulo, Ross habla de una caridad discriminada y una caridad indiscriminada (cf. Ross 1994, 181). Parece que, como el deber de traer el bien a la existencia suele presuponer un mérito (como vimos en el caso del placer), tal vez la situación que él imagina se deba a momentos en los que promovemos el placer en personas que no lo merecen; de ser así, entonces no tendría tanto sentido escoger un caso como el del carácter, muy vinculado a la virtud, y que ya no presupone el merecimiento (en principio, tenemos el deber de mejorar la personalidad de los demás, incluso cuando son malas personas; más aún, precisamente cuando son malas).

En resumen, y dejando a un lado estos dilemas, parece que Ross pretende justificar que lo que cotidianamente llamamos “buenas personas” (que son de una categoría que va más allá de lo que llamamos “bien”, pero también de “bondad”, ya que la bondad puede ser aislada y no estar asentada en la personalidad) son aquellas que tienen un carácter del que brotan acciones moralmente buenas (de ahí la prioridad de la virtud). Y que las mejores acciones son aquellas que elegimos con vistas a un bien, por ejemplo, generar un placer merecido, siempre “por medio de llevar a cabo esa intención” (Searle 1992, 97).

Con esto último, decido atender a la definición de lo que John Searle, en su teoría de la intencionalidad, denomina “auto-referencia causal”, y que es una característica básica de las intenciones. Creo que ello introduce un rasgo común entre la corrección y el bien, y que tal vez Ross no matice suficientemente. Intentaré explicarme a partir de un ejemplo que ya hemos visto: imaginemos un sujeto A que cumple con el deber de enmendar un error, motivado por el deseo de evitar una denuncia del damnificado. En ese caso, hace lo correcto, aunque no esté arrepentido. Ahora bien, para hacer lo correcto, realmente, diríamos que él ha de ser la *causa* por medio de la cual le llega al perjudicado una reparación del daño, puesto que si el damnificado recibe una compensación que cree que proviene de esa persona, pero en verdad procede de otra, entonces no puede decirse tan siquiera que el sujeto A esté haciendo lo correcto. Que la otra persona retire la amenaza de denuncia creyendo que ha recibido una compensación que no ha recibido del sujeto A no convierte en correcto su acto. Con esto quiero decir que la condición de satisfacción no podrá ser “que el damnificado reciba una rectificación”, sino “que yo sea la causa por medio de la cual esa persona reciba mi enmienda”. Así pues, tendríamos que la corrección no se satisface en un acto, en el sentido de una acción “ya hecha”: requiere también de un compromiso en la acción, y ese compromiso es la intervención causal.

Si he conseguido hacer ver la necesidad de añadir el matiz, entonces quedará demostrado *a fortiori* que dicha cláusula se hace igualmente necesaria en el caso del bien, el cual quedaría introducido en este caso a través del arrepentimiento.

Sea como fuere, el tratamiento que Ross dedica al tema de la corrección y, especialmente, del bien, es algo incompleto. Hay dudas que surgen en determinados puntos de su teoría que se resuelven con esquemas alambicados o que, en el peor de los casos, no se resuelven en absoluto. Creo haber dejado constancia también de estos embrollos. Por ello no es de extrañar que haya habido autores enfrascados en matizar e incluso completar estas teorías. De ellos daremos breve cuenta en lo que sigue.

6. Repercusiones contemporáneas

Vistas las críticas al utilitarismo, a Kant y a Moore, es oportuno centrarse ahora en las repercusiones de la ética de Ross.

Muchos filósofos de la segunda mitad del siglo XX, sobre todo en el ámbito anglosajón, se han autoproclamado seguidores de Ross. Lo cierto es que la mayoría de estos tratamientos son bastantes displicentes con su filosofía en general. Es un autor al que se le discuten puntos muy concretos de su doctrina, y esencialmente dos, el intuicionismo y los deberes *prima facie*.

La fama de Ross se debe, en gran parte, a la línea histórica que le une a filosofía moral británica del sentido común. La filiación institucional de la filosofía analítica con estos autores explica, al menos sociológicamente, el interés por su propuesta. En los países

de habla inglesa hay especial atención hacia temas como el emotivismo de los filósofos modernos, el utilitarismo y la filosofía analítica, tradiciones todas ellas con las que Ross mantiene vinculaciones.

Un autor algo heterodoxo dentro de esta clasificación, porque recoge doctrinas de muy diverso cuño, es John Rawls. En el segundo capítulo de *Justicia como Equidad* hace una aportación muy interesante sobre los deberes *prima facie*. Aunque no cita a Ross, sino a Hare -que también empleó esta fórmula latina-, ciertamente es una contribución que puede ser de nuestro interés. Creo que la explicación del mismo Rawls es la más adecuada:

A este deber [*prima facie*] lo he denominado deber de juego limpio (*fair play*), pero habría que admitir que referirse a él de este modo es, quizá, ampliar la noción de equidad (*fairness*). Por regla general, actuar de forma inicua (*unfairly*) no es tanto quebrantar alguna regla particular, incluso si la infracción es difícil de detectar (hacer trampas), cuanto sacar ventaja de subterfugios o ambigüedades contenidas en las reglas, aprovecharse de circunstancias especiales o inesperadas que hacen imposible hacerlas cumplir, insistir en que las reglas se hagan cumplir en beneficio propio cuando deberían dejarse en suspenso y, de forma más general, actuar contraviniendo la intención de una práctica. (Rawls, 2003, 145)

Aquí propone Rawls desplegar un nuevo espacio en la lista de deberes *prima facie*, con el fin de abrir un reducto que, por algún motivo, Ross había dejado sin tratar. Lo llama “deber de jugar limpio”, pero, en cierto sentido, diríamos que puede ampliarse a lo que habitualmente decimos que es tener una actitud “honesta”.

Repasando de nuevo la propuesta de Ross, una responsabilidad como la que propone Rawls parece no poder encajar en ningún deber *prima facie*, con lo que su inclusión estaría del todo justificada: ni en el deber de justicia, que establecía una relación entre el mérito y la felicidad, ni en la benevolencia -ya que aquí se propone más bien un deber *negativo*, de no actuar aprovechándose de las ambigüedades-, pero tampoco en la no-maleficencia -pues, precisamente, es un “actuar de forma inicua”, que además no parece requerir un deber de reparación. Tal vez puede interpretarse a la luz del deber de fidelidad, pero entonces nos veríamos forzados a incluir una cláusula que recogiera la franqueza o la honradez implícita que fijamos siempre que nos sometemos a las reglas de un juego o actividad.

Vista esta sugerencia sobre el deber *prima facie* de “jugar limpio”, otro punto interesante de Rawls parece ser la perspectiva que ofrece del pluralismo deontológico; ahí es donde se encuentran las referencias más directas a la filosofía de Ross.

Principalmente, le achaca ciertos “problemas de sistematicidad” (cf. Hare 1973, 149). En la versión de Ross, los “deberes *prima facie*” están desarticulados, y no existe entre ellos una ordenación jerárquica. Suponemos que la alternativa de Rawls va en la línea de su defensa de la objetividad de aquellos principios que, tras someternos a la hipótesis del velo de ignorancia, regirían la convivencia social. Recordemos que Rawls termina por dar

prioridad a la salvaguarda de un esquema de libertades básicas para todos frente al principio de justicia como equidad. Pero es de reconocer que Ross, siendo tan pluralista como queramos, también aboga por el principio de no-maleficencia frente al de beneficencia, igual que divide los deberes entre los que son de obligación especial y aquellos que son más generales.

Según C.D. Broad, esta misma ausencia de orden interno se da también en el caso de los bienes. En la reseña que dedica a FE dice lo siguiente: “Su gran defecto es la ausencia de una discusión adecuada sobre las condiciones bajo las cuales diversos bienes co-existentes constituyen un todo que tiene, a su vez, cierta cantidad de bien” (Broad 1940, 235. La traducción es mía).

Aquí, por supuesto, Broad no quiere decir que los bienes no estén correctamente ordenados, algo que Ross se esfuerza por hacer. Broad más bien se refiere a esas circunstancias en las que los bienes no aparecen aislados, sino formando un mosaico; pero un mosaico en el cual es difícil saber qué valor tiene la figura completa.

En el campo de la bioética, también Beauchamp ha seguido la estela de Ross. En el libro *Principios de ética biomédica*, co-escrito por Childress, habla de “principios morales” como analogados de los “deberes *prima facie*”. De hecho, el motivo por el que los distingue de las “reglas” es que son *prima facie* vinculantes (cf. Beauchamp y Childress 2001, 13). Normalmente, incumplir las reglas conlleva consecuencias legales, mientras que trasgredir principios puede incluso estar justificado. Ellos hablan del caso límite en el que el deber de reconocer la autonomía de un paciente merece ponderarse con el deber de beneficencia. Por ejemplo, cuando sabemos que ofrecerle determinada información puede ir en detrimento de su salud. En cualquier caso, el estudio entre estos principios, según los autores, deja claro que el principio de no-maleficencia es prioritario al de beneficencia (cf. Beauchamp y Childress 2001, 177), como también señala Ross. Creo que cualquiera que acuda habitualmente a la consulta del médico percibe con claridad esta prelación.

Sin embargo, Beauchamp y Childress son reacios al método intuitivo. Tal vez por tener en cuenta que su manual de bioética debe estar enfocado a la práctica sanitaria, se esfuerzan por explicitar una serie de seis criterios de decisión a aplicar en los casos en que los principios entran en conflicto.

Diego Gracia, en *Fundamentos de bioética*, critica la posición de Beauchamp a través de una vindicación renovada del deontologismo de Ross (cf. Gracia 2008). Gracia cree que Beauchamp no establece una jerarquía suficientemente nítida entre los principios. Lo cierto es que la excesiva atención que Gracia presta al *Informe Belmont*, frente a los *Principios de ética biomédica*, no le hace reparar en la afirmación de que la no-maleficencia ha de ser el límite moral de la práctica médica e investigadora. Aun así, Gracia se muestra afín a una clasificación más conservadora, en la que el principio de no-maleficencia comparte el primer nivel con el principio de justicia, y se releguen a un segundo grado los principios de autonomía y beneficencia.

Creo que con esto podemos dejar por concluida esta cuestión de los deberes *prima facie* y pasar brevemente a la teoría del conocimiento moral.

En el artículo de la Enciclopedia Stanford dedicado a Ross, el profesor Skelton señala un punto de atención interesante: “[Ross] se basa en la idea de que en el núcleo de la ética existen ciertas proposiciones evidentes cuya verdad nace de los hechos morales, las cuales pueden descubrirse mediante la reflexión sobre lo que pensamos acerca de cuestiones morales y axiológicas” (Skelton 2012. La traducción es mía).

A este respecto, no hay duda de que la contribución de Robert Audi ha sido la que con más ahínco ha procurado depurar el intuicionismo de Ross (cf. Audi 2005). Su tesis principal es que Ross se equivoca sobre el tipo de intuicionismo que mejor apoya los deberes *prima facie*. Para Audi existirían un intuicionismo “fuerte” y otro “débil”. El primero es el propio de los axiomas matemáticos: no exigen ningún tipo de reflexión y, además, resultan totalmente persuasivos. Cualquiera que los conozca queda irresistiblemente atrapado por su verdad y su auto-evidencia. Después también habría una segunda clase de intuicionismo, el “débil”, en el que la evidencia de las proposiciones no es inmediata, sino que está mediada por otras proposiciones.

Audi interpreta, a mi juicio correctamente, que Ross sostiene el primer tipo de intuicionismo, como demuestra su afán por ejemplificar el conocimiento moral en los términos de la geometría y la aritmética. Empero, continúa Audi, sería mejor admitir que las intuiciones que Ross propone son, más bien, de la segunda clase. Así se atendería mejor a la naturaleza de nuestra moral, y, de paso, se evitarían los problemas de rigidez de su intuicionismo.

Pero la solución resulta más discutible. Audi piensa que los deberes *prima facie* se apoyan deductivamente en el imperativo categórico, sobre todo en la formulación que nos insta a considerar a las personas nunca como medios, sino como fines en sí mismos. Más concretamente:

Audi señala que el intuicionismo kantiano jugaría estos tres papeles: (a) haría posible aquello que sostiene los principios *prima facie*; (b) mostraría que el fondo común de estos principios es el estatus que poseen las personas como fines en sí mismos; y (c) explicaría en parte por qué se sostienen estos principios, es decir, en virtud de su base común. (Streumer 2005: §2. La traducción es mía)

7. Conclusiones

La crítica que adopta Ross contra Kant coincide, en parte, con la que dedica al utilitarismo: ambas son filosofías que simplifican en exceso nuestra vida moral. El primero, porque cree que esta puede ceñirse a un único principio rector, el cual es, además, irrevocable. Los segundos, entre los que incluye el utilitarismo ideal de Moore, porque no son

capaces de explicar cómo es que decidimos cumplir las promesas que hacemos. Además, Ross niega que el placer sea el único bien, algo que atribuye al pensamiento de los utilitaristas.

Ross cree que el mejor antídoto para combatir estos reduccionismos consiste en tener en cuenta el “sentido común”, y por eso aboga por distinguir entre los deberes *prima facie* y los deberes reales. Si decidimos ir contra el imperativo categórico es porque se da un conflicto entre deberes abstractos (*prima facie*) que solventamos sirviéndonos de nuestro criterio personal. De paso, dice Ross, esa pluralidad de deberes daría cuenta del cumplimiento de promesas, ya que entre éstos se situaría el deber de fidelidad.

La relevancia del criterio personal para convenir el deber real es de tal importancia que Ross se ve obligado a reconocer que la virtud y el conocimiento son los bienes más altos. Además de los bienes, Ross habla del hombre bueno, y afirma que es aquel que actúa con conciencia del deber.

Tal vez convencido de que no se puede exigir a todo el mundo la construcción de una personalidad tan refinada, separa la bondad moral de la corrección. Hace lo correcto quien cumple con el deber, aunque no esté alentado por un buen motivo. Se ha mostrado a lo largo del trabajo que todas estas distinciones, en suma, no sólo enfocan problemas éticos clásicos, sino que son además asumidas por otros autores contemporáneos, quienes las matizan, las rechazan, las critican y, en todos los casos, con su atención las alaban, acaso como una de las muestras más exquisitas del pensamiento ético analítico.

Agradecimientos

Doy las gracias a Enrique Bonete, catedrático de Filosofía Moral, por sus indicaciones sobre la preparación del texto. También a los dos revisores anónimos de la revista.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2005). *Ética a Nicómaco*. Alianza: Madrid.
- Audi, R. (2005). *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton: Princeton University Press.
- Beauchamp, T., Childress, J. (2001). *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Brentano, F. (2013). *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Tecnos.
- Broad, C. D. (1940). Critical Notice of W. D. Ross “*Foundations of Ethics*”. *Mind*, 49: 228-239. <http://www.ditext.com/broad/ross.htm>



- Curry, O., Mullins, D., Whitehouse, H. (2019). Is It Good to Cooperate? Testing the Theory of Morality-as-Cooperation in 60 Societies, *Current Anthropology*, 60(1): 47-69. <https://doi.org/10.1086/701478>
- DePaul, M., Hicks, A. (2016). A Priorism in Moral Epistemology, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/moral-epistemology-a-priori/>
- García-Yzaguirre, J.V. (2012). La validez prima facie y el principio de derrotabilidad de las normas jurídicas. *Dikaion Revista de Fundamentación Jurídica*, 21(2): 459-487. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-89422012000200007&lng=en&tlng=es
- Gracia, D. (2005). *Fundamentos de bioética*. Madrid: Triacastela.
- Hare, R.M. (1973). Rawls' Theory of Justice. *The Philosophical Quarterly*, 23(91): 144-155. <https://doi.org/10.2307/2217486>
- Kant, I. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Moore, G. E. (2019). Principia Ethica. En C. Gómez, *Doce textos fundamentales de ética*, pp. 113-137. Madrid: Alianza.
- Rawls, J. (2003). Justicia como equidad. *Revista Española de Control Externo*, 5(13): 129-158. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1069286>
- Rodríguez, L. (1992). *Deber y valor*. Madrid: Tecnos.
- Ross, W. D. (1929). The Nature of Morally Good Action, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 29(1): 251-274.
- Ross, W. D. (1939). *Foundations of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1954). *Kant's ethical theory: A commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1994). *Lo correcto y lo bueno*. Salamanca: Sígueme.
- Searle, J. (1992). *Intencionalidad*. Madrid: Tecnos.
- Simpson, D. L. (2012) William David Ross. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.iep.utm.edu/ross-wd/>
- Skelton, A. (2012). William David Ross, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/william-david-ross/>
- Streumer, B. (2005). Review: The Good in the Right, *Notre Dame Philosophical Reviews*. <https://ndpr.nd.edu/news/the-good-in-the-right-a-theory-of-intuition-and-intrinsic-value/>