

Álvaro Carvajal Villaplana

Pasión y razón: una síntesis en la ética de Bertrand Russell

Abstract: *in this paper we analyze a third period in Russell's ethics, from 1940 to 1970. Representative of this phase is his Human Society in Ethics and Politics (1954). In his Autobiography Russell does not seem to be aware of the existence of this third phase, a fact that makes more valuable this investigation. In his 1954 book Russell tries to find a middle ground between reason and passion, subjectivity and objectivity in ethics, as well as between science and ethics. This period can also be characterized as a transition from ethical realism (1900-1914) to emotivism (1915-1940). We contend that Russell's answer to the problem of the relations between reason and passion are not entirely satisfactory. In addition, doubts and contradictions can be found in his writings of this period.*

Key words: *ethics, reason, passion, ethical naturalism, science, ethical normativity, ethical rationality, ethical system.*

Resumen: *en este trabajo se analiza un tercer período de la ética de Bertrand Russell, que comprende el lapso de 1940 a 1970. Su obra representativa es Sociedad humana: ética y política de 1954. Es peculiarmente destacado que Russell no tuvo plena conciencia de esta fase de su pensamiento, en su Autobiografía no hace referencia a ella, por lo que el estudio es novedoso. En la obra citada, Russell pretende encontrar un punto medio o de conexión entre la razón y la pasión, la subjetividad y la objetividad en*

ética, así como entre ciencia y ética. También puede interpretarse este período como un punto intermedio entre su etapa de realismo ético (1900-1914) y su posición no cognoscitivista o emotivista (1915-1940). Empero, en este trabajo se sostiene que la respuesta que da Russell al dilema entre la razón y la pasión no resuelve el problema, más bien su pensamiento vacila en un péndulo entre ambos polos de la disyuntiva, en el que no faltan las contradicciones y ambigüedades teóricas y conceptuales.

Palabras claves: *Ética, Razón, Pasión, Naturalismo ético, Ciencia, Normatividad ética, Racionalidad ética, Sistema ético*

1. Introducción

La obra filosófica de Bertrand Russell pasa por diferentes estadios de evolución. En el campo de la filosofía moral se identifican tres fases: un breve período que va de 1900 a 1914; otro más prolongado y conflictivo, que comprende los años de 1915 a 1940. Entre 1940 y 1970 se ubica un tercer período, el cual se analiza en este artículo. El libro más representativo es *Sociedad humana: ética y política* de 1954; aunque los primeros nueve capítulos los escribe entre 1945 y 1946, los restantes en 1953. Autores como Frederick Copleston, Allan Wood, Paul Edwards y Alfred J. Ayer, no identifican esta último

momento. Incluso, Russell no se percata del cambio, tal y como lo manifiesta en la respuesta a una carta de Lilian Aiken en agosto de 1963 (Citada por Santos Camacho, 1972)¹.

Lo característico de la última etapa es el intento por conciliar la razón con la pasión, la objetividad y la subjetividad, la ciencia y la ética en un sistema. Es un gran esfuerzo por encontrar principios racionales para los enunciados éticos; asimismo, un afán por hallar un método racional para resolver las controversias en filosofía moral. Empero, este esfuerzo y la manera particular en que Russell intenta resolverlo, le conducen a contradicciones teóricas, las que se podrán de manifiesto en este trabajo.

Un somero recorrido por esos momentos permite establecer que, primeramente, cuando asume una postura naturalista -1900 a 1914- (Carvajal, 1995), Russell considera que existe el conocimiento en ética; luego entre 1915 y 1940, al dar énfasis al no cognoscitivismo (Carvajal, 1997), niega esta posibilidad, ahora, de nuevo, la ética es susceptible de conocimiento, aunque tiene muchas dudas al respecto y realmente su posición resulta ambigua.

En criterio de Aiken, con quien el autor del presente artículo coincide, esta nueva etapa del pensamiento de Russell, la clasifica como *naturalista*² (citada por Santos Camacho, 1972, 249). Además, este naturalismo parece ser una forma de subjetivismo social, lo cual ya de por sí resulta una combinación peculiar, ya que el naturalismo supone que las proporciones éticas pueden ser verdadera o falsas, mientras que algunos tipos de subjetivismo presumen lo opuesto. En todo caso, para él, la ética es susceptible de conocimiento, ya que a sus enunciados se les concede una lógica propia del juicio o razonamiento ético y una objetividad empírica, en tanto que los sentimientos y las emociones son concebidos como hechos. Es decir, son sus datos, pero a diferencia de la ciencia, la ética no constata hechos (Russell, 1954, 25). Esta objetividad no es del mismo tipo que la desarrollada en "Elementos de ética" (1910), ya que la objetividad no existe con independencia de quien percibe, sino que se define en términos de los deseos de la humanidad, no se trata del deseo de cada quien sino el deseo compartido que puede universalizarse, es este sentido el que remite a la idea de subjetividad social. La

pregunta fundamental a este respecto es si el deseo puede justificar las razones y los conceptos éticos. Un asunto muy disputado.

2. Razón y conocimiento en ética

La ética y los códigos morales para Russell son necesarios a causa del conflicto entre la inteligencia y el impulso (1971, 18)³; sin aquel no habría lugar para la ética. La inteligencia posee la capacidad de controlar el impulso porque la existencia de éste último es peligroso, sin embargo: "... las acciones de los seres humanos no proceden enteramente de un impulso directo, sino que pueden ser controladas y dirigidas por un propósito consciente..." (1954, 17). A pesar de esto, la vida de impulso "... debe ser preservada si no queremos que la existencia humana pierda su sabor. Un sistema ético en que los hombres puedan vivir felices debe encontrar su término entre los polos del impulso y el dominio..." (1954, 16). La ética de Russell parte de esta condición de la naturaleza humana.

Desde una perspectiva histórica, para Russell, la ética presenta otras dos fuentes, una de orden político, la otra en lo religioso-moral. Las que representan una dualidad entre la moralidad personal y la cívica, de tal forma que sin la segunda las comunidades perecen, y en ausencia de la primera su supervivencia no tiene valor. Ambas son necesarias para un mundo feliz (1954, 18). La ética no es completamente social, en ella hay componentes individuales. Así, la moralidad religiosa o la conciencia responden al ámbito de lo personal, el cívico o político al social.

La ética o, mejor dicho, un sistema ético (como el que pretende desarrollar Russell en *Sociedad humana: ética y política*, y del cual, afirma, es completo), que aspire a lograr la armonía de los conflictos, debe cumplir varios requisitos para poder llevar a cabo su misión.

En primer lugar, debe tener presente tanto el aspecto social como individual del ser humano; si sólo toma uno de estos será incompleto e insatisfactorio; segundo, debe promover los impulsos "*composibles*" y desalentar los "*incompatibles*"; para esto, sugiere la educación como método,

junto con unas condiciones sociales que faciliten ese fin; tercero, no debe descuidar los propósitos inconscientes o los impulsos espontáneos; cuarto, debe tener en cuenta la tecnología y la ciencia, como factores de dominación y destrucción.

En el caso de moralidad social, ha sido un hecho histórico que la cohesión del grupo o la sociedad se logra por medio de la fuerza, en la mayoría de los casos por la guerra, el tabú u otros medios. El papel que la ética desempeña, en estas situaciones, es la búsqueda de un método que no sea la fuerza individual, sino con base en la razón. Para él, la justicia ha de definirse como "... lo que la mayoría de la gente cree que es justo, o más bien, para evitar el círculo vicioso, ese sistema que produce el menor motivo de queja comúnmente reconocido..." (1954, 37). Se trata de una convención o consenso, pero es difícil pensar que tal consenso realmente corresponde a la justicia, ya que podría darse el caso que los consensos sean injustos. Por otra parte, en esta etapa de su pensamiento la razón adquiere gran importancia en relación con la anterior (1915-1940), ya que ahora Russell procura una fundamentación racional de las premisas éticas cuyos datos son las emociones, los deseos y los sentimientos. A la vez ensaya encontrar un método racional para resolver las controversias éticas.

Él no sobrestimar la razón, al querer que la gente sea más racional de lo que es, pues su noción de "razón" es muy precisa y clara; significa "... la elección de los medios adecuados para lograr un fin que desea alcanzar. No tiene nada que ver con la elección de los fines..." (1954, 10). Asegura que en los racionalistas no existe indicador alguno que muestre la razón dictando los fines, sino lo contrario, citando a Hume, anota: *la razón es, y sólo debería ser, esclava de las pasiones*; esta frase, según Russell, expresa su propia opinión. Este principio es una constante en su pensamiento ético. En el sistema ético las pasiones desempeñan un papel muy importante, son una "fuerza motriz" dominante y la razón una guía para obtener los medios adecuados.

Ahora bien, ¿por qué no se sigue la razón? o mejor dicho ¿por qué se la rechaza? Varios son los argumentos que ofrece: para iniciar, porque no es una emoción ni cruel ni destructiva; como tal, no resulta atractiva a los defensores de la sinrazón.

Más siniestro aún, es considerar como lo hacen a quienes no desean un mundo guiado por la razón, que "... si los hombres son suficientemente irracionales, se les puede inducir a que sirvan a sus intereses bajo la impresión de que están sirviendo a los suyos propios..." (1954, 12), lo cual es lo dominante en política. Se trata de una forma de engañar a las personas manteniéndolas en un estado pasional fuerte, haciéndolas elegir los medios con los cuales no van a lograr sus fines.

Aunque, en el fondo, Russell no cree que existan fines irracionales; todo fin que de esa impresión resulta, por el contrario, un frío cálculo; por ejemplo la guerra. Sólo son irracionales aquellos fines que no pueden llevarse a cabo. En la sociedad humana, según él, deben darse emociones fuertes, pero éstas no deberían ser destructivas y violentas, sino constructivas. Su mayor anhelo tiende a un mundo en el que haya lugar para el amor, la amistad, el arte y el conocimiento.

Russell tiene un diáfano propósito: instaurar la razón como fundamento o guía de las pasiones. Para tal fin, su primer esfuerzo es devolver el carácter cognoscitivo⁴ a la ética. Lo cual resulta ambivalente pues siempre sostuvo -de manera expresa- la imposibilidad del conocimiento ético o por lo menos mantiene sus reservas. Dicha inconsistencia es el resultado del dilema entre razón y pasión en la ética de Russell.

Desde la perspectiva emocional cuando se dice "la crueldad es injusta", o "deberías amar a tu prójimo como a ti mismo", ¿qué se quiere dar a entender con esto?: "... ¿estamos diciendo algo que implica verdad o falsedad impersonal o estamos expresando meramente nuestras propias preferencias? Si decimos *el placer es bueno y el dolor es malo*, ¿estamos emitiendo un juicio o estamos meramente expresando una emoción que podría exponerse más correctamente con otra forma gramatical, como por ejemplo, *viva el placer, y fuera la preocupación sombría?*..." (1954, 111). Este es el problema básico al que responde la ética de Russell, las contestaciones a estas preguntas normativas figuran el pensamiento de dicho autor. Es claro que las preguntas responden a tendencias contrapuestas en filosofía: la primera hace referencia al naturalismo cognotivista, que asevera que los juicios morales son susceptibles de verdad y falsedad. La segunda remite

de inmediato al emotivismo no cognitivista: las proposiciones éticas no pueden ser verdaderas o falsas, tan sólo enuncian de las emociones. En su forma subjetivista, se plantea que no existen los hechos morales, ya que al realizar juicios morales, las personas no hacen más que expresar sus deseos o sentimientos personales. Russell ensaya un balance entre los dos disjuntos del problema, es decir, entre la posibilidad del conocimiento ético y la expresión de las emociones.

La solución al anterior dilema es importante, ya que según Russell la investigación en filosofía moral ha de determinar si la controversia ética es una cuestión de gusto, i. e., sí en última instancia hay algo que sea subjetivo o si las proposiciones éticas pueden ser verdaderas o falsas en el sentido impersonal. Esta es la pregunta normativa fundamental que plantea Christine Korsgaard (1996), ya que remite a la fuerza que tienen las exigencias éticas; a la adecuación de los juicios morales con la explicación y al criterio de adecuación normativa (justificación) de tales juicios (proposiciones y conceptos éticos). Para Russell, por ejemplo, al suponerse la inexistencia de la objetividad resulta que, aparentemente, cuando dos personas ante dos situaciones diferentes discrepan, tan sólo disienten por una cuestión de gustos, ya sea por las ostras o por las torturas de los nazis. Sin embargo, la mayoría de las personas cree que existe una gran diferencia entre ambos, lo cual le sugiere que los juicios éticos no son completamente subjetivos. Russell no acepta que cuando se dice "la crueldad es mala" simplemente se haga referencia a algo subjetivo o se exprese un gusto, una emoción; por ejemplo, "no me gusta la crueldad..." (1954, 113).

Es claro que Russell intenta ver que en las proposiciones y conceptos éticos existe un componente subjetivo, pero este componente subjetivo no es arbitrario, esta suponiendo que existen unas reglas morales que no sólo expresan emociones o describen como de hecho se regula la conducta. Las reglas morales hacen exigencias, ordenan, obligan, recomiendan y guían. El que la persona tenga ciertas emociones o sentimientos o esté de acuerdo con cierto curso de acción no explica que esa persona actúa éticamente. En este sentido, la pregunta normativa según Korsgaard es una pregunta en primera persona que le surge

al agente que efectivamente debe hacer lo que la moralidad dicta: ¿de verdad debo hacer esto? y ¿por qué debo hacerlo? (1996).

Si bien, Russell reconoce la normatividad del juicio moral, el que ha de ser objetivo, insiste en la recuperación del componente emotivo, así, sugiere que si la esperanza y los deseos son esenciales en la ética, entonces toda ella es subjetiva en última instancia. Sin embargo, agrega que dicha afirmación no es conclusiva, puesto que en la ciencia los datos son percepciones individuales y subjetivos, a partir de los cuales construye un conocimiento impersonal. Sugiere para la ética la posibilidad de llegar a un tipo semejante de objetividad, y advierte sobre el peligro de pasar de la ética individual a una de mayoría, con el riesgo de caer en la política, la cual, en definitiva, no puede separarse de la filosofía moral.

La ciencia y la ética son para Russell claramente distintas, empero poseen puntos de coincidencia. Ambas tienen de base datos fundamentales: en la ciencia las percepciones, en la ética los sentimientos y las emociones; no se trata de los sentimientos y emociones mismas, sino el hecho de poseerlas, lo que, según Russell, implica un hecho científico, ya que pueden percibirse igual que cualquier otro dato sensible, i. e., del "... modo científico habitual..." (1954, 25). Esta posición de Russell calza con algunos tipos de naturalismo, al considerar que las emociones y los sentimientos son los hechos morales de la ética. Por supuesto que el agente podría estar actuando, mintiendo o engañando, por tanto, cómo se sabe que el agente está mostrando realmente sus emociones. Si esto es así, cómo puede asumirse las emociones como datos para la objetividad de las proposiciones éticas.

La gran diferencia, según Russell, entre ética y ciencia reside en que los juicios éticos no constatan hechos; dichos enunciados no son probados o refutados por la simple acumulación de datos. La ética lo que comprueba es la presencia de las emociones, ya sea de temor o esperanza, de odio o amor, algún deseo o aversión. La cuestión por resolver es: ¿debe ser enunciado el juicio ético de modo optativo, imperativo o indicativo?

La respuesta no es sencilla, él sugiere la posibilidad de una enunciación indicativa, pero también la optativa y la imperativa. Se tiene así que

“no matarás” es imperativo, pero “el asesinato es malo” parece ser indicativo; por tanto, puede ser verdadero o falso, en cambio “ojala todos los hombres fueran felices” es optativa. La frase “la felicidad es buena” presenta la misma forma gramatical que “Sócrates es mortal”, pero “... es engañosa esta proposición? o ¿existe la verdad o la mentira en la ética? Si digo: Nerón fue un hombre malo, ¿estoy dando información como la daría si dijera que fue un emperador romano? o ¿expresaría lo que quiero decir de forma más precisa con estas palabras: “Nerón, ¡qué vergüenza!...” (1954, 26). Tal parece que Russell establece una graduación de la expresión del juicio moral en la que se reconocen diferentes usos del lenguaje para articular y representar tanto los aspectos cognitivos como emotivos del juicio y los conceptos morales.

Se está aquí en un punto intermedio; las proposiciones éticas no son equivalentes a las proposiciones de la ciencia como se sugería en el período no naturalista (1900-1914); tampoco son simplemente expresiones de deseos, en consecuencia, ni verdaderas ni falsas, como lo expuso en el período con énfasis en el no cognoscitivismo (1915-1940). Empero, no queda claro en qué consisten dichas proposiciones.

El asunto se despeja un poco más cuando reconoce que la diferencia entre los juicios objetivos y los éticos radica en que en estos últimos se presentan términos como “debería” y “bueno” o sinónimos de ellas. Al respecto se interroga: “... ¿forman estos términos o sus equivalentes parte de un vocabulario mínimo de la ética? ¿O son definibles en términos de deseos, emociones y sentimientos? Y, si es así, ¿hacen una referencia esencial a los deseos, emociones y sentimientos de las personas que utilizan las palabras o hacen una referencia a los deseos, emociones y sentimientos generales de la humanidad? Hay palabras como *yo, aquí, ahora*, que tienen un significado diferente para cada una de las diferentes personas que las utilizan, o incluso en cada una de las diferentes ocasiones en que son utilizadas. A tales palabras las llama *egocéntricas*...” (1954, 114). La pregunta es: ¿son egocéntricos los términos éticos? Se desprende de la cita que Russell distingue dos tipos de emociones las personales y las colectivas, se insinúa que los juicios éticos no han de justificarse por las emociones personales

y subjetivas, sino que existen unas emociones colectivas que tienen la características de universalizarse. Como luego se verá el juicio ético ha de estar conforme a los sentimientos generales de la humanidad.

A estas preguntas Russell ofrece respuestas muy precisas: los términos éticos no forman parte de un vocabulario mínimo indefinible como el caso del intuicionismo, de manera que rechaza una posición no naturalista; dichos términos pueden definirse a partir de otros, para el caso, los sentimientos o deseos, con lo que se está en presencia de un naturalismo de tipo subjetivista. Las palabras en mención hacen referencia a los sentimientos de las personas en tanto que benefician a la comunidad, es decir, a una colectividad. En este sentido, puede interpretarse que atañen a los sentimientos de la humanidad en general, idea presente en el segundo período (1915-1940), la cual contribuye a evitar el relativismo ético. Tales términos no son egocéntricos, aunque las personas pueden actuar en forma egocéntrica en el momento de llevar a cabo una acción correcta y que coincide con el bien en general.

Según esto las emociones y los sentimientos fundan las razones morales, este ha sido un consenso en la tradición analítica del siglo XX; empero, existe otra tendencia analítica reciente que rechaza la idea de que el deseo sea necesariamente el motor de la acción, por ejemplo, Rawls (1972) afirma que las razones morales no pueden estar fundadas en deseos o intereses del agente, ya que se acude a ellos precisamente cuando tales deseos e intereses determinan un curso de acción insatisfactorio y deben ser neutralizados. Esto se parece a lo que afirma Russell, empero él traslada las emociones de lo personal a lo colectivo, mientras que Rawls lo que postula es un modelo contractual: se han de establecer las condiciones que han de satisfacerse para la adecuación del juicio moral en contextos institucionales, por medio de un proceso equitativo válido. Este proceso ha de llevar al consentimiento de todos o la mayoría en ciertas condiciones ideales, se trata de un consentimiento hipotético de justificación, pero dicha justificación sólo es hipotética. En Russell, también habría un consentimiento, pero este se basa en la coincidencia universal de los deseos expresados en el colectivo.

Por otra parte, McDowell (1994) considera que el deseo no es necesario, como supone Russell, para iniciar una acción; en ocasiones, la sola creencia basta para ello. Por lo general la acción inicia con un deseo, empero, la conducta de las personas en ciertas circunstancias puede estar regida por su creencias, por ejemplo, el ser prudentes, lo que no implica el deseo. Así, las creencias sobre lo qué es el bien y el mal pueden ser suficientes para desencadenar la acción y cambiar las intenciones. Las creencias pueden ser razones para el juicio moral. Empero, no puede descartarse, con Davidson (1980), que los deseos también pueden ser razones para tales juicios.

A pesar de los elementos expuestos hasta el momento todavía es difícil saber con certeza si existe conocimiento ético o no. Es evidente que para Russell algunas proposiciones éticas son verdaderas o falsas, de manera semejante a ciertas formas de naturalismo que reconocen que por lo menos algunas proposiciones éticas son verdaderas o falsas. A este respecto, Russell considera que existen controversias éticas que se resuelven con base en conocimiento. Empero, hay otras disputas que no se solucionan llanamente con encontrar la verdad o la falsedad de las proposiciones. Ahora, una respuesta más acabada al dilema requiere explorar la idea de valor intrínseco, el sentido de la autoridad, el significado de “debería”, para luego pasar a analizar la resolución de dichas controversias. Aspectos que aparecen en el análisis que hace Russell en su propuesta de un sistema de filosofía moral.

3. Pasión y racionalidad: fundamento de la moralidad

Como consecuencia de los requisitos que un sistema de filosofía moral debe cumplir, corresponde estudiar aquí dos aspectos: el que se relaciona con el criterio racional para definir “lo bueno” y lo “malo” como conceptos fundamentales de la ética; y el que se refiere a la inclusión de la pasión como elemento esencial a todo sistema ético que se considere respetable. El intento de combinar ambas propuestas muestra el vaivén entre la pasión y la razón; por ende, las

inconsistencias del pensamiento ético de dicho autor.

Para Russell los principios racionales que fundamentan lo bueno y lo malo no se hallan en las llamadas concepciones pre-racionales, entre ellas: el tabú, los mandatos y prohibiciones divinas, la conciencia individual revelada por Dios, la que dicta lo que es lo bueno y lo malo; por último, la moralidad civil, es decir, los códigos morales⁵. Solamente es posible decidir cuáles actos son correctos e incorrectos, si de previo hay un criterio que permita distinguir cuál es el mejor código, que no es ninguno de los señalados con anterioridad.

Ahora bien, reconoce Russell que, por lo común, las personas consideran unos códigos mejores que otros; esto le indica que debe haber algo superior que permita juzgar los códigos. Las razones para diferenciar o juzgar tienen que ser filosóficas. Este criterio consiste en que, “... la única forma de dar una respuesta teóricamente posible es descubrir algún fin para el que la conducta sea útil, y juzgar que una conducta es *correcta* cuando esta proyectada para producir este fin...” (1954, 48). Es el criterio de utilidad, tal y como es propuesto por los utilitaristas, es decir, un subjetivismo social⁶. No obstante, para él los conceptos fundamentales de la ética son “lo bueno” y “lo malo” y no “lo correcto” o “incorrecto”; así, “... desde este punto de vista, la conducta *correcta* es aquella que es un medio para lo *bueno*...” (1954, 48-49); “lo bueno” se interpreta como el fin que hay que producir.

La ventaja de adoptar los conceptos de “bueno” y “malo” en un sistema ético, como bien lo señaló en “Elementos de ética”, reside en la posibilidad de lograr más acuerdo en lo que es “bueno” o “malo” en vez de “correcto” e “incorrecto”. Russell parte de que “bueno” y “malo” pueden ser perfectamente definibles en términos de deseo. Las dos nociones tienen valor en sí mismo y no sólo por sus resultados, por tanto, poseen una cualidad intrínseca, define el “estado de cosas” y “cada uno de sus efectos”. Lo cual contribuye a elegir entre las diversas acciones. Aquí la objetividad del juicio moral se establece con independencia de cualquier respuesta humana particular, se trata de una noción de objetividad ampliada.

¿Qué significa definir lo “bueno” como la satisfacción del deseo? Primero, que las consecuencias de la definición están más de acuerdo con los sentimientos éticos de la mayoría de la humanidad; segundo, que

“... la satisfacción del deseo de una persona es tan buena como la de cualquier otra, suponiendo que los dos deseos tengan igual intensidad [tercero,] se deduce que lo bueno no es idéntico a lo que la gente busca en la acción, porque en la acción cada ser humano busca la satisfacción de sus propios deseos, que normalmente difieren de los de las otras personas [; cuarto, se desprende que] todas las acciones, excepto aquellas que son puramente reflejas, están inspiradas, necesariamente, por nuestros propios deseos. Es decir que seamos totalmente egocéntricos en nuestras acciones ya que no lo somos en nuestros deseos [; por último,] aunque mis deseos puedan ser desinteresados, deben ser míos para afectar a mis acciones...” (Russell, 1987, 48-49).

Una combinación semejante a la anterior se expone en el segundo período ético de Russell (1915-1940), en cuanto que el principio de universalización se refiere a los deseos impersonales, es decir, los deseos generales de toda la humanidad, pero que cada quien debe sentir dichos deseos para actuar con compromiso, lo cual aporta el sentido de obligación moral. Esto es un ejemplo de síntesis de los dos períodos anteriores, la idea de valor intrínseco y la de deseo, solo que la primera no hace referencia a conceptos indefinibles y conocidos por intuición, sino que posee una definición precisa. El valor como bien afirma Aiken (Citada por Santos Camacho, 1972, 249), se define a partir de deseos, intereses y satisfacciones; valor intrínseco, en síntesis, significa “satisfacción de un deseo”.

Si bien los juicios evaluativos son complejos, cuando se juzga lo que es bueno o malo el agente ha de considerar ciertas características y hacer ciertas cosas en relación con un conjunto de intereses, deseos y funciones, tal parece que en Russell esta objetividad del juicio moral calza con un esquema más general: algún X es bueno en la medida en que responda a adecuadamente a los

intereses y deseos relevantes. Empero, el problema reside en especificar esos deseos e intereses relevantes. En el mismo sentido, P debería hacer H si y sólo si el hacer H por parte de P responde a los intereses relevantes, pero de nuevo, ¿cómo saber cuándo se satisface el interés general y no el particular? (Harman, 1977, 133-134). Este procedimiento no queda claro en Russell, por tanto, ¿cómo se conoce el interés o el deseo general?, según parece en Russell se trata de un asunto de intuición, no de hechos fácticos, y esto refleja de nuevo la inconsistencia de su pensamiento.

4. La obligación moral y la controversia ética

Los dos temas por tratar están estrechamente ligados con la idea de objetividad, tanto para determinar la obligación moral, en cuanto se pueda definir un concepto de “debería”, el cual abarque el mayor número de acciones que puedan considerarse correctas o incorrectas, así como la mayor cantidad de personas; como para establecer un método que ayude a decidir sobre las controversias exclusivamente éticas. Lo que implica la postulación de un principio de universalidad.

Una doctrina es “objetiva”, para Russell, cuando cumple con lo siguiente: “... si se deriva de hechos que no se consideran cuestionables con argumentos generalmente reconocidos como válidos. Tiene que haber algún método para atraer a aquellos que todavía no creen en la doctrina por medio de consideraciones cuya validez reconozcan finalmente...” (Russell, 1954, 125).

A la pregunta ¿por qué debo hacer lo que se me ordena? pueden ofrecerse varias respuestas: una es la religiosa, la más sencilla de todas: se debe obedecer porque es la voluntad de Dios. Si no se obedece su voluntad habrá un castigo. Este tipo de doctrina no es objetiva, porque no hay una forma o método de dirimir las disputas. El problema radica en cómo se puede percibir la voluntad de Dios, y por qué debemos obedecerle cuando puede ser el caso que ordene lo incorrecto.

Otra respuesta aduce que todas las personas conocen el significado de la palabra “debería” y

que puede percibirse (por intuición o la conciencia) lo que se debe hacer. En esta doctrina la frase “debería hacer X” es verdadera o falsa, igual que cualquier proposición de la ciencia. La autoridad es la verdad. Las objeciones son las mismas hechas para la teoría de la obediencia; ¿cómo se puede prescribir la conciencia, si se puede encontrar una gran variedad de conciencias? por otra parte, la conciencia puede ordenar lo contrario a lo correcto. Lo más importante, tampoco presenta un método para resolver las controversias.

Los anteriores significados de “debería” tienen en común que se refieren a un sentido de obligación, independiente de lo que significa y de quién sea la autoridad; además, hacen referencia a la percepción y al deseo. Afirma Russell que la teoría más acertada de las analizadas es la que concede “lo bueno” como concepto fundamental, pero agrega que su problema reside en su indefinibilidad, que deja por fuera los deseos de la gente. Por tanto, toda definición sobre el bien o lo que debería hacerse, tiene que incluir como requisito el deseo; de esta forma, el valor intrínseco o la bondad pueden definirse a partir del deseo, como se expuso. De tal forma, el valor intrínseco no es algo que exista independientemente del sujeto o agente, sino que depende de él.

Según Russell, si se quiere una ética objetiva, debe contarse con un significado de “debería” tal que cuando A le diga a B: “deberías hacer X”, la obligación no dependa de quién sea A (1954, 88, 127-128). El problema ahora es cómo llegar a esta objetividad, si Russell considera que el valor intrínseco no es algo que exista independientemente del ser humano.

Russell parte de la naturaleza humana. El ser humano no es completamente gregario, y no todo el tiempo tiende al bien general sino al bien particular. Frente a esto, la comunidad ejerce una presión sobre el individuo, a la comunidad le gustaría que el individuo actuara conforme a ella. Los mecanismos para lograrlo son variados: el gobierno, la ley, la costumbre y la moralidad.

El primer paso para obtener un concepto objetivo de “debería” es considerar que, si A y B son de la misma comunidad, cuando A dice a B: “deberías hacer X”, y el acto X responde favorablemente a los intereses de la comunidad, dicho método es válido para ésta. Sin embargo,

este método no asegura que las personas no pertenecientes a la comunidad tengan la misma opinión, por lo que la objetividad de “debería” no se mantiene. Así, se requiere ampliar la comunidad hasta que abarque a todos los seres humanos o, mejor aún, a todo lo sensible (1954, 129).

De esta manera llega a una definición de debería que ofrece un método con cierto margen de objetividad, esta dice: “... cuando A le dice a B: *deberías hacer X*, la palabra *debería* significa para mí que, de todos los actos que B puede realizar, X es el que con más probabilidad promoverá los intereses de la humanidad o de todos los seres sensibles...” (1954, 129). Se trata, al parecer, de un razonamiento de generalización, el que tampoco se fundamenta, ya que el hecho de que todos coincidan en lo que significa *debería hacer X*, no garantiza que esa coincidencia sea lo correcto, salvo que se trate de un intuición colectiva, pero el problema estaría en cómo cimentar tal tipo de intuición.

Ahora, ¿cómo se deciden los desacuerdos éticos? Antes que nada, Russell destaca diversos tipos de desacuerdos y no todos ellos son éticos. Los menos complicados son los que son relativos a los medios, son los que se dan en la práctica y hacen referencia a los hechos, cabe la posibilidad de la prueba o ser resuelto en términos científicos. Básicamente, se refieren a quién disfruta de las cosas; por tanto, es una lucha por el poder. La mayoría de las controversias políticas son de esta índole; aquí no hay desacuerdos éticos.

Los más difíciles son los desacuerdos sobre los fines, en los que sí se presenta controversia ética. El mejor ejemplo es el castigo vengativo, sobre todo cuando se considera que el castigo posee un valor intrínseco o cuando alguien comete alguna falta. El problema puede zanjarse, en estos casos, cuando se asume por ambas partes el criterio general de que “... el mejor sistema es el que produce un mayor valor intrínseco...” (1954, 131). Cuando esto se suscita, se pasa a una discusión de hechos; por consiguiente puede tratarse científicamente. Se trata de una reformulación del reduccionismo utilitarista de corte naturalista, en lugar de una reducción al máximo de placer o mínimo de dolor, en Russell se trata del mayor valor intrínseco. Pero, ¿Ahora dónde queda el deseo?

5. Las premisas éticas del sistema

Con base en las argumentaciones dadas en las secciones anteriores, Russell llega a plantear una serie de enunciados y definiciones fundamentales en la ética, las cuales, si se aceptan, conforman un "... cuerpo coherente de proposiciones éticas que son verdaderas (o falsas) en el mismo sentido que si fueran proposiciones científicas..." (1954, 118). Las que se exponen a continuación:

"... (1) Examinando los actos que producen emociones de aprobación y desaprobación, vemos, como regla general, que los actos que aprueban son aquellos que se cree que tienen, al sopesarlos, efectos de cierto tipo, mientras que se esperan los efectos contrarios de actos que se desapruaban.

(2) Los efectos que conducen a la aprobación se defienden como *buenos*, y aquellos que conducen a la desaprobación como *malos*'.

(3) Un acto cuyos efectos, según la evidencia de que disponemos, son probablemente mejores que los de cualquier otro acto posible en estas circunstancias. Se define como *correcto*; cualquier otro acto es *incorrecto*. Lo que *deberíamos* hacer es, por definición, el acto que es correcto.

(4) Es correcto sentir aprobación por un acto correcto y desaprobación por un acto incorrecto..." (1954, 1198-119).

El fundamento de las cuatro proposiciones anteriores, al igual que en "Elementos de ética", lo encuentra en la teoría de Henry Sidwick, expuesta en su *Methods of Ethics* (1874). Con la diferencia de que este autor identifica el bien con el placer, lo cual Russell rechaza. El argumento en general consiste en que "... los actos que se aprueban son aquellos que con más probabilidad producen felicidad o placer..." (1954, 118-119). Esta es una manera de expresar el utilitarismo a partir de la idea de *placer*. Como se ha señalado, dicha idea responde a un subjetivismo social, de tal manera que

la aprobación o desaprobación no parece medirse por el mayor valor intrínseco, según como se expresa en la primera, sino por efecto de las consecuencias (un forma de consecuencialismo). Así, son las consecuencias, los efectos, según se expone en la segunda premisa, las que conducen a la aprobación o la desaprobación, por tanto no son los deseos. Lo que reflejan estas dos premisas es la empatía del agente con los juicios de lo aquello se considera como bueno o malo. Por otra parte, tal parece que esta emotividad de asentimiento queda nivel del agente, algo que Russell ha rechazado, pues el nivel subjetivo individual ha de ser concordante con el nivel subjetivo colectivo.

De acuerdo con Russell, la primera de las premisas presenta problemas por cuanto lo que se aprueba o desapruaba cambia según las épocas y las sociedades. Sin embargo, estos son ventilados considerando que los actos condenados se deben a los efectos que producen. Así, concluye que "... la humanidad está más en desacuerdo en los efectos a los que deberíamos aspirar que en los tipos de actos que se deben aprobar..." (1954, 118-119). Pero ¿cómo sabemos a lo que deberíamos aspirar? En la primera proposición, tal parece, que Russell ve a la emoción como causa de la acción, la que produce unas consecuencias o efectos, pero realmente son las consecuencias las que definen la mayor probabilidad de que un curso de acción sea bueno o malo y no tanto el deseo. Esto muestra la ambigüedad del pensamiento de ético de Russell, pues no es el deseo el criterio limitante sino las consecuencias.

En el marco de este sistema es posible el error ético -idea que ya defiende en "Elementos de ética"- en tanto que, "... si se admite que la gran mayoría de los actos aprobados son aquellos que se cree que tienen ciertos efectos, y se descubre después que los actos excepcionales, que se aprueban sin tener este carácter, dejan de ser aprobados cuando nos damos cuenta de su carácter excepcional, entonces es posible, en cierto sentido, hablar de error ético. Se puede decir que es *incorrecto* aprobar tales actos excepcionales, refiriéndonos a que tal aprobación no tiene los efectos que caracterizan a la mayoría de los actos aprobados, y que hemos acordado tomar como criterio de lo que es *correcto*..." (1954, 120). El aprendizaje moral por error es consecuencia

del problema que se desprende de la primera premisa.

Por último, cabe destacar que el mismo Russell es consciente de la síntesis entre pasión y razón propuesta en su sistema ético, al considerar que su teoría "... contiene afirmaciones que son verdaderas o falsas y no meramente optativas o imperativas, aunque está basada en la emoción y el sentimiento, la emoción de la aprobación y el sentimiento de disfrute o satisfacción; la primera está contenida en la definición de *correcto* e *incorrecto* y lo segundo en la de *valor intrínseco*. Y a lo que apelamos para que nuestra teoría ética sea aceptada no es a los hechos de la percepción, sino a las emociones y sentimientos que han dado origen a los conceptos de *correcto* e *incorrecto*, *bueno* y *malo*..." (1954, 120-121).

6. Consideraciones finales

En definitiva, se evidencia un distanciamiento de Russell con respecto a la doctrina no naturalista de Moore. En el primer período (1900-1914), considera que se puede conocer por intuición el valor intrínseco de lo bueno, ahora dice que es posible que haya alguna intuición; con la diferencia de que tanto los términos "bueno" y "valor intrínseco" se definen a partir de los deseos generales de la humanidad (aspecto que fue su principal preocupación en su segunda etapa (1915-1940).

Es claro, en este período, que la conducta correcta no puede ser intuitiva, y, por lo tanto, requiere de criterios más racionales o empíricos; lo que muestra de nuevo la inconsistencia argumentativa del autor en estudio. Por eso recurre al utilitarismo; no obstante, se debe considerar que la influencia utilitaria siempre ha sido una constante en la evolución de su pensamiento. La ética es más inductiva que deductiva, y se parece más, en el aspecto de la conducta correcta, a un cálculo social y responde más a las ciencias, por ejemplo, la psicología. Sin embargo, este cálculo social, debe tomar en cuenta o producir los actos con mayor valor intrínseco, i. e., los actos que son buenos. Y tal como se apuntó, los actos buenos se definen en términos de deseos. Ahora bien ¿cómo

es posible que se presenten estas interconexiones? Esta es una de las cuestiones que requiere mayor análisis.

Por otra parte, el criterio subjetivo individual queda muy debilitado para determinar el acto moral; prácticamente desaparece. La conciencia ya no desempeña un papel tan importante y su lugar lo ocupan los deseos generales de la humanidad, el subjetivismo social. El criterio objetivo es el que prevalece, esto es, las consecuencias de los actos. No obstante, en cierta forma se deben producir los actos buenos con compromisos emotivos. Dos problemas surgen: (1) si los actos buenos se definen a partir de los deseos generales que tienen mayor valor intrínseco ¿cómo se determinan cuáles son los deseos generales?; (2) queda la impresión de que lo bueno es la guía de acción, pero ¿cómo se puede mantener la obligación moral en el momento de actuar? Al parecer por un acto de intuición.

Aquí se encuentra otro problema, que tiene que ver con el valor intrínseco. Cuando Russell rechaza la tiranía, la crueldad el mito, los tabúes, entre otros, lo hace no, a partir de un criterio utilitarista e inductivo, sino desde la perspectiva del valor intrínseco de lo bueno o por un procedimiento deductivo.

Notas

1. Russell considera que el análisis de Aiken refleja fielmente sus ideas en (1969, 148).
2. El naturalismo supone, en lo fundamental, que los enunciados éticos son verdaderos o falsos. La cuestión esencial de la distinción entre naturalismo y no naturalismo es si la moral es un fenómeno autónomo o heterónomo, i. e., reducible a otros fenómenos (Kustchera, 1989). Eduardo Rabossi (1979, 85-86) asevera que, en el caso de las teorías no naturalistas, "bueno" no puede ser definido a partir de otros términos; en cambio, para Moore, "bueno" es una propiedad simple conocida por experiencia directa e inmediata (intuicionismo); mientras que para el naturalista sí es posible definir "bueno", sólo existen propiedades naturales de las que se tiene experiencia empírica. Así, para el naturalista el lenguaje moral puede reducirse a otros lenguajes o, lo que es lo mismo,

pasar de enunciados normativos a enunciados no normativos.

3. La noción de *naturaleza humana* empleada por Russell es la misma a la elaborada en *Principios de reconstrucción social* (1916); al respecto en *Sociedad humana: Ética y política*, en una nota al pie de página recomienda leer el capítulo I de dicha obra. Esta manera de concebir al ser humano está inspirada en Santayana y en Graham Wallas, a partir de la lectura de *Human Nature in Politics* (1908), quien estudia el comportamiento semigregario del ser humano.

El ser humano, para Russell, está lleno de impulsos y pasiones que en conjunto le ayudan a sobrevivir. La especie humana es muy compleja, en relación con los otros animales; gracias a los impulsos y los deseos. De esta complejidad surgen sus dificultades. No es completamente gregario (como las abejas o las hormigas) ni completamente solitario (como los leones o los tigres). En definitiva es un animal semigregario. Algunos de sus impulsos y deseos son sociales, otros solitarios, de tal forma que hay una oscilación entre la parte social y la privada

No obstante, la cualidad de ser gregario, cree Russell, no es completamente instintiva, como en las hormigas o las abejas, sino que tiene una fuente más allá del instinto, cuyo origen no se puede precisar; como él expone es un "... sentimiento más o menos oscuro de egoísmo colectivo..." (1954, 35). Tal diferencia no es explicada por Russell. La sociedad requiere leyes para conciliar el interés personal con el social.

En la pasión, como también lo expresó en *Principios de reconstrucción social*, se pueden distinguir: el impulso, cuando el acto se hace sin propósito consciente (son los actos reflejos y los que se hacen con frecuencia); y el deseo, el cual es consciente pues "... se piensa en un estado de cosas que se espera y después busca los medios de producir este estado de cosas..." (183). Empero, siguiendo el concepto de *mundos posibles* de Leibniz, Russell afirma que "... dos deseos o impulsos son *compatibles* cuando ambos pueden ser satisfechos, y *conflictivos* cuando la satisfacción de uno es incompatible con la del otro..." (19). Un mundo donde lo primero pueda suceder será más feliz que el segundo.

Entre la inteligencia y la pasión existe otra diferencia: "... la pasión determinará los fines que los hombres buscarán y la inteligencia les ayuda a encontrar los medios a esos fines..." (182). Lo cual recuerda un principio expuesto en "Lo que creo"

(1925) y en *Fundamentos de filosofía* (1927), a saber: "... la vida buena está inspirada por el amor y guiada por el conocimiento..." (1925, 70).

4. La distinción entre no cognoscitivismo y cognoscitivismo se refiere a si los enunciados normativos son oraciones enunciativas o no, i. e., si afirman la existencia de hechos; de ser así, estas oraciones son verdaderas o falsas. A esta propiedad de señalar la existencia de determinados hechos, se denomina carácter cognoscitivo; estos enunciados formulan conocimientos, describen el mundo, transmiten información.

Si los enunciados no son verdaderos ni falsos se tiene como consecuencia que no existe una ética normativa, en otras palabras, "... no hay una teoría normativa de lo moral, en primer lugar, porque no hay ningún objeto de tal teoría, ningún hecho moral objetivo, de forma que pudiera decirse que los enunciados de la teoría expresan conocimientos o hipótesis sobre la existencia de tales hechos, y en segundo lugar, porque no hay ninguna posibilidad de fundamentar los enunciados normativos, ya que fundamentar un enunciado significa probar que es verdadero. En este caso, la ética tendría que limitarse a la comprobación metaética de que los enunciados normativos no son cognitivos y esto sería todo..." (Kustchera, 1989, 58-59).

5. (1) El tabú se basa en la tradición. Educar moralmente con tabúes es peligroso porque al rechazar un tabú se rechazan todos los demás. Asimismo, en las moralidades de tabú se dan prohibiciones perjudiciales. (2) Los mandatos y prohibiciones divinas, en donde la obediencia es la noción fundamental, sólo funciona en una sociedad donde se respeta a la autoridad; pero en donde ésta no existe la sociedad decae. (3) La conciencia individual revelada por Dios, la que dicta lo que es lo bueno y lo malo. El problema reside en que se rechaza toda autoridad externa; por tanto, hay repudio a la autoridad política. Por otra parte, existe una diferencia en las conciencias de la gente, la cual dificulta establecer una coincidencia acerca de qué es lo bueno y lo malo. (4) La moralidad civil, es decir, los códigos morales, los cuales pueden estar inspirados por el tabú o la religión. Los códigos morales son cambiantes en tiempo y lugar, en vista de la diversidad de códigos, no puede establecerse qué es lo correcto y lo incorrecto.
6. El subjetivismo es una forma del naturalismo. Consiste en que las proposiciones normativas pueden traducirse a proposiciones no normativas, i. e., a enunciados en los que no se habla

de obligaciones o valores. “Bueno” designa una propiedad no atribuible a las acciones o estados de las acciones como tales, sino que poseen como resultado de su utilidad.

Para Eduardo Rabossi, las teorías subjetivistas son descriptivas; en ellas los términos básicos (o el término básico) se definen en función de otros que hacen referencia a deseos, intereses, actitudes de una persona o de un grupo de personas; de tal forma que, “... las enunciaciones morales resultan *reducibles* a enunciados fácticos, de contenido psicológico, en los que se afirma que una persona o un grupo de personas experimenta determinados deseos, intereses, actitudes (favorables o desfavorables) respecto de un acto, acción o tipo de acciones...” (1979, 70). Tanto Rabossi así como Franz von Kutschera consideran que el subjetivismo no es un egoísmo, pues una acción es egoísta cuando sirve exclusivamente al interés propio.

Referencia bibliográficas

- Alston, William; Edwards, Paul; Malcolm, J. O. (1976) *Los orígenes de la filosofía analítica*, Madrid: Tecnos.
- Ayer, Alfred Jules. (1973) *Russell*. Barcelona: Grijalbo.
- Bilbeny, Nobert. (1993). *Aproximación a la ética*, Barcelona: Ariel.
- Clark, Ronald. (1985) *Russell*, Barcelona: Salvat.
- Carvajal Villaplana, Álvaro. (1985) “Objetividad y valor intrínseco en la ética de Bertrand Russell”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXIII (80): 48-57.
- Carvajal Villaplana, Álvaro. (1997) “Racionalidad y emotivismo en la ética de Bertrand Russell”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXV (86): 207-215.
- Davison, Donald. (2001) *Essays on Action and Events*, Oxford: Clarendon Press.
- Edwards, Paul. (1967) “Bertrand Russell”, en *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. VII y VIII, Londres: Colliers McAmillan Publishers: 253 a 257.
- Harman, Gilbert. (1977) *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*, México D. F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM,
- Guisán, Esperanza. (1990) *Razón y pasión en ética: los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona: Anthropos.
- Kutschera, Franz von. (1989) *Fundamentos de ética*, Madrid: Cátedra.
- Korsgaard, Christine. (1996). *The Sources of Normativity*, Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- McDowell, John. (1996) *Mind and World*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rabossi, Eduardo. (1979) *Estudios éticos: cuestiones conceptuales y metodológicas*, Venezuela: Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad de Carabobo.
- Rawls, John. (1972) *Theory of Justice*, London: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand. (1968) *Autobiografía*, Madrid: Aguilar.
- Russell, Bertrand. (1949/1967) *Autoridad e individuo*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Russell, Bertrand. (1969/1977) *Bertrand Russell responde: cartas seleccionadas 1950-1968*, Barcelona: Granica.
- Russell, Bertrand. (1925/1987) “Lo que creo”, en *¿Por qué no soy cristiano?*, 2ª ed., Barcelona: Pocket/EDHASA.
- Russell, Bertrand. (1916/1971) *Principios de reconstrucción social*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Russell, Bertrand. (1956/1976) *Retrato de memoria y otros ensayos*, 2ª ed., Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Russell, Bertrand. (1954/1987) *Sociedad humana: ética y política*, Madrid: Cátedra.
- Santos Camacho, M; 1972. *Ética y filosofía analítica*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S. A. (EUNSA).
- Wood, Allan. (1957) *Bertrand Russell: el escéptico apasionado*, Madrid: Aguilar.