



La Teoría Emotivista de los Valores de Bertrand Russell

Nicolás Zavadivker

El presente trabajo tiene por objeto examinar una de las versiones de la teoría emotivista de los juicios morales, aquella formulada por el filósofo y lógico Bertrand Russell, en el contexto más general de un análisis del emotivismo en general. Si bien Russell suele ser recordado más bien por sus revolucionarios aportes a la lógica y al análisis lógico (teoría de los tipos, teoría de las descripciones, etc.), un aspecto muy importante de su obra tiene por objeto el estudio de los valores; asunto en el que osciló por posiciones diferentes (y hasta contrapuestas) a lo largo de su extensa y fructífera vida.

Los asuntos morales y políticos constituyeron una de las preocupaciones centrales de Bertrand Russell. De hecho, las cuestiones lógicas, sobre las que realizó probablemente su aporte más perdurable, sólo interesaron a Russell por un período breve de su vida, mientras que los asuntos ético-políticos se encuentran presentes desde su primer libro (*La socialdemocracia alemana*) hasta las últimas obras, influyendo significativamente en el curso que imprimió a su vida.

Debe señalarse que Russell no sólo tuvo inquietudes teóricas en torno de la ética, que son las que aquí nos interesa tratar, sino fundamentalmente preocupaciones prácticas. El filósofo inglés fue, a la par que un teórico de la metaética y de la ética descriptiva, un activo y comprometido militante de sus ideales sociales, morales y políticos. Para probar esto, baste señalar las dos ocasiones (muy distantes en el tiempo) en que fue a parar a la cárcel: en 1918 por defender activamente el pacifismo –en ocasión del ingreso de Inglaterra a la 1ª guerra mundial- y en 1961 (a los 89 años) por encabezar una protesta pública contra la política nuclear inglesa. Un inmenso número de artículos para periódicos y ensayos testimonia, a su vez, las inquietudes de Russell por diversas problemáticas morales, a las que aborda con genuina pasión pero también con su rigor característico.

La posición ética de Russell sufrió significativas modificaciones a lo largo de su vida. De adolescente simpatizaba espontáneamente con el utilitarismo, sin conocer esa posición filosófica: consideraba que era evidente que el fin de las buenas acciones era la felicidad de toda la humanidad. Pese a que más adelante renegaría de la noción de evidencia moral, en lo que respecta al aspecto ético-normativo de su pensamiento siempre siguió simpatizando con el utilitarismo, como una forma de ética laica favorable al desarrollo de las sociedades y alternativa a las éticas de pretendido origen trascendente. De hecho, podría sostenerse que Russell mantuvo –a través de sus distintas posiciones metaéticas- una posición axiológica similar, caracterizada por el consecuencialismo y cercana al utilitarismo.

Pero no fue un cambio en su visión valorativa del mundo lo que lo llevó a modificar su posición inicial, sino el contacto con el pensamiento de su amigo y colega G. E. Moore y la lectura de su célebre *Principia Ethica*. Esta obra, de 1903, es considerada la primera que desarrolla, con toda conciencia, planteos fundamentalmente metaéticos. Recordemos que Moore había mostrado que todo intento por asimilar “bueno” a una cualidad natural (entre ellos el proyecto utilitarista de Bentham) incurría necesariamente en la llamada ‘falacia naturalista’. De la indefinibilidad del término “bueno”, a su vez, Moore dedujo el hecho de que su referente debía ser una cualidad simple (por ser inanalizable) y no-natural. Como esta cualidad no-natural no podría ser percibida a través de los sentidos, postuló que la conocemos a través de una intuición moral.

Russell acusó la fuerte influencia de Moore y llegó a escribir en 1910 una encendida defensa del intuicionismo, y por tanto de una forma de objetivismo, titulada “Los elementos de la ética”¹. Allí afirmó, entre otras cosas, que la ética es una ciencia, y que su fin es “descubrir proposiciones verdaderas acerca de la conducta virtuosa y viciosa”². Sostuvo, con Moore, que el bien es una cualidad no natural e indefinible, asequible por intuición. Esa intuición revela que la acción objetivamente correcta es, entre las posibles, la que tiene la mayor probabilidad de alcanzar las mejores consecuencias. En suma, Russell comenzó sus desarrollos en filosofía moral defendiendo una ontología objetivista y una posición gnoseológica cognitivista, en la variante metaética del intuicionismo de Moore.³ De esa misma posición renegaría más adelante en estos términos:

*“(La teoría intuicionista) tiene, sin embargo, un grave inconveniente, a saber, que no existe un acuerdo general sobre qué tipos de actos deberían ser realizados, y que la teoría no proporciona medios de decidir quién tiene la razón cuando hay desacuerdo. Así se convierte, en la práctica aunque no en la teoría, en una doctrina egocéntrica. Si A dice 'deberías hacer esto' y B dice 'no, deberías hacer aquello', sólo sabemos que esas son sus opiniones, y no hay forma de saber cuál es la correcta, si es que alguna lo es. Sólo se puede escapar a esta conclusión diciendo de forma dogmática: 'siempre que haya una discusión sobre lo que se debe hacer, yo tengo razón, y los que no estén de acuerdo conmigo están equivocados'. Pero como los que no estén de acuerdo harán una reclamación parecida, la controversia ética se convertirá meramente en una pugna de dogmas opuestos”*⁴.

Es a partir de su cognitivismo inicial que Russell virará hacia una posición no cognitivista, que aparece formulada por vez primera en 1935 en su ensayo “Ciencia y ética”⁵, donde anticipa a Ayer (quien publica su teoría emotivista en 1936⁶) y a otros filósofos de la época con su concepción expresiva de los términos morales. Es este ensayo de Russell el que vamos a examinar más adelante.

No obstante, podría considerarse que su principal obra en materia ética es *Sociedad humana: ética y política*, de 1954, debido a que dicho volumen es el más completo en el tratamiento de las diversas cuestiones éticas, y representa la posición definitiva sobre el tema que adopta Russell. En este volumen insistirá en algunas de las ideas subjetivistas de “Ciencia y ética”, como la conexión entre lo “bueno” y lo deseado, pero intentará también tender algunos puentes –más bien precarios- hacia un cierto “conocimiento ético”.

¹ Incluido en Russell, Bertrand (1993) *Ensayos filosóficos*, Barcelona, Altaya.

² *Ibid.*, p. 11.

³ El intérprete Álvaro Carvajal Villaplana –siguiendo a Lilian Aiken- sitúa el período intuicionista de Russell entre 1900 y 1914. Adviértase el carácter significativo de la fecha del corte con el intuicionismo: a Russell le alteró sus esquemas el comprobar que las personas se entusiasman masivamente con el comienzo de la 1ª Guerra Mundial, entusiasmo que lejos se encontraba de la intuición de las mejores consecuencias.

⁴ Russell, Bertrand (1999) *Sociedad humana: ética y política*, Barcelona, Altaya, p. 114. Su rechazo al intuicionismo aparece, no obstante, ya en fechas muy anteriores a la publicación de este libro.

⁵ Incluido en Russell, Bertrand (1951) *Religión y ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica.

⁶ Ayer, Alfred (1971) *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires, Eudeba.

Breve caracterización del Emotivismo

Antes de adentrarnos en el emotivismo de Russell, vamos a caracterizar brevemente esta doctrina en general. El emotivismo es una posición metaética entre muchas posibles. La metaética -a su vez- es una disciplina que, iniciada a partir de la publicación del *Principia Ethica* de Moore en 1903, tiene como centro de interés el análisis del lenguaje moral. De esta forma, intenta responder interrogantes tales como: ¿qué decimos cuando decimos que algo es 'bueno'?, o bien, ¿qué características son propias del lenguaje moral? Actualmente la metaética incluye no sólo cuestiones relativas al significado y uso de los términos y las proposiciones morales, sino también asuntos vinculados a la posible lógica de los enunciados morales.

Y quizás su función más importante sea de carácter epistemológico: establecer el modo en que podrían fundamentarse, si esto es posible, los juicios normativos o de valor. Es decir que, aunque en la metaética prima una pretensión de neutralidad normativa y valorativa de sus análisis, su hacer está estrechamente relacionado con la cuestión de la validez de las proposiciones morales. En ese sentido, la metaética puede examinar la validez de al menos parte de los argumentos utilizados por las diferentes propuestas ético-normativas, que intentan a su vez fundamentar la aceptación de los principios éticos que proponen como válidos.

Con respecto a estos planteos, suele trazarse en la metaética una gran línea divisoria entre los cognitivistas (o descriptivistas) y los no cognitivistas (o no descriptivistas). Los primeros consideran que las proposiciones morales describen algún tipo de realidad, por lo que existen verdades morales. Los segundos sostienen, por el contrario, que los juicios morales no describen nada, sino que cumplen otras funciones lingüísticas, y niegan por tanto que ellos sean verdaderos o falsos.

El emotivismo, por su parte, es la teoría no cognitivista más importante, y como tal, fue formulada con algunas diferencias por sus diversos representantes. Las versiones más conocidas son las de Alfred Ayer⁷ y la de C. L. Stevenson.⁸ Pero, como veremos en este trabajo, también Russell desarrolló una versión propia -incluso anterior a las de estos filósofos- que incluye algunas variantes que resultan de interés.

En líneas generales, el emotivismo sostiene que los juicios de valor no afirman nada ni sobre algún objeto del mundo (como en general asevera el cognitivism) ni sobre el estado personal de ánimo (como supone el subjetivismo): sólo *expresan* ciertas emociones. Al no ser afirmaciones, estos juicios no son ni verdaderos ni falsos. En la particular versión del emotivismo debida C. L. Stevenson, se destaca no tanto la función expresiva como el carácter "magnético" de los términos éticos, esto es, su capacidad para influir en la opinión y en el curso de la acción de las personas. Así, para Stevenson, aceptar que algo es bueno nos haría en principio tender a obrar en su favor.

Para el filósofo comunitarista Alasdair MacIntyre, "el emotivismo es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son *nada más que* expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que estos posean un carácter moral o valorativo".⁹ MacIntyre consideró, contra los propios emotivistas, que dicha teoría no se ocupa en verdad del significado de los juicios morales, sino sólo de su uso. Así, según este filósofo, podría ser cierto que el hablante moral creyera estar apelando a criterios impersonales de

⁷ Ayer, Alfred (1971) *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires, Eudeba, cap. VI "Crítica de la ética y la teología".

⁸ Stevenson, C. L. (1971) *Ética y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires. Más recientemente el filósofo Allan Gibbard formuló una teoría expresivista de las normas. Cfr. Gibbard, Allan (1990) *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard University Press.

⁹ MacIntyre, Alasdair (2004) *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, p. 26.

validación (vinculados al significado de sus palabras) cuando en el uso “no estaría sino participando sus sentimientos a otros en una manera manipuladora”.¹⁰

Para MacIntyre el emotivismo es falso como teoría que intenta explicar el lenguaje moral en general, pero es correcto como caracterización sociológica sobre el modo en que las personas hablan y actúan en el mundo contemporáneo en relación con la moral. De acuerdo al filósofo comunitarista, la cultura moral actual se presenta como caótica e incoherente: en ella se superponen perspectivas conceptuales fragmentadas de diferentes pasados, por lo que el diálogo moral se tornó arbitrario y hasta inconmensurable. El emotivismo, en suma, no es verdadero en general pero llegó a ser cierto actualmente con la decadencia del mundo moderno y contemporáneo.

Esa interpretación, como ya señalamos, no coincide con la ofrecida por los propios emotivistas, quienes reivindican la verdad de su teoría en general, y no circunscripta al lenguaje moral del mundo de hoy. El caso de Russell no es en este sentido una excepción.

Ciencia y Ética

En “Ciencia y ética”, al igual que posteriormente en *Sociedad humana: ética y política*, encontramos antes que nada comentarios pertenecientes a la llamada ética descriptiva. Es notorio que Russell, defensor a ultranza de la ciencia, manifiesta un deliberado interés por compatibilizar sus ideas metaéticas (y eventualmente también ético-normativas) con el conocimiento provisto por las ciencias, en este caso particularmente con la historia, la psicología y la sociología. Esta actitud científica, que es ajena a muchos filósofos analíticos, entre ellos el propio Wittgenstein, puede rastrearse a lo largo de toda su obra.

Los ensayos de Russell se caracterizan por una constante apelación a los hechos, lo que no es usual en filosofía. Abundan los ejemplos, cuidadosamente elegidos, que sirven para ilustrar cada relación o distinción presentada. Esta actitud de Russell lo lleva a desentenderse de buena parte de los filósofos de la tradición metafísica, a la que apenas hace referencia, y lo vuelve particularmente sensible a la diversidad moral, frente a la tentación constante de agrupar lo diferente bajo un mismo concepto.

En este trabajo, no obstante, vamos a dar prioridad a los componentes metaéticos de “Ciencia y ética”. Decíamos que Russell fue un promotor a ultranza de la ciencia. Una de las inspiraciones de ese ensayo fue justamente defender el conocimiento científico frente a la postulación de un extraño conocimiento ético que no puede regirse por los parámetros de la ciencia. Así, dice al iniciar dicho artículo:

“... los que sostienen la insuficiencia de la ciencia apelan al hecho de que la ciencia no tiene nada que decir sobre los ‘valores’. Admito esto; pero cuando se infiere de aquí que la ética contiene verdades que no pueden ser probadas o refutadas por la ciencia, estoy en desacuerdo.”¹¹

De esta forma, Russell va a mostrar a lo largo de su artículo que en realidad lo que pasa por un conocimiento ético independiente de la ciencia no es tal, virando así hacia una posición no-cognitivist. Su crítica se centra en la noción de Bien último, y más concretamente en la imposibilidad de hallar argumentos para defender una concepción determinada del mismo, frente a visiones alternativas. Dice Russell:

¹⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹¹ Russell, Bertrand, *Religión y ciencia*, op. cit., p. 138.

“Diferentes filósofos han abrigado diferentes concepciones del Bien. Algunos sostienen que consiste en el conocimiento y en el amor de Dios; otros en el amor universal; otros en el goce de la belleza, y todavía otros en el placer [...] Pero cuando tratamos de definir lo que tratamos de significar cuando decimos que esto o aquello es “el Bien”, nos vemos envueltos en muy grandes dificultades. La creencia de Bentham de que el placer es el Bien despertó una oposición furiosa, y se dijo que era una filosofía de cerdos. Ni él ni sus oponentes pudieron aducir ningún argumento. En una cuestión científica se pueden aducir pruebas por ambos lados y, al final, se comprende que uno defiende la mejor causa o, si no ocurre esto, la cuestión queda sin decidir. Pero en la cuestión de si esto o aquello es el Bien último no hay pruebas por parte de nadie; cada cual puede apelar solamente a sus propias emociones, y emplear ardidés retóricos que despierten emociones semejantes en otros casos.”¹²

Adviértase, por un lado, que el Russell de “Los elementos de la ética” ya había reconocido –siguiendo a Moore– que no puede encontrarse una definición de Bien, y también que los argumentos eran insuficientes para defender lo que debe hacerse; de allí su apelación a una intuición moral. Lo que aquí se ajusta es su concepción de la ciencia: si no hay argumentos para escoger una posición por sobre otra, no hay ciencia. De esta forma, lo que antes era concebido como la intuición de una verdad moral, es ahora rebajado al nivel de una emoción. Y, como se sabe, las emociones no son ni verdaderas ni falsas, porque nada afirman; sólo se sienten o no se sienten. De allí que las disputas sobre el Bien último sean, más que un intercambio genuino de argumentos, mera retórica: un intento a través del habla por despertar en el otro emociones similares a las que nosotros mismos experimentamos.

Russell niega por tanto que el Bien último pueda ser objeto de conocimiento, y ofrece una interpretación emotivista de este hecho:

“Cuestiones como ‘los valores’ –es decir, lo que es bueno o malo por sí mismo, independientemente de sus efectos– se encuentran fuera del dominio de la ciencia, como los defensores de la religión lo aseguran enfáticamente. Pienso que están en lo cierto, pero saco la siguiente conclusión que ellos no sacan, a saber: que cuestiones tales como ‘los valores’ están enteramente fuera del dominio del conocimiento. Es decir, cuando afirmamos que esto o aquello tiene “valor”, estamos dando expresión a nuestras propias emociones, no a un hecho que seguiría siendo cierto, aunque nuestros sentimientos personales fueran diferentes.”¹³

Russell adopta acá una posición claramente subjetivista: los valores no son algo que está en el mundo y que pueda ser objeto de una constatación imparcial. Están en el sujeto que valora, y son particularmente analogables a ciertas emociones. No son algo que el hombre encuentra en el mundo, sino que proyecta sobre el mundo. En ese sentido, el no-cognitivismo russelliano resulta antes que nada de su concepción del conocimiento, la que implica entre otras cosas que el único conocimiento genuino es el conocimiento científico (o, mejor dicho, que todo conocimiento genuino puede en principio aspirar al rango de científico). Así, en “Ciencia y ética” finaliza afirmando que “Todo conocimiento accesible debe ser

¹² *Ibid.*, p. 141.

¹³ *Ibid.*, p. 142.

alcanzado por métodos científicos, y lo que la ciencia no alcanza a descubrir, la humanidad no logra conocerlo”.¹⁴

Uno de los puntos claves que llevó a Russell hacia el no-cognitismo fue el advertir que carece de sentido hablar de valores con independencia de los intereses y deseos humanos. El pensar a los valores en términos de intereses y deseos vuelve extraña la existencia de valores objetivos, en el sentido en que no parece factible postular un sentimiento que no sea sentido por nadie. Sobre este punto Russell sostiene:

*“...es obvio que toda idea de lo bueno y lo malo tiene alguna conexión con el deseo. Prima facie, lo que deseamos todos es “bueno”, y lo que todos tememos es “malo”. Si todos coincidiéramos en nuestros deseos, la cuestión podría quedar ahí, pero desgraciadamente nuestros deseos están en conflicto. Si yo digo “lo que yo deseo es bueno”, mi vecino dirá “no, lo que yo deseo”. La ética es un intento –aunque no coronado por el éxito, según creo- de escapar a esta subjetividad”.*¹⁵

Nótese que, dentro de los posibles componentes emocionales que Russell podría haber postulado como propios de la ética (sentimientos, actitudes, intereses, etc.), escoge significativamente hablar de *deseos*. Con ello parece destacar el carácter proyectivo de la moral, esto es, el hecho de que los hombres –en tanto seres morales- proyectan un mundo regido por conductas que consideran superiores, a partir de las cuales miden los comportamientos efectivos de las personas. De esta forma, a su vez, el emotivismo de Russell resulta más adecuado que el de Ayer a los fines de explicar los desacuerdos morales. Recordemos que para Ayer dos juicios de valor diferentes sobre un mismo asunto no constituyen una contradicción, mientras que en la posición russelliana un caso similar genera algún tipo de relación de opuestos, ya que en la práctica dos deseos contrapuestos no pueden ser ambos realizados.

En el último párrafo citado se advierte también que en Russell no hay un tono triunfal con el que anuncia sus conclusiones subjetivistas. En realidad se ve llevado a ellas en su intento por realizar un análisis lo más objetivo posible de la cuestión, cuando hubiera querido, dadas sus genuinas preocupaciones por los asuntos humanos, arribar a conclusiones diferentes. De allí el uso –creemos que sincero- del adverbio “desgraciadamente” cuando constata que los deseos humanos están en conflicto, lo que es fuente de gran parte de los problemas sociales que Russell quiere ver solucionados. Nótese que Russell se hubiera conformado, al parecer, con que los hombres tuvieran los mismos deseos (“la cuestión podría quedar ahí”), dado que su preocupación es antes que nada práctica: bastaría que nuestros deseos no entraran en conflicto a los fines de mitigar gran parte de los problemas que aquejan a la humanidad. De allí que considere que la ética es un intento infructuoso por escapar a la subjetividad de nuestros deseos.

Con respecto a la posibilidad de argumentar en un conflicto entre deseos contrapuestos, Russell afirma que, más que argumentos, los interlocutores buscan aliados (aunque sean virtuales) cuyos deseos sean coincidentes con los suyos:

“Naturalmente, trataré de mostrar en mi disputa con mi vecino que mis deseos tienen alguna cualidad que los hace más dignos de respeto que los

¹⁴ *Ibid.*, p. 142. En el *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein había sostenido ya esa posición: “La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera”. Wittgenstein, Ludwig (1997), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Barcelona, Altaya, p. 65, proposición 4.11.

¹⁵ *Ibid.*, p. 142.

suyos. Si yo quiero defender el derecho de paso, apelaré a los habitantes no propietarios del lugar; pero él, por su lado apelará a los terratenientes. Yo diré: “¿De qué sirve la belleza del lugar si nadie la ve?”. El replicará: “¿Qué belleza quedará si se permite que los paseantes extiendan la devastación?”. Cada uno tratará de conseguir aliados, mostrando que sus propios deseos armonizan con los de otra gente”.¹⁶

Russell amplía su visión de qué es lo que se hace cuando se emite un discurso moral al analizar la figura del predicador, que es clave en la educación moral de la sociedad. Afirma del predicador que

*“Su único método es tratar de despertar en otros los mismos deseos que él siente, y para este propósito debe apelar a las emociones. [...] La cabaña del tío Tom sirvió para que el pueblo pensara que la esclavitud era un mal, haciendo que se imaginara cada uno como un esclavo. Todo intento por persuadir a la gente de que algo es bueno (o malo) en sí mismo, y no meramente en sus efectos, depende del arte de despertar sentimientos y no de la apelación a la prueba. En todo caso, la destreza del predicador consiste en crear en los otros emociones semejantes a las suyas, o diferentes, si es un hipócrita”.*¹⁷

Russell aclara que su examen de la actividad del predicador no tiene como fin impugnarlo, sino sólo analizar qué es lo esencial de su función, acaso ineludible para la regulación social de la acción y los valores. De hecho, es posible que él se viera a sí mismo como un predicador cuando se ocupaba en los diarios de los asuntos de interés social, aunque un predicador bien informado y riguroso.

Un lector atento no podrá evitar relacionar el párrafo citado con las ideas expuestas, varios años después, por el filósofo norteamericano Richard Rorty, quien también descrea de la objetividad de los valores y quien se ocupó, más que de ofrecer argumentos a favor de esta posición, de pensar la idea de una moral sin fundamentos. Así Rorty, partidario de la extensión al mundo de ciertos valores occidentales (a los que no adjudica la condición de universales), propone un programa tendiente a modificar los sentimientos morales de otras culturas, mediante su “manipulación”. Sostiene que “el objetivo de esta clase de manipulación del sentimiento es hacer que los otros, los que son diferentes, lleguen a ser gente de nuestra clase, gente como uno”.¹⁸ Y a su vez, piensa que en esta manipulación puede ser muy importante el papel que juegan, en sus distintos soportes, las narraciones:

*“el surgimiento de la cultura de los derechos humanos parece no deberle nada al incremento del conocimiento moral, pero mucho a la práctica de escuchar historias tristes y sentimentales...”.*¹⁹

Recordemos que Russell había mencionado, como ejemplo de predicación exitosa, a la novela *La cabaña del tío Tom*, ejemplo al que el propio Rorty apela en otra oportunidad. Pareciera que el advertir las limitaciones de la ética filosófica suele redirigir la atención de los filósofos al mundo humano, al que se percibe ahora desde

¹⁶ *Ibid*, p. 143.

¹⁷ *Ibid*, p. 145.

¹⁸ Rorty, Richard (1996) “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en Richard Rorty y otros autores, *Batallas éticas*, Buenos Aires, Nueva visión, p. 69.

¹⁹ *Ibid*, p. 71.

la perspectiva de quien se pregunta por cómo se producen las valoraciones efectivas, pues no existiendo una noción objetiva de Bien ellas son las únicas que importan.

Análisis de los juicios morales

Pasamos ahora propiamente a las cuestiones del análisis lógico, de carácter metaético, de los juicios de valor. Recordemos que Russell fue uno de los primeros en denunciar que la estructura gramatical de las oraciones del lenguaje ordinario puede no corresponder -digamos- a su sintaxis profunda. Las oraciones morales son un claro ejemplo de este error, producto de la confianza acrítica en nuestro lenguaje.

Advierte Russell que cuando una persona pronuncia una frase del tipo “Esto es bueno en sí mismo”, que se expresa gramaticalmente en modo indicativo, parece estar haciendo una afirmación del tipo “Esto es un cuadrado”, esto es, una descripción, susceptible de ser verdadera o falsa. Sin embargo, lo que de veras está haciendo es otra cosa:

*“Pienso que lo que el hombre realmente quiere decir es: “quiero que todos deseen esto”, o más bien “¡ojalá que todos lo deseen!” Si lo que dice se interpreta como una proposición, es meramente una afirmación de su propio deseo personal; si, por otra parte, se interpreta de un modo general, no afirma nada, meramente desea algo”.*²⁰

Examinemos con más detalle las dos interpretaciones propuestas por Russell para la frase “Esto es bueno en sí mismo”. En el primero de los casos se la interpreta como una descripción sobre un estado de conciencia (“quiero que todos deseen esto”). Se trataría entonces de un genuino enunciado informativo, pero que no informa nada sobre algún rasgo que puebla el mundo, sino sólo sobre los deseos del sujeto que pronuncia la frase. Russell la compara a “yo creo que todos los chinos son budistas”, cuya refutación no exigiría la aparición de un chino que no siga a Buda, sino sólo por una prueba de que el hablante no cree realmente lo que dice. De la interpretación “Quiero que todos deseen esto” afirma que pertenece al campo de la psicología, no de la ética.

Veamos entonces la segunda interpretación, que es la genuinamente ética, que es aquella que traduce “Esto es bueno en sí mismo” por “¡Ojalá que todos deseen esto!”. Esta última oración no corresponde a una aserción, como sugiere el modo indicativo presente en “Esto es bueno en sí mismo”, sino sólo a la *expresión* de un deseo. Como se sabe, expresar no es lo mismo que enunciar. Las expresiones no constatan un estado de cosas, interno o externo, por lo que no son verdaderas ni falsas. A su vez, esto implica que no puede haber pruebas, a favor o en contra, de ellas. Si alguien dijera “Ojalá que mañana llueva”, esta oración no se haría falsa por el hecho de que mañana no lloviera, ni verdadera –al modo de una predicción- en caso de que llueva. En lo que respecta a la ética, al parecer, los deseos corresponderían a acciones o deseos que queremos ver universalmente extendidos. Si bien Russell no señala explícitamente esto, la idea viene sugerida por su otro ejemplo: la traducción de “La Belleza es el bien” por “¡Ojalá *todos* amaran lo bello!”.

De estos análisis Russell deriva consecuencias importantes para la conceptualización de la ética:

“Si el análisis anterior es correcto, la ética no contiene afirmaciones, ya sean verdaderas o falsas, sino que consiste en deseos de cierta clase general,

²⁰ Russell, Bertrand , *op. cit.*, p. 145.

*a saber: aquellos que conciernen a los deseos de la humanidad en general –y de los dioses, ángeles y demonios, si existen”.*²¹

La ética se presenta entonces no como una disciplina con valor cognitivo, sino como un conjunto de deseos. Esto explica de paso por qué la ética filosófica no pudo nunca dar con ese conjunto de proposiciones verdaderas sobre el Bien; simplemente tales proposiciones no existen. A diferencia de Ayer, Russell se ocupa del contenido de los actos éticos, afirmando que los deseos presentes del discurso moral conciernen a lo que se desea para toda la humanidad y eventualmente para otros seres pensantes y sintientes. Esto es, la noción de Bien en sí mismo parece implicar que lo que se expresa debe predicarse para todos, y no sólo –por ejemplo- para el emisor o para su eventual interlocutor. Decir de algo “que es un Bien en sí mismo” compromete a su formulador a desear que todos amen o realicen ese Bien.

Ahondando en el contenido de los deseos éticos, Russell señala que

*“...la ética está fuertemente relacionada con la política: es un intento de imponer los deseos colectivos de un grupo a los individuos; o, inversamente, es un intento de un individuo para hacer que sus deseos se conviertan en los de su grupo. Naturalmente, esto último sólo es posible si sus deseos no son evidentemente opuestos al interés general: el ladrón apenas intentará persuadir a la gente que le está haciendo bien [...] Cuando nuestros deseos son de cosas que todos pueden gozar en común, no parece irrazonable esperar que otros estén de acuerdo; así, al filósofo que valora la Verdad, la Bondad y la Belleza le parece no estar expresando meramente sus propios deseos, sino señalando el camino para toda la humanidad. A diferencia del ladrón, puede creer que sus deseos son de algo que tiene valor en un sentido impersonal”.*²²

En este punto, Russell vincula a la ética –en continuidad con la política- con los deseos colectivos, cuestión que es importante puesto que pone un límite al contenido posible de los deseos éticos. En principio cualquiera puede desear cualquier cosa y llamar “bueno” a su deseo, pero aquellos deseos que trascienden el ámbito de lo personal y logran ser considerados “buenos” por la sociedad son los que procuran el interés general, o al menos los que no son opuestos al mismo. Así, queda excluido de la moralidad, por ejemplo, el deseo del ladrón de apropiarse de los bienes ajenos, puesto que difícilmente este pueda persuadir a su víctima de que su deseo es también favorable para ella. De estas consideraciones concluye Russell que

*“La ética es un intento de prestar significación universal, a ciertos deseos nuestros, porque respecto a algunos de ellos es evidentemente imposible, como vimos en el caso del ladrón”.*²³

Russell es personalmente partidario de los llamado deseos impersonales (también afirmará que la gran mayoría admira a las personas que se guían por esta clase de voliciones), pero su teoría no le permite restringir los deseos éticos a ellos, aunque sí excluir de la ética a los deseos meramente egoístas. Pareciera ser consustancial a la ética el intento por convertir sus deseos, en un primer momento personales, en universales, lo que estaría en el origen de la creencia en la objetividad de los valores.

²¹ *Ibid.*, p. 146.

²² *Ibid.*, p. 143.

²³ *Ibid.*, p. 143.

Russell no pretende escapar, mediante su apelación al interés general, a la caracterización de su postura como una variante del subjetivismo, ni siquiera la reducción –un tanto malsonante- de un conflicto entre valores divergentes a una diferencia de gustos. Así, afirma:

*“La teoría por la que he estado abogando es una forma de la doctrina llamada de la “subjetividad” de los valores. Esta doctrina consiste en sostener que, si dos hombres difieren sobre los valores, no hay desacuerdo con respecto a ninguna clase de verdad, sino una diferencia de gusto. Si un hombre dice “las ostras son buenas” y otro dice “yo pienso que son malas”, reconocemos que no hay nada que argumentar sobre ello. La teoría en cuestión afirma que todas las diferencias respecto a los valores son de esta especie, aún cuando naturalmente no pensamos así cuando tratamos de asuntos que nos parecen más importantes que los ostiones”.*²⁴

¿Qué argumentos llevaron a Russell a adoptar esta posición? Recordemos que posiblemente el filósofo británico no esté adoptando la teoría que hubiese deseado verdadera, y que llegó a esta posición luego de un período de descreimiento en torno a su posición original, de carácter objetivista. La razón que Russell menciona a favor de su subjetivismo axiológico es la siguiente:

*“La base principal para adoptar esta opinión es la completa imposibilidad de encontrar argumentos para probar que esto o aquello tiene un valor intrínseco. Si todos estamos de acuerdo, podríamos sostener que conocemos los valores por intuición. No podemos probar, a un hombre ciego a los colores, que el pasto es verde y no rojo. Pero hay varias maneras de probarle que carece del poder de discriminación que poseen la mayor parte de los hombres, mientras que en el caso de los valores no hay tales medios, y los desacuerdos son mucho más frecuentes que en el caso de los colores. Puesto que no hay aún manera de imaginar cómo decidir una diferencia de valores, la conclusión forzosa es que la diferencia es de gusto, no respecto a ninguna verdad objetiva.”*²⁵

De modo que, para Russell, lo que avala el subjetivismo es que no contamos con ningún argumento para mostrar que algo posee valor intrínseco (esto es, que algo sea valioso por sí mismo y no como medio para otra cosa). Russell entiende que ni siquiera puede imaginarse una prueba que, en caso de producirse, revele el carácter objetivo de algún valor. Su alusión a los colores –en comparación con los valores- es una suerte de respuesta a Moore, quien había establecido una analogía entre el carácter simple (no analizable) de “amarillo” con el carácter simple de “bueno”, para concluir –entre otras cosas- que ninguna de las dos puede ser explicada y que ambas no obstante son términos descriptivos. El argumento de Russell es que contamos con medios alternativos para convencer a alguien de que las cosas tienen en cierto sentido color (frente a quien carece de la capacidad de ver), mientras que resultan impensables medios alternativos para probarle a alguien que algo es bueno, en el caso de que careciera de la supuesta capacidad de intuirlo así.

Agrega también la complicación extra según la cual las personas suelen estar de acuerdo mucho más frecuentemente en las cosas que son amarillas que en las cosas que son intrínsecamente buenas. En suma, estas consideraciones lo llevan a

²⁴ *Ibid.*, p. 146.

²⁵ *Ibid.*, pp. 146 -147.

pensar que la teoría subjetivista es la más plausible, dado los argumentos existentes hasta ahora.²⁶

¿Socava esta teoría las bases sobre las que se asienta la moralidad? ¿Existen diferencias significativas en las discusiones éticas, una vez que se afirmó que estas son sólo cuestiones de gusto, y no una disputa entre alguien que tiene razón y otra persona que no? Russell intenta mostrar que no:

*“Cuando se encuentra a un hombre con el que se tiene un desacuerdo ético fundamental –por ejemplo, si se piensa que todos los hombres son iguales mientras que otro considera que sólo una clase es importante-, no seremos más capaces de lidiar con él si creemos en los valores objetivos que si no creemos. En ambos casos, sólo será posible influir su conducta influyendo en sus deseos: si lo logramos, su ética cambiará, y si no, no”.*²⁷

La conclusión puede parecer sorprendente pero tiene plausibilidad: si no existe una prueba que revele la objetividad de un valor, la discusión será igualmente viable o inviable tanto si los valores son objetivos como si son subjetivos. Desde un punto de vista práctico, donde lo que importa es modificar la conducta, no importa la subjetividad u objetividad de los valores en que uno crea, sino la posibilidad de influir en los deseos del otro.

A continuación Russell se defiende de la acusación de irracionalismo, ya que pareciera que en última instancia es un deseo irracional lo que está en la base de nuestras valoraciones éticas, y no hay buenas razones para preferir un valor por sobre otro. Russell responde de la siguiente manera:

*“Un deseo no es en sí mismo racional o irracional. Puede entrar en conflicto con otros deseos y, por consiguiente, conducir a la infelicidad; puede provocar la oposición de otras personas y, por consiguiente, ser incapaz de satisfacción. Pero no se le considerará ‘irracional’ por el sólo hecho de que no es posible dar una razón para sentirlo. Podemos desear A porque es un medio para B, pero al fin, cuando hayamos acabado con los medios, llegaremos a algo que deseamos sin razón, pero no por esto es ‘irracional’”.*²⁸

Según parece, Russell defiende la idea de acuerdo a la cual la racionalidad o irracionalidad de algo sólo puede predicarse con respecto a la relación medio-fin. De esta forma, el fin, si es un fin último y no un medio para otro fin, quedaría excluido de la propiedad de ser racional o irracional. En ese sentido, no todo podría ser dividido en racional o irracional, sino sólo aquello susceptible de ligarse instrumentalmente con otra cosa. El autor no dice nada más sobre el asunto en este ensayo, pero esta interpretación es avalada por las consideraciones realizadas por Russell en su prefacio a *Sociedad humana: ética y política*. Allí dice que

*“Razón’ tiene un significado perfectamente claro y preciso. Significa la elección de los medios adecuados para lograr un fin que se desea alcanzar. No tiene nada que ver con la elección de los fines”.*²⁹

²⁶ Al comenzar este ensayo, Russell había aclarado que “como no hay consenso de opinión sobre la ética, ha de entenderse que lo que sigue es mi creencia personal, no el dictado de la ciencia”. *Ibid.*, p. 138.

²⁷ *Ibid.*, pp. 148 -149.

²⁸ *Ibid.*, p. 149.

²⁹ Russell, Bertrand, *Sociedad humana: ética y política*, op. cit., p. 10.

Dicho esto, Russell cita la famosa sentencia de Hume que afirma que “La razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones”, a la que dice aprobar por completo. Con estas consideraciones se abstiene de calificar de “irracionalista” a su teoría subjetivista de la moral.

Por último, quisiéramos señalar brevemente una de las ventajas de las ideas de Russell en relación con las de otros filósofos emotivistas, en especial Alfred Ayer, quien circunscribió su desarrollo a un análisis puramente lingüístico de las proposiciones morales. Dicha ventaja está dada por el esfuerzo hecho por Russell por compatibilizar su análisis del lenguaje moral con una concepción más integral de la ética, en la que se reconoce el necesario contexto social en que se inserta esta dimensión humana y en la que los tecnicismos no hacen perder de vista la función que lo moral cumple (o que al menos intenta cumplir) en el marco de nuestro intento por convivir juntos.

En suma, el emotivismo de Russell no pretende reducir la ética a un conjunto de reacciones irracionales sin dirección alguna, sino que la emparenta con nuestros deseos por vivir en un mundo que sentimos como mejor que el que tenemos.

Bibliografía

- Ayer, Alfred (1971) *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires, Eudeba.
- Ayer, Alfred, (1992) “Bertrand Russell como filósofo”, en *El sentido de la vida y otros ensayos*, Barcelona, Península.
- Frondizi, Risieri (1978) *¿Qué son los valores?*, ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Hudson, W.D. (1987) *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza Universidad.
- Macintyre, Alasdair (2004) *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona
- Moore, G. E. (1979) *Ética*, Barcelona-Buenos Aires, Labor.
- Rabossi, Eduardo (1991) “Bertrand Russell”, Colección *Los Hombres. La Historia Universal a través de sus protagonistas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Ramendra, Nath, (1993) *The Ethical Theory of Bertrand Russell*, New York, Vantage Press.
- Russell, Bertrand (1999) *Sociedad humana: ética y política*, Barcelona, Altaya.
- Russell, Bertrand (1993) *Ensayos filosóficos*, Barcelona, Altaya.
- Russell, Bertrand (1951) *Religión y ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Russell, Bertrand (1972) *Antología*, México/Madrid, Siglo XXI.
- Villaplana, Álvaro Carvajal (1997) “Racionalidad y emotivismo en la ética de Bertrand Russell”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXV (86).
- Villaplana, Álvaro Carvajal (1995) “Objetividad y valor intrínseco en la ética de Bertrand Russell”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXIII (80).