
Sergio Duque Hernández

LA CONCEPCION DE LA FILOSOFIA
COMO SABIDURIA EN RUSSELL *

Para Russell la filosofía, en cuanto concepción del universo se ocupa de éste en su aspecto formal, abstracto y estructural, en base a los resultados de las ciencias y al método analítico. En este universo, la vida y el hombre representan —según Russell— fenómenos de mínima importancia respecto a las dimensiones macroscópicas del mismo. El hombre entra en el cuadro de la concepción del universo, en cuanto es un ser natural, parte del universo y objeto de las ciencias. Pero su historia y sus instituciones, sus creaciones culturales e inquietudes humanas no constituyen un objetivo específico del análisis científico y de la especulación analítica filosófica.

Sin embargo, Russell ha dedicado gran parte de sus fuerzas, intereses y escritos al problema del hombre. Ha dicho que la filosofía debe constituir un tipo de saber que conduzca al hombre a su felicidad, y que no se agota en cuanto saber en las ciencias. Esto es lo que ahora nos mueve a considerar una tercera concepción de la filosofía en Russell, a saber, como “sabiduría”. Es problemático establecer esto como una concepción de la filosofía, dado que Russell lo excluye explícitamente

* Es éste el Capítulo Cuarto de la Tesis presentada el 21 de Diciembre de 1979 en la Pontificia Universidad Gregoriana, de Roma, para obtener el Doctorado en Filosofía

— Abreviaturas Utilizadas —

del campo del saber; pero en base a la estrecha vinculación de la temática de la sabiduría con la filosofía y con la ciencia en el pensamiento de Russell, creemos que se pueda determinar como una verdadera y diferente concepción de la filosofía.

Entre 1920 y 1940, Russell pareció abandonar los escritos de carácter lógico-matemático y estrictamente filosófico. Exceptuando A. Mind y A. Matter, obras estrictamente filosóficas, el resto de los escritos de esta época se ocupa de cuestiones éticas, educativas, sociales y políticas. La primera guerra, como Russell mismo lo recuerda (1), lo lleva a "abandonar" el mundo de la abstracción y a ocuparse de los sufrimientos y miserias humanas. Antes y después de dicho período, como formando un marco conceptual de sus posiciones ético-políticas, encontraremos dos escritos de importancia básica en su ética: "Los

PhL	"Philosophy of Leibniz"
LC	"Lógica y Conocimiento"
PF	"Los problemas de la filosofía"
OKEW	"Our Knowledge of the External World"
FAL	"La filosofía del Atomismo Lógico"
A. Mind	"The Analysis of Mind"
AL	"El Atomismo Lógico"
A. Matter	"Análisis de la Materia"
HK	"Human Knowledge: Its Scope and Limits"
IMT	"An Inquiry into Meaning and Truth"
UE	"Unpopular Essays"
PC	"La Perspectiva Científica"
EF	"Ensayos filosóficos"
HSEP	"Human Society in Ethics and Politics"
ML	"Misticismo y Lógica"
SE	"Sceptical Essays"
ISS	"The Impact of Science on Society"
CH	"The Conquest of Happiness"
OE	"On Education"
ESO	"Education and the Social Order"
IPI	"In Praise of Idleness"
MM	"Marriage and Morals"
PI	"Political Ideals"
PTB	"The Practice and Theory of Bolshevism"
PW	"Power"
AI	"Authority and the Individual"
Oph	"An Outline of Philosophy"

(1) Russell. B. "La Evolución de mi Pensamiento Filosófico", trad. por Juan Novella Domingo, Madrid, Alianza Editorial, 1976, p. 223.

elementos de la ética" (1908), y "Human society in Ethics and Politics" (1945 - 1946, y 1953).

Trataremos a continuación de establecer por qué se puede hablar de una concepción de la filosofía como "sabiduría" y cómo entra en juego dicha concepción en sus escritos socio-políticos y educativos, los que vendrán considerados como una "práctica" de dicha 'sabiduría'; luego nos ocuparemos del problema ético acá implicado y de las implicaciones de la ética para la concepción de la filosofía en Russell. De antemano, conviene aclarar que en Russell hay una descripción de la "sabiduría" como un saber que no es científico pero es indispensable para el hombre, y que constituye una tarea filosófica en sentido amplio, y que la práctica de dicha "sabiduría" en los escritos educativos, sociales y éticos, se relaciona estrechamente con una reflexión teórica ética. Cómo y hasta qué punto esto se realiza en Russell, será también objetivo de este capítulo.

1. Necesidad de la "sabiduría" y concepción de la filosofía como "sabiduría"

Entendiendo la expresión "sabiduría" en su sentido tradicional filosófico, como un modo de vivir y de actuar, de acuerdo a una consideración de los fines de la vida y con unos principios morales que permitan alcanzar la perfección intelectual y moral del hombre, y finalmente la felicidad; entendiendo así la sabiduría, podemos decir que Russell posee dicha concepción y la refiere a una tarea filosófica. El ejercicio de esta tarea filosófica implica tres condiciones: en primer lugar que la ciencia y los logros técnicos no bastan para la felicidad humana; en segundo lugar, que la filosofía no debe hacerse al margen de un "espíritu científico" al buscar la virtud, sobre todo la virtud intelectual, con el fin de encontrar la felicidad en la práctica y en la reflexión de esta práctica; y en tercer lugar, que dicha tarea no persigue la construcción de sistemas morales, ni la construcción de visiones del mundo en base a nuestras aspiraciones morales.

La sabiduría para Russell, es, de esta manera, el bien supremo del hombre, consistente en una síntesis de conocimiento, deseo y sentimientos (2). Es una mezcla de contemplación y de amor, diferente al conocimiento científico de objetos y a la finalidad manipuladora de la técnica; en cuanto tal, es producto de emociones que son un deseo de conocimiento diferente al que se da en las ciencias:

(2) Russell, B. "Knowledge and Wisdom", en *Portraits from Memory*, London, Allen and Unwin, 1957, pp. 162-175.

“... el deseo de conocimiento se manifiesta también en otra forma, que pertenece a una serie de emociones del todo diferentes. El místico, el amante y el poeta también buscan conocimiento; quizá no con mucho éxito, mas no por eso son menos dignos de respeto. En todas las formas del amor deseamos tener conocimiento de lo que es amado, no con propósito de poderío, sino por el éxtasis de la contemplación” (3).

Debido a este impulso del amor contemplativo, la “sabiduría” representa una actitud indispensable para la ciencia, que por otra parte, tiene su “origen” en ella:

“La ciencia, en sus comienzos, fue debida a hombres que tenían amor al mundo. . . Pero, paso a paso, a medida que la ciencia se fue desarrollando, el impulso-amor que le dio origen ha sido contrariado, mientras el impulso-poder, que fue al principio un mero acompañante, ha usurpado gradualmente el mando, en virtud de su éxito no previsto”. (4).

Si la ciencia impidiera los impulsos que dan valor a la vida, entre los cuales ocupa el puesto principal el del amor contemplativo, ella se convierte en tiranía cruel:

“El impulso hacia la construcción científica, cuando no contraría ninguno de los grandes impulsos que dan valor a la vida humana, es admirable; pero si le es lícito y posible cerrar toda salida a lo que no sea él mismo, se transforma en una variedad de tiranía cruel” (5).

Se trata pues, de un saber distinto al de la ciencia, contemplativo, caracterizado por el amor al mundo y a la vida; se trata de un impulso creador que es otra forma de conocer, y que inspira la vida de los hombres en la consecución de su destino más importante. Este tipo de saber, es una tarea filosófica, —según se desprende de las palabras mismas de Russell—, que se debe cumplir sin caer en dogmatismos y

(3) Russell, B. “La Perspectiva Científica”, trad. por G. Hans Huelin, Barcelona, Ed. Ariel, 1974, p. 214.

(4) “La Perspectiva Científica”, p. 215.

(5) “La Perspectiva Científica”, p. 213.

liberándose de los dogmatismos anteriores de la filosofía: “abandonando una parte de sus pretensiones dogmáticas la filosofía no deja por esto de sugerir y de inspirar un camino para la vida” (6). La filosofía debe evitar construir sistemas de visión del universo según los deseos humanos, y debe amoldarse al espíritu objetivo y crítico de la ciencia; debe corregir el dogmatismo y el misticismo (7). Pero en cuanto “sabiduría”, ella es una reflexión de los fines de la vida, si bien estos no son legislables para todo individuo, y una reflexión sobre los valores de la vida que permiten tales fines; de esto no puede ocuparse la ciencia; su saber es otro, y su campo emocional es tan importante como el del conocimiento (8).

No obstante ser un saber “distinto” al de las ciencias la “sabiduría” debe conducirse a sí misma dentro de un “espíritu científico” y sin usurpar a la ciencia su propia tarea de conocer el mundo; es decir, no debe construirse como justificación de los deseos humanos ni como proyección de las aspiraciones del filósofo (9). Por el contrario, ella debe ser “objetiva” y “científica”, debe ser “analítica”, liberadora de los fanatismos y proporcionadora de la capacidad de tolerancia y comprensión que necesita la vida del hombre (10).

Este tipo de filosofía, “sabiduría”, es —podemos decir— lo que Russell llama un “valor cultural”, una “sabiduría en la vida”, que se ocupa de aquellos problemas cuya solución no ha sido posible encontrar en la ciencia (“lo que no conocemos”), pero cuyo planteamiento

(6) Russell, B. “*Storia della Filosofia Occidentale*”, trad. di Luca Pavolini, Milano, Longanesi, 1948, cfr. la introducción.

(7) Recuérdese al respecto la crítica de Russell al misticismo en “*Misticismo y Lógica*”.

(8) “*La Perspectiva Científica*”, pp. 271 - 219 - 220 - 221.

(9) Russell caracteriza diversas escuelas filosóficas como “justificadores” de los deseos y aspiraciones humanas: Descartes y Leibniz justifican racionalmente creencias sentidas como indispensables; Kant trata de hacerlo con los motivos morales; Hegel y Marx justifican respectivas creencias acerca de la sociedad y del estado identificando lo real histórico con la lógica. cfr. “*Los Motivos Ulteriores de la Filosofía*” en *Unpopular Essays*, London, Unwin Paperbacks, 1976, p. 57. p. 67.

(10) “*Storia*” pp. 446 ss.

y reflexión es de importancia para el hombre en su vida, y aún como preliminares valiosos de la ciencia. Esta tarea filosófica se distingue de la "filosofía profesional", teórica, pero es tan importante como ella, y puede llevarse a cabo con todo éxito si se ejerce con la imparcialidad, cautela y sobriedad propias del saber científico. Como puede verse, es un tipo de saber que combina la virtud y la inteligencia, el conocer y el amor (11).

El campo propio de esta tarea filosófica es, pues, el campo de los sentimientos y de las emociones, de la acción y de la praxis, de los valores y de las virtudes. El carácter "opinativo" de este saber, no le resta importancia, por el contrario, sin él el destino humano está condenado al fracaso.

2. La "práctica" de la filosofía en cuanto "sabiduría" en Russell

Antes de reflexionar sobre los aspectos teóricos de la "sabiduría" en cuanto concepción de la filosofía, queremos ver qué práctica de ella hace Russell. Con ello nos referimos no a sus trabajos en la educación, ni a sus intervenciones políticas, ni a su lucha pacifista, si bien ellos constituyen una "práctica" de su "sabiduría", sino a su pensamiento en materias educativas, sociales y éticas. Y clasificamos este pensamiento como una práctica, no porque carezca de valor teórico, sino porque el mismo Russell lo ha entendido más que como una sistematización filosófica, como una lucha y como una "predicación" moral en su sociedad. Dicho pensamiento nos revela sus ideales y su práctica para poner por obra dichos ideales (12).

En los escritos morales, sociales, políticos y educativos, encontramos un método peculiar: sobresale en ellos la observación de tipo empírico,

(11) La asignación del campo de "lo que no conocemos" pero es importante, a la filosofía, se encuentra en "Philosophy for Laymen" en UE pp. 32-34, así como en PF 178-187, y en ML. cfr. además, "Philosophy for Laymen" en UE pp. 35-44.

(12) Lindeman acusa a Russell de que su filosofía social no conduce a la acción, contra lo que éste reacciona diciendo que tanto sus luchas políticas y su tarea educativa, como sus escritos en estas materias, son una práctica de su "filosofía". Cfr. Lindeman, "Russell's concise social philosophy" en Schilpp "The philosophy of Bertrand Russell" pp. 566-567, y la respuesta de Russell allí mismo, "Reply to Criticism", pp. 728-729.

Cfr. Lindeman, "Russell's concise social philosophy" en Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell*, Edited by Schilpp P.A., N.Y. Tudor Publishing Company, 1951, pp. 566-567, y la respuesta de Russell allí mismo, "Reply to Criticism", pp. 728-729.

psicológico e histórico, si bien la bibliografía parece ser poca en materias tan complejas, con fines propios: Russell utiliza tales observaciones, especialmente como explicación genética de los fenómenos morales e institucionales, para justificar sus posiciones, y convencer al lector de que no obstante estar escribiendo en materia opinativa y emocional, las ciencias le conceden la razón (13). El estilo literario es brillante. El tono combina magistralmente un espíritu liberal y un espíritu moralista, predicador, y aún profético. El apelo a las grandes tradiciones filosóficas pretende ser ocasional y meramente ilustrativo, pero revelará mucho más de lo que aparece la relación entre su filosofía y sus posiciones morales y políticas, y la relación entre éstas y la crítica de las grandes tradiciones filosóficas. Russell recoge en sus escritos su vasta experiencia de padre, educador, luchador político y viajero (14). Obviamente su propósito no es meramente "opinar" sino convencer, y para ello hace uso de todos los recursos literarios y argumentativos que posee en gran medida. En estos escritos, sus conocimientos están al servicio de sus ideales, aunque por otra parte pretenda cimentar sus ideales en sus conocimientos.

La siguiente breve exposición de los ideales morales y sociales de Russell, pretende solamente señalar los contenidos morales, éticos y antropológicos allí presentes para permitirnos una mejor apreciación de lo que en la "práctica" es la "sabiduría" que Russell concibe como tarea filosófica, y encaminarnos al aspecto teórico allí implícito o explícitamente elaborado por Russell en algunas partes de su obra.

2.1. El Pensamiento de Russell sobre la felicidad humana, y sobre la educación en función de la felicidad y el desarrollo del individuo

El centro de la preocupación de Russell por el hombre lo constituye

(13) Los influjos que Russell recibió en materias psicológicas, educativas y sociales, vienen reconocidos y citados por él mismo: John Stuart Mill, el psicoanálisis freudiano, Montessori. Las Historias de Grote, Creighton, Heródoto. Las obras sobre religión, poder y sociedad de Rivers, Tawney, Ure, Berle y Means. Así como las personas activas políticamente que conoció (Cole, los esposos Webb), y sobre todo sus propias experiencias ante el sufrimiento (el suyo en la infancia y el de los demás; la opresión y la guerra), y sus experiencias de viajes (en especial el viaje a URSS). Todos ellos son lecturas y hechos que determinan su pensamiento en estas materias.

(14) No es necesario detenerse en el tema de la propia vida moral de Russell, pero conviene recordar su inestabilidad emocional (fracaso de tres de sus cuatro matrimonios), sus fracasos prácticos en la aplicación de los métodos educativos que consideraba ideales, como un factor que en alguna medida debe condicionar la comprensión de su obra moral y social.

su interés por la felicidad del individuo. Realizarse como individuo es alcanzar la felicidad propia y de los otros en el desarrollo de las propias cualidades intelectuales y morales, y en esto consiste el bien humano. A ello deben servir la educación y las instituciones sociales, y Russell se ocupa de los problemas educativos, sociales y políticos, buscando siempre un camino para la felicidad humana.

“The conquest of happiness” (1930) es por ello una obra que se debe ahora tener en cuenta. Allí, Russell señala tres grupos de causas de infelicidad: causas de tipo psicológico, filosófico y social.

Causas de tipo psicológico de la infelicidad humana son: la absorción del individuo en sí mismo en las formas del “pecador”, del “narcisista” y del “megalómano” (15); la envidia (16); y el miedo bajo la forma de “sentido de pecado” (17), manía de persecución (18), y miedo a la opinión pública (19).

Causas de tipo filosófico, que consisten en equivocadas visiones del universo, equivocadas éticas o equivocados hábitos de vida, hay diversas pero sobresale la “infelicidad Byronica” o concepción pesimista del mundo y de la vida (20).

Causas radicadas en la sociedad actual son la competencia y agitación de nuestra civilización, que impiden la profundidad de las relaciones y el placer intelectual (21), el tedio y la excitación (22) y la fatiga física y nerviosa(23).

(15) Russell, B. “**The Conquest of Happiness**”, Unwin Paperbacks, London, 1976, pp. 15 ss.

(16) CH p. 73.

(17) CH pp. 74 ss.

(18) CH pp. 86 ss.

(19) CH pp. 97 ss.

(20) CH pp. 20 ss.

(21) CH pp. 35 ss.

(22) CH pp. 44 ss.

(23) CH pp. 51 ss.

Contra unas y otras, el remedio es la actitud del sabio, racional y objetiva, que piensa con realismo los problemas y situaciones, en los momentos oportunos, cuando hay sentido en ello, y minimiza lo que no tiene solución; es una actitud de disciplina mental y de justa autoestima, y sobre todo, unida a la generosidad, engendra la tolerancia, base de la felicidad común (24).

Como causas de felicidad, además de dicha actitud realista y racional ante la vida, Russell señala, la amplitud de intereses impersonales: el tener una causa por qué luchar, el interés en las cosas que nos rodean, el trato espontáneo y generoso con los otros, el entusiasmo en la actividad que se posee (25). En una palabra, el "entusiasmo", que es la marca de los hombres felices, y que consiste en la amplitud de intereses intelectuales y afectivos en unión de ciertas condiciones individuales (como la salud, el respeto social, la compatibilidad de la propia existencia con la de los demás), es la condición de la felicidad. Ese entusiasmo es también "realismo" y resignación en la vida, y es fuente de sabiduría y de auténtica moralidad (26). El entusiasmo no puede venir sin el afecto, y de acá la importancia de la familia como fuente especial de actividad y de afecto (27).

Modelo de hombre feliz es el hombre científico: en él se cumple la felicidad en cuanto satisfacción de las dimensiones animales y espirituales del hombre, su actividad pone en juego la creatividad, las capacidades, la utilidad para los otros, la satisfacción del saber, del hacer y del amar (28).

A partir de esta concepción de la felicidad, Russell señala dos diferencias entre su moral y la moral tradicional, en particular con la moral kantiana: no propone ni la autonegación ni la búsqueda de actos buenos por sí mismos, sino un cierto hedonismo, un amor en cierto sentido "interesado" (29).

(24) CH pp. 55 ss., 79–80, 96.

(25) CH pp. 118–121.

(26) CH pp. 122–128, 177–184, 186–191.

(27) Cfr. CH. pp. 113 ss. y Russell, B. *Marriage and Morals*. Unwin Paperbacks, London, 1976, pp. 196 ss.

(28) CH pp. 111–113.

(29) CH pp. 186–191.

Ahora bien, para la conquista de la felicidad es indispensable formar en el individuo los hábitos y el desarrollo de las capacidades que le hagan posible en la vida ser feliz y contribuir a la felicidad de los demás. Por ello, la importancia de la educación.

Para Russell, ésta tiene dos aspectos: educación del carácter e instrucción intelectual, la primera de las cuales se debe llevar a cabo desde la más tierna infancia (30).

Russell no comparte la propuesta educativa de Locke porque la considera impracticable (un maestro para cada individuo!), a pesar de los valores liberales y democráticos que le reconoce (31); tampoco comparte la sugerencia de Stuart Mill acerca de la preponderancia de la escuela sobre el hogar; ni comparte la idea de la inocencia original de Rousseau. Sostiene una metodología siguiendo especialmente la de Montessori, y propone una "democratización" sin "uniformización" de la educación (32).

Según Russell, debenser reducidos los estudios clásicos y humanísticos, sin eliminarlos, y debe concederse mayor importancia a los estudios científicos encaminando la personalidad a la responsabilidad constructiva del mundo (33).

La simpatía, el estímulo del placer de conocer y de aprender, deben estimular la "autodisciplina", suprimiendo en cuanto se pueda la presión y la imposición externas; ligado a este asunto de la disciplina está el de la eliminación del concepto de "mal moral", fuente de angustias y de crueldades (34).

La educación del carácter debe proporcionar al individuo el desarrollo de sus capacidades, tanto de las indispensables para cada individuo (las de cada profesión) como de las necesarias para todos los individuos: vitalidad y entusiasmo, coraje, descentramiento de sí mismo, ausencia de miedo y ansiedad, amplitud de intereses, autorespeto, sensibilidad positiva ante los otros, e inteligencia, entendida ésta como conocimien-

(30) Bertrand, R. *On Education*, Unwin Paperbacks, London, 1976, pp. 11.

(31) Cfr. OE pp. 14 y Bertrand, R. *Education and the Social Order*, Unwin Paperbacks, London, 1977, pp. 43 ss.

(32) OE pp. 15.

(33) OE pp. 22-24.

(34) OE pp. 25-30, ESO pp. 30 ss.

to actual, receptividad, información y curiosidad, técnica para la adquisición de conocimientos, hábitos de observación, paciencia e industria en el estudio (35).

Todo esto supone que el niño sea considerado el centro de la educación y que ésta no sea manipulada en función de las instituciones sociales. El niño, con sus impulsos y capacidades, sus instintos y deseos, debe ser objeto de una "orientación hacia la "constructividad", la justicia y la solidaridad y colaboración, la veracidad y la moral, lo que exige de padres y educadores idénticas actitudes en todos los aspectos (36).

La instrucción intelectual de la escuela a la universidad, que a la vez es una formación del carácter intelectual —como ya está dicho— adquiere su punto culminante en la educación especializada. No debe buscarse solo la formación de profesionales; Russell considera el "saber puro" como un ideal que debe ser perseguido en la educación como un auténtico ideal humano; es erróneo mirar el conocimiento sólo como ingrediente de la habilidad técnica; el conocimiento es un bien en sí mismo, fuera de las utilidades directas o indirectas que conlleve (37).

Una seria educación debe consistir también en el conocimiento de los fines de la vida, y debe echar mano de la dinámica psicológica para encaminar a los individuos en la persecución de dichos fines (38).

Formando al individuo en la actitud racional y científica, la educación posibilita la integración del valor individual y el valor social, la "reconciliación" entre individuo y ciudadano (39), en lo que hay que evitar la "gregarización", peligro permanente de la educación y de las imposiciones sociales, tanto como el marginamiento de lo ciudadano-comunitario. Fanatismos, nacionalismos, clasismos, generalmente enraizados en las supersticiones y equivocadas visiones de la realidad, son todo lo contrario de la verdadera cooperación ciudadana; en favor de ésta, es necesario formar en la autodisciplina, en las privaciones por

(35) OE pp. 39—49; sobre las cualidades intelectuales, también: OE pp. 158 ss.

(36) OE pp. 81—90, 104 ss., 110 ss., 124 ss.; CH p. 8.

(37) Cfr. OE pp. 198, 202; y Russell, B. *In Praise of Idleness*, Unwin Paperbacks, London, 1976, pp. 26.

(38) IPI 152 ss.

(39) ESO pp. 144 ss.

impulso activo y dinámico, en la tolerancia y en la sabiduría (40). El "buen ciudadano" y el "fuerte individuo" deben ser armonizados (41). Una preocupación importante en Russell, y que se refiere tanto a la educación de carácter como a la instrucción, es la educación sexual (42). Oponiéndose a toda moral sexual tradicional, que caracteriza como supersticiosa y "errada", Russell propone una liberación sexual como elemento fundamental de la felicidad individual y social; dicha liberación implica la información completa en materia sexual desde la infancia (43), la relativización de los códigos morales respecto al adulterio (44), el "matrimonio de ensayo" para los jóvenes (45), y ante todo, una actitud natural y positiva ante el sexo, su actividad y sus expresiones, lo que requiere la más importante experiencia del amor en la vida humana (46). Sin el equilibrio y la armonía íntima de la familia, todo ello es imposible (47).

En las conclusiones de MM (48), Russell enuncia el principio rector de la moral que propone en materia sexual: no represión sino educación de los instintos, autocontrol en función del respeto a los otros, vitalidad y seriedad en el amor; de ello —concluye Russell— se seguirá en la vida adulta matrimonial, una moralidad inspirada en el amor mutuo serio, en el respeto recíproco de la libertad, y en las condiciones previas de completa intimidad física y mental, así como de similaridad de valores.

El individuo, pues, sujeto de la felicidad entendida como satisfacción de la vida en su doble aspecto animal y espiritual, intelectual y moral, y objeto de la educación, es el centro de la preocupación de Russell ante "lo humano"; él debe también ser el centro de las preocupaciones sociales y políticas.

- (40) ESO pp. 10–11, 84 ss., 92 ss., 21–29; "The functions of teacher" en UE pp. 124–136.
- (41) ESO pp. 16–17.
- (42) Dedicado a ello: "Marriage and Morals" (1929); ESO cap. 9; OE cap. 12.
- (43) MM pp. 66 ss.
- (44) MM pp. 93, 143 ss.
- (45) MM pp. 104 ss.
- (46) MM pp. 81 ss., 193 ss.
- (47) MM pp. 196.
- (48) MM pp. 193–203.

2.2. El pensamiento de Russell sobre la sociedad y la política: la consecución común de la felicidad humana

Los ideales socio-políticos de Russell pueden ser resumidos en dos palabras: estado democrático-socialista de carácter tolerante y científico, e internacionalismo. Veámoslos.

La historia humana se ha visto afectada positiva y negativamente por ideas tanto del lado del conocimiento y de la técnica, como del lado de la moral y la política: pero mientras en el nivel intelectual ha habido progresos, no ha sido así desde el punto de vista moral y político en el mismo grado. El ser natural del hombre ha alcanzado desarrollo gracias a sus distintos inventos técnicos (lenguaje, fuego, agricultura, domesticación de animales, escritura, matemáticas, astronomía, geología, biología) se ha visto beneficiado así mismo por las ideas de hermandad humana y de amor al prójimo (ideas que provienen del estoicismo y del cristianismo), y por el pasaje de dicha idea al liberalismo en los ideales de la revolución francesa, así como por las ideas de gobierno, ley, democracia y libertad individual, y —últimamente— por la idea de un gobierno internacional y de una política basada en la combinación de ciencia y sabiduría (49).

Pero el hombre no es más feliz, y las ideas responsables de esta infelicidad son las supersticiones con sus consecuentes crueldades, ascetismos y dogmatismos, la idea de pecado y de culpabilidad, las ideas producidas por el sentimiento de la envidia y por la soberbia de nacionalidad, raza, sexo, clase o credo, la idea de la bondad del propio grupo y de la no bondad de los demás. Contra todo ello, sólo un sentido democrático, y el poder exclusivo de la ley, pueden superar conflictos y evitar males peores (50).

De acá se desprende el objetivo que debe animar toda actividad política: organización política que equilibre la economía, garantice internacionalmente la educación y cree condiciones para las siempre predicadas, pero sin éxito, cualidades de la caridad y la tolerancia.

Estado ideal es el que combina la iniciativa individual con los intereses sociales, logrando que los impulsos “creativos” del individuo jueguen mayor papel que los impulsos “posesivos” (51), distribuyendo

(49) Cfr. “Ideas que han ayudado a la humanidad” en UE pp. 139 ss.; y Russell, B. *Political Ideals*, Unwin Paperbacks, London, 1977, pp. 125.

(50) Cfr. “Ideas que han traído perjuicio a la Humanidad” en UE pp. 161 ss.

(51) PI pp. 9–13.

equitativamente la propiedad y el poder, la libertad individual y el ejercicio del gobierno (52). El capitalismo falla en la distribución del bienestar económico y en la falta de una garantizada seguridad de los impulsos creativos del individuo (53), pero contra ello, si bien un pensamiento revolucionario representa una ventaja, no lo representa una acción revolucionaria y violenta, que acarrearía mayores crueldades (54). Tampoco el socialismo conocido ofrece una solución acertada, dada su carencia de democracia, su burocratismo, su fanatismo y su violencia (55). Especialmente es contraindicado el socialismo por la dogmática y anticientífica ideología que impone: Russell se opone a la teoría del valor de Marx, a la absolutización del valor de la revolución de Lenin, a la concepción de la necesidad de la dialéctica del cambio histórico, y rechaza como anticientífico el culto a la autoridad y a la glorificación del trabajo manual en oposición al trabajo intelectual; agrega además que materialismo filosófico y materialismo histórico son separables (56). No obstante, dice compartir los ideales perseguidos por el socialismo en el campo económico y en el campo educativo (57), los que señala como una tendencia actual de la humanidad (58).

Lo peor del socialismo actual —añade Russell— es que engendra, dada la tensión militarística con occidente, la guerra, una guerra que de salir vencedora la URSS, sería de peores consecuencias para la humanidad. Contra esa posibilidad, Russell propone lo que podría considerarse “su” socialismo, al que se debe llegar evitando el colapso industrial del capitalismo actual y contando con el favor de éste (59), un socialismo que propicie mecanismos de autogobierno industrial y excluya todo método violento e intolerante (60), que propicie el control públi-

(52) PI pp. 14–20.

(53) PI pp. 25.

(54) PI pp. 32, 36, 50–61.

(55) PI pp. 39, 42; Russell, B. **The practice and theory of bolshevism**, Unwin Books, London, 1975, pp. 20 ss., 31–33, 35.

(56) PTB pp. 27, 28, 73 ss., 59–60, IPI pp. 82–91.

(57) IPI pp. 94–109.

(58) PTB p. 83.

(59) PTB p. 92.

(60) PTB 94.

co industrial y financiero democráticamente (61), que sea desprovisto de todo nacionalismo y fanatismo de clase. Es un ideal ligado al ideal del internacionalismo (62).

Este, por su parte, debe basarse en la búsqueda de los intereses comunes a nivel de la economía, de la ciencia y de las libertades individuales (63). No consiste en un cosmopolitismo, sino que debe respetar la riqueza de las diferencias culturales (64).

Además de las ventajas económicas y sociales, el internacionalismo será la garantía de la paz mundial, especialmente en la actual era nuclear. Para ello se requiere un gobierno internacional neutral respecto a las presentes potencias, que garantice el desarme nuclear (65), y que debe contar con los actuales esfuerzos de los científicos en bien de la supervivencia de la especie (66). Dicho gobierno unificaría las iniciativas comunes para la solución de los problemas económicos y la superación de los militarismos, a la vez que vigilaría y organizaría el desmonte nuclear (67).

Tal idea internacionalista no significa para Russell colectivismo ni tiranía de la organización. Lejos de todo fascismo y de todo comunismo, el gobierno mundial se ocuparía en medida importante del problema central: garantizar la felicidad, la realización y la seguridad del individuo y de su iniciativa privada, así como de sus impulsos creativos. Para ello, su preocupación por la razón y el espíritu de la ciencia, debe ser preocupación de primer orden (68). Sin estas condiciones no se logran sociedades libres. Sin una preocupación por la promoción

(61) Russell, B. **Power**, Unwin Paperbacks, London, 1975, pp. 183-184, 197.

(62) PI pp. 66, 70-71; Russell, B. **Has man a future?**, George Allen and Unwin, London, 1961, p. 14.

(63) PI pp. 74-75, "Ideas que han ayudado a la humanidad" en UE 156 ss.

(64) PI p. 76.

(65) "The future of Mankind" en UE pp. 45-55, "Has man a future?" p. 78.

(66) Se refiere a la "Asociación Parlamentaria para el Gobierno del Mundo" reunida en Londres en 1955, a la reunión de Mainau 1955 y a "the pugwash movement" y "Has man a future?" pp. 62-64.

(67) "Has man a future?" pp. 83-91, 94-103, 103 ss.

(68) IPI pp. 7, 63, PI pp. 50-54, 61-63, 63 ss.

de las cualidades intelectuales y morales de los individuos, no hay sistema social mundial justo.

Particular atención a este respecto merece en Russell el tema del poder. Siendo un impulso natural del hombre, él debe ser orientado ante todo mediante el hábito de la armonización de los propios deseos con los de los demás, y la búsqueda en las instituciones de poder de una auténtica promoción individual y social, y el estímulo de otros fines diversos al poder mismo (69).

Una educación liberal del “temperamento científico”, es la mejor prevención contra la formación del espíritu tiránico en individuos y pueblos; ella estimula el sentido de la libertad individual y de la tolerancia; ella desarrolla los impulsos creativos y garantiza así la reconciliación del individuo con la sociedad y el poder estatal (70).

Contrario a este espíritu liberal y democrático han sido las “filosofías del poder”: la filosofía de Fichte con su afirmación del yo y del poder, el pragmatismo con su sobrevaloración del deseo del placer y bienestar, la filosofía de Nietzsche con su moral del héroe y del aristócrata; todas ellas son refutables por sus consecuencias sociales (71).

2.3. La crítica al pensamiento educativo, social y político de Russell: necesidad de una estructuración ética y antropológica para una concepción de la filosofía como “sabiduría”.

Tanto las ideas educativas, sociales y políticas merecen críticas y reproches desde otros puntos de vista filosóficos, como los métodos y el uso de fuentes y datos históricos y psicológicos que Russell utiliza. Pero, dado que no nos ocupamos acá del contenido de su pensamiento al respecto sino de todo aquello que tenga que ver con su concepción de la filosofía como “sabiduría”, nos limitamos a señalar las principales críticas desde el ángulo estrictamente filosófico.

(69) Russell, B. “*Human Society on Ethics and Politics*”, George Allen and Unwin, London, 1971, pp. 163–165, 194; PW pp. 23 ss., 169, 180–181, 184–185, 197.

(70) PW pp. 203–205; Russell, B. *Authority and the Individual*, Unwin Paperbacks, London, 1977, pp. 68 ss., 82 ss.

(71) PW pp. 174–178. Es importante tener presente que en “*On Education*” al hablar de los currículum de estudios que considera ideales, Russell no hace mención de la filosofía como materia que deba ser estudiada y haga parte de la instrucción intelectual.

En su filosofía de la educación Russell ha sido criticado sobre todo por B. H. Bode (72). Después de presentar el pensamiento de Russell al respecto y su propósito de proveer una base moral para la coexistencia humana social estimulando adecuadamente los sentimientos infantiles en la educación, Bode critica a Russell por haber elegido el mismo método que ha criticado en los estados e iglesias, que es el de elegir previamente valores defendiéndolos a toda costa sin ofrecer una teoría seria de la educación (73). Luego lo acusa de tomar el individuo como una abstracción y una "función" de la vida de la comunidad, ya que establece como fin de la sociedad la armonización de los deseos individuales con los sociales (74); para Bode esto constituye una racionalización de los prejuicios y preferencias del propio Russell, y propone contra ello, un replanteamiento de las relaciones individuo-comunidad, diferente al planteamiento liberal antitético preferido por Russell. Este responde a la segunda crítica de Bode diciendo que ha considerado tanto la importancia del individuo como de la sociedad (75). En tal respuesta, Russell tiene razón; pero no responde a la primera objeción ni a la propuesta de Bode.

E. C. Lindeman critica la filosofía social de Russell (76). Después de exponerla abreviadamente, señalando la separación querida por Russell mismo entre su metafísica y epistemología y su filosofía social, y entre la ciencia y los valores, critica a Russell porque su filosofía social no conduce a una acción, porque no construye una filosofía funcional, sino que se queda en el plano de una "utopía a la inversa" (descripción de PC sobre la sociedad científica amenazante para el hombre). Russell responde repitiendo su teoría de que no hay conexión lógica entre cuestiones sociales y cuestiones epistemológico-metafísicas, que la ciencia es éticamente neutral, y que su filosofía social es perfectamente funcional como lo demuestra su práctica educativa, pacifista y política (77).

(72) Bode, B.H.; "Russell's educational philosophy" en *The philosophy of B. Russell* de Schilpp, pp. 621-642.

(73) Bode, op. cit., pp. 635-638.

(74) Bode, op. cit., p. 639.

(75) Russell, "Reply to criticism" en "*The philosophy of B. Russell*" de Schilpp, pp. 731.

(76) Lindeman, E.C. "Russell's concise social philosophy", en "*The Philosophy of B. Russell*", pp. 559-577.

(77) Russell, "Reply to criticism" pp. 728-729.

J. Muguerza critica también la filosofía social de Russell (78). Valora positivamente su pensamiento social en cuanto signo de que la filosofía analítica no es "unidimensional", sino que también ejerce una función crítica, desmitificadora y humanista, a la vez que critica el hegelianismo inglés no sólo a nivel de la lógica sino también de la práctica. A continuación critica Muguerza, con acierto, el subjetivismo de Russell y el diluirse de la racionalidad en su pensamiento social. Dice Muguerza que el apelar a los hechos y a los efectos no es suficiente para obtener "razones" que justifiquen los juicios valorativos en cuestiones sociales (Russell acepta esto: no podemos deducir un juicio de hecho); en favor de sus juicios sociales y morales —continúa Muguerza— Russell sólo argumenta con el valor de la tolerancia, y mantiene que se trata de opiniones y no de conocimientos; finalmente, Muguerza critica a Russell por su falta de conocimiento profundo del marxismo, pero alaba su visión pesimista del mundo y su "ubicación" en la utopía: dadas la irracionalidad, intolerancia y violencia del hombre, no hay otra salida en filosofía social que mirar el mundo pesimistamente y situarse en la utopía como lo ha hecho Russell.

V. J. McGill critica el pensamiento político y económico de Russell (79). La reducción russelliana de los instintos humanos al amor al poder, es una moda romántica sin base filosófica; además, el desarrollo de los instintos agresivos y de posesión, no es tan fatal para la libertad individual como lo pretende Russell. McGill critica también a Russell por su poco aprecio de la planificación social, y atribuye a éste su desemboque en la utopía y en el pesimismo. Critica también las objeciones al marxismo: las opuestas a la teoría del valor no son insuperables; por otra parte, sus argumentos contra las teorías económicas de Marx no progresaron desde 1896 cuando las planteó en "German Social Democracy", y son ligadas regresivamente a las teorías de Proudhon, Kropotkin y los sindicalistas franceses. Finalmente, señala McGill que la falta de fé en la naturaleza humana incapacita a Russell para creer en la bondad de cualquier sistema, ya que todos implican poder. Russell responde a esta crítica (80), diciendo que ello no tiene que ver con sus posiciones filosófico-sociales, y que tan sólo quiere recordarle su posición favorable a la planificación social siempre y cuando sea democrática.

- (78) Muguerza, J. "Filosofía y Sociedad en B. Russell" *Revista de Occidente*, Agosto/Septiembre 1971, pp. 279—297. No obstante el valor de la crítica de Muguerza, éste desconoce un hecho fundamental: Russell no hace método analítico en las cuestiones sociales.
- (79) McGill, V.J. "Russell's political and economic philosophy" en "*The Philosophy of B. Russell*" pp. 581—617.
- (80) Russell, "Reply to criticism", op. cit., pp. 729.

U. Segre centra su crítica en el aspecto del irracionalismo: en el pensamiento socio-político y ético de Russell aunque la política viene observada científicamente, y por ello racionalmente, la razón no puede proponer fines sino tan sólo corregir los errores que son producto de los impulsos; no hay más una guía de la metafísica sobre la acción del hombre. Por lo mismo, no hay valores absolutos, y el intelectual debe reducirse a divulgar un espíritu científico y a proyectar un orden más humano sin proponer valores éticos. El liberalismo de Russell no posee un fundamento racional; su valor consiste en que realizado proporciona un ambiente favorable a la unidad de la personalidad humana como la concibe Russell. Lo criticable —según Segre— no es la atribución de importancia al individuo como centro de lo social, sino la falta de elementos sociológicos más profundos en los análisis que Russell hace de la sociedad y sobre todo de las éticas del poder y éticas del valor, sobre las políticas de la libertad y las políticas del totalitarismo. Como falla fundamental, señala Segre el antihistoricismo o carencia de “humus histórico” de Russell: éste no tiene en cuenta la importancia de la formación de tradiciones, de instituciones, de transmisión de valores, y ello se debe a la separación que introduce entre razón y praxis, entre lógica y experiencia histórico-política, dada la aversión a Hegel. Por otra parte, continúa Segre, Russell reduce lo ético-religioso al naturalismo y a un mecanicismo e individualismo de los valores (81).

A nuestro modo de ver todas las críticas anteriores en sus puntos principales poseen razón; especialmente las de McGill y Segre. Dos elementos son comunes a todas ellas: la crítica al “irracionalismo” de Russell en los escritos educativos, sociopolíticos y éticos, y la crítica al pesimismo antropológico. Pero tal crítica debe ser llevada hasta sus últimas consecuencias, es decir, hay que llevarla al nivel de la ética de Russell y de sus implicaciones antropológicas. Para ello debemos ver todo lo referente a la reflexión teórica de Russell al respecto. Pero por el momento es conveniente plantear estos interrogantes: es posible una corrección de los impulsos y de sus efectos negativos en función de un proyecto de mundo mejor sin plantearse el problema de la racionalidad en el orden ético? Basta la utopía, subrayada como valor positivo por Muguerza, para dar respuesta al problema de la realización y de la felicidad del hombre? Bode recordaba que Russell elige previamente a sus teorías unos valores sin preocuparse de la justificación racional de dicha elección: nos preguntamos al respecto si la crítica de esta posición no exigirá el análisis crítico de la ética de Russell en su nivel teórico.

(81) Segre, U. “Il Pensiero etico-politico di Russell” en *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, (8), 1953, pp. 211–226.

En cuanto al pesimismo antropológico, hay que preguntar también no sólo si al lado de las razones sociales para tal pesimismo hay también razones sociales para un optimismo, sino también si una reflexión antropológica que se dé en Russell da base para el pesimismo o para el optimismo antropológico. Ello respecto a la crítica de McGill. Y respecto a la propuesta de Lindeman de plantear las relaciones individuo-comunidad en un cuadro diverso al liberal, nos preguntamos si no haya que plantear la cuestión del ser social del hombre como una cuestión típicamente antropológica y ética, no sólo como una cuestión de filosofía social o política. Igualmente la crítica de Segre, reclama una reflexión sobre la dimensión histórica del ser humano, más allá de las contingencias históricas: existe realmente en la ética y en la antropología de Russell un motivo racional de su juicio sobre la historicidad humana?

Finalmente, hay un aspecto que no puede ser olvidado en la crítica al pensamiento social y político de Russell: dicho pensamiento está ligado a su crítica a otras tradiciones filosóficas, y a su sobrevaloración de un tipo de filosofía, la que Russell considera única capaz de inspirar un orden democrático y científico: el empirismo (82). Ello significa que la exposición de sus ideas sociales y políticas no está tan desligada de las cuestiones metafísicas y epistemológicas, como lo pretendía.

3. El problema ético y la concepción de la filosofía como "sabiduría" en Russell

La política, con lo que ella implica de pensamiento social, educativo y político en estricto sentido, está vinculada a la ética, para Russell. Sus ideales sociales y políticos, poseedores de por sí de una cierta normatividad, se vinculan en la reflexión teórica ética de Russell con la esfera del "deber ser" en una forma más precisamente moral. El ideal del perfeccionamiento del hombre, hacia el que se debe dirigir la praxis social y política, es un ideal ético, inspirador no sólo de determinados medios políticos, sino de un actuar honesto, y propuesto más que como modelo socio-político como valor que no sólo debe ser perseguido por las instituciones, sino de manera especial por la acción personal de un sujeto moral.

Es en este punto concreto de la relación entre ética y política, donde encuentra la concepción de la filosofía como "sabiduría" su máxima

(82) Cfr. todo el ensayo "Philosophy and Politics" en UE pp. 11 ss.

expresión: hacer filosofía es ocuparse filosóficamente de la práctica humana, con un sentido normativo; es hacer ética, una ética entrelazada con la filosofía social y con la filosofía política, aunque diferente de éstas; es encontrar los “valores intrínsecos” —para Russell “fines” de la vida— que pueden y deben inspirar la acción humana en función del bien y de la felicidad comunes.

La insistente oposición de Russell a que la ética sea parte de la filosofía, debe ser interpretada como una oposición a la influencia de la ética sobre las consideraciones abstractas filosóficas, como una oposición a una determinación de las visiones filosóficas del mundo por parte de nuestros deseos, no como una negativa a reflexionar abstractamente el problema ético, ni menos como un rechazo de la ética misma. En efecto, basta mirar los textos mismos que expresan su oposición, para entender de qué oposición se trata:

“Es en la ciencia, no en la ética ni en la religión, donde ha de inspirarse la filosofía” (83).

“. . . La eliminación de consideraciones éticas de la filosofía es a la vez científicamente necesaria y —aunque esto pueda sonar a paradoja— representa un adelanto ético” (84).

Los escritos generales y abstractos de Russell sobre la ética, confirman la anterior interpretación. Hay que hacer ética, si bien no podemos permitir que nuestras emociones y deseos determinen nuestra visión del mundo. Qué resultado vendrá del desarrollo de esta posición, es otro asunto que poco a poco descubriremos viendo el problema mismo. Trataremos entonces a continuación de ver los principales conceptos de la ética de Russell, para luego caracterizar e intentar una crítica de su ética y para ver finalmente las implicaciones de todo ello para su concepción de la filosofía como “sabiduría”.

3.1. Principales conceptos éticos en Russell

El objetivo de este párrafo es observar qué tipo de reflexión teórica sobre la ética, y qué tipo de ética teórica, elabora Russell como fundamento de su pensamiento pragmático social y político.

— **Definición de la ética:** Una definición de la ética la encontramos

(83) Russell, B. “Misticismo y Lógica”, trad. por José Rovira Armengol, Buenos Aires. Ed. Paidós, 1967, p. 118.

(84) ML pp. 39–40.

en Russell como algo provisional: “la ética consiste de principios generales que ayudan a determinar reglas de conducta” (85); por tanto, se admite una generalidad como campo específico, y lo relativo a las conductas como algo derivativo.

La ética no dice cómo debe obrar una persona, ésto es casuística; ni llega a reglas actuales de conducta como “no robarás”; da bases de las que se deduzcan las reglas (86).

En cierta forma, ésto venía afirmado desde 1910 en “Los elementos de la ética”, cuando decía que el objeto de la ética es establecer proposiciones evidentes sobre lo bueno, no ocuparse de acciones concretas, sino del por qué y cuáles acciones deben ser realizadas (87).

La relación entre la ética y códigos morales, o entre ética y reglas de acción, se basa en la relación entre individuo y sociedad; entre inteligencia e impulso:

“La ética y los códigos morales son necesarios para el hombre a causa del conflicto entre inteligencia e impulso. Si se diera solamente la inteligencia, no habría lugar para la ética.” (Traducción propia) (88).

“Es porque nosotros no somos completamente sociales que necesitamos de la ética para sugerir propósitos, y de los códigos morales para inculcar reglas de acción. . . Una ética que tome cuenta solamente del elemento social, o solamente del elemento solitario, será incompleta e insatisfactoria” (Traducción propia) (89).

(85) Russell, B. *An Outline of philosophy*, George Allen and Unwin, London, 1975, p. 233. (OPh. es de 1927).

(86) OPh p. 234.

(87) Russell, B. *Ensayos filosóficos*, trad. por Juan Ramón Capella, Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp. 11–13.

(88) “Ethics and moral codes are necessary to man because of the conflict between intelligence and impulse. Given intelligence only, there would be no place for ethics”. HSEP p. 15.

(89) “It is because we are not completely social that we have need of ethics to suggest purposes, and of moral codes to inculcate rules of action... An ethic which take account only of the social element, or only of the solitary element, will be incomplete and unsatisfying”. HSEP pp. 16–17.

Además de la tarea de control de la inteligencia sobre los impulsos, y de la tarea armonizadora entre individuo y sociedad —que hace de la ética una base de la política—, la tarea de la ética consiste en señalar los fines deseados, y en esto consiste su “efectividad”:

“A causa de este poder de acción en vistas a un fin deseado la ética y los códigos morales son efectivos, pues ellos sugieren, por una parte, una distinción entre legítimos e ilegítimos medios para adquirir propósitos” (Traducción propia) (90).

Hay pues un objetivo general de la ética: el estudio de lo bueno y de los principios generales — objetivos que es “racional”.

Y un objetivo particular: la moral normativa acerca de las acciones y los medios. En el momento presente, la importancia de la ética tiene que ver incluso con el serio problema de la subsistencia de la especie humana.

A continuación presentamos las “proposiciones fundamentales” y “definiciones” principales de la ética, según Russell; ellas nos dan los conceptos principales de los que debe ocuparse tal disciplina: bien y mal, deber, acto correcto o justo (“right”) y acto incorrecto o injusto (“wrong”), emoción de aprobación y emoción de desaprobación. Estos conceptos son tratados —como lo veremos— de una manera “analítica” por Russell. Veremos también a qué conduce dicha analiticidad.

Podemos ahora establecer una serie de proposiciones fundamentales y definiciones en Ética:

- 1) *Estudiando los actos que provocan emociones de aprobación y desaprobación, encontramos que, como regla general, aquellos actos que son aprobados son de los que se cree que probablemente tienen, en balance, efectos de ciertas clases, mientras que los efectos opuestos son esperados de actos que son desaprobados.*
- 2) *Los efectos que conducen a aprobación son definidos como “buenos”, y los que conducen a desaprobación como “malos”.*
- 3) *Un acto, según una evidencia obtenible, cuyos efectos serán probablemente mejores que aquellos de cualquier otro acto que es posible en las circunstancias, es definido como “recto”; otro acto cualquiera es “incorrecto”. Lo que “debemos” hacer es, por definición, el acto “recto”.*

(90) “It is because of this power of acting with a view to a desired end that ethics and moral rules are effective, since they suggest, on the one hand, a distinction between legitimate and illegitimate means of achieving purposes”. HSEP pp. 17–18.

4) *Es recto sentir aprobación de un acto recto y desaprobación de un acto "incorrecto". (Traducción propia) (91).*

— Los conceptos de Bien y de Mal: En 1910 Rusell sostenía —bajo el influjo de Moore— que las ideas de Bien y Mal son de las más simples que poseemos y constituyen la base de nuestras ideas complejas en la ética; ellas no se definen (92). Lo Bueno (o el Bien) viene concebido como lo que “por sí mismo debe existir” y lo Malo (o el Mal) como lo que “por sí mismo no debe existir” (93). El Bien se da en sí y por ello es noción fundamental; por consiguiente, algo es bueno no en razón de sus consecuencias, sino en sí mismo, y no podemos decir que lo bueno sea lo deseado individualmente.

Consecuencia de ello, es que no puede haber proposiciones generales sobre lo que sea bueno o malo a partir de un conocimiento de la naturaleza del mundo; del estudio de las cosas no se puede inferir resultado alguno sobre lo que es bueno o malo, ni el curso de la naturaleza permite decidir sobre lo bueno y lo malo (esta posición se enfrenta a Spinoza y a la filosofía evolucionista) (94). Por otra parte, no hay sólo bienes individuales; hay una rectitud objetiva: existe el “bien impersonal” (95). Por ello, Russell rechaza la “psicología del egoísmo”, según la cual el hombre obra el bien por aprobación propia o ajena; tal teoría no se compagina con los hechos. Tampoco es válida la teoría

(91) “We can now set up a series of fundamental propositions and definitions in Ethics:

1. Surveying the acts which arouse emotions of approval or disapproval, we find that, as a general rule, the act which are approved of are those believed likely to have, on the balance, effects of certain kinds, while opposite effects are expected from acts that are disapproved of.
2. Effects that lead to approval are defined as “good”, and those leading to disapproval as “bad”.
3. An act of which, on the available evidence, the effects are likely to be better than those of any other act that is possible in the circumstances, is defined as “right”; any other act is “wrong”. What we “ought” to do is, by definition, the act which is right.
4. It is right to feel approval of a right act and disapproval of a wrong act.”
HSEP pp. 115–116.

(92) EF pp. 14, 20–21.

(93) EF p. 16.

(94) EF pp. 26–27.

(95) EF pp. 66–67.

de que todo hombre procurando el propio bien sirve con ello al bien común. Contra ambas teorías, Russell pone el ejemplo del autosacrificio que antepone el bien de los otros al bien particular, añadiendo que aunque lógicamente se pudiera mostrar que el interés propio y el bien general significan lo mismo, no por ello se ha comprobado que ambos coinciden en la práctica (96).

En 1927, en OPh, encontramos un viraje respecto a la anterior concepción del Bien, viraje que ya venía enunciado, si bien en otro contexto en ML. En OPh. Russell pone en relación las nociones de Bien, Deber y Emoción. "Yo debo hacer esto" expresa un contenido emocional; no obstante que queremos "encontrar algo más objetivo y constante que una emoción personal" en el acto de aprobación, las razones que tratamos de establecer para ello (el decálogo, la autoridad, etc. . .) no satisfacen, y no lo hacen porque las reglas aducidas como razón no cubren todos los actos, y porque son referidas a una base tradicional o de revelación sin tener en cuenta la conciencia que cambia (97). Tampoco es aceptable la explicación de los místicos para quienes lo bueno es lo inspirado por buenas emociones, ni la explicación utilitarista según la cual lo recto y errado de una conducta se mide según sus consecuencias (98).

Esta triple oposición a la explicación del bien por razones "doctrinales" o por razones "místicas", o por razones utilitarias, conduce a Russell a la conclusión de que el Bien es un concepto "social", y el conflicto ético es un conflicto no entre deseos diferentes sino entre deseos incompatibles, lo que debe ser solucionado por una adecuada educación de los hábitos (99).

Posteriormente, después de establecer nuevamente que la ética y la moralidad deben basarse en los conceptos fundamentales del Bien y del Mal, en HSEP, Russell establece que Bien y Mal son "cualidades intrínsecas", son los términos en los que deben ser definidos las conductas correctas e incorrectas (100), y son términos inteligibles "ostensiva-

(96) EF pp. 64-65, 68-69.

(97) OPh pp. 234-236.

(98) OPh p. 237.

(99) OPh pp. 238-241.

(100) HSEP p. 51.

mente" (101). El Bien se refiere a efectos, pero es una "cualidad intrínseca" hay que distinguir entre "valor intrínseco", y "valor de medio", siendo superior el primero, distinción ésta que el utilitarismo olvida (102) Russell trata así de combinar utilitarismo y concepción intrínseca del Bien, localizando el Bien como valor intrínseco en el campo de los fines deseables; porque es un fin es un valor intrínseco, y porque es buen efecto es deseable. Esta noción del bien como lo deseable empezará a regir la ética de Russell, diluyéndose poco a poco la concepción de Bien como "fin en sí mismo" hacia la concepción de Bien como "fin para alcanzar" (subrayado nuestro):

"En un mundo inanimado no habría ni bien ni mal. Yo infiero que la definición de "bien" nos debe llevar al deseo. Sugiero que un acontecimiento es "bueno" cuando él satisface el deseo, o, más precisamente, que podemos definir el "bien" como "satisfacción del deseo". (Traducción propia) (103).

Tal definición —sostiene Russell— puede no ser la única, pero es la que más se acomoda a los sentimientos éticos de la mayor parte de la humanidad. Hay pues así, tres momentos principales en la ética de Russell acerca de la concepción del Bien: el Bien considerado como lo que debe existir, como valor objetivo e impersonal (1910), el Bien como concepto "social" sentido emocionalmente (1927), y —en un intento de síntesis en HSEP— el Bien como valor intrínseco deseado. En los tres momentos, el Bien es el concepto fundamental de la ética, pero la concepción definitiva de Russell, la de sus últimas obras, no reconoce el carácter "objetivo" del Bien que aceptara al principio, en efecto, así lo dice el mismo Russell en el prólogo a la reimpresión de EF:

"No he tratado de introducir correcciones en los textos reproducidos en este volumen que pueden dar razón de la modificación de mis opiniones durante los cincuenta y cinco años transcurridos desde que fuera escrito. El cambio principal es que ya no creo en valores éticos objetivos como cuando (siguiendo a Moore) escribí el primer ensayo del presente libro". (se refiere a "Los Elementos de la Ética") (104).

(101) HSEP p. 51.

(102) HSEP p. 52.

(103) "In an inanimate world there would be nothing either good or bad. I infer that the definition of "good" must bring in desire. I suggest that an occurrence is "good" when it satisfies desire, or, more precisely, that we may define "good" as "satisfaction of desire". HSEP p. 55.

(104) EF p. 7.

— Los conceptos de “Deber” y de “Acto Justo”: En 1910, preguntándose si respecto a lo justo e injusto, son los utilitaristas o son los intuicionistas quienes tienen razón, Russell respondía que ambos en cierto sentido: a la pregunta por el acto justo, la respuesta es: acto justo es el que trae buenos efectos (utilitaristas), y también: acto justo es el que se aprueba en la emoción moral (intuicionistas) (105). El sentido moral radica en la emoción de aprobación, pero se distingue del juicio de aprobación: éste es lo que se debe añadir a utilitaristas y a intuicionistas: “justo” es diferente de “aprobado” porque se refiere a un sentido objetivo que va más allá del sentido moral (106). Ahora bien, es posible hacer la distinción entre “acto objetivamente justo” que es el que trae mejores consecuencias, y es posible de realizar, aunque el juicio de lo “objetivamente justo” pueda ser erróneo (107), y “acto moral” que es el que el sujeto aprueba (“subjétivamente justo”) y lo aprueba concienzudamente (108). “Acto inmoral” es el contrario a éste último.

En HSEP encontramos un cambio fundamental al respecto: Russell introduce la noción de “DEBER” (“Ought”) como noción más indicada para la teoría ética por su “forma imperativa” (subrayado nuestro) que la noción de “recto” (forma de juicio). Entiende por “Deber” lo que promueve el Bien General (109). Si los hombres estuvieran de acuerdo en lo que es “recto”, éste sería el concepto ético fundamental y se podría definir el Bien como lo que se alcanza mediante la “conducta recta”; pero las divergencias éticas en torno a lo “recto” y a lo “incorrecto”, generalmente basadas en diferentes creencias más que en diferentes apreciaciones respecto a los efectos buenos de las acciones, nos llevan a escoger como concepto fundamental el del Bien General, mejor que el de lo recto. Ahora bien, el “deber” no es otra cosa que lo “recto” que se debe hacer, y “conducta recta” es “la conducta que promueve el Bien General” (110). Con esto, como se ve, Russell pasa de la concepción de Bien como fin en sí mismo (bien objetivo, impersonal) a la concepción de Bien como Bien general, y de la distinción entre acto objetivamente justo y acto subjétivamente justo a la noción de “deber” como obligación de buscar el bien general.

(105) EF p. 29.

(106) EF pp. 30–31.

(107) EF pp. 36, 39, 41.

(108) EF pp. 41, 44–45.

(109) HSEP pp. 56–57.

(110) HSEP p. 57.

Esta noción de “deber” es mirada por Russell como algo común a todos los códigos morales, incluso a aquellos en los que la obligación moral es definida como obediencia (a Dios, al superior, o a un código), ya que en éstos el “obedecer” es considerado “acción recta” (“deber”) (111). Ni la “aprobación” (sentimiento moral), ni la “obediencia a la propia conciencia” (también sentimiento moral) pueden definir el deber, dado que no hay acuerdo al respecto de lo aprobable y desaprobable, ni hay uniformidad de conciencias, dice Russell tratando de salvar la objetividad ética en términos del Bien general (112).

Viene entonces otra distinción entre “rectitud subjetiva” y “rectitud objetiva”, diferente a la de EF: “acto objetivamente recto” es el que mejor sirve a los intereses del grupo mirado como éticamente dominante; se requiere entonces un acuerdo en torno a los intereses generales, y, sobre todo, unos medios para conocer qué clase de actos son objetivamente rectos y para conocer que ellos son verdaderamente motivo de acción concreta de personas; lo primero es posible —reconoce Russell—, pero no lo segundo; no hay medios teóricos para establecer la rectitud objetiva, por tanto ésta es opinativa (113).

No obstante, debemos justificar el valor general de las reglas morales en la definición del bien, tanto al nivel individual (“It is objectively right for each man to pursue his own good”) como al nivel general (“It is objectively right to pursue the general good”); si hay una coincidencia entre ambos imperativos, se llegará a idénticos resultados: la consecución del mayor bien individual y general (114). El Bien es pues, la “satisfacción de los deseos” y el problema de lo recto y del deber es el problema de la armonización de los deseos. No hay deseos buenos, malos o indiferentes como piensan los estoicos, pues los deseos no son simples medios: lo deseado es lo bueno.

La definición de “acto recto” viene entonces a ser la siguiente:

“Cuando yo digo: ‘un acto recto es aquel que apunta a la más grande satisfacción posible de los seres sensibles’, puedo estar dando una definición puramente verbal de ‘recto’, pero ciertamente implico algo más que esto. Yo insinúo (1) que siento una

(111) HSEP pp. 72, 73, 74.

(112) HSEP pp. 73–74, 74–79.

(113) HSEP pp. 79, 80, 80–81.

(114) HSEP pp. 80–83.

emoción de aprobación hacia tales actos, (2) que tengo una emoción o de imparcialidad o de benevolencia, o ambas, que me hace reacio a valorar el bien de un hombre más que un bien igual disfrutado por otro, (3) que mi punto de vista podría ser sostenido por todos los hombres, lo que no sería el caso si, por ejemplo, yo proclamara mi propio bien como el summum bonum, y finalmente (4) que yo debo desear que mi punto de vista sea sostenido por todos los hombres" (Traducción propia) (115).

Obviamente, Russell intenta salvar la objetividad cognoscible del bien en armonía con el deseo individual; el (3) y (4) puntos evocan el imperativo kantiano, pero no hay la objetividad formal de Kant, dado que el Bien, finalmente es lo deseado generalmente. El Bien objetivo viene a ser identificado con el Bien deseado; por tanto conocer tal Bien es conocer lo que los hombres desean generalmente. Y "hacer el bien" es buscar la armonía de los deseos individuales con los generales. El conocimiento objetivo ético viene a confundirse con la experiencia moral, y el imperativo categórico con la búsqueda de los medios para la felicidad común. Es lo que resulta de la identificación entre el Bien como lo deseable con el "hacer el bien" como "satisfacer los deseos".

La definición de los conceptos éticos establece una relación entre ellos en base a la definición del Bien como lo Deseado; tal relación es, sintéticamente, la siguiente: El Bien es el concepto fundamental y se entiende como lo "Deseado" (y "Deseable" porque es "Deseado") individual y generalmente; conocemos que algo es Bueno porque ante ello experimentamos una emoción de deseo y de aprobación; tal emoción del "valor intrínseco" es un estado mental (116), y el juicio, que atribuye como propiedad común a los actos buenos la rectitud, es simplemente la aserción de una emoción de aprobación (o desaprobación en el caso contrario); pero tal emoción de aprobación tiene lugar por los "efectos" buenos del acto o hecho en cuestión, por lo que lo

(115) "When I say: "a right act is one which aims at the greatest possible satisfaction of the desires of sentient beings", I may be giving a purely verbal definition of "right", but I certainly imply something more than this. I imply (1) that I feel an emotion of approval towards such acts, (2) that I have an emotion of either impartiality or benevolence or both, which makes me unwilling to value the good of one man more than an equal good enjoyed by another, (3) that my view is one which could be held by all men, which would not be the case if, for instance, I proclaimed my own good to be the summum bonum, and finally (4) that I should wish my view to be held by all men". HSEP pp. 88.

(116) HSEP pp. 51-52.

Bueno se juzga por sus consecuencias para el individuo y la colectividad y el problema de la ética consistirá entonces en la armonización de deseos individuales y generales en torno a lo que se considere de efectos buenos para todos. De esta manera, el "juicio ético" viene a estar condicionado al grupo y al poder, y, por supuesto a las emociones que, sean de un individuo o sean de un grupo, son subjetivas. No hay razón teórica ni intuición ética de lo Bueno, por tanto tampoco hay problemas teórico éticos; sólo hay problemas prácticos (117).

Para terminar, conviene hacer una aclaración: los cambios en las concepciones éticas en HSEP respecto a las de EF, son cambios, pero no contra-argumentaciones.

3.2. "Racionalidad" e "Irracionalidad" en la ética de Russell

Un primer problema importante para la consideración de la concepción de la filosofía como "sabiduría", que se nos plantea al considerar el tratamiento que Russell da a los problemas y conceptos éticos, es el del papel de la razón en la ética y el del status filosófico de ésta: Hay un conocimiento ético? Hay un conocimiento objetivo intelectual del Bien y de los valores, que fundamente la racionalidad de los juicios éticos? Según la respuesta, cuál es el fundamento de la ética de Russell?

En favor de una "racionalidad ética" en Russell, podría alegarse su posición respecto al objetivo de la ética en 1910, su crítica al escepticismo, su insistencia en el carácter objetivo del Bien, sus intentos de elaborar un análisis lógico-lingüístico de los conceptos éticos, y otras posiciones. Veamos de qué se trata realmente en estas posiciones.

En 1910, Russell decía que el objeto de la ética no es el conocimiento de acciones sino el porqué las acciones éticas deben ser realizadas, y hablaba de la unidad entre Verdad y Bien criticando las teorías éticas que reducen la ética al campo de la práctica, en oposición a los estudios teoréticos:

... el fin de la ética es, por sí mismo, descubrir proposiciones verdaderas acerca de la conducta virtuosa y viciosa; . . . tales proposiciones forman parte de la verdad, tanto como las proposiciones verdaderas sobre el oxígeno o la tabla de multiplicar. El objetivo no es la práctica sino las proposiciones sobre la práctica; y las proposiciones sobre la práctica no son más prácticas que gaseosas las proposiciones sobre los gases. . . Por ello, el estudio

(117) Así se desprende de la reflexión de Russell sobre los conceptos éticos y de su posición acerca del conocimiento ético en HSEP pp. 110-118.

de la ética no es algo extraño a la ciencia y coordinado con ella: es, simplemente, una de las ciencias. Cuando se nos dice que debemos realizar o evitar acciones de determinados tipos, siempre podemos exigir legítimamente una razón para ello; y esta razón se referirá no solamente a las acciones mismas sino también a la bondad o maldad de las consecuencias que probablemente pueden derivarse de tales acciones. . . . Tarea del filósofo es pedir razones mientras se pueda legítimamente exigir las, y tomar nota de las proposiciones que dan las últimas razones que se puedan alcanzar” (118).

El texto es suficientemente elocuente sobre la “racionalidad ética”, aunque introduzca la identificación entre lo Bueno y la bondad de las consecuencias. De acuerdo con lo anterior, viene la distinción —a la que ya nos hemos referido— entre “emoción de aprobación” como sentimiento moral, y “juicio” ético sobre lo recto en base a la objetividad moral (119). Por otra parte, Russell establece en EF que la “acción justa” requiere no solo condiciones de posibilidad práctica y volitiva, sino también condiciones de posibilidad “intelectual” (120).

Contra el escepticismo, Russell explica que las diferencias éticas deben ser analizadas para determinar las falsas creencias que hacen de algunos códigos, códigos verdaderos, y de otros, códigos falsos. Tal análisis no consiste en la elaboración de principios (error del filósofo), ni en el mero análisis de medios (error del moralista), sino en resolver lógicamente las diferencias, mediante inspección y análisis racional, para llegar al Bien en sí mismo presente en las consecuencias de los actos, y base de lo justo objetivo. (121).

El cambio de las concepciones éticas en HSEP, implica también un cambio acerca de la “racionalidad ética”. Al principio de la obra, Russell precisa el significado de “Razón” (“Reason”) entendiéndola como: “the choice of the right means to an end that you wish to achieve... It has nothing to do with the choice of ends” (122). La razón, no teniendo nada que ver con la cuestión de los fines en la ética, es un mero regu-

(118) EF pp. 10–12.

(119) EF pp. 30, 41–42.

(120) EF p. 51

(121) Toda la discusión al respecto, en: EF pp. 70–71, 71–72, 74, 79.

(122) HSEP p. 8.

lador de la acción, no una causa; las causas de la acción son meramente pasionales; el conocimiento racional debe acompañar la tarea moral del estímulo de fuertes y constructivas emociones, pero no se refiere a un conocimiento del bien, ni de los fines, sino a los medios (123).

Dado que los juicios éticos no se basan en hechos ni en percepciones, sino en emociones, el campo de la ética no es un campo científico (124). No por esto, sin embargo, los juicios éticos carecen de objetividad: ellos no informan de hechos en el mismo sentido de los juicios de las ciencias, pero no son meramente subjetivos. Es como el caso mismo de las ciencias, cuyos conceptos y juicios se basan en datos perceptivos individuales que son subjetivos, pero no por ello carecen de valor objetivo. Los juicios éticos se refieren a algo objetivo que es el valor intrínseco de las acciones, pero esto objetivo son "estados mentales". (Russell confunde acá, evidentemente, la objetividad del objeto del juicio ético con la objetividad del juicio ético!).

Si respecto al Bien como fin deseado hay acuerdo emocional entre los hombres, y si toda emoción de aprobación conduce a la acción recta, así como al juicio recto, qué tarea queda a la razón en la ética? Russell determina entonces un campo para la racionalidad ética, obviamente diverso a aquel que le asignaba en EF: es el campo de las creencias ligadas a las emociones morales. La racionalidad y objetividad de la ética consisten en la corrección de los códigos morales, en el análisis de los fines buenos y de los afectos deseables para el hombre, a fin de eliminar las creencias supersticiosas y perjudiciales y favorecer la armonización de los deseos. Este campo no venía incluido totalmente en EF, pero allí se reconocía el otro campo: la racionalidad como reflexión de la objetividad ética, no sólo de los aspectos subjetivos y culturales de ésta.

Así pues, la recta moralidad es racional porque supera toda prescripción moral de origen tabú, y supera todo sustento teológico de la ética (el que es generalmente perjudicial moralmente, o al menos inútil) (125).

Por otra parte, la racionalidad en la recta moralidad consiste en descubrir el bien común y en elaborar la ética del "give-and-take", estableciendo los deberes del individuo para con los otros individuos del grupo y del universo (126).

(123) HSEP p. 11.

(124) HSEP p. 25.

(125) HSEP pp. 29-31 y 120-122. También HSEP 188 ss., 215 ss.

(126) HSEP pp. 31-36.

Con esto, no queda una gran diferenciación entre ética y política, y así lo reconoce Russell (127); pero —admite también Russell— como la ética no puede ser totalmente social, sino que es también algo personal, se debe encontrar el camino que permita a los individuos juzgar la superioridad de unos códigos sobre otros. Lo que por otra parte demuestra, según Russell, la superioridad de la ética sobre los códigos (128) —no en base a consideraciones de la conciencia individual, ni siquiera en base a consideraciones teológicas, sino en base a los conceptos de Bien y de Mal: de esta manera, Russell vuelve a conducir el problema de la ética a los términos en que se planteaba “teóricamente” en EF, tal como lo vimos en el párrafo anterior. Russell lo hace intentando una aplicación del método analítico (129).

Russell entonces se pregunta: son los términos “Bien”, “Mal”, y “Deber”, parte de un vocabulario mínimo? Son los términos éticos, términos egocéntricos, como “yo”, “esto”, “aquí”, “ahora”? La respuesta que da, es una aclaración reductiva de los términos éticos y de las proposiciones fundamentales de la ética, como hemos visto en el párrafo anterior. Lo que ahora interesa señalar es solamente que el problema ético, aunque siga planteándose explícitamente en términos de problema teórico, no está siendo así planteado implícitamente: ya no tenemos la pregunta por la objetividad del bien y su cognoscibilidad racional,

(127) HSEP pp. 148, 155: las tareas del moralista y del político son idénticas.

(128) HSEP pp. 44—47.

(129) Hay un círculo en este planteamiento: cuando pregunta por el conocimiento racional del Bien, acaba hablando sobre el conocimiento racional de los códigos morales para preguntarse de nuevo por las bases de tal conocimiento racional de los “mejores” códigos, y retornar al concepto abstracto de Bien.

J. Mc Kenny trae un interesante artículo sobre el análisis de los juicios de valor en Russell; afirma de éste que sí admite un conocimiento ético pero que los términos del juicio ético no son indicativos sino emocionales, pero de todas maneras referidos a experiencias; por esta razón se puede aplicar el análisis: enumerar las propiedades del valor (complejo), aplicar la teoría de las descripciones a los términos éticos, que son símbolos incompletos. Con ello establecemos un status empírico de la ética, pero no resolvemos su dilema en base a un principio a priori, sino constatando que los valores no son nombres sino descripciones correspondientes a estados; por ello la definición de Bien como lo deseado.

Mckenny, J. “Concerning Russell’s Analysis of Value Judgements”, *The Journal of Philosophy*, (55), 1958, pp. 382—389.

pregunta que en EF llevaba a Russell a una opción por una concepción objetiva e ideal del Bien, sino que se plantea la pregunta por la racionalidad eudemonística. Esta pregunta es válida, pero no es la misma que se parece pretender. En otras palabras, una cosa es preguntar por el conocimiento ético, y otra cosa es preguntar por lo efectos buenos deseables.

Russell se mantiene pues “racionalista” en la consideración de los medios para alcanzar el Bien y en el análisis de las creencias que acompañan las emociones éticas (como sus contextuales códigos), así como en el análisis de las consecuencias de la acción. Pero su ética es “emocionalista” en la consideración del Bien, de la relación del sujeto con el bien, y del juicio ético. De esta manera la racionalidad ética queda reducida al campo pragmático (búsqueda de los medios para los fines, y de las condiciones que favorezcan la armonización de los deseos) y, cuando más, al campo “iluminista” (corrección de las supersticiones y tabús). El análisis en cuanto método, simplemente le ha permitido constatar el carácter emocional de los valores, y reducir circularmente los conceptos éticos, pero no dar una respuesta al problema del bien y del juicio ético, problema que aunque aparenta plantearse en HSEP, realmente no le interesa. El tipo de conocimiento ético que Russell reconoce que hay, no es verdaderamente el conocimiento que responde a la problemática ética planteada; es una reducción, en cierta modesta medida, analítica, y es una pragmatización de la racionalidad (130).

Nuestra conclusión es pues, que no obstante admitir un papel de la razón en los problemas concretos de la ética, Russell no admite un papel de la razón respecto a los problemas abstractos y a los problemas fundamentales de la ética. A las preguntas qué es el bien, qué son los valores, por qué determinadas acciones son rectas, por qué hay juicios éticos y cuál es el fundamento de éstos, cuál es el fundamento del Bien y de la emoción de los valores, por qué determinados efectos y consecuencias de acciones o de hechos son “buenos”, y otras más, Russell no reconoce un planteamiento, y menos una respuesta, racional. La “racionalidad ética” queda así extralimitada.

Por otra parte, conviene detenerse a analizar el tipo de “racionalidad” que Russell acepta respecto a los problemas éticos. No obstante sostener que la ciencia no es suficiente para la realización humana, y no obstante proponer una “sabiduría que aporte al hombre los elementos necesarios para evitar una tiranía de la sociedad científica delineada en PC; más aún, no obstante detectar el problema de una ciencia que en ocasio-

(130) Por tal razón, no estamos de acuerdo con McKenny: el conocimiento analítico en la ética, no representa un conocimiento que trate de abordar la totalidad, o al menos mayoría, de los grandes problemas éticos.

ne sólo ha servido a la felicidad de grupos dominantes a costa de la felicidad de otros, dada la influencia de las personas inmorales, afirmando que la ciencia no sustituye la virtud, (131), y afirmando que aunque "el cambio es científico, pero el progreso es ético" (132), Russell no cree en una "consistencia" propia de la "racionalidad ética".

No es la conciencia moral del hombre, ni el conocimiento intelectual del Bien, lo que hace al hombre capaz de actitudes constructivas y éticas; el ser moral del hombre no proviene de su propia estructura ética antropológica, ni de una ética conocida y vivida, sino de otros factores, entre los cuales el principal es el "temperamento científico".

Es la ciencia la que proporciona al hombre, por una parte los conocimientos necesarios para un dominio de la naturaleza y un manejo adecuado de la sociedad en procura de la felicidad, y por otra parte el "espíritu" propio del hombre ético. La relación entre ciencia y ética viene a formularse en los términos del intelectualismo científico: la ciencia supera la esterilidad teórica de la ética y proporciona las bases de la única ética útil al hombre que es la ética práctica. En la medida en que el hombre conoce más su mundo, las cosas, y a sí mismo, se hace a sí mismo mejor. En la medida en que ejerce la "racionalidad científica", adquiere los hábitos que dan la moralidad y hacen el ser ético.

Por otra parte, el crecimiento de los conocimientos científicos no sólo ha traído beneficios técnicos y prácticos, sino también beneficios intelectuales, y especialmente ha suscitado una nueva cosmovisión adecuada. Eliminando las supersticiones, miedos infundados y fanatismos; eliminando todo dogmatismo religioso y moral; acrecentando la inteligencia humana, la ciencia ha hecho capaz al hombre del Bien y ha ido purificando su espíritu de la barbarie (133)

Es la ciencia por ser racional y objetiva —aunque de ella no se exclu-

(131) Russell, B. *Icarus*, Spokesman Books, nothingham (Russell Press), 1973, p.p. 1-15, 57 ss.

(132) "Philosophy and Politics" en UE pp. 19.

(133) Cfr. "Is Science Superstitious?" en SE pp. 29, 31; "Psychology and Politics" en SE p. 155; "Science and tradition" en *The Impact of Science on Society*, Unwin Paperbacks, London, 1976, pp. 11-28; "General effects of scientific technique" en ISS pp. 29-54; "Science and values" en ISS pp. 90 ss.; "Icarus" pp. 25-27 (efectos del industrialismo), 23-42; HSEP pp. 138-149, 215 ss., 196; "An outline of intellectual Rubbish" en UE pp. 82 ss.

yen ni la fantasía ni la imaginación (134) la única poseedora de aquella racionalidad teórica que consiste "in basing our beliefs as regards matters of fact upon evidence than upon wishen, prejudices or traditions" (135). Sin este espíritu no se consiguen ni la honestidad intelectual, ni siquiera el amor cristiano, que son las condiciones básicas del hombre ético (136).

En efecto, asegura Russell, son efectos del "temperamento intelectual" del hombre científico, la plenitud y felicidad de vida de que hace muestra el científico (137), la tolerancia, el respeto racional por los otros, la filantropía, el sentido democrático, y en definitiva, el humanismo científico que da sentido ético al hombre y a la sociedad (138).

La ciencia pues, aunque no sustituye la "racionalidad ética" —pues no se trata de sustituír nada ya que ésta no tiene sentido—, crea las condiciones intelectuales y temperamentales de la ética.

Cuál es entonces la tarea de la reflexión filosófica ética? Qué papel tiene la filosofía en el problema teórico y práctico de la acción humana, del bien, de los juicios morales? La respuesta de Russell es, en cierto sentido, indirecta: respuesta a los problemas humanos, puede ofrecer una filosofía que sea "científica". Y en esto hay mucho que criticar —según Russell— a las grandes filosofías del pasado.

El impacto intelectual de la ciencia hace surgir una nueva filosofía caracterizada por un cambio en la concepción del hombre y de su puesto en el universo (eliminación del antropocentrismo), por una revaloración sin pretensiones de la autonomía del mundo (superación del geocentrismo), y por una nueva metodología basada en la observación y en la racionalidad (eliminación del autoritarismo y del dogmatismo intelectual) (139). Esta filosofía, que es objetiva y "libre" ante el poder y ante los deseos humanos, es la única que puede servir a los propósitos humanis-

(134) "Dreams and Facts" en SE pp. 22–28; "Is science superstitious?" en SE pp. 29–35, especialmente pp. 33.

(135) "Can man be rational?" en SE p. 38.

(136) "Science and Values" en ISS pp. 102–105.

(137) CH p. 113, ESO p. 56.

(138) Russell, B. "What I believe" en *Why I am not a christian*, London, Unwin Paperbacks, 1975, pp. 48–52 y pp. 62–66.

(139) "Science and Values" en ISS pp. 94 ss.

tas y éticos y estar libre de la manipulación de los totalitarismos. En general las filosofías del pasado han sido víctimas de los deseos particulares del filósofo, o de los totalitarismos estatales, o de ambos: Descartes, pasando de la duda escéptica a la certeza empieza a justificar un motivo interno que es la necesidad de los atributos divinos y de la existencia de Dios; Leibniz obviamente, se propuso justificar su optimismo temperamental y la seguridad del mundo en que vivía, conciliando dos concepciones de las que no quería desprenderse aunque eran entre sí contrarias, es decir, la necesidad y el libre albedrío; Berkeley sentía ante todo el deseo de afirmar la existencia de Dios, negó la materia (cosa hoy incontestada) y de tal negación acabó concluyendo la existencia de Dios; Kant quiso justificar la moralidad, la voluntad libre, la inmortalidad y la existencia de Dios a partir de la razón práctica; Hegel y Marx, así mismo, racionalizaron sus deseos sociales y políticos. Todas estas filosofías, carentes de fundamento empírico y del espíritu de la observación, han acabado —en algunos casos— por consagrar y servir a determinados totalitarismos. A cada metafísica y a cada teoría del conocimiento corresponde una teoría política determinada (140).

Solamente una filosofía empírica, rebelde y librepensadora, puede colaborar a las condiciones políticas de la paz y del progreso, y por lo tanto de las actitudes éticas:

“La única filosofía que proporciona una justificación teórica de la democracia, y que concuerde con la democracia en su temperamento intelectual, es el empirismo. Locke, que puede ser considerado, tanto cuanto concierne al mundo moderno, como el fundador del empirismo, aclara cómo de estrechamente éste está conectado con sus puntos de vista sobre la libertad y la tolerancia, y con su oposición a la monarquía absoluta. El nunca se cansó de enfatizar la incertidumbre de la mayor parte de nuestros conocimientos, no con una especial intención como la de Hume, pero con la intención de hacer conscientes a los hombres de que ellos pueden equivocarse, y de que ellos deben tener en cuenta esta posibilidad en todo lo que se relacione con hombres de opiniones diferentes a las propias. El había visto los males forjados, o por el “entusiasmo” de los sectarios, o por el dogma del derecho divino de los reyes; a ambos opuso él una doctrina política oportuna y elástica, para ser ensayada a cada punto por su éxito en la práctica” (Traducción

(140) “Philosophy ulterior motives” en UE pp. 56–68, 11–13, 16–31.

propia) (141).

Tal filosofía, que expresa los ideales políticos y éticos de Russell, quiere ser por él heredada en nombre de la ciencia actual y de los problemas políticos del hombre actual.

Obviamente, surgen muchos interrogantes a este respecto: es realmente correcta la interpretación de Russell sobre las distintas filosofías que ha enjuiciado? Se puede realmente hablar de tal motivación del pensar por los deseos? Se puede hablar de anterioridad de la filosofía respecto a la política? Se puede decir tajantemente que la filosofía es origen de procesos sociales y políticos, o que es mera justificación de ellos, o que es fruto de ellos? Sería interesante resolver dichos interrogantes, pero para nuestro objetivo específico, basta subrayar que en tal apreciación se refleja una injustificada predisposición de Russell hacia el empirismo y hacia lo que él considera "filosofía científica" cuyos problemas ya hemos visto. Finalmente, hay que subrayar que ante tal superación de la ética teórica por la ciencia y la filosofía científica, no se ve cuál sea la necesidad de pregonar la urgencia de una sabiduría para el hombre de hoy. Si todo viene con la ciencia, sus conocimientos y los hábitos que engendra, para qué hablar de tal necesidad?

3.3. El problema del hombre en la ética de Russell

Un segundo problema que es importante para la consideración de la concepción de la filosofía como "sabiduría", que se nos plantea al considerar el tratamiento que Russell da a los problemas y conceptos éticos, es el problema del hombre. Qué es el hombre para Russell? Por qué tiene sentido ocuparse de su felicidad y de sus sufrimientos?

El hombre es para Russell un ser "llamado" —si se nos permite la expresión— a la felicidad, y ésta es algo intelectual y moral, racional y animal. Además de ser una criatura racional y animal, el hombre es grande

(141) "The only philosophy that affords a theoretical justification of democracy, and that accords with democracy in its temper of mind, is empiricism. Locke, who may be regarded, so far as the modern world is concerned, as the founder of empiricism, makes it clear how closely this is connected with his views on liberty and toleration, and with his opposition to absolute monarchy. He is never tired of emphasising the uncertainty of most of our knowledge, not with a special intention such as Hume's but with the intention of marking men aware that they may be mistaken, and that they should take account of this possibility in all their dealings with men of opinions different from their own. He had seen the evils wrought, both by the "enthusiasm" of the sectaries, and by the dogma of divine right of kings; to both he opposed a piecemeal and patchwork political doctrine, to be tested at each point by its success in practice". "Philosophy ulterior motives" en UE pp. 25-25.

y es pequeño, es bueno y es malo.

Conocida es la negación de Russell del alma humana. Según él, las ciencias, particularmente la física y la psicología, nos han convencido de que "cuerpo" y "alma" son construcciones conceptuales no correspondientes a realidades tales como generalmente se consideran, y de que no habiendo una cosa como la materia, ni una cosa como la mente, "cuerpo" y "mente" son meramente modos convenientes de organizar eventos:

"El mundo consta de eventos, no de cosas que duran por un largo tiempo y tienen propiedades cambiantes. Los eventos pueden ser coleccionados en grupos por sus relaciones causales. Si las relaciones causales son de una clase, el grupo resultante de eventos puede ser llamado un objeto físico, y si las relaciones causales son de otra clase, el grupo resultante puede ser llamado una mente. Cualquier evento que ocurra en la cabeza de un hombre pertenecerá a grupos de ambas clases; considerado como perteneciente a un grupo de una clase, él es un constituyente de su cerebro, y considerado como perteneciente a un grupo de otra clase, él es constituyente de su mente". (Traducción propia) (142).

El resultado de esta convicción científica es la disminución de nuestras pretensiones cósmicas en cuanto hombres: el hombre no es más que una mínima parte del universo cósmico, que no tiene derecho alguno a considerarse un absoluto superior, no obstante sus ventajas intelectuales.

La grandeza del hombre está, ante todo, en sus cualidades intelectuales, las que le permiten ser un "reflejo" del universo:

"El individuo, como las mónadas de Leibniz, debe reflejar el mundo. Por qué? No puedo decir por qué, excepto que el conocimiento y la comprensibilidad me parecen atributos gloriosos, en virtud de los cuales prefiero a Newton a una ostra". (Traducción

(142) "The world consists of events, not of things that endure for a long time and have changing properties. Events can be collected into groups by their causal relations. If the causal relations are of one sort, the resulting group of events may be called a physical object, and if the causal relations are of another sort, the resulting group may be called a mind. Any event that occurs inside a man's head will belong to groups of both kinds; considered as belonging to a group of one kind, it is a constituent of his brain, and considered as belonging to a group of the other kind, it is a constituent of his mind". IPI "What is the soul?" IPI pp. 172. La idea vendrá más desarrollada en A. Matter y A. Mind; el presente artículo es de 1928.

propia) (143).

Por ello —como hemos visto— el objetivo de la educación y de la ética, debe ser el estímulo de las capacidades y de las virtudes intelectuales.

Pero no obstante su inteligencia, el hombre no es más feliz; no obstante el crecimiento de sus capacidades y habilidades, el hombre no ha sido más feliz; por qué? Ello se debe ciertamente no a exceso sino a defecto de la inteligencia, a la falta de una recta orientación de la educación en función de las cualidades intelectuales, entendidas como capacidad profesional, conocimiento general y hábito de propias opiniones y evidencia. Las que favorecen por su parte, las cualidades morales de la imparcialidad, bondad y autocontrol (144).

Esta concepción antropológica intelectualista, no desconoce el aspecto brutal y negativo del ser humano: en el hombre hay bondad, pero también crueldad, como en ningún otro ser de la naturaleza:

“El hombre, como dicen los órficos, es un hijo de la tierra y del cielo estrellado; o en un lenguaje más reciente, una combinación de dios y de bestia. Hay quienes cierran sus ojos a la bestia, y quienes cierran sus ojos al dios ..”. (Traducción propia) (145).

Tal mezcla de dios y bestia, de dios y de demonio, revelada en la paradoja grandeza mezclada de crueldad en el hombre, nos lleva por una parte a admirar la grandeza científica y su creación de belleza, pero por otra parte, nos lleva al más profundo pesimismo antropológico, al punto que Russell se niega a aceptar toda teoría evolutiva optimista acerca del hombre, toda concepción de la superioridad del hombre en el orden del ser, e incluso, en ciertos momentos, toda confianza en las posibilidades

(143) “The individual, like Leibniz’s monads, should mirror the world. Why? I cannot say why, except that knowledge and comprehensiveness appear to me glorious attributes, in virtue of which I prefer Newton to an oyster”. ESO p. 10.

(144) IPI pp. 152 ss.; HSEP pp. 184–187.

(145) “Man, as orphics said, is a child of earth and of the starry heaven; or in more recent language, a combination of god and beast. There are those who shut their eyes to the beast, and there are those who shut their eyes to the god...” HSEP p. 236; en UE pp. 148 ss. hablará de “angel y demonio”.

de subsistencia de la especie humana (146). Ante esta "bestia" inteligente, qué puede esperarse de su futuro? Hay que mirar lo positivo del hombre: "Let us not listen to the pessimist for, if we do, we are traitors to Man's future" (147). Sobre todo, confiemos en el hombre de ciencia! Como puede verse, con el pesimismo antropológico de Russell se conectan el intelectualismo y la concepción de la ética y de la política como "disciplinas de la autosubsistencia" (subrayado nuestro).

Otro aspecto importante en el tratamiento de Russell al problema del hombre, es el de las relaciones entre individuo y sociedad. La sociedad es una necesidad para el individuo, una necesidad natural; pero al mismo tiempo es una amenaza para su individualidad. Por ello, la reconciliación del "individuo" con el "ciudadano" es un "acuerdo" entre los deseos particulares y los generales; un acuerdo que se va logrando a través de los procesos educativos y políticos. Pero no se trata de una dimensión sociable del hombre, ni de una posibilidad positiva para el desarrollo del individuo. A la base de todo esto está la concepción anti-hegeliana de Russell y su individualismo liberal, no obstante ser partidario de las ideas socialistas. La insistencia en la tolerancia refleja por lo demás, su consideración de la sociabilidad no como una dimensión del ser del hombre en función de su crecimiento particular y común, sino como un dato natural y en cierto sentido una condena que debe ser "suavizada".

Por otra parte, Russell se opone a toda teoría filosófica que afirme la libertad del hombre como autodeterminación de su persona. Opuesto a la concepción de Leibniz según la cual el pecado no se debe a mala voluntad sino a ignorancia, Russell negará toda posibilidad de libre albedrío; conocido es que para Russell, la filosofía de Leibniz es combatible por su triple defensa del libre albedrío, de la unión "optimística" entre metafísica y ética, y de las ideas de pecado e infierno (148). Su oposición al libre albedrío, no obstaculiza su concepción de la libertad como un valor de la práctica ético-política y como una condición de la felicidad humana; pero no acepta la libertad como condición de la actitud moral ni como dato de la naturaleza humana.

Ya desde 1910 en EF, ante la pregunta de si hay una libertad de la

(146) PC p. 101; HSEP pp. 156-157. Además, es toda la problemática de "Has man a future?".

(147) "Has man a future?" p. 128.

(148) Russell, B. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London, George Allen and Unwin, 1975, pp. 191 ss.

voluntad, Russell trata de dar una respuesta en favor de la teoría determinista, de un determinismo que, como ya se ha visto, él interpreta. Russell afirma que sí hay una causalidad en el mundo de la acción (149), dado que sin posibilidad física no hay acción justa, por más que el sujeto la conozca y la desee como tal (150). Con ello, Russell no quiere anular la deliberación moral ni la distinción entre justo e injusto, sino afirmar la causalidad de las voliciones y de las acciones (151).

En HSEP, el tema de la libertad es apenas tocado: la creencia en el deseo libre, dice, no es necesaria para la elaboración de una ética racional (152).

De esta manera, Russell cree en la deliberación moral, pero no en la autodeterminación del hombre; supone la libertad individual como un derecho del hombre, como la ausencia de obstáculos al ejercicio de los deseos (153), y como la "oportunidad de iniciativa" (154), pero no como una condición del sujeto ético. Aboga por la libertad de acción y de expresión, pero no le interesa la libertad como posibilidad de la voluntad a su determinación.

Como consecuencia de lo anterior, encontramos la poca importancia que Russell concede a la historicidad humana en cuanto dimensión del ser del hombre que tanto tiene que ver con su realización como tal y con su dimensión ética. Se recordará que U. Segré (155) criticaba el pensamiento socio-político de Russell como un pensamiento carente de "humus histórico". A nuestro modo de ver, no sólo falta este "humus histórico", sino también un sentido de la historia y una conciencia valorativa de la dimensión histórica del hombre. Para Russell el ser histórico del hombre, y el proceso histórico en que dicho ser se desenvuelve, no tiene nada qué ver con los problemas éticos y filosóficos; esto explica

(149) EF p. 49.

(150) EF pp. 51 ss.

(151) EF pp. 54-55.

(152) HSEP p. 97.

(153) "Freedom in Society" en SE pp. 129 ss. Russell, B. "What is freedom" en **Fact and Fiction**, George Allen and Unwin, London, 1961, pp. 49 ss.

(154) "Scientific technique in an oligarchy" en ISS pp. 55 ss.; y "Democracy and scientific technique" en ISS pp. 68 ss.

(155) Cfr. 4. 2. 3. en este trabajo.

en buena parte su pesimismo antropológico, su falseada apreciación del asunto de los códigos morales y la consecuente negación de la objetividad y racionalidad ética.

El concepto de hombre que encontramos en Russell, que es un concepto intelectualista y pesimista, pero no espiritualista, es un factor según nuestro parecer determinante en su concepción de la ética y de la sabiduría. La propuesta de Russell de una felicidad adquirida mediante el ejercicio del amor y del saber, se diluye a consecuencia de su negación de la libertad, historicidad y racionalidad ética del hombre, en un conductismo educativo, político y social. Sin una reflexión filosófica más amplia sobre el hombre, el pensamiento ético y político de Russell queda reducido a un conjunto de consejos prácticos de comportamiento y a un intento de formulación utópica.

El Intelectualismo de su concepción de la naturaleza humana, siendo ciertamente un valor, viene a ser negado como tal en virtud de la negación de una conexión entre razón y libertad; el hombre es reducido a intelecto, y el intelecto es reducido a intelecto científico. Dadas la negación de la libertad y de la relación entre intelecto y libertad, la dimensión instintiva y animal del hombre viene a ser considerada como una dimensión "bestial", como origen de los males humanos, en un dualismo que resulta inaceptable. Estas carencias antropológicas de Russell, constituyen pues, otra causa del debilitamiento teórico de su ética y de la reducción de ésta a un asunto de supervivencia de la especie y de satisfacción de una naturaleza humana insuficientemente considerada. Tal reduccionismo traiciona la aspiración misma a la racionalidad al desconocer la complejidad del ser humano, y consecuentemente una "sabiduría" así planteada resulta insuficiente.

3.4. Para una crítica del pensamiento ético de Russell

Ya hemos visto elementos que permiten intentar una crítica a la ética de Russell. A continuación concretizaremos tales elementos a la luz de otros ángulos filosóficos, presentados no como una investigación específica sino como convicciones recibidas en la lectura general de la filosofía y ahora confrontadas con las apreciaciones de Russell; para ello haremos una referencia a algunas críticas que se le han hecho, para luego intentar una caracterización personal de la ética de Russell, y señalar finalmente las fallas que nos parecen más importantes para efectos de su concepción de la filosofía como sabiduría.

3.4.1. Referencia a algunas críticas a la ética de Russell

No sin razón, Mario Dal Pra (156) ha señalado que no obstante el valor que tiene, de parte de Russell, introducir la cautela analítica en el terreno de la praxis y prevenir así contra el misticismo de la Unidad y de lo Absoluto, mostrando que la lógica no agota el ser, la posición de Russell tiene el peligro de caer en el "misticismo del análisis". Dal Pra recuerda cómo para Russell no hay posibilidad de un pasaje válido del conocimiento al comportamiento práctico, dado que para él la raíz de la acción es exclusivamente subjetiva y emocional; según esto, para Russell la ciencia no tiene función alguna en el campo de la acción; sólo el predicador y el legislador tienen medios para establecer la validez pública de una conducta, pero ni el uno ni el otro tienen que ver con la tarea del saber; así, en la ética no hay ni verdad ni falsedad, ni mayor o menor probabilidad de verdad.

Esta crítica es ciertamente acertada. Pero hay que tener presente además, que para Russell, aunque no hay un saber científico del obrar, sí hay unos imperativos morales, unos fines buenos que deben ser buscados, y el papel de la ciencia se define como un papel "iluminista" en el sentido de clarificador de medios y de la armonización de los deseos. Además de eliminar la racionalidad de la ética, Russell reduce la racionalidad científica en torno a las cuestiones éticas a una mera racionalidad de los medios y de las condiciones sociales, saltando así por encima de los planteamientos filosóficos de la ética.

Otra de las críticas hechas a la ética de Russell es la de Buchler. Este señala como raíz del "pesimismo metodológico ético" de Russell, la incompatibilidad que éste introduce entre la indeterminabilidad científica de los fines del obrar y la concepción de una sabiduría como selección de tales fines, en la que consiste el desideratum esencial humano (157). Contra la teoría de Russell según la cual la valoración moral tiene lugar por los deseos y no por una escogencia, Buchler argumenta que los hechos nos muestran cómo muchas veces se escoge lo contrario a los deseos (argumento que Russell sostuviera cuando, siguiendo a Moore, sostenía que el bien y el mal son propiedades intrínsecas de los objetos) (158).

En segundo lugar, Buchler critica a Russell porque a pesar de afirmar

(156) Dal Pra, Mario. "Sul Rapporto fra teoria e prassi nel pensiero di Russell" en *Rivista critica di Storia della filosofia*, (8), 1953, pp. 283-289.

(157) Buchler, "Russel and the principles of Ethics" en *The Philosophy of B. Russell*. p. 514.

que el lenguaje ético se refiere a emociones privadas, él en la práctica opera con una concepción de naturaleza humana, resolviendo la disputa de los fines no en base a la experiencia sino al poder y a sus falseados presupuestos psicológicos. Russell no se preocupa de encontrar la base común de las escogencias, ni de clarificar éticamente dicha base; reduce la educación ética al hacer surgir fuertes sentimientos y sentido de la armonización de los deseos (158).

En tercer lugar, Buchler critica la concepción del individuo en Russell: éste diluye el individuo en un conjunto de deseos e impulsos como si sólo fuera una colección de circunstancias; las nociones de impulso y deseo son útiles —añade Buchler— pero no suficientes para explicar una conducta moral (159).

En cuarto lugar, Buchler critica el dualismo de Russell en su teoría de las expresiones de valor: dualismo entre los valores en cuanto creados por nosotros y los mismos en cuanto parte de la naturaleza (160).

Finalmente, Buchler critica la ambigüedad de Russell al rehusar una especulación sobre la base de la ética, manteniendo sin embargo una actitud "religiosa" respecto a las aspiraciones humanas; Russell, dice Buchler, se "refugia" a sí mismo en tal actitud evadiendo la especulación.

La respuesta de Russell a Buchler se concentra en dos puntos: la defensa de su derecho a proponer una ética que es suya pero puede defender y exponer apasionadamente (defensa del carácter emocional de la ética), y la refutación a Buchler acerca de una presumible identificación suya entre Bien y Deseo (161).

La acertada crítica de Buchler, es pues, una crítica al irracionalismo de la ética russelliana y a su concepto de naturaleza humana, tal como nosotros mismos lo hemos visto en los párrafos anteriores de este capítulo. Pero conviene profundizar más sobre los fundamentos de la ética de Russell e intentar una caracterización de la misma.

3.4.2. Caracterización de la ética de Russell

A continuación veremos brevemente una confrontación de la ética de

(158) Buchler, op. cit., pp. 517—521.

(159) Buchler, op. cit. p. 523.

(160) Buchler, op. cit., pp. 524—525.

(161) Russell, "Reply to Criticism", op. cit., pp. 720—722.

Russell con otras éticas a las que de alguna manera se avecina en lo que respecta a la concepción del bien y de los fines del obrar humano; podemos preguntarnos: es la ética de Russell utilitarista, pragmatista, behaviourista, determinista, relativista, escéptica?

A una ética utilitarista de tipo hedonístico e individualista, Russell se opone tanto en EF como en HSEP y en otros escritos. Acepta que el bien particular es lo que cada uno desea, pero no que el placer sea lo que cada uno desea, pues éste es posterior al bien. Ni la psicología del egoísmo que afirma que el hombre obra el bien por aprobación propia o ajena, ni la teoría de que el hombre procurando su propio bien sirve mejor al bien común, se compaginan con los hechos, según Russell (162).

En HSEP repetirá dicha posición: el bien es una cualidad intrínseca; la ética hedonista olvida que hay deseos no egocéntricos y que no todos los deseos conducen al placer (163). Basado en esta posición, critica las teorías que absolutizan el bien particular, tales como: la teoría imperialista que identifica el interés de la humanidad con el de un grupo histórico (Hegel y Marx) (164); la teoría nietzscheana que reduce el bien al bien de un grupo social (165), las teorías que confinan el deber a la búsqueda del bien del propio grupo. Contra ellas, Russell propone su concepción de conducta justa: es la que más parece promover el bien general; ningún bien parcial (de grupo) sustituye racionalmente el bien general como justo fin de la acción recta (166).

Ahora bien, dado que para Russell el fin de la ética es el bien general de la humanidad, y que este bien es la felicidad común obtenida mediante el desarrollo de las posibilidades intelectuales y morales, se puede hablar de un utilitarismo mitigado, de un eudemonismo en su ética, lo que no ofrece mayores problemas teóricos, pues de hecho toda ética es realmente eudemonista, incluso la kantiana. El eudemonismo de Russell se manifiesta también en los que considera motivos de la acción en su propuesta moral: para él, las acciones rectas, que son las que más satisfacción de los deseos traen, deben ser promovidas no por la auto-negación sino por el estímulo de los sentimientos buenos y constructivos (167).

(162) EF pp. 64-67, 77-78.

(163) HSEP pp. 51, 64.

(164) HSEP pp. 65.

(165) HSEP pp. 67-68.

(166) HSEP pp. 69, 71.

(167) HSEP p. 146.

La crítica a la identificación que Dewey hace entre lo verdadero ("warranted assertibility") y lo útil, confirma el anti-utilitarismo de Russell y su eudemonismo (168).

Por similares razones, Russell se opone al pragmatismo: critica su teoría de la verdad porque rechaza los hechos como concepto fundamental para definir la verdad y sustituye la verdad por las creencias relativas y pasajeras, y porque es una teoría que se conecta inherentemente con el apelo a la fuerza; aunque sea una filosofía que comienza con la defensa de la libertad y de la tolerancia, desarrolla por "necesidad inherente" el apelo al poder y a la fuerza (169).

No obstante esta oposición al pragmatismo, no se puede negar que Russell cae en él en algunas de sus concepciones: la eliminación de la racionalidad ética y su sustitución por la educación de hábitos, el sacrificar la problemática teórica ética en aras de la practicidad moral, la definición del bien en términos de lo deseado, y otras posiciones ya vistas, nos muestran que no está lejos de un pragmatismo ético estrechamente vinculado al behaviourismo. Russell no acepta la intromisión del poder en el campo de la verdad y de la consideración de los fines éticos, pero sí acepta la primacía de la educación de las pasiones e instintos sobre la discusión teórica ética como base de la formación ética.

Russell se opone al behaviourismo porque no ve aceptable la explicación que éste intenta del conocimiento por medios de observación puramente externa, y porque no acepta la insuficiente explicación behaviorista acerca de la inferencia (170). También se opone a las consecuencias éticas del behaviourismo, porque —según Russell—, una doctrina verdadera aunque pueda tener consecuencias prácticas no por ello tiene consecuencias éticas como lo afirma el behaviourismo que reduce lo bueno a "respuestas adecuadas" al ambiente (171). Russell insiste, contra el behaviourismo, que el bien es objetivo porque es algo resultante de la armonización del bien particular con el bien general; pero la elección de los fines buenos, sigue siendo para él, como para el behaviouris-

(168) ISS pp. 92–93.

(169) "El Pragmatismo" en EF pp. 110 ss., "La Concepción de la Verdad en W. James" en EF pp. 159 ss., "Science and Values" en ISS pp. 94–96.

(170) A. Mind, pp. 157, 160, 172, 201, 254, 257; HK pp. 198 ss. 503–505.

(171) "Behaviourismo and Values" en SE pp. 69–75, especialmente pp. 71–72.

mo, una cosa que se debe obtener no en la fundamentación racional y teórica de una conducta sino en el estímulo de la conducta; para Russell, el ambiente hace al hombre. Sus concesiones al determinismo, su oposición a la teoría del libre albedrío y su carencia de una filosofía de la libertad, muestran que su ética es en gran parte behaviourista.

En cuanto al escepticismo gnoseológico, conocida es también la crítica de Russell (172); la crítica es llevada al campo de la ética: contra el escepticismo, Russell dice que por razonamiento se pueden corregir las falsas creencias que son origen de morales supersticiosas (173). Afirma que hay un bien en sí mismo que es la base de lo justo, y afirma que por métodos de observación y de análisis racional se pueden resolver las diferentes apreciaciones éticas, insistiendo en que hay un bien impersonal (174). Aún afirma que el bien en cuanto es lo deseable es un fin y por ello es algo objetivo (175), una "cualidad intrínseca", un valor intrínseco superior al "valor de medio" (176).

Pero, como ya se ha visto, el "valor intrínseco" del que habla Russell es un estado de ánimo; el bien nos es conocido emocionalmente, pero no racionalmente: Russell es escéptico respecto al valor teórico de la ética, y la racionalidad que admite como medio de superación de las diferencias éticas y como instrumento indispensable para la armonización de los deseos y para la precisión de los buenos efectos de las acciones, no es la racionalidad ética, es la racionalidad de la observación de hechos y efectos, es la racionalidad científica. Nunca ha sido suficientemente explicada su concepción del bien como algo "objetivo"; de la interpretación emocional del conocimiento del bien, Russell da un salto al conocimiento factual (de hechos, efectos y acciones) sin elaborar una reflexión teórica ética.

De esta manera, concluimos que los fundamentos de la ética de Russell (el concepto de bien y los conceptos de acto justo y de deber), están afectados por presupuestos que desde el punto de vista gnoseológico él mismo ha criticado. La explicación radica en que para él no hay conexión entre la epistemología y la ética y no hay un conocimiento ético objetivo.

(172) Cfr. toda la conclusión final de HK pp. 516 ss. y HK pp. 9, 181, 189, 398.

(173) EF pp. 70-72.

(174) EF pp. 79, 13, 16, 17, 66-67.

(175) HSEP pp. 55.

(176) HSEP pp. 51, 52.

3.4.3. Las deficiencias axiológicas del pensamiento ético de Russell

Russell presupone en su pensamiento ético y en su filosofía social y política, unos valores: los fines que debe perseguir el actuar ético, político y social, los efectos positivos que deben ser buscados para la felicidad humana, es decir, cosas y situaciones “buenas”, “poseedoras de valor”. Así mismo, el bien, definible en términos de lo deseado, se muestra al hombre en aquellos efectos portadores de valor natural, intelectual y moral. Esos valores éticos y sociales aparecen en cada página de sus escritos sobre la materia en cuestión: libertad, alegría, amor, justicia, paz, fraternidad, creatividad, satisfacción de las posibilidades individuales, coraje, entusiasmo, y ante todo, la felicidad misma.

Por otra parte, Russell utiliza conceptos éticos que implican una filosofía de los valores: distingue entre bien y efectos buenos, presenta la emoción como aprehensión del bien, señala el carácter bueno de los efectos como algo no conocido en la forma del conocimiento científico de la naturaleza pero valioso en sí mismo, refiere los valores a los individuos reales, jerarquiza los bienes (bien individual y bien general, bienes intelectuales y bienes físicos, bienes espirituales y bienes naturales, etc.). Pero Russell no desarrolla una filosofía de los valores, y no lo hace, al parecer, por su exclusión de la racionalidad ética y por su falta de interés en una sistematización especulativa de tal reflexión.

Cuál es la falla de este procedimiento? Estaría Russell obligado a elaborar una tal teoría de los valores en coherencia con sus posiciones éticas?

A nuestro modo de ver, se puede estar de acuerdo con Russell en que los valores (fines y efectos portadores de bien) no son producto de abstracción, ni se conocen teoréticamente. Es posible aceptar que es por un acto de emoción por el que se llega a lo bueno, y que los actos de preferencia y aprobación no son en sí mismos actos de conocimiento sino actos emocionales. Pero esto no significa que no haya un campo propio de la reflexión racional sobre los valores.

La aceptación de una aprehensión emocional de los valores no tiene por qué conducir a una eliminación de la racionalidad ética: una vez que se da la captación emocional del bien, la razón pregunta por el acto mismo de la emoción, por el objetivo de dicho acto, por la jerarquía de los valores aprehendidos, y, de manera especial, por el por qué último de lo bueno. Por otra parte, ni los juicios éticos ni los actos éticos se reducen a lo emocional: de los sentimientos de valor se pasa a los enunciados de valor, y de éstos a los juicios de valor. Todo este proceso exige una elaboración racional y sobre ella debe reflexionar teoréticamente la ética.

Además, en la experiencia ética de todos los días, no se da una separación nítida entre los fines y los medios, de manera que pudiera confiarse los primeros a la ética (a una ética que no es teórica!), y los segundos a una apreciación científico-racional.

Russell no sólo hace una separación entre el campo de las ciencias y el campo de la ética, separación que por lo demás sería plenamente aceptable, sino que de la distinción pasa a la suplantación de la ética por la ciencia.

3.4.4. Las deficiencias antropológicas del pensamiento ético de Russell

Ya se ha visto cómo la concepción de hombre que aparece en el pensamiento ético de Russell es una concepción recortada: el hombre es reducido a una parte de la naturaleza, su racionalidad es confinada al campo de la ciencia, la dimensión social es vista como un accidente, la libertad y la historicidad son despectivamente consideradas.

A esto hay que añadir: Russell no hace una filosofía de la persona como sujeto ético. La acción que puede calificarse de "ética" es un resultado accidental de la evolución humana, no es un producto de la libertad, ni un ejercicio del dinamismo axiológico del hombre. De la misma manera que la racionalidad ética se diluye, se diluye el sujeto ético en el mundo de una praxis no teorizada. Russell refiere los valores a los individuos concretos, ciertamente. Pero no se pone la consideración de la persona como realizadora de los valores y como mediadora libre y racional de la esfera "ideal" de los valores y la esfera del humano real y concreto. Para Russell, el hombre es un ser simplemente determinado; él no "crea" los valores, sólo los "padece" y se beneficia pasivamente de los efectos positivos de su acción. No se trata de la realización de su propio ser en la realización del bien y de los valores, sino de la simple respuesta de su comportamiento a unas necesidades vitales, individuales y de la especie.

La reducción del hombre a un ser mínimo de la naturaleza, el desprecio por los estudios humanísticos que aparece en su propuesta de currículum educativo, el pesimismo antropológico, revelan no sólo el afán de Russell por eliminar la racionalidad ética y filosófica, sino también su temor a incurrir en la aceptación de una dimensión religiosa válida del hombre. A la vez que acepta los ideales cristianos morales, Russell rechaza permanentemente la fe teísta, y la comprensión específicamente cristiana del hombre, del mundo y de la historia, por razones filosóficas (rechazo de las pruebas tradicionales y leibnizianas de la existencia de

Dios), por razones morales ("Si hubiera Dios no habría sufrimiento"), y por razones "históricas" (crítica de la cristiandad e identificación de lo negativo de ésta con el cristianismo), razones todas que nunca fueron serenamente analizadas por Russell ni sufrieron evolución alguna a lo largo de su vida (177).

En síntesis, la reducción del ser humano a ser natural, la reducción del espíritu humano a fenómenos mentales, la resistencia a considerar al hombre como un sujeto ético negando la libertad y la raíz antropológica de los valores, la reducción de la racionalidad humana a racionalidad científica, señalan las deficiencias antropológicas del pensamiento ético de Russell, y sobre todo, su prejuicio ante la posibilidad de una reflexión sobre el hombre como un ser trascendente y espiritual en el pleno sentido de la expresión.

3.4.5. El presupuesto cientifista en el pensamiento ético de Russell

De ninguna manera criticamos la importancia que se concede a la ciencia en las cuestiones éticas, y sobre todo en las cuestiones "descriptibles" (históricas, culturales, sociológicas, lógicas, etc...) de la ética. Pero, como hemos visto a lo largo de este capítulo, hay en Russell un presupuesto cientifista manifestado no sólo en el intento de aplicación del método analítico positivista a la ética (que por lo demás sólo lo lleva a definiciones verbales de los conceptos éticos sin dar solución al problema de los juicios de valor, los principios del deber y de las normas, y del bien), sino sobre todo en la supresión de un campo propio de la éti-

(177) La crítica a las pruebas de la existencia de Dios en "The Philosophy of Leibniz" pp. 172-190, y el ensayo "Why I am not a christian" en *Why I am not a christian*, pp. 13-26, así como los demás ensayos de esta obra, constituyen la única reflexión teórica de Russell sobre el problema religioso, reflexión en la que nunca hubo nuevos planteamientos ni nuevas profundizaciones. La crítica de E. Sheffield Brightmann a la filosofía de la religión de Russell: "Russell's philosophy of religion" en *The philosophy of B. Russell*, por Schilpp, pp. 539-556, resalta acertadamente la superficialidad de Russell para tratar las cuestiones religiosas y metafísico-religiosas, y su misma conflictividad religiosa.

Por otra parte, Larry Hitterdale en "The problem of Evil and the subjectivity of values are incompatible" en *International Philosophical Quarterly*, Vol. XVIII, No. 4, Dec. 1978, pp. 467-469, muestra la contradicción de la posición de Hume, Russell y Flew cuando afirman la subjetividad de los valores pero al mismo tiempo consideran que el problema del mal ofrece evidencias contra la creencia en Dios. Ambas posiciones son incompatibles, porque la segunda es una aserción de importancia cósmica mientras que los juicios morales son hipótesis subjetivas, comprueba acertadamente Hitterdale.

ca y en la concepción exclusivamente naturalista del hombre. Tal presupuesto cientifista representa una doble incoherencia: por una parte está en contradicción con la primitiva afirmación de Russell de que la ciencia no lo es todo para el hombre; toda la "utopía negativa" de la sociedad científica presentada en PC era una llamada de alarma contra el totalitarismo cientifista y una invitación a reforzar aquellas dimensiones humanas que acrecientan la vida desde otros ángulos y que constituirán un campo del saber diferente al científico; y henos aquí con la afirmación de que la ética posee los fines pero no el conocimiento teórico de ellos (que no lo hay), y que debe reducirse a pensar los medios para tales fines, medios que sólo la ciencia puede descubrir. La otra incoherencia está en que Russell ha sostenido que no hay relación entre las cuestiones prácticas y las cuestiones epistemológicas y metafísicas; y he aquí que nos propone la ciencia como única visión del mundo, del hombre y de su ser, en base a la cual se deben juzgar las cuestiones prácticas del obrar; nos propone "su" filosofía científica como tabla de salvación.

Hay en este cientifismo de Russell dos elementos que a la vez son fundamento de la posición cientifista ética, son consecuencias de gran gravedad de la misma: la negación de un campo propio de la ética y la concepción naturalista del hombre como base de su ética.

Hemos visto cómo Russell de una concepción de la ética como disciplina general y racional en sus conceptos fundamentales, pasa a una concepción de la ética emocional, y racional sólo al nivel de los medios; así mismo de una concepción ontológica del bien, pasa al subjetivismo emocional y al eudemonismo, tratando de afirmar la objetividad del bien en base a lo útil individual y colectivamente. Este pasaje de su conceptualización precipita su concepción cientifista en ética, que termina por negar la posibilidad de un método y de un objetivo propios de la ética, y por negar que la ética sea un "lenguaje propio", diferente al lenguaje que habla de cosas y de hechos, poseedor de sus propias funciones y de su propia racionalidad y consistencia. El valor viene a ser identificado con el desear (178) y el bien con lo útil para la felicidad, sin reconocer que en esto hay una propia axiología, así sea débil.

Contra ello, está la afirmación de que la ética tiene un mundo propio

-
- (178) E.J. Bond se refiere con mucha claridad al respecto de la distinción entre "valorar" y "desear": "no puede haber juicio de valor sin deseo, pero no es un deseo preexistente y meramente contingente lo que crea el valor, sino un deseo (reflectivo) generado por un juicio de valor". Aunque a veces los deseos motiven la acción, la apreciación de algo como "valioso" precede el deseo de lo mismo. "Desire, Action and the Good" en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16 No. 1, Jan, 1979, pp. 53-59.

no cree en el espíritu del hombre! En cuanto a lo segundo, hay que decir que en la ética de Russell, éste cae en lo que se ha llamado la "falacia naturalista", es decir, en construir una concepción naturalista del hombre y fundamentar en ella la "objetividad" de la ética. Russell establece la tesis de la "felicidad natural" del hombre como ideal ético que fundamenta los juicios, normas y acciones morales. Con ello está formulando una propia descripción del bien y una propia prescripción moral. Lo que explícitamente no admitiría, dada su concepción emocionalista de la ética. Dicha concepción naturalista del hombre no ofrece, a nuestro modo de ver, un fundamento adecuado filosófico de la ética porque no alcanza a responder al problema ético: si el hombre es un ser meramente determinado por sus límites naturales, ni libre, ni creador de valores, ni racional para los juicios fundamentales éticos, qué razón hay para plantearse el problema del bien, de los valores, de los juicios de valor y de la acción recta? Ciertamente en la supresión de la teoreticidad ética de Russell es consecuente con su concepción naturalista del hombre, pero ello no es coherente con su pretensión de una objetividad que fundamente prescripciones y evaluaciones. En otras palabras, no hay razón para seguir pretendiendo una racionalidad en la ética cuando ha sido negada la objetividad teórica de la misma, ni hay razón para insistir en una separación de las cuestiones metafísicas y de las cuestiones prácticas cuando se presupone una concepción naturalista del hombre, que de alguna manera es una posición metafísica.

Como consecuencia de ambas manifestaciones del cientificismo ético de Russell, surge otra incoherencia con su pensamiento: el dogmatismo. El dogmatismo moral y religioso viene sustituido por el dogmatismo de la ciencia. La tolerancia y la apertura intelectual quedan reducidas a retórica. El conocimiento de la naturaleza se viene a constituir como el único importante saber. Con este "romanticismo cientifista", no sólo el hombre, sino también el saber, quedan amenazados por el peligro de una nueva tiranía. Este peligro no se percibe a simple vista en la obra de Russell; él mismo se negaría a aceptarlo. Pero existe, y llegaría a ser una realidad si el hombre olvidara que es algo más que una simple parte de la naturaleza, y si olvidara que el saber no es sólo conocimiento de la naturaleza. Los valores de la racionalidad científica son realmente un antídoto contra tal peligro, porque ellos mismos no son constituyentes del prejuicio cientifista. Ética y ciencia deben converger.

Para Russell, y para otros muchos pensadores a lo largo de los siglos, la filosofía es amor a la sabiduría; y la sabiduría es aspiración a la perfección intelectual y moral; es un conocimiento contemplativo y ligado al amor por el hombre, por la vida y por el mundo. Es un conocimiento genérico que lleva a la práctica de la virtud de acuerdo con los fines últimos de la vida. Ella permite al hombre pensar, vivir y actuar de una manera que lo hace feliz y despliega todas las posibilidades de su ser hu-

y una racionalidad propia. Su campo propio es el de las emociones del valor ético, pero también lo es el de los juicios sobre las emociones y sobre los mismos juicios morales, en lo que cabe una forma diferente de conocer el mundo (el conocimiento de su significado, la "comprensión" del mundo para el hombre) (179). El campo de la ética son los hechos, y en ello ella necesita de la ciencia, pero son también los valores, los cuales van más allá de los hechos, y reclaman, si no una ontología que sea base del "deber ser", sí por lo menos un humanismo, una antropología filosófica que sea base de los juicios y valoraciones.

La ética tiene un campo no apriorístico, conformado por hechos de comportamiento y sociedad bajo un ángulo propio aunque se trate del mismo mundo de la ciencia; ese ángulo es el del "deber ser" diferente al del "cómo" poner en práctica dicho "deber ser" (180); aún cuando se escogen principios utilitarios se opta por determinadas cosmovisiones y antropovisiones que deben ser reconocidas y analizadas teóricamente como mundo ético (181) relacionando los valores que sirven de contexto a tales visiones con el "deber ser" que trata de prescribir; toda ética, sea clásica o "descriptiva" implica premisas normativas y valores morales válidos propios; analizarlos teóricamente es campo propio de la ética.

Ya se ha visto la deficiente antropología de Russell. A ello conviene añadir lo siguiente. Su concepción naturalista del hombre es criticable desde dos puntos de vista: en cuanto concepción deficiente del hombre, y en cuanto ella es establecida como base de su "objetividad" ética. No es necesario detenernos en lo primero, pues ya lo hemos hecho; baste recordar que es una concepción que olvida la complejidad del ser humano y de su dimensión espiritual y se resiste a reconocer las posibilidades positivas del hombre, precisamente porque no tiene en cuenta su unidad y su totalidad armónicamente. Russell cree en la mente humana, pero

(179) Interesante constatar esto en dos ponencias del Congreso Internacional de Filosofía de Dusseldorf de 1978: S. Angelov en "Morale et Science" (p.55) y Quattrocchi, P. en "A propos du debat sur la raison a-scientifique: la reflexion philosophique sur la signification de l'art et le fondement de la religion" (p. 535). Ponencias del 16^o Congreso Mundial de Filosofía, Dusseldorf, 1978.

(180) Cfr. G. G. James "The problem of scientific justification of norms; can norms be justified scientifically?" en el mismo congreso (p. 343): hay relación pero a la vez diferencia entre "deber ser" y "debe ser hecho". 16^o Congreso Mundial de Filosofía, Dusseldorf, 1978.

(181) Cfr. Dayton, E. "Towards a credible act-utilitarianism" en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 1, Jan 1979, pp. 60-66.

mano. Ella es la forma en que el hombre trata de comprender el mundo y su vida en su significado último. La búsqueda de la sabiduría ha llevado a los hombres a diferentes respuestas: la apatía, la pasión, la prudencia, la ataraxia, el equilibrio, la suspensión del juicio el intelectualismo moral, o el voluntarismo moral. De Sócrates a Aristóteles, pasando por Platón, de los estoicos a los epicúreos, de Leibniz, Spinoza y Hegel a Kant, los pragmatistas y Nietzsche, muchas cosas diversas han sido dichas sobre la sabiduría. Pero a todos es común algo: la búsqueda de la realización y de la felicidad en la armonía del bien y de la verdad, sean concebidos como lo sean. En todas las respuestas hay una aspiración común a la verdad y al bien del hombre y de su mundo.

Russell también ha verificado esta búsqueda, y nada puede ser criticado en su noble intención y en su honestidad intelectual. Pero en nombre de otras convicciones y maneras filosóficas de ver, es posible disentir con su visión. Nuestra crítica es sobre todo un interrogante: es posible elaborar una filosofía como "sabiduría" absolutizando una forma del saber y cerrando los ojos ante la complejidad no reducible del misterio humano? Es posible decir al hombre que no se plantee determinados interrogantes ni intente determinadas respuestas, cuando el dinamismo de su ser intelectual y volitivo lo exigen?

El hombre no es sólo una mezcla de dios y de demonio, mucho menos es un mero animal inteligente. El hombre es una pregunta por la verdad, por el bien y por el ser. Su felicidad no está en una respuesta parcial, sino en todo intento de respuesta que converge en la totalidad y complejidad de su ser.