

## Unidad 10

Bertrand Russell

- 10.1 Teoría de los tipos, de las descripciones, la reducción de las matemáticas a la lógica
- 10.2 La navaja de Ockham y el análisis reductivo
- 10.3 El atomismo lógico y la influencia de Wittgenstein
- 10.4 El monismo neutral
- 10.5 El problema del solipsismo
- 10.6 Postulados de la inferencia no demostrativa y los límites del empirismo
- 10.7 El lenguaje: complejidad y jerarquización de sus elementos
- 10.8 El lenguaje como guía de la estructura del mundo
- 10.9 La filosofía moral de Russell y la influencia de Moore
- 10.10 Instinto, entendimiento y espíritu
- 10.11 La relación del juicio de valor con el deseo
- 10.12 La ciencia social y el poder
- 10.13 La actitud de Russell frente a la religión
- 10.14 La naturaleza de la filosofía según Russel



## BERTRAND RUSSELL (1)

*Notas introductorias. — Vida y obras hasta la publicación de los Principia Mathematica; la fase idealista de Russell y su reacción contra ella, la teoría de los tipos, la teoría de las descripciones, la reducción de las matemáticas a la lógica. — La navaja de Ockham y el análisis reductivo aplicado a los objetos físicos y al entendimiento. — El atomismo lógico y la influencia de Wittgenstein. — El monismo neutral. — El problema del solipsismo.*

1. Hemos tenido ya ocasión de señalar que de todos los filósofos ingleses contemporáneos, Bertrand Russell es con mucho el más conocido. Esto se debe en parte al hecho de que ha publicado un número considerable de libros y ensayos sobre temas morales, sociales y políticos, salpicados de notas divertidas y estimulantes, y escritos a un nivel que puede entender un público difícilmente capaz de apreciar sus contribuciones más técnicas al pensamiento filosófico. Y son en gran parte estas publicaciones las que han hecho de Russell un profeta del humanismo liberal, un héroe de los que se consideran racionalistas, libre de las cadenas del dogma religioso y metafísico y, sin embargo, dedicado al mismo tiempo a la causa de la libertad humana, contra el totalitarismo, y del progreso social y político basado en principios racionales. Podemos mencionar también, como causa que ha contribuido a la fama de Russell, su compromiso activo, en distintas épocas de su vida, con una actitud bien determinada, e impopular a veces, respecto a los problemas de interés e importancia generales. Ha tenido siempre el coraje de sus convicciones. Y la combinación del aristócrata, el filósofo, el ensayista volteriano y el propagandista ardiente, es natural que haya hecho impacto en la imaginación del público.

No es preciso decir que la fama de un filósofo durante su vida no es signo infalible de la importancia de su pensamiento, especialmente si su reputación general se debe en gran parte a sus escritos más

efímeros. En cualquier caso, la diversidad de carácter de los escritos de Russell crea un problema especial en la apreciación de su posición como filósofo. Por una parte, Russell tiene un justo renombre por su trabajo en el campo de la lógica matemática. Pero él mismo considera que este trabajo pertenece más a las matemáticas que a la filosofía. Por otra parte, no es honrado apreciar la situación de Russell como filósofo a partir de sus escritos populares sobre problemas morales concretos o sobre temas sociales y políticos. Porque si bien, teniendo en cuenta la idea tradicional y común de la palabra “filosofía”, reconoce que debe renunciar a que sus escritos morales se clasifiquen como trabajos filosóficos, Russell ha dicho que el único tema ético que para él pertenece propiamente a la filosofía es el análisis de la proposición ética como tal. Los juicios concretos de valor, propiamente, deberían excluirse de la filosofía. Y si tales juicios expresan, como cree Russell, actitudes emotivas básicas, sin duda es libre de expresar sus propias actitudes emotivas con una vehemencia que estaría fuera de lugar al tratar problemas que, por lo menos en principio, pueden resolverse por el argumento lógico.

Si excluimos de la filosofía la lógica matemática, por una parte, y los juicios concretos morales, valoran vos y políticos por otra, nos queda lo que tal vez pueda llamarse filosofía general de Russell, consistente, por ejemplo, en estudios sobre problemas epistemológicos y metafísicos. Esta filosofía general ha pasado por una serie de fases y transformaciones, y representa una extraña mezcla de análisis agudo y ceguera respecto a factores relevantes y de importancia. Pero está unificada por su método o métodos analíticos. Y los cambios no son tan grandes como para justificar una interpretación literal de la nota humorística del profesor C. D. Broad: “como todos sabemos, Mr. Russell produce un sistema distinto de filosofía cada pocos años”.<sup>1</sup> En cualquier caso, la filosofía general de Russell representa un desarrollo muy interesante del empirismo británico a la luz de las recientes formas del pensamiento, al cual el propio Russell ha aportado una importante contribución.

En las páginas siguientes trataremos principalmente, aunque no exclusivamente, de la teoría y práctica del análisis en Russell. Pero no

será posible un estudio total, aunque el tema es limitado. De hecho tampoco parece oportuno ni esperable un estudio de tal clase en una historia general de la filosofía occidental.

2. (I) Bertrand Arthur William Russell nació en 1872. Sus padres, Lord y Lady Amberley, murieron cuando él era niño;<sup>1 2 3</sup> y se educó en casa de su abuelo, Lord John Russell, luego conde de Russell. A los dieciocho años fue a Cambridge, donde se concentró primero en las matemáticas. Pero en el cuarto año de universidad se pasó a la filosofía, y McTaggart y Stout le enseñaron a ver la inmadurez del empirismo británico y a fijarse, en su lugar, en la tradición hegeliana. Efectivamente, Russell nos habla de su admiración por Bradley. Y desde 1894, año en que volvió de Cambridge, hasta 1898, siguió pensando que la metafísica podía proporcionar unas creencias sobre el universo que su sentimiento “religioso” juzgaba importantes.<sup>4</sup>

Durante un corto espacio, en 1894, Russell actuó de agregado honorario de la Embajada británica en París. En 1895 se dedicó al estudio de la economía y de la social democracia alemana en Berlín. El resultado fue la publicación de *Germán Social Democracy (La social democracia alemana)*, en 1896. La mayoría de sus primeros ensayos en la realidad versaba sobre temas matemáticos y lógicos, pero vale la pena señalar que su primer libro trataba de teoría social.

Russell nos dice que en esta época recibió la influencia de Kant y de Hegel, pero se decidía por el último cuando había oposición entre ambos.<sup>5</sup> Russell ha definido como “Hegel no adulterado”<sup>6</sup> un escrito sobre las relaciones de número y cantidad que publicó en *Mind* en

---

1 En *Contemporary British Philosophy*. Primera Serie, editada por J. H. Muirhead, p. 79.

2 En 1937 Russell publicó, en colaboración con Patricia Russell, *The Amberley Papers* (Los escritos de Amberley), en dos volúmenes, que contenían las cartas y diarios de sus padres.

3. Bertrand Russell heredó el condado en 1931.

4 Russell dejó de creer en Dios a los dieciocho años. Pero siguió creyendo durante algunos años que la metafísica podía proporcionar una justificación teórica de las actitudes emotivas de temor y respeto frente al universo.

y Que Russell tuviera alguna vez un conocimiento profundo del sistema general de Hegel, es, por supuesto, otra cuestión.

6 A\y *Philosophical Development (Mi evolución filosófica)*, p. 40

1896. Y ha dicho de *An Essay on the Foundatiom of Geometry* (*Ensayo sobre los fundamentos de la geometría*, 1 897), elaboración de su *Fellowship dissertation* para el Trinity Collége de Cambridge, que la teoría de la geometría que ofrecía era “principalmente kantiana”,<sup>7</sup> aunque posteriormente fue descartada por la teoría de la relatividad de Einstein.

Durante el año 1898, Russell reaccionó fuertemente contra el idealismo. Por una parte, una lectura de la *Lógica* de Hegel le convenció de que lo que el autor tenía que decir sobre matemáticas era absurdo. Por otra, explicando a Leibniz en Cambridge, para reemplazar a McTaggart, quien estaba en el extranjero, llegó a la conclusión de que los argumentos dados por Bradley contra la realidad de las relaciones eran falaces. Pero Russell ha puesto más el acento en la influencia de su amigo G. E. Moore. Con Moore, Russell se adhirió a la creencia de que, sea lo que fuere lo que Bradley y McTaggart pudieran decir en contra, todo lo que el sentido común ve como real es real. Sin duda, en esta época Russell llevó el realismo mucho más lejos de lo que después iba a hacer. No se trata simplemente de adherirse al pluralismo y a la teoría de las relaciones externas, ni siquiera de creer en la realidad de las cualidades secundarias. Russell creía también que los puntos del espacio y los instantes del tiempo eran entidades existentes, y que había un mundo atemporal de ideas o esencias platónicas, e incluso de números. Como ha dicho él mismo, tenía entonces un universo muy pleno y rico.

Las clases sobre Leibniz a que nos hemos referido dieron por resultado la publicación, en 1900, de la notable obra de Russell *A Critical Exposition of the Philosophy of Letbniz* (*Exposición crítica de la filosofía de Leibnif*). Dice en ella que la metafísica de Leibniz es en parte una reconsideración de sus estudios lógicos y en parte una doctrina popular o exotérica, expuesta con fines edificantes y distinta de las convicciones reales del filósofo.<sup>8</sup> Desde entonces, Russell se

---

7 íhid

8 Para algunos breves comentarios de la idea que Russell tenía de Leibniz, véase el volumen VI de esta *Historia*, pp. 235-237.

convenció de que la metafísica de la sustancia-atributo es un reflejo de la forma de expresión sujeto-predicado.

(II) Russell da considerable importancia al descubrimiento, en un congreso internacional celebrado en París en 1900, de la obra de Giuseppe Peano (18 58-1932), matemático italiano. Durante muchos años, en realidad desde que empezó a estudiar geometría, a Russell le había preocupado el problema del fundamento de las matemáticas. Entonces no conocía todavía la obra de Frege, que ya había intentado reducir la aritmética a la lógica. Pero los escritos de Peano le animaron a abordar el problema de nuevo. Y el fruto inmediato de sus estudios fue *The Principles of Mathematics (Principios de matemáticas)*, que apareció en 1903.

Pero había bosques en el jardín matemático. Russell acabó el primer esbozo de *Principios de matemáticas* a finales de 1900, y a principios de 1901 se le planteó lo que le pareció una antinomia o paradoja en la lógica de clases. Puesto que definía el número a la luz de la lógica de clases, donde un número cardinal era “la clase de todas las clases coordinables con una clase dada”,<sup>9</sup> la antinomia evidentemente afectaba a las matemáticas Y a Russell se le planteaba la alternativa de resolver la antinomia o reconocer su irresolubilidad en el campo de las matemáticas.

La antinomia puede explicarse de la siguiente manera La clase de los cerdos evidentemente no es ella misma un cerdo. Es decir, no es un miembro de sí misma. Pero pensemos en la idea de la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas. Llamemos a tal clase X, y preguntemos si X es o no miembro de sí misma. Por una parte, parece que no puede ser miembro de sí misma. Porque si decimos que lo es, resulta lógicamente que X tiene la propiedad característica de sus miembros. Y esta propiedad característica es que cualquier clase de la cual es propiedad no es miembro de sí misma. Así, X no puede ser miembro de sí misma. Por otra parte, parece que X debe ser miembro de sí misma. Porque si empezamos diciendo que no es

---

9 *The Principles of Mathematics (Los principios de las matemáticas)*, p. 115 (2.ª edición 1937). Se dice que dos clases son “iguales” cuando “tienen el mismo número” (*ibid.*, p. 113).

miembro de sí misma, se sigue lógicamente que no es un miembro de aquellas clases que no son miembros de sí mismas. Y esto equivale a decir que X es miembro de sí misma. Así, tanto si empezamos diciendo que X es miembro de sí misma, como si decimos que no es miembro de sí misma, parece que en ambos casos caemos en una autocontradicción.

Russell habló de esta antinomia o paradoja con Frege, quien le contestó que la aritmética se estaba tambaleando. Pero después de varias tentativas, Russell dio con lo que pareció una solución. Era la doctrina o teoría de los tipos, versión preliminar de lo que presentó en el *Apéndice B* de *Principios de matemáticas*. Toda función proposicional, sostenía Russell, “tiene, además de su ámbito de verdad, un ámbito de significado”.<sup>10 11</sup> Por ejemplo, en la función proposicional “X es mortal“, es obvio que podemos sustituir la variable X por un ámbito de valores tales, que la proposición resultante sea verdadera. Así, “Sócrates es mortal” es verdadera. Pero hay también valores que, si los ponemos en el lugar de X, harán que la proposición resultante no sea ni verdadera ni falsa, sino sin sentido. Por ejemplo, “la clase de los hombres es mortal “no tiene sentido. Porque la clase de los hombres no es una cosa o un objeto del que pueda predicarse con sentido la mortalidad o la inmortalidad. De “si X es hombre, X es mortal“, podemos inferir “si Sócrates es hombre, Sócrates es mortal“, pero no podemos inferir que la clase de los hombres sea mortal. Porque la clase de los hombres ni es ni puede ser un hombre. Con otras palabras, la clase de los hombres no puede ser miembro de sí misma: de hecho, es ya absurdo hablar de si es o no es miembro de sí misma. Porque la misma idea de una clase que es miembro de sí misma carece de sentido. Tomando un ejemplo de Russell:<sup>11</sup> un club es una clase de individuos. Y puede darse un miembro de una clase de otro tipo, por ejemplo, una asociación de clubs, que sería una clase de clases. Pero ni la clase ni la clase de clases podrían ser miembros de sí mismas. Y si se tiene en cuenta la

---

10 Ibid , p. 523.

11 Ibid . p. 524.

distinción entre los tipos, no se da la antinomia o paradoja de la lógica de clases.

Para resolver otros problemas conexos, Russell elaboró una teoría de los tipos “ramificada” o bifurcada. Pero no podemos tratarla aquí. En lugar de esto, podemos fijarnos en el punto siguiente. Puesto en claro que una clase de cosas no es en sí una cosa, Russell avanza en *Principia Mathematica* hacia lo que él ha llamado “la abolición de las clases”.<sup>12</sup> Es decir, interpreta las clases como “conveniencias meramente simbólicas o lingüísticas”,<sup>13</sup> como símbolos incompletos. Y no es sorprendente que luego se adhiera a una interpretación lingüística de la teoría de los tipos y diga, por ejemplo, que “la diferencia de tipo significa una diferencia de función sintáctica”.<sup>14</sup> Después de haber insinuado que las diferencias entre los tipos son diferencias entre tipos de entidades, Russell llega a reconocer que las diferencias se dan entre distintos tipos de símbolos “que adquieren su estado de tipos a través de las reglas sintácticas a que están sujetos”.<sup>15</sup> En cualquier caso, puede decirse que uno de los efectos generales de la teoría de los tipos de Russell fue hacer ver la importancia del “análisis lingüístico” para la filosofía.

Por supuesto, la teoría de los tipos tiene múltiples aplicaciones posibles. Así, en su prólogo al *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, escrito en 1922, Russell sugería que el problema de Wittgenstein —no poder decir nada dentro de un lenguaje determinado sobre las estructuras de tal lenguaje— podría ser resuelto con la idea de una jerarquía de lenguajes. Así, aun cuando fuera imposible decir nada dentro del lenguaje A sobre su estructura, podría

---

12 Ibid . p. 10 (Introducción a la 2ª edición).

13 *Principia Mathematica* (*Principios matemáticos*), I, p. 72.

14 *The Philosophy of Bertrand Russell* (*La filosofía de Bertrand Russell*), edición de P. A. Schilpp. p. 692. Como indica Russell en la segunda edición de *The Principles of Mathematics*. la obra de F P Ramsey *The Foundations of Mathematics* (*Los fundamentos de las matemáticas*, 1911) le convenció de que hay dos clases de paradojas. Unas puramente lógicas o matemáticas, que pueden resolverse sencillamente con su teoría de los tipos. Otras lingüísticas o semánticas, así la paradoja que surge de la afirmación “estoy minuendo”. Estas últimas pueden resolverse mediante operaciones lingüísticas.

15 Ibid.

hacerse dentro del lenguaje *B*, donde *A* y *B* pertenecen a tipos diferentes, siendo *A* un lenguaje de primer orden, por decirlo así, y *B* un lenguaje de segundo orden. Si Wittgenstein contestara que su teoría de lo inexpresable en el lenguaje se aplica a la totalidad de los lenguajes,<sup>16</sup> podría replicársele que no hay ni puede haber una totalidad de lenguajes.<sup>17</sup><sup>18</sup> La jerarquía no tiene límites.

Lo que Russell dice al desarrollar la teoría de los tipos tiene también su aplicación a la metafísica. Por ejemplo, si aceptamos la definición del mundo como la clase de todas las entidades finitas, no podemos decir que ella sea una entidad o ser contingente, aun cuando consideremos que la contingencia pertenece necesariamente a todo ser finito. Porque en tal caso convertiríamos a una clase en miembro de sí misma. Sin embargo, no se sigue de ahí que deba definirse el mundo como “entidad necesaria”. Porque si hay que definir al mundo como la clase de las entidades, él mismo no puede ser una entidad, contingente o necesaria.

(III) Se ha anticipado ya que en *Principia Mathematica* Russell sostiene que los símbolos de las clases son símbolos incompletos “Sus usos están definidos, pero ellos en sí no significan nada en absoluto.” Es decir, los símbolos de las clases indudablemente tienen un uso o una función definida en las sentencias, pero, en sí mismos, no denotan ninguna entidad. Más bien son formas de referencia a otras entidades. En este sentido, los símbolos de las clases son “como los de las descripciones”.<sup>19</sup> Y ahora debemos decir algo sobre la teoría de las

---

16 Creo que en el *Tractatus* Wittgenstein define la esencia de la proposición de tal manera que, lógicamente, si sigue que cualquier proposición sobre proposiciones es una pseudo-proposición, desprovista de “sentido” (*Sinn*). En tal caso, para evitar la conclusión, hay que rechazar la definición.

17 Es decir, una totalidad de lenguajes es tan impensable como una clase de todas las clases. Esta última idea es para Russell autocontradictoria. Una clase de todas las clases sería una clase más añadida a todas las clases. Sería también un miembro de sí misma, lo que ha sido excluido por la teoría de los tipos

18 *Principia Mathematica*, I, p. 71.

19 *Ibid.*

20 Esta teoría encontró una expresión preliminar en el artículo de Russell *On Denoting* (*Sobre la denotación*), en *Mind*, 1905.

descripciones de Russell, desarrollada entre la redacción de *The Principies of Mathematics* y la publicación de *Principia Matbematica*.<sup>10</sup>

Consideremos la sentencia “la montaña de oro es muy alta”. La frase “la montaña de oro” funciona como sujeto gramatical de la sentencia. Y tal vez parezca que ya que podemos decir algo sobre la montaña de oro, a saber, que es muy alta, la frase debe denotar una entidad de algún tipo. Sin embargo, no denota ninguna entidad existente. Porque aunque no es lógicamente imposible que haya una montaña de oro, no tenemos pruebas de que exista ninguna. Pero aun cuando decimos “la montaña de oro no existe” parece que decimos algo inteligible *acerca* de ella, a saber, que no existe. Y en este caso parece deducirse que “la montaña de oro” debe denotar una entidad, si no una entidad que exista realmente, por lo menos una realidad de algún tipo.

Esta forma de razonar puede aplicarse, por supuesto, a los sujetos gramaticales en sentencias como “el rey de Francia es calvo” (formulada o escrita cuando no hay rey de Francia) o “Sherlock Holmes llevaba gorra de cazador”. Tenemos así un tipo de universo superpoblado, o en cualquier caso muy bien poblado, en el cual Russell creyó originariamente, en la primera ráfaga de su reacción realista contra la forma en que los idealistas como McTaggart y Bradley calificaban de irreales distintos factores del universo que el sentido común considera espontáneamente como reales. Es comprensible, pues, que Russell se dedicara al estudio de Meinong, quien aceptaba también un universo riquísimo, donde había lugar para entidades que en realidad no existen, pero que no por ello dejan de ser realidades en algún sentido. Al mismo tiempo, fue precisamente el estudio de Meinong el que planteó en el pensamiento de Russell serias dudas sobre la validez del principio de que frases como “la montaña de oro”, que pueden funcionar como sujetos gramaticales de las sentencias, denotaran entidades de algún tipo. En realidad, en sí mismas, ¿tienen “sentido” algunas frases como “la montaña de oro”, “el rey de Francia”, etc.? Una de las funciones de la teoría de las descripciones iba a ser demostrar que no lo tienen.

Según esta teoría, las frases de los ejemplos no son “nombres” que denoten entidades, sino “descripciones”. En su *Introducción to Mathematical Philosophy (Introducción a la filosofía matemática, 1919)* Russell distingue entre dos tipos de descripciones: indefinidas y definidas. Frases como “la montaña de oro” y “el rey de Francia” son descripciones definidas; y no podemos detenernos ahora a explicar esta clase. La teoría de las descripciones pretende demostrar que hay símbolos incompletos, y aunque pueden hacer las veces de sujeto gramatical en las sentencias, tales sentencias pueden transcribirse según su forma lógica de modo que se vea claramente que las frases en cuestión no son los sujetos lógicos reales de las sentencias en que se encuentran como sujetos gramaticales. Puesto en claro este punto, por fuerza debe desvanecerse la tentación de pensar que denotan entidades. Porque se entiende entonces que las frases en cuestión no tienen en sí una función denotativa. La frase “la montaña de oro”, por ejemplo, no denota nada en absoluto.

Tomemos la sentencia “la montaña de oro no existe”. Si la traducimos diciendo que “la función proposicional ‘X es de oro y una montaña’ es falsa para todos los valores de X”, el significado de la sentencia original se revela de forma que la frase “la montaña de oro” desaparece y, con ella, la tentación de postular una entidad subsistente irreal. Porque ya no nos encontramos envueltos en la incómoda situación que surge con el hecho de que la afirmación “la montaña de oro no existe” puede provocar la pregunta “‘¿qué es lo que no existe’”, implicando que debe tener una cierta realidad, ya que podemos decir de ella significativamente que no existe.

Esto está muy bien, puede decirse, pero es terriblemente extraño sostener, con respecto a las descripciones en general, que ellas no tienen ningún significado cuando son tomadas por sí mismas. En realidad, parece ser cierto que “la montaña de oro” no significa nada, siempre que por significado se entienda la denotación de una entidad. Pero ¿qué ocurre con una frase como “el autor de *Waverley*”? Según Russell es una descripción, no un nombre propio. Pero ¿no es evidente que significa ‘Sir Walter Scott’?

Si “el autor de *Waverley*” significara Scott, contesta Russell, “Scott es el autor de *Waverley*” sería una tautología que declararía que Scott es Scott. Pero es evidente que no es una tautología. Ahora bien, si “el autor de *Waverley*” significara otra cosa que Scott, “Scott es el autor de *Waverley*” sería falso, y no lo es. Lo único que se puede decir, pues, es que “el autor de *Waverley*” no significa nada. Es decir, aisladamente no denota a nadie. Y la afirmación “Scott es el autor de *Warverley*” puede transcribirse de forma que la frase “el autor de *Waverley*” quede eliminada. Por ejemplo, “para todos los valores de X, ‘X escribió *Waverley* equivale a ‘X es Scott’ ”.<sup>20 21</sup>

Sin duda, parece que podemos decir perfectamente “el autor de *Waverley* es escocés”, y que en tal caso estamos predicando un atributo, el de ser escocés, de una entidad, el autor de *Waverley*. Russell, sin embargo, sostenía que “el autor de *Waverley* es escocés” implica y se define por tres proposiciones distintas: “por lo menos una persona escribió *Waverley*”, “como máximo una persona escribió *Waverley*” y “sea quien sea el que escribió *Waverley*, era escocés”. Lo que se puede expresar formalmente así: “hay un término *c* tal, que ‘X escribió *Waverley* equivale, para todos los valores de X, a ‘X es *c* y V es escocés’

No es necesario decir que Russell no duda de que el autor de *Waverley* fuera Scott, es decir, que Sir Walter Scott escribió *Waverley* y era escocés. Sin embargo, lo importante es que si el término descriptivo “el autor de *Waverley*” no es un nombre propio y no denota a nadie, lo mismo puede decirse de un término descriptivo como “el rey de Francia”. “El autor de *Waverley* era escocés” puede reformularse de manera que la traducción sea una proposición verdadera pero no contenga la frase descriptiva “el autor de *Waverley*” y “el rey de Francia es calvo” puede reformularse de manera que la traducción no contenga la frase descriptiva “el rey de Francia”, pero sea una proposición falsa, aunque significativa: Así, no hay ninguna necesidad de postular una entidad no real denotada por

---

20 *Mi evolución filosófica*, p. 84.

21 *Introducción a la filosofía matemática*, p. 177

“el rey de Francia”.

Es comprensible que la teoría de las descripciones de Russell haya sido criticada. Por ejemplo, G. E. Moore ha objetado<sup>22</sup> que si en 1700 un inglés hubiera formulado la proposición “el rey de Francia es prudente”, sin duda hubiera sido correcto decir que “el rey de Francia” denotaba una entidad, a saber, Luis XIV. En tal caso, pues, “el rey de Francia” no hubiera sido un símbolo incompleto. Pero en otras circunstancias lo sería. Pueden darse sentencias donde “el rey de Francia” no denote a nadie; pero igualmente pueden darse sentencias en las cuales denote a alguien.

Creo que en su crítica de la teoría de las descripciones de Russell, Moore está apelando al uso lingüístico ordinario. Ahí radica, sin duda, la fuerza de su crítica. Russell, en cambio, trata no tanto de estudiar el lenguaje ordinario, como de construir una teoría que elimine la base lingüística de la noción de que es necesario postular entidades no existentes pero reales, como “la montaña de oro, “el rey de Francia” (cuando no hay tal rey), etc. Me parece perfectamente legítima la objeción de que la teoría encierra una interpretación de tales frases demasiado estrecha para ajustarse al uso lingüístico real.<sup>23</sup> Pero aquí es más importante que nos fijemos en el propósito de Russell, en lo que él cree que lleva a cabo con su teoría.

Por supuesto, sería un error suponer que Russell cree que la traducción de “la montaña de oro es muy alta” a una sentencia en la cual la frase descriptiva “la montaña de oro” no aparezca, demuestra que no existe ninguna montaña de oro. Que exista o no una montaña de oro en el mundo, es un problema empírico; y Russell lo sabe perfectamente. Indudablemente, si la traducción a que nos hemos referido demostrara que de hecho no hay ninguna montaña de oro, entonces el hecho de que “el autor de *The Principies of Mathematics* es inglés” pueda reformularse de tal modo que la frase descriptiva “el

---

22 *La filosofía de Bertrand Russell*, edición de P A Schilpp, cap 5

23. A ciertos filósofos analíticos les gustaría decir que Russell trata de "reformular" el lenguaje, de crear un lenguaje ideal. Pero no fue su intención, desde luego, prohibir a la gente hablar como suele.

autor de *The Principies of Mathematics*” desapareciera, eso probaría que no hay tal Bertrand Russell.

Sería también erróneo suponer que, según Russell, el hombre ordinario, el no filósofo, llega a pensar que tiene que haber algún objeto no existente pero real correspondiente a la frase “la montaña de oro”, puesto que podemos decir “la montaña de oro no existe”. Russell no atribuye ningún error de este tipo al hombre ordinario. Lo que dice es que a los filósofos que estudian las implicaciones o aparentes implicaciones de las expresiones lingüísticas, frases descriptivas como “la montaña de oro” pueden ocasionarles, y según Russell les han ocasionado, la tentación de postular entidades que poseen un extraño estado intermedio entre la existencia real y la no entidad. Y la función de la teoría de las descripciones es impedir tal tentación demostrando que las frases descriptivas son símbolos incompletos que, según Russell, no significan nada, es decir, no denotan ninguna entidad. El aspecto paradójico de la teoría de las descripciones es que, debido a su generalidad, se aplica igualmente a frases como “la montaña de oro” o “el rey de Francia”, y a frases como “el autor de *The Principies of Mathematics* para no hablar de otro tipo de frases como “el cuadrado redondo”. Pero su función es la de contribuir a eliminar las entidades ficticias con que ciertos filósofos, no el hombre de la calle, han superpoblado el universo. Sirve, pues, al propósito de la navaja de Ockham, y puede clasificarse bajo el título general de análisis reductivo, tema al cual tendremos que volver.

Una última indicación. Hemos señalado que cuando se da una frase como “la montaña de oro” o “el autor de *Waverley*” ocurre como el sujeto gramatical de una sentencia, Russell sostiene que no es el sujeto lógico. Y el mismo razonamiento puede aplicarse a los objetos gramaticales. En “no vi a nadie en la calle el objeto gramatical es “nadie”. Pero “nadie” no es una forma especial de “alguien”. Y la sentencia puede reformularse de tal modo que la palabra “nadie desaparezca (por ejemplo, “no se da el caso de que yo haya visto a persona alguna en la calle”). En general, pues, el argumento de Russell es que la forma gramatical de una oración no es de ningún modo su forma lógica como sentencia, y que los filósofos pueden

equivocarse seriamente si no entienden este hecho. Pero aunque Russell haya generalizado esta idea, sería históricamente incorrecto sugerir que fue el primero en descubrirla.<sup>24</sup> Por ejemplo, en el siglo XII San Anselmo señalaba que decir que Dios creó el mundo de la nada no significa que el mundo fuera creado de la nada como de una especie de materia pre-existente. Significa que Dios no creó el mundo de nada, es decir, de ninguna materia pre-existente.

(IV) Los tres volúmenes de *Principia Mathematica*, que fueron el fruto del trabajo conjunto de Russell y A. N. Whitehead, aparecieron en 1910-1913. Lo que promovió mayor interés fue el intento de demostrar que la matemática pura es reductible a la lógica, en el sentido de que puede demostrarse que se deduce de premisas puramente lógicas y que se sirve sólo de conceptos que pueden ser definidos en términos lógicos.<sup>25</sup> Por supuesto, en la práctica no podemos coger sencillamente una complicada fórmula matemática al azar y expresarla sin más en términos lógicos puros. Pero en principio, toda la matemática pura es, en último término, derivable de premisas lógicas, puesto que las matemáticas son, como dice Russell, la madurez de la lógica.

Puesto que Russell creía que en *Principia Mathematica* había demostrado la verdad de su tesis, creyó también que había proporcionado una refutación decisiva de las teorías kantianas de las matemáticas. Por ejemplo, si la geometría es derivable de premisas puramente lógicas, es totalmente superfluo postular una intuición *a priori* del espacio.

Russell y Whitehead tuvieron, como es lógico, sus predecesores. George Boole (1815-1864) había intentado “algebrizar” la lógica y había desarrollado un cálculo de clases. Pero consideraba que la lógica estaba subordinada a las matemáticas, en tanto William Stanley Jevons (1835-1882) estaba convencido de que la lógica era la ciencia

---

24 Hoy esto es bien sabido. Pero en el pasado se dijo o se insinuó que Russell había descubierto esta distinción entre la forma gramatical y la lógica.

25 Russell expresó su desilusión porque comparativamente se había prestado poca atención a las técnicas matemáticas presentadas a lo largo de la obra

fundamental. John Venn (1834-1923),<sup>50</sup> sin embargo, intentando remediar los defectos del sistema de Boole y superar el caos contemporáneo en la notación simbólica, consideraba a la lógica y a las matemáticas como ramas separadas del lenguaje simbólico, no estando ninguna de ellas subordinada a la otra. En Norteamérica C. S. Peirce modificó y desarrolló el álgebra lógica de Boole y demostró que podía ajustarse a ella una versión revisada de la lógica de relaciones formulada por Augustus De Morgan (1806- 1871).

En Alemania, Friedrich Wilhelm Schröder (1841-1902) dio una formulación clásica al álgebra lógica de Boole modificada por Peirce. Más importancia tiene Gottlob Frege (1848-1925), quien intentó derivar la aritmética de la lógica, en sus obras *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884) y *Grundgesetze der Arithmetik*. (1893-1903). Como se ha indicado ya, Russell al principio no supo que había redescubierto por sí solo ideas que Frege ya había propuesto. Pero cuando conoció la obra de Frege, se interesó por ella, si bien las obras del matemático alemán no alcanzaron un reconocimiento general en Inglaterra hasta pasado un período considerablemente largo.

En Italia, Peano y sus colaboradores trataron de demostrar, en sus *Formulaires de mathematiques* (1895-1908), que la aritmética y el álgebra pueden derivarse de ciertas ideas lógicas, como la de clase o miembro de una clase, de tres conceptos matemáticos primitivos y seis proposiciones primitivas. Como hemos visto, Russell conoció la obra de Peano en 1900. Y él y Whitehead usaron el simbolismo o notación lógica de Peano en la construcción de *Principia Mathematica*, que superó la obra de Peano y de Frege.

No me considero competente para juzgar el contenido de *Principia Mathematica*. Baste decir que si bien la tesis de la reductibilidad de la matemática a la lógica no ha merecido en absoluto la aprobación de todos los matemáticos,<sup>26 27</sup> nadie pondría en duda la

---

26 Lo rechazaron los “formalistas”, como David Hilbert (1862-1945), y los “intuicionistas” discípulos de Luitzen Brouwer (n. 1881).

27 Es de notar el hecho de que desde la publicación de *Principia Mathematica* en Inglaterra se ha prestado comparativamente poca atención a la lógica simbólica. Lo que no significa que no se haya hecho nada posteriormente en Inglaterra sobre teoría lógica. Pero, en

importancia histórica de la obra en el desarrollo de la lógica matemática. En realidad, está en cabeza de todas las demás contribuciones inglesas al tema.<sup>28</sup> En cualquier caso y aunque es lógico que el propio Russell deplorase que no se prestara mucha atención a las técnicas matemáticas que encierra la obra, mi propósito principal al fijarme aquí en *Principia Mathematica* es ilustrar el fundamento de la concepción del análisis reductivo de Russell. Por ejemplo, decir que las matemáticas son reductibles a la lógica evidentemente no significa que no existan las matemáticas. Tampoco equivale a la negación de cualquier diferencia entre la lógica y las matemáticas, tal como se dan ahora o como se han desarrollado en realidad. Significa más bien que la matemática pura en principio puede derivarse de ciertos conceptos lógicos fundamentales y de ciertas proposiciones primitivas indemostrables y que, en principio, las proposiciones matemáticas pueden traducirse a proposiciones lógicas con valores de verdad equivalentes.

Antes de pasar a la idea general del análisis reductivo de Russell, hay que notar que la reductibilidad de las matemáticas a la lógica no significa que las matemáticas estén basadas en leyes del pensamiento, en el sentido psicológico de leyes que gobiernan el pensamiento humano. En los primeros años de este siglo, Russell creía que la matemática nos llevaba más allá de lo humano “a la región de la necesidad absoluta, con la cual no sólo el mundo real, sino todo mundo posible debe conformarse”.<sup>29</sup> En tal mundo ideal las matemáticas formarían una morada eterna de la verdad; y en la contemplación de su serena belleza el hombre podría encontrar refugio frente a un mundo lleno de maldad y sufrimiento. Poco a poco, sin embargo, aunque a pesar suyo, Russell llegó a aceptar la idea de Wittgenstein de que las matemáticas puras consisten en “tautologías”.

---

general, los filósofos han concentrado la atención más bien en el “lenguaje ordinario”. Son los lógicos polacos y norteamericanos quienes se han distinguido más en el campo de la lógica simbólica.

<sup>28</sup> *Mi evolución filosófica*, p. 208.

<sup>29</sup> De *The Study of Mathematics (El estudio de las matemáticas)*, escrito en 1902 y publicado primero en el *Ntu> Quarterly* en 1907. Véase *Philosophical Essays (Ensayos filosóficos)*, p. 82, y *Mysticism and Logic (Misticismo y Lógica)*, p. 69.

Este cambio de su modo de pensar, Russell lo ha descrito como “un apartamiento gradual de Pitágoras”. Un efecto de la Primera Guerra Mundial en el pensamiento de Russell fue el abandono de la idea de un reino eterno de la verdad abstracta, donde uno pudiera refugiarse en la contemplación de la belleza atemporal y no humana, para concentrarse en el mundo real concreto. Lo que significa, por lo menos en parte, un paso de los estudios puramente lógicos a la teoría del conocimiento y a las partes de la psicología y de la lingüística que parecían relacionadas con la epistemología.

3. Hemos visto cómo Russell se desprende de entidades superfluas como “la montaña de oro”. Y en el curso de la elaboración de *Principia Mathematica* se dio cuenta de que la definición de los números cardinales como clases de clases, unida a la interpretación de los símbolos de clase como símbolos incompletos, hacía innecesaria la consideración de los números cardinales como entidades de cualquier tipo. Pero quedaban, por ejemplo, los puntos, los instantes y las partículas como factores del mundo físico. Y éstos aparecieron en *The Problems of Philosophy (Los problemas de la filosofía, 1912)*, que puede decirse que representa la primera incursión de Russell en el campo filosófico general, en tanto difiere del campo más restringido de la teoría lógica y matemática. Whitehead, sin embargo, le despertó de su “sueño dogmático”, descubriendo una forma de construir puntos, instantes y partículas como conjuntos de hechos o como construcciones lógicas a partir de conjuntos de hechos.<sup>30</sup>

La técnica del análisis reductivo ejemplificada en el caso de los puntos, instantes y partículas, fue vista por Russell como una aplicación del método ya empleado en *Principia Mathematica*. El propósito de dicha obra era encontrar para las matemáticas un vocabulario mínimo en el cual ningún símbolo fuera definible a partir de los demás. Y el resultado de la investigación fue la conclusión de que el vocabulario mínimo de las matemáticas era el mismo que el de la lógica. En este sentido se dijo que las matemáticas eran reductibles

---

<sup>30</sup> Véase *AI/ evolución filosófica*, p. 103. y *The Principles of Mathematics*, p. xi (en la introducción a la segunda edición).

a la lógica. Si la misma técnica —pensó Russell— se aplica al lenguaje usado para describir el mundo físico, se llegará a la conclusión de que los puntos, los instantes y las partículas no aparecen en el vocabulario mínimo.

Ahora bien, hablar acerca de encontrar un vocabulario mínimo parece sugerir que la operación en cuestión sea puramente lingüística, es decir, que trate sólo de palabras. Pero, a propósito de las proposiciones sobre el mundo físico, encontrar un vocabulario mínimo significa para Russell descubrir por medio del análisis las entidades ineliminables desde las que puedan definirse las entidades inferidas. Si, por ejemplo, encontramos que la entidad inferida no empírica —o entidad putativa—  $X$  puede ser definida en términos de una serie de entidades empíricas  $a$ ,  $b$ ,  $c$  y  $d$ , se dice de  $X$  que es una construcción lógica a partir de  $a, b, c$  y  $d$ . Tal análisis reductivo aplicado a  $X$  tiene realmente un aspecto lingüístico. Porque significa que una proposición en la cual se menciona a  $X$  puede traducirse en una serie de proposiciones en las cuales no aparece  $X$ , sino únicamente  $a, b, c$  y  $d$ , siendo la relación entre la proposición original y la traducción tal, que si la primera es verdadera (o falsa) la última es verdadera (o falsa) y *vice versa*. Pero el análisis reductivo tiene al mismo tiempo un aspecto ontológico. En efecto, si puede interpretarse  $X$  como una construcción lógica a partir de  $a, b, c$  y  $d$ , no tenemos por qué negar la existencia de  $X$  como entidad no-empírica distinta de o además de  $a, b, c$  y  $d$ . Pero es innecesario postular la existencia de tal entidad. Así, el principio de parsimonia (o economía) o navaja de Ockham nos prohíbe afirmar la existencia de  $X$  como entidad inferida no empírica. Y el mismo principio puede formularse así: “siempre que sea posible, las construcciones lógicas deben sustituir a las entidades inferidas”.<sup>17</sup>

Hemos tomado esta cita de un escrito sobre la relación de los datos sensibles y la física, que Russell escribió a principios de 1914. En dicho escrito mantiene que los objetos físicos pueden definirse como funciones de los datos sensibles, entendiéndose “dato sensible” como un objeto particular, por ejemplo una mancha especial de color, del cual es directamente consciente un sujeto determinado. Así, no hay que confundir los datos sensibles con las sensaciones, es decir, con los

actos de conciencia de que son objeto. Tampoco son entidades mentales en el sentido de que existan exclusivamente en el entendimiento. Debemos reconocer, pues, hablando paradójicamente, unos datos sensibles que no son datos reales ni objetos de conciencia real por parte de un sujeto. Pero puede salvarse la paradoja llamando a estos datos sensibles no sentidos, *sensibilia*, datos sensibles en potencia. Y hay que interpretar los objetos físicos del sentido común y de la ciencia como funciones de los datos sensibles *o sensibilia* o, para decirlo de otra forma, como las clases de sus apariencias.

Ahora bien, es ya más difícil reconocer que los *sensibilia* pertenezcan al mismo nivel, por decirlo así, que los datos sensibles reales. Porque el programa de Russell pide que los objetos físicos del sentido común y de la ciencia se entiendan de ser posible, como construcciones lógicas a partir de entidades puramente empíricas, no inferidas. Pero los *sensibilia* son entidades inferidas. Las únicas entidades no inferidas y con cierta relevancia son los datos sensibles *reales*. Así, no son de extrañar las palabras de Russell, en su escrito sobre la relación de los datos sensibles y la física: “una aplicación completa de! método que sustituye las inferencias por construcciones, presentaría la materia completamente en términos de datos sensibles, e incluso, podemos añadir, de los datos sensibles de una única persona, puesto que los datos sensibles de los demás no pueden conocerse sin un cierto elemento de inferencia”.<sup>9</sup> Pero sigue diciendo que la realización de tal programa es difícil en extremo, y que se propone permitirse dos tipos de entidades inferidas: los datos sensibles de los demás y los *sensibilia*.

En *Our Knowledge of the External World (Nuestro conocimiento del mundo exterior, 1914)*, Russell describe los objetos físicos del sentido común y de la ciencia como construcciones lógicas a partir de datos sensibles reales, definiendo por referencia a ellos los *sensibilia* o datos sensibles posibles. En cualquier caso <sup>31 32 33</sup> —dice— “creo que

---

31 *Misticismo y Lógica*, p. 15 5.

38. Puede notarse que Russell y Moore están de acuerdo sobre este tema.

39. *Miujasmo y Lógica*, p. 157

puede afirmarse muy generalmente que, *en la medida en que* la física o el sentido común es verificable, debe poderse interpretar sólo a partir de los datos sensibles”.<sup>34</sup> No obstante, en una conferencia sobre los constituyentes últimos de la materia, conferencia que dio a principios de 1915, Russell anota que en tanto las partículas de la física matemática son construcciones lógicas, ficciones simbólicas útiles, “los datos reales de la sensación, los objetos inmediatos de la vista, del tacto o del oído, son extramentales, puramente físicos, y se cuentan entre los últimos constituyentes de la materia”.<sup>35</sup> De igual modo, “los datos sensibles son simplemente los que están entre los constituyentes últimos del mundo físico, del que somos inmediatamente conscientes”.<sup>36 37</sup> No queda muy claro si la afirmación de que los datos sensibles están entre los constituyentes últimos del mundo físico es equivalente al reconocimiento de los *sensibilia* como miembros de dicha clase, o si significa simplemente que los datos sensibles son los únicos constituyentes últimos de los que somos directamente conscientes. En cualquier caso, si hay que considerar el mundo del sentido común y de la ciencia como una construcción lógica o como una jerarquía de construcciones lógicas a partir de los datos sensibles de una sola persona, es difícil ver cómo pueda evitarse el solipsismo. No obstante, Russell no tardó mucho en abandonar la teoría de los datos sensibles presentada aquí. Y más adelante hablaremos de sus ideas sobre el solipsismo.

Hasta ahora hemos tratado sólo del análisis de los objetos físicos del sentido común y de la ciencia. Pero ¿qué hay que decir del sujeto o del entendimiento que es consciente de los objetos? Cuando Russell rechazó el monismo y se adhirió al pluralismo, distinguió claramente entre el acto de conciencia y su objeto. De hecho, en principio, como nos dice él mismo, aceptó la tesis de Brentano de que en la sensación hay tres elementos distintos: “el acto, el contenido y el objeto”.<sup>15</sup>

---

34 *Our Knowledge of the External World (Nuestro conocimiento del mundo exterior)*, pp. 88-89

41 *Misticismo y Lógica*, p. 128.

42 *Ibid.*, p. 143

37 *Mi evolución filosófica*. p 1 34.

Luego pensó que la distinción entre el contenido y el objeto era superflua; pero siguió creyendo en el carácter relacional de la sensación, es decir, que en la sensación un sujeto es consciente de un objeto. Y tal convicción la expresó, por ejemplo, en *Los problemas de la filosofía* (1912). En esta obra Russell reconocía, aunque a modo de tanteo, que el sujeto puede ser conocido por connaturalidad. Lo que no significaba, por supuesto, que aceptara la idea de una sustancia mental permanente. Pero sostenía, en cualquier caso, que conocemos lo que podría llamarse tal vez el yo momentáneo, el yo en cuanto está precisamente aprehendiendo un objeto en un acto de conciencia determinado. Con otras palabras, se trataba más bien del análisis fenomenológico de la conciencia, que de una teoría metafísica.

No obstante, en un ensayo sobre la naturaleza del conocimiento escrito por Russell en 1914, lo encontramos de acuerdo con Hume en que el sujeto no se conoce a sí mismo. De hecho, define el conocimiento como “la relación dual entre un sujeto y un objeto entre los cuales no es preciso que se dé una comunidad de naturaleza”.<sup>38 39</sup> Pero el término “sujeto” en lugar de denotar una entidad a la cual podemos conocer se convierte en una descripción. En otras palabras, el yo o entendimiento se convierte en una construcción lógica; y en su conferencia de 1915 sobre los constituyentes últimos de la materia, Russell sugiere que “debemos considerar el entendimiento como una asociación de particulares, es decir, de lo que .podría llamarse ‘estados del entendimiento’, que se asocian en virtud de una cierta cualidad específica común. La cualidad común de todos los estados del entendimiento sería la cualidad designada con la palabra mental”. Tal sugerencia en realidad se da sólo a propósito de unas reflexiones sobre la teoría, rechazada por Russell, de que los datos sensibles están “en el entendimiento”. Pero está claro que el sujeto, considerado como una sola entidad, se ha convertido en una clase de particulares. Al propio tiempo, tales particulares poseen una cualidad que los califica como mentales. Con otras palabras, Russell retiene aún un elemento de

---

38 *Logic and Knowledge* (*Lógica y conocimiento*), p. 127.  
45. *Misticismo y Lógica*, pp 131-132.

dualismo. No ha adoptado todavía el monismo neutral, del cual hablaremos brevemente ahora.

No hace falta decir que la teoría de las construcciones lógicas no pretende implicar que debemos dejar de hablar, por una parte, del entendimiento y, por otra, de los objetos físicos del sentido común y de la ciencia. Por ejemplo, decir que las sentencias en que menciona a una mesa pueden en principio ser traducidas a sentencias en las que aparezcan sólo datos sensibles y donde la palabra “mesa” no aparezca, no equivale a negar la utilidad de hablar de las mesas. De hecho, dentro del lenguaje ordinario y de sus fines, es totalmente cierto decir que hay mesas, si bien desde el punto de vista del filósofo analítico una mesa es una construcción lógica a partir de irnos datos sensibles. El lenguaje de la física atómica, por ejemplo, no hace ilegítimo el lenguaje ordinario. Es perfectamente permisible, para los fines del lenguaje ordinario, hablar de árboles y de piedras; no hay que hablar de átomos a tal propósito. Y si el análisis filosófico nos lleva a considerar las entidades de la ciencia física, tales los átomos, como construcciones lógicas, no por esto es ilegítimo el lenguaje de la ciencia física. Los distintos niveles del lenguaje pueden coexistir y se aplican a distintos fines, en distintos contextos. Por supuesto, no deben confundirse, pero un nivel no excluye a los demás.

Así, es fácil entender la tesis de que el problema entre el dato sensible y la visión del mundo propia del sentido común es una cuestión puramente lingüística; es decir, se trata simplemente de escoger dos lenguajes posibles. Pero, como se ha dicho ya, tal tesis no representa propiamente el punto de vista de

Russell. Es evidente que el análisis que practica toma distintas formas.<sup>40</sup> A veces es principalmente un análisis lógico con implicaciones ontológicas sólo en el sentido de que evita la ocasión de postular entidades superfluas. Pero en su aplicación a los objetos

---

40 Que yo sepa. Russell no ha hecho jamás una relación sistemática de los métodos de análisis practicados por él, comparándolos entre sí e indicando sus elementos comunes y dispares. Sobre este tema el lector puede consultar con provecho *The unity of Russell's Philosophy* {*La unidad de la filosofía de Russell*} de Morris Wcitz, editado por P. Schilpp.

físicos del sentido común y de la ciencia pretende revelar los constituyentes últimos de tales objetos. En otras palabras, pretende aumentar nuestra comprensión, no sólo del lenguaje, sino también de la realidad extralingüística. Es cierto que en ocasiones Russell se ha mostrado muy escéptico con respecto al conocimiento realmente alcanzable en filosofía. Pero en cualquier caso también se ha propuesto alcanzar la verdad impersonal. Y el método primario para esto es, a su parecer, el análisis. Así, su punto de vista se opone al de Bradley, quien creyó que el análisis, el desmenuzamiento de un conjunto en sus elementos constituyentes, falseaba la realidad y nos alejaba de la verdad que, como dice Hegel, se da en el todo. Más adelante, especialmente al tratar de la relación entre la filosofía y las ciencias empíricas, Russell está dispuesto a poner el acento en el papel de la síntesis, de la arriesgada y amplia hipótesis filosófica sobre el universo. Pero en el período del cual estamos hablando, Russell pone el acento en el análisis. Y no sería correcto describir el análisis practicado por Russell como puramente “lingüístico”.

Puede ilustrarse también este punto en la forma siguiente. En *Los problemas de la filosofía* Russell reconocía a los universales como constituyentes últimos de la realidad, diciendo que los universales “*subsisten o tienen ser*, donde ‘ser’ se opone a ‘existencia’ como ser intemporal”.<sup>41</sup> Y aunque poco a poco ha ido despoblando el mundo de los universales, jamás ha rechazado por entero su visión primitiva. Ha seguido, en efecto, creyendo no sólo que el vocabulario mínimo para la descripción del mundo requiere algún término o términos universales, sino también que tal hecho muestra algo sobre el mismo mundo, aun cuando Russell acaba por no estar seguro de qué es exactamente lo que muestra.

4. En *My Philosophical Development (Mi evolución filosófica)*,<sup>42</sup> nos dice Russell que desde agosto de 1914 hasta fines de 1917 le ocuparon por completo cuestiones surgidas a raíz de su oposición a la guerra. Es de suponer que tales temas constituyen los

---

47 *The Problems of Philosophy (Los problemas de la filosofía)*, p. 156.

42 P. 123.

*Principies of Social Reconstrucción* (Los principios de la reconstrucción social) y *Justice in War-Time* (La justicia en tiempo de guerra), que aparecieron ambos en 1916, junto con una serie de artículos y conferencias a propósito de la guerra. No obstante, durante el período 1914-1919, Russell publicó una importante serie de artículos filosóficos en *The Monist*.<sup>43</sup> En 1918 publicó *Mysticism and Logic and Other Essays* (El misticismo y la lógica y otros ensayos) y *Roads to Freedom: Socialista, Anarchism and Sindicalism* (Camino hacia la libertad: socialismo, anarquismo y sindicalismo). Su *Introducción a la filosofía matemática*, a la que ya nos hemos referido, se escribió en 1918, durante los seis meses en que estuvo en la cárcel,<sup>44</sup> y se publicó en 1919.

Poco antes de la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein le dio a Russell algunas notas sobre varios puntos lógicos. Y estas notas, junto con las conversaciones que los dos tuvieron durante la primera estancia de Wittgenstein en Cambridge (1912-1913) afectaron el pensamiento de Russell durante los años en que se le privó de contacto con su amigo y antiguo alumno.<sup>45</sup> De hecho, en el prefacio a las conferencias de 1918 sobre la filosofía del atomismo lógico, anota que trata en gran parte de ideas aprendidas de Wittgenstein.

En cuanto al término "atomismo", en "atomismo lógico", Russell dice que quiere llegar a los últimos constituyentes de la realidad de un modo análogo al que siguió en *Principia Mathematica*, al retroceder desde el "resultado" a las ineliminables "premisas" lógicas. Pero ahora busca, por supuesto, átomos lógicos y no físicos. De ahí el uso del término "lógico". "El hecho es que el átomo al que quiero llegar es el átomo del análisis lógico, no el del análisis físico."<sup>46</sup> El átomo del análisis físico (o, más exactamente, lo que la ciencia física en un

---

43 Las conferencias sobre el atomismo lógico, que Russell dio en 1918 y que se publicaron en *The Monist*, 1918-1919, se han reeditado en *Lógica y conocimiento*, edición de R. Marsh (Londres, 1956).

44 Como consecuencia de un segundo proceso, promovido como el primero, por la franca oposición de Russell a la Primera Guerra Mundial.

51. Wittgenstein, entonces aún de nacionalidad austríaca, ingresó en el ejército austríaco y fue más tarde prisionero de guerra de los italianos.

52. *Lógica y conocimiento*, p. 179.

momento dado toma como constituyente último de la materia) está él mismo sometido al análisis lógico. Pero aunque en su última conferencia sobre el atomismo lógico Russell realiza lo que llama una digresión en la metafísica e introduce la idea de las construcciones lógicas o, como dice él, de las ficciones lógicas, primordialmente trata de las proposiciones y los hechos.

Por supuesto, puede entenderse el significado de una proposición sin saber si es verdadera o falsa. Pero la proposición que afirma o niega un hecho es verdadera o falsa, y es la relación a ese hecho lo que la hace verdadera o falsa.<sup>47</sup> Como hemos visto, la forma gramatical de una proposición puede ser distinta de su forma lógica. Pero en un lenguaje lógicamente perfecto “las palabras de una proposición se corresponderían una por una con los componentes del hecho correspondiente, a excepción de palabras como ‘o’, ‘no’, ‘si’, ‘luego’, que tienen una función distinta”.<sup>48</sup> En tal lenguaje, pues, habría una identidad de estructura entre el hecho afirmado o negado y su representación simbólica: la proposición. Así, si hay hechos atómicos, puede haber proposiciones atómicas.

El hecho más simple imaginable, según Russell, es el que consiste en la posesión de una cualidad por un particular, cualidad llamada “relación monádica”. Tal hecho es un hecho atómico, si bien no el único tipo de hecho atómico. Porque no se requiere, para que el hecho sea atómico, que comprenda sólo un término y una relación monádica. Puede darse una jerarquía de hechos atómicos; hechos que comprendan dos particulares y una relación (diádica), hechos que comprendan tres particulares y una relación (triádica), etc. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los “particulares” definidos por Russell como los términos de las relaciones en los hechos atómicos, deben entenderse en el sentido de lo que para él serían genuinos particulares como datos sensibles reales, no en el sentido de

---

53 Russell indica que fue Wittgenstein quien primero le llamó la atención sobre la verdad de que las proposiciones no son nombres de hechos. Porque a cada proposición le “corresponden” al menos dos proposiciones, una verdadera y otra falsa. La proposición falsa “se corresponde con” el hecho en el sentido de que su relación con el hecho es lo que la hace falsa.

54. *Lógica y conocimiento*, p. 197.

construcciones lógicas. “Esto es blanco” sería, pues, una proposición atómica, siempre que “esto” hiciera las funciones de un nombre propio que denotara un dato sensible. Lo sería también “éstos son blancos”, siempre que también “éstos” denotara a particulares genuinos.

Ahora bien, una proposición atómica contiene un solo verbo o una frase verbal. Pero usando palabras como “y”, “o” y “si”, podemos construir proposiciones complejas o moleculares.<sup>55</sup> Parecería deducirse, pues, que tiene que haber hechos moleculares. Pero Russell duda a este respecto. Supongamos, por ejemplo, que “o bien hoy es domingo o me he equivocado al venir aquí” es una proposición molecular. ¿Tiene sentido hablar de un hecho disyuntivo? No obstante, aunque Russell dude de la existencia de hechos moleculares, sí reconoce “hechos generales”. Por ejemplo, si pudiéramos enumerar todos los hechos atómicos del mundo, la proposición “éstos son todos los hechos atómicos que hay expresaría un hecho general. Russell está también dispuesto a admitir hechos negativos, aunque no sin cierta vacilación. Indica, por ejemplo, que “Sócrates no vive” expresa un hecho objetivo negativo, un elemento negativo del mundo.

No podemos referirnos a todos los temas mencionados por Russell en sus conferencias sobre el atomismo lógico. Pero hay dos puntos en los que nos podemos fijar con provecho. El primero es la teoría de que todo particular genuino es completamente autosuficiente, en el sentido de que es lógicamente independiente de cualquier otro particular. “No hay razón por la que no se tenga un universo consistente en un particular y nada más.”<sup>56</sup> Es cierto que es un hecho empírico la existencia de una multitud de particulares. Pero no es lógicamente necesario que así sea. Por lo tanto, no sería posible, dado el conocimiento de un particular, deducir de él el sistema total del universo.

El segundo tema es el análisis de Russell de las proposiciones existenciales. Sé, por ejemplo, que hay hombres en Cantón; pero no puedo mencionar ningún individuo que viva allí. Así, dice Russell, la proposición “hay hombres en Cantón” no puede referirse a individuos

reales. “La existencia es esencialmente una <sup>49</sup> propiedad de una función proposicional. Si decimos <sup>4</sup> hay hombres o “los hombres existen” significa que hay por lo menos un valor de X para el cual es cierto decir que “X es un hombre”. Al mismo tiempo Russell reconoce que los “hechos existenciales”, tales como el que corresponde a “hay hombres”, son distintos de los hechos atómicos.

Se ha indicado ya que según las propias palabras de Russell sus conferencias de 1918 sobre el atomismo lógico trataban en parte de teorías explicativas que Wittgenstein le había sugerido. Pero es evidente que en tal época conocía las ideas de Wittgenstein sólo de una forma preliminar o inmadura. Poco después del armisticio, sin embargo, Russell recibió de Wittgenstein el original mecanografiado del *Tractatus Logico-Philosophicus*. Y aunque estaba de acuerdo con algunas de las ideas allí expresadas, otras no podía aceptarlas. Por ejemplo, en aquella época aceptó Russell la teoría descriptiva de la proposición de Wittgenstein, su idea de que las proposiciones atómicas son lógicamente independientes entre sí, y su teoría de que las proposiciones de la lógica y de la matemática pura son “tautologías” que, en sí, no dicen nada sobre el mundo existente ni nos revelan otro mundo de entidades subsistentes y de verdades eternas. Pero Russell no aceptó, por ejemplo, la tesis de Wittgenstein de que la forma que tienen en común una proposición y su hecho correspondiente no puede “decirse”, sino sólo “mostrarse” Porque Russell, como hemos indicado ya, creía en una jerarquía de lenguajes. Aun cuando en un lenguaje *a* no pueda decirse nada *sobre* dicho lenguaje, nada nos impide emplear el lenguaje *b* para hablar del lenguaje *a*. Además, la afirmación de Wittgenstein de que no podía decirse nada del mundo como conjunto, por ejemplo, “de todas las cosas que hay en el mundo, era más de lo que Russell podía digerir.”<sup>50</sup>

---

49 5. Cuando la verdad o falsedad\*de una proposición molecular depende sólo de la verdad o falsedad de las proposiciones que la constituyen, se dice que es una función de verdad de tales constituyentes.

56. *Lógica y conocimiento*, p. 202.

50 *Ibid.*, p. 232.

Todo estudioso de filosofía británica reciente sabe que Russell ha mostrado una marcada falta de simpatía por las últimas ideas de Wittgenstein, expresadas especialmente en *Philosophical Investigations*. Pero admiraba el *Tractatus*, y no obstante los puntos importantes en que disentía de su autor, su propio atomismo lógico estaba influido, como hemos visto, por las ideas de Wittgenstein. Lo que no significa, sin embargo, que los métodos de ambos fueran los mismos. Wittgenstein se consideraba simplemente un lógico. Creía que el análisis lógico requería sólo proposiciones elementales, hechos atómicos y los objetos simples que entran en los hechos atómicos y son designados por las proposiciones elementales.<sup>54</sup> Pero no creyó que como lógico le correspondiera dar ejemplos de objetos simples, hechos atómicos o proposiciones elementales. Y no los dio. Russell, en cambio, al enfocar el análisis desde la lógica matemática, y no desde el punto de vista del empirismo clásico, aspiró muy pronto a descubrir los constituyentes últimos del mundo. Y, como hemos dicho, no dudó en dar ejemplos de los hechos atómicos. “Esto es blanco” sería un ejemplo si “esto” denotara un dato sensible. De igual modo, mientras que Wittgenstein en el *Tractatus* describió la psicología como ciencia natural que, por lo tanto, no tenía nada que ver con la filosofía, Russell, en sus conferencias sobre el atomismo lógico, aplicó el análisis reductivo no sólo a los objetos físicos del sentido común y de la ciencia, sino también a la persona humana. “Una persona es una serie determinada de experiencias”,<sup>62</sup> cuyos miembros guardan entre sí una relación determinada  $R$ , de tal modo que una persona puede definirse como la clase de las experiencias relacionadas en serie por  $R$ .

---

51 Más tarde Russell llegó a dudar de tal teoría y a creer que, aun cuando fuera verdadera en cierto sentido, Wittgenstein exageraba su importancia.

52 No es preciso decir que ni Wittgenstein ni Russell pusieron en duda la instrumentalidad de la lógica y las matemáticas.

53 Russell discute el impacto de Wittgenstein en su pensamiento en el cap. X de *Mi evolución filosófica*.

54 En mi opinión, la teoría del mundo que se encuentra al principio del *Tractatus* no tiene nada que ver con la metafísica inductiva. Según Wittgenstein, el mundo existe para nosotros sólo en la medida en que es descriptible, en la

Es cierto que si en principio Russell creyó que el fin del análisis era el conocimiento de los simples particulares, más tarde llegó a pensar que si pueden conocerse muchas cosas complejas, no puede *conocerse* nada simple.<sup>65</sup> Pero si llegó a tal conclusión, fue porque en la ciencia lo que en principio se considera simple, a menudo se vuelve complejo. Y así dedujo sencillamente que el analista lógico debe evitar cualquier afirmación dogmática que proclame haber llegado al conocimiento de lo simple. En otras palabras, aunque Russell fue sin duda al atomismo lógico con una base de lógica matemática, su actitud era mucho más empírica que la manifestada en el *Tractatus* de Wittgenstein. Y en la aplicación del análisis reductivo a los objetos físicos y al entendimiento, continuó la tradición del empirismo británico, tradición que apenas aparece en el bagaje mental de Wittgenstein.

5. Después de la Primera Guerra Mundial, el interés de Russell se desplaza a la teoría del conocimiento y otros temas conexos, mientras la lógica matemática sigue siendo más o menos un interés pasado. Lo que no significa que disminuyera su interés por los temas sociales y políticos. En 1920 visitó Rusia, si bien sus impresiones no fueron favorables, como se deduce de *The Practice and Theory of Bolchevism (Práctica y teoría del bolchevismo, 1920)*. Una provechosa visita a China dio fruto en *The Problems of China (Los problemas de China, 1922)*. Entre tanto, había publicado en 1921 *The Analysis of Matter (Análisis del entendimiento)*,<sup>64</sup> uno de sus libros mejor conocidos en el campo de la filosofía, según el sentido que él da a tal término.

Cuando Russell se adhirió al pluralismo en 1898, aceptó una posición dualista. Y, como hemos visto, mantuvo tal posición por algún tiempo, aunque en una forma atenuada. Russell, conocía realmente la teoría del monismo neutral de William James, según la cual lo mental y lo físico se componen de la misma materia, por decirlo así, y se distinguen sólo por la ordenación y el contexto.<sup>65</sup> Pero en su ensayo de 1914 sobre la naturaleza del conocimiento, citó primero unos pasajes de Mach y James, y luego manifestó su desacuerdo con el monismo neutral, por ser incapaz de explicar el

fenómeno del conocimiento, que implica una relación entre sujeto y objeto.

En las conferencias de 1918 sobre el atomismo lógico disminuye, sin embargo, considerablemente la disensión de Russell respecto al monismo neutral. De hecho afirma rotundamente: “me siento cada vez más inclinado a pensar que tal vez sea cierto”.<sup>66</sup> Sin duda es consciente de la dificultad de aceptar una idea que no distingue entre un particular y el hecho de experimentarlo. Y es evidente que si no se ha adherido aún al monismo neutral, sí desearía poder hacerlo.

Así, no es de extrañar que en *Análisis del entendimiento* Russell anuncie su conversión al monismo neutral,<sup>67</sup> que a su parecer proporciona una armonización de las dos tendencias opuestas en el pensamiento contemporáneo. Por una parte, muchos psicólogos acentúan más y más la dependencia de los fenómenos mentales respecto a los físicos; y puede observarse una tendencia decidida, por lo menos entre los conductivistas, hacia una forma de materialismo metodológico. Evidentemente, esta clase de psicólogos cree que en realidad la física, que ha progresado mucho más que la psicología, es la ciencia básica. Por otra parte, hay una tendencia entre los físicos, en especial con Einstein y otros exponentes de la teoría de la relatividad, a considerar el materialismo a la vieja usanza como una ficción lógica, una construcción a partir de unos hechos. Ambas tendencias, aparentemente opuestas, pueden armonizarse en el monismo neutral, es decir, reconociendo que “la física y la psicología no se distinguen por sus respectivas materias”.<sup>68</sup> El espíritu y la materia son construcciones lógicas a partir de hechos particulares que no son ni mentales ni materiales, sino neutrales.

Está claro que ahora Russell tiene que abandonar su antigua y tajante distinción entre el dato sensible y la conciencia de él. Se refiere a la teoría de la intencionalidad de la conciencia de Brentano,<sup>69</sup> que afirma que toda conciencia es conciencia “de” (un objeto), y a la distinción de Meinong entre el acto, el contenido y el objeto. E indica luego que “el *acto* parece innecesario y ficticio... Empíricamente, no puedo descubrir nada que corresponda al supuesto acto; y en teoría no

veo que sea indispensable”.<sup>70</sup> Russell trata también de liberarse de la distinción entre contenido y objeto, cuando por contenido se entiende algo que está en el mundo físico exterior. En resumen, “creo que James tenía razón al negar que la conciencia fuera una entidad”.<sup>71</sup> Por supuesto, Russell reconoce que antes había afirmado que un dato sensible, una mancha de color por ejemplo, era algo físico, y no psíquico o mental. Pero ahora dice que “la mancha de color puede ser física y psíquica”,<sup>72</sup> y que “la mancha de color y nuestra sensación al verla son idénticas”.<sup>73</sup> -

¿Cómo, pues, es posible distinguir los campos de la física y la psicología? Una forma de distinguirlos es referirse a los distintos métodos de correlación de los particulares. Por una parte, podemos correlacionar o agrupar todos los particulares que el sentido común consideraría apariencias de una cosa física en distintos lugares. Lo que nos lleva a la construcción de los objetos físicos como conjuntos de tales apariencias. Por otro lado, podemos correlacionar o agrupar los hechos de un lugar determinado, es decir, los hechos considerados por el sentido común como las apariencias de distintos objetos vistos desde un lugar determinado. Esto nos da una perspectiva. Y lo que importa a la psicología es la correlación según unas perspectivas. Cuando lo que interesa es el cerebro humano, la perspectiva “consiste en todas las percepciones de un determinado hombre en un momento dado”.<sup>74</sup>

Ahora bien, hemos hablado de la “conversión” de Russell al monismo neutral. Debe añadirse, sin embargo, que su conversión no fue completa. Por ejemplo, en tanto acepta la idea de que la sensación puede definirse como una materia neutra que no es en sí ni material ni mental, añade que en su opinión “las imágenes pertenecen sólo al mundo mental, en tanto los hechos (si se da alguno) que no forman parte de ninguna ‘experiencia’ pertenecen sólo al mundo físico”.<sup>75</sup> Russell dice indudablemente que le gustaría que le convencieran “de que las imágenes pueden reducirse a sensaciones de un tipo especial”;<sup>76</sup> aunque con ciertos titubeos, que las imágenes son puramente mentales. Además, al discutir la diferenciación entre la física y la psicología aludiendo a las leyes causales, Russell está dispuesto a

reconocer que “no es cierto en absoluto que las especiales leyes causales que gobiernan los hechos mentales no sean en realidad fisiológicas”; pero al mismo tiempo expresa su convicción de que las imágenes están sujetas a leyes causales psicológicas, que él llama “mnémicas”, y que las entidades no percibidas de la física no pueden caer bajo las leyes causales psicológicas. Además, aunque hemos visto que Russell se muestra de acuerdo con James al negar que la conciencia sea una entidad, manifiesta claramente una cierta duda respecto a este punto, y bien puede tenerla. Así, indica que, sea cual sea el significado del término “conciencia”, la conciencia es “una característica compleja y nada universal de los fenómenos mentales”.<sup>55</sup> Por tanto, no puede servir para diferenciarlo psíquico de lo físico. Y deberíamos tratar de mostrar su carácter derivativo. Pero decir esto no es lo mismo que negar la existencia de la conciencia.

En 1924 Russell publicó un conocido ensayo sobre el atomismo lógico, que constituía su contribución a la primera serie de *Contemporary British Philosophy*, editada por J. H. Muirhead. Dice allí que los constituyentes últimos del mundo son los “hechos”,<sup>56</sup> cada uno de los cuales está con respecto a un número determinado de otros hechos en una relación de co-presencia. El entendimiento se define como “la huella de una serie de hechos co-presentes en una región del espacio-tiempo donde hay una materia especialmente adecuada para la formación de hábitos”.<sup>57</sup> Puesto que se refiere especialmente al cerebro, la definición es más o menos la misma que la definición provisional ofrecida en 1927 en *An Outline of Philosophy (Bosquejo de la filosofía)*.<sup>58</sup> Pero aunque el entendimiento y los objetos físicos se entiendan como construcciones lógicas a partir de unos hechos, el primero está formado a partir de sensaciones e imágenes, en tanto los segundos se construyen a partir de sensaciones y hechos no

---

55 Ibid., p. 308.

56 En *An Outline of Philosophy (Bosquejo de la filosofía)* se llama 'hecho' a "algo que ocupa una pequeña medida finita de espacio-tiempo" (p. 287), y de cada hecho mínimo se dice que es “una entidad lógicamente autosubsistente” (p. 293).

57 *Contemporary British Philosophy*, Primera Serie, p 382.

58 P. 300.

percibidos.<sup>59 60</sup> Y hemos visto que a Russell le cuesta ver las imágenes como algo que no sea puramente mental, y a los hechos no percibidos como algo que no sea puramente físico.

Al repasar el curso de su pensamiento en *Mi evolución filosófica* (1959), indica Russell: “en *Análisis del entendimiento* (1921) abandoné explícitamente los ‘datos sensibles’”.<sup>81</sup> Es decir, abandonó la teoría relacional de la sensación, según la cual la sensación es un acto cognoscitivo, y los datos sensibles son objetos físicos de la conciencia psíquica. Significa esto que ya no era necesario, como antes, considerar los hechos físicos y psíquicos como fundamentalmente distintos; y así podía adherirse al monismo neutral. Añade, sin embargo, que cuando uno ha conseguido librarse del dualismo en cualquier punto, es muy difícil no reintroducirlo en otro, y así se hace imprescindible redefinir los términos “conciencia” (*awareness*), “conocimiento” (*acquaintance*) y “experiencia” (*experience*). Este intento lo realizó en *An Inquiry into Meaning and Truth* (*Investigación sobre el significado y la verdad*, 1946);<sup>84</sup> pero Russell no pretende haber resuelto todos sus problemas. Y así., no es del todo exacto decir que Russell se adhirió al monismo neutral sólo para rechazarlo. Puede decirse más bien que se sintió incapaz de realizar en la práctica el programa de reinterpretación requerido, sin que por esto estuviera dispuesto a afirmar que no pudiese realizarse.

6. Ahora bien, si los objetos físicos del sentido común y de la ciencia se interpretan primero como construcciones lógicas a partir de los datos sensibles, y si los datos sensibles, en tanto objetos de conciencia extramentales, se eliminan luego, parece deducirse que no tenemos un conocimiento o conciencia directos de ningún objeto externo. Por ejemplo, cuando se da el hecho ordinariamente llamado “ver el sol”, el objeto directo de mi conciencia parece ser un hecho o hechos, unas sensaciones, que en cierto sentido están “en mí”.<sup>85</sup> Y lo mismo debe decirse de mi conciencia de los demás. Nos encontramos, pues, ante el problema de que los objetos directos de la conciencia o

---

82 Sobre los hechos no percibidos véase *Análisis de la materia*, pp. 215-216.

83 *Mi evolución filosófica*, p. 135

de la experiencia no son los objetos físicos del sentido común y de la ciencia, y, al mismo tiempo, sólo lo que experimentamos directamente es lo que nos proporciona una razón real para creer que existen tales objetos.

Entre los distintos modos de tratar este problema “el más sencillo es el del solipsismo”, que Russell está dispuesto a admitir como posición lógicamente posible. Por ejemplo, después de decir que en su opinión el universo en sí no tiene unidad ni continuidad, indica: “en realidad, la idea de que hay un mundo no puede justificarse más que por el prejuicio o el hábito”.<sup>61 62 63 64</sup> Igualmente, aunque de hecho mi experiencia me invita a creer en la existencia de otros entendimientos, “lógicamente sería posible que yo tuviera tales experiencias aun cuando no existieran otros entendimientos”.<sup>65</sup> Por supuesto, uno puede apelar a la inferencia causal. Pero aun en el mejor de los casos tal inferencia no puede proporcionar una certeza demostrativa y, por lo tanto, no puede demostrar que el solipsismo sea completamente insostenible.

No obstante, aunque el solipsismo sea lógicamente posible, es difícil creer en él. Si se entiende como la afirmación dogmática de un “sólo existo yo”, nadie cree en él en realidad. Si se entiende simplemente por solipsismo que no hay una razón válida para afirmar o negar nada, excepto las propias experiencias, la coherencia le exige a uno preguntarse si tuvo un pasado y si tendrá un futuro. Porque no tenemos otra razón para creer que tuvimos experiencias en el pasado que la que tenemos para creer en los objetos externos. Ambas creencias se basan en la inferencia. Y si dudamos de la segunda, debemos dudar también de la primera. Pero “ningún solipista ha ido nunca tan lejos” En otras palabras, ningún solipista es siquiera coherente.

---

61 En esta obra “conocimiento” es sustituido por “noticia” Cf. pp. 49 ss

62 Cf. *Análisis de la materia*, p. 197. y *The Scientific Outlook (Panorama científico fu o*, 1931), pp. 74-75.

63 *Mi evolución filosófica*, p. 104.

87 *Panorama científico*, p. 98.

65 *Mi evolución filosófica*, p. 195.

La posibilidad de lo que Russell llama “solipsismo del momento”,<sup>66 67 68</sup> la hipótesis de que el conjunto de mi conocimiento se limita a lo que percibo en este momento, es la hipótesis de que hay principios de inferencia no deductiva que justifican nuestra creencia en la existencia del mundo externo y de los demás. Cuando se presenten con claridad ambas alternativas, nadie, afirma Russell, honesta y sinceramente escogerá el solipsismo. Sin duda, está en lo cierto. Pero, en tal caso, es importante el estudio de los principios fundamentales de la inferencia.

---

66 Ibid.

67 *Human Knowledge, its Scope and Limits (El conocimiento humano, su alcance y sus límites. 1948)*, p 197.

68 Evidentemente el problema del solipsismo presupone las tesis epistemológicas que lo hicieron surgir. Y la observación natural frente a ellas es que podrían reexaminarse perfectamente. Pero no es éste el camino escogido por Russell.

## BERTRAND RUSSELL (2)

*Los postulados de la inferencia no demostrativa y los límites del empirismo. — El lenguaje: la complejidad del lenguaje y la idea de una jerarquía de lenguajes, el sentido y el significado, la verdad y el error. — El lenguaje como guía de la estructura del mundo.*

1. Russell ha señalado en particular tres libros como representantes del resultado de sus reflexiones, durante los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, sobre la teoría del conocimiento y otros temas conexos.<sup>1</sup> Tales libros son *The Analysis of Mind* (*El análisis del entendimiento*, 1921), *An Inquiry into Meaning and Truth* (*Una investigación sobre el significado y la verdad*, 1940) y *Human Knowledge. Its Scope and Limits* (*El conocimiento humano: su alcance y sus límites*, 1948). En este apartado, donde consideraremos las ideas de Russell sobre la inferencia no demostrativa, nos referiremos principalmente al último libro citado.<sup>69</sup>

70

Si partimos, con Russell, del supuesto de que los objetos físicos del sentido común y de la ciencia son construcciones lógicas a partir de unos hechos, y que cada hecho o conjunto de hechos es una entidad lógicamente autosuficiente, llegaremos a la conclusión de que de un hecho o conjunto de hechos no puede inferirse con seguridad ningún otro hecho o conjunto de hechos. La inferencia demostrativa pertenece a la lógica y a la matemática pura, no a las ciencias empíricas. Sin duda, resulta de tal hecho que no podemos realizar con fundamento ninguna inferencia en el campo científico. Al propio tiempo, todos estamos convencidos de que las inferencias válidas, que llevan a conclusiones con diversos grados de probabilidad, pueden realizarse tanto al nivel del sentido común como al de la ciencia. Es cierto que no todas las inferencias son válidas. Muchas hipótesis científicas han tenido que ser descartadas. Pero esto no altera el hecho de que nadie en su sano juicio dude de que la ciencia a la larga ha aumentado y está au

---

69 Cf. *¿Y Pbtlosopbuil Dnelopment [Mr evolución filosófica]*, p 128.

2. Nos referimos .1 esta obra como *Human Knoultciuf [Conocimiento humano]*.

mentando el conocimiento humano. Partiendo de este punto, pues, se plantea la cuestión: ¿cómo puede justificarse teóricamente la inferencia científica?

Dirán algunos filósofos, y es probable que el hombre de la calle tienda a estar de acuerdo con ellos, que la inferencia científica no necesita más que una justificación pragmática, es decir, su éxito. Los científicos pueden hacer y de hecho hacen predicciones que luego se confirman. La ciencia funciona. Y el filósofo que busca otra justificación, busca algo que no puede alcanzarse y que, en todo caso, tampoco se necesita.

Según Russell tal actitud equivale a bloquear la investigación desde el principio. No hay que decir que Russell sabe tan bien como cualquier otro que a la larga la ciencia es fructífera. Pero ve también con claridad que las premisas puramente empíricas llevan a la conclusión de que el éxito de la inferencia científica en el terreno de los hechos es simplemente casual. Sin embargo, nadie cree en realidad que esto sea así. Por lo tanto, hay que buscar alguna justificación de la inferencia científica que no sea su éxito práctico. Tratar de bloquear la investigación desde el principio no es digno de ningún filósofo verdadero. Y si la investigación nos lleva a la conclusión de que el empirismo puro es una teoría del conocimiento inadecuada, tenemos que aceptar el hecho y no cerrarle los ojos.

Russell concibe su tarea como la de encontrar “el mínimo de principios necesarios para justificar la inferencia científica”. Tales principios o premisas deben decir algo sobre el mundo. Porque la inferencia de lo observado a lo no observado, o de un grupo de hechos a otro, puede justificarse sólo “si el mundo tiene ciertas características que no sean lógicamente necesarias”. No se trata de unos principios lógicamente necesarios que posean una validez absoluta independientemente de toda experiencia. Porque la inferencia científica es una inferencia no demostrativa. Se trata más bien de estudiar la inferencia científica real y descubrir en ella el mínimo número de principios, premisas o postulados requeridos para justificarla.

Pero hay que presentar el tema con mayor precisión. Es evidente

que no se trata de justificar todas las inferencias y generalizaciones. Porque, como sabemos por experiencia, algunas generalizaciones son falsas. Lo que buscamos es el mínimo número de principios necesarios para conferir una probabilidad finita antecedente a determinadas inferencias y generalizaciones, y no a otras. En otras palabras, tenemos que examinar los casos de inferencia científica y de generalización aceptados universalmente como auténticos, y descubrir los principios necesarios para justificar estos tipos de inferencia y generalización confiriéndoles una probabilidad finita antecedente que no poseen los tipos que la experiencia nos manda desechar como intrínsecamente erróneos y no científicos.<sup>71</sup>

Para abreviar: Russell encuentra cinco principios o premisas de la inferencia científica. Pero no pone particular énfasis en el número cinco. Sin duda, cree que los principios que enuncia son suficientes; pero deja abierta la posibilidad de reducir el número de ellos. Es más, tampoco insiste en la actual formulación que da de tales principios;<sup>72</sup> es posible una precisión mayor. Hay que anotar, sin embargo, que todos los principios establecen únicamente posibilidades, no certezas, y que se conciben como confirmando de una probabilidad antecedente finita a determinados tipos de inferencia inductiva.

El primer principio, definido por Russell como el postulado de la cuasi permanencia, dice que, dado un hecho *A*, suele ocurrir otro hecho muy parecido a *A* en un lugar próximo y en un tiempo próximo. Tal postulado nos permite trabajar, por ejemplo, con los conceptos de persona y de cosa dados por el sentido común, sin necesidad de introducir la noción metafísica de sustancia. Porque el hecho “muy parecido” puede considerarse parte de la historia de la serie de hechos que constituyen a la persona o la cosa.

---

71 Russell supone, pues, que lo que se considera generalmente como “conocimiento científico” es en realidad “conocimiento”. Si partimos del escepticismo puro, no llegaremos a ninguna parte. Después de todo, el problema de la justificación de la inferencia científica se plantea sólo porque estamos convencidos de que existe tal cosa, pero al mismo tiempo no vemos una base adecuada para ella en el empirismo puro.

72 Para su formulación concreta de los cinco principios, véase *Conocimiento humano*, pp 506 ss.

El segundo principio, el postulado de las líneas causales separables, afirma que a menudo es posible formar una serie de hechos tales que, dados uno o dos miembros de la serie, podamos inferir algo sobre los demás miembros. Este principio o postulado es evidentemente esencial para la inferencia científica. Porque sólo sobre la base de la idea de líneas causales pueden inferirse unos hechos lejanos desde otros próximos.

El tercer principio, el postulado de la continuidad espacio-temporal, que presupone el segundo principio y se refiere a las líneas causales, niega la acción a distancia y afirma que cuando se da una conexión causal entre hechos no contiguos, es porque debe haber un eslabón intermedio en la cadena.

El cuarto principio, “el postulado estructural”, afirma que cuando un determinado número de hechos complejos pareados se da alrededor de un centro del cual no están separados por una distancia excesivamente amplia, ocurre en general que todos son miembros de unas líneas causales que tienen su origen en un hecho de estructura parecida, en el centro. Supongamos, por ejemplo, que un número determinado de gente está situada en distintas partes de una plaza pública donde está hablando un orador, o donde suena una radio, y que tienen experiencias auditivas parecidas. Tal postulado confiere una probabilidad antecedente a la inferencia de que sus experiencias parecidas están en relación de causalidad con los sonidos producidos por el orador o por la radio.<sup>73</sup>

El quinto principio, el postulado de analogía, afirma que si al observar dos clases de hechos, *A* y *B*, hay algún motivo para creer que *A* es causa de *B*, si en un caso determinado se da *A* pero no podemos observar si se da o no se da *B*, es probable que *B* se dé. De igual modo, si se observa que se da *B*, pero no puede observarse que se dé *A*, es probable que *A* se haya dado. Según Russell, una función importante de este postulado es la justificación de la fe en los demás.

---

73 Por supuesto, el hombre corriente diría: “No me hace falta ningún postulado para saber esto”. Pero hay que recordar que para Russell es *lógicamente* posible que la semejanza de las experiencias sea causalmente independiente, y

La teoría de los principios de la inferencia no demostrativa trata en parte de solucionar un problema planteado por f. M. Keynes (1883-1946) en su *Treatise on Probability (Tratado sobre la probabilidad, 1921)*.<sup>9</sup> Pero lo que nos interesa señalar ahora es la improbabilidad de los principios. No son principios presentados como verdades eternas que puedan ser intuídas *a priori*. Tampoco se conciben como deducibles de tales verdades. Al mismo tiempo, no pueden demostrarse ni hacerse probables mediante argumentos empíricos. Porque son precisamente los principios en los cuales reposa la validez de tales argumentos. Si tratáramos de justificarlos apelando a la inferencia científica, nos veríamos envueltos en un círculo vicioso. Así, tales principios deben definirse necesariamente como “postulados” de la inferencia científica.

Ante el hecho de que tales postulados no puedan demostrarse, ni tan sólo hacerse probables por vía empírica, Russell reconoce explícitamente el fracaso del empirismo, en el sentido de que es inadecuado como teoría del conocimiento y no puede justificar las presuposiciones de las cuales depende la validez de todo conocimiento empírico inferido. Por esto se ha dicho a veces que Russell se acerca a la posición kantiana. Pero el parecido se reduce al reconocimiento de las limitaciones del empirismo puro. Russell está muy lejos de desarrollar una teoría del *a priori* en la línea de la primera *Crítica* kantiana. En su lugar, pasa a dar una relación biológico-psicológica de los orígenes de los postulados de la inferencia no demostrativa. Si, por ejemplo, un animal tiene un hábito de tal tipo que, ante un caso *A*, se comporta del mismo modo en que se comportaba antes de adquirir tal hábito ante un caso *B*, puede afirmarse de él haber “inferido” y “creer” que todo caso *y* suele ir seguido de un caso *B*. Por supuesto, ésta es una manera antropomórfica de hablar. El animal no hace inferencias conscientemente. Sin embargo, se da una inferencia animal. Es un elemento del proceso de adaptación al ambiente, y se da una continuidad entre éste y la inferencia en el hombre. Es decir, nuestro “conocimiento” de los principios o postulados de la inferencia no demostrativa “existe en principio sólo en forma de una propensión a las inferencias que tales principios justifican”.<sup>10</sup> El hombre, al

contrario del animal, es capaz de reflexionar sobre los ejemplos de tales inferencias, de explicitar los postulados y de usar técnicas lógicas para perfeccionar sus fundamentos. Pero el carácter relativamente apriorístico<sup>74</sup> de los principios se explica por la propensión a realizar inferencias de acuerdo con ellos, propensión que ofrece una continuidad con la manifestada en la inferencia animal.

Ahora bien, hemos visto que Russell se propone descubrir una justificación teórica de la inferencia científica. Pero aunque justifica la inferencia científica mediante ciertos postulados, esos postulados se explican luego a través de una consideración biológico-psicológica de su origen. Y tal consideración, que en último término remonta al proceso de adaptación al ambiente, parece totalmente compatible con la teoría de lo que Nietzsche llama las ficciones biológicamente útiles. Con otras palabras, es discutible que Russell cumpla en realidad su propósito de encontrar una justificación teórica de la inferencia no demostrativa, por lo menos si justificar teóricamente tal inferencia significa dar unas premisas que garanticen la afirmación de que ella sea teóricamente válida.

Tal vez parezca, pues, que a la larga volvemos a una justificación pragmática, a un recurrir al hecho del funcionamiento de los postulados, de que “sus consecuencias verificables son las que confirma la experiencia”.<sup>12</sup> Sin duda Russell dice explícitamente que los postulados “se justifican por el hecho de que están implicados en las inferencias aceptadas por todos como válidas y que, si bien no pueden demostrarse en un sentido formal, el sistema total de la ciencia y del conocimiento diario del que han salido, dentro de ciertos límites, se confirma a sí mismo”.<sup>75</sup> El hecho de que los postulados o los principios den unos resultados que se conforman con la experiencia

---

15. *Cf. Mi evolución filosófica*. p. 204.

<sup>75</sup> 1 Los postulados son *a priori* en el sentido de que son lógicamente anteriores a la inferencia hecha desde ellos; pero, antes de nada, existen en forma de una propensión empírica y se reconocen como postulados sólo a través de un examen de los ejemplos de las inferencias no demostrativas. No son verdades eternas absolutamente *a priori*

12. *Conocimiento humano*, p. 527.

13. *Mi evolución filosófica*. p. 204

14. *Conocimiento humano*, p. 526.

“no basta lógicamente para hacer el principio siquiera probable”.<sup>14</sup> Al mismo tiempo, el sistema total de la ciencia, del conocimiento probable, que se basa en los postulados, se confirma y se justifica a sí mismo en el sentido pragmático. Así, Russell puede decir que si bien no acepta la teoría idealista de la verdad como coherencia, sin embargo hay, en un sentido importante, una teoría válida de la probabilidad como coherencia.<sup>15</sup>

En tal caso, tal vez nos sintamos inclinados a preguntar por qué Russell no acepta desde el principio la posición de quienes pretenden que la inferencia científica se justifica suficientemente por sus resultados, por el hecho de conducir a unas predicciones verificables. Pero Russell seguramente respondería que contentarse con tal posición desde el principio equivale a suprimir un problema real, a cerrar los ojos ante él. El estudio del problema lleva al reconocimiento de los postulados indemostrables de la inferencia científica y, así, al reconocimiento de las limitaciones e impropiedad del empirismo puro como teoría del conocimiento. El reconocimiento de tales hechos es una verdadera ganancia intelectual; y ella no podría ser obtenida si desde el principio se hubiera negado el intento de descubrir una justificación teórica de la inferencia no demostrativa.

Podría decirse, evidentemente, que aunque tal actitud es bastante razonable si se la considera en el contexto del análisis empirista general que hace Russell del mundo, también se da el hecho de que, al tiempo que reconoce explícitamente las limitaciones del empirismo puro como teoría del conocimiento, en realidad él no lo supera. Su explicación biológica de una propensión original a realizar inferencias de acuerdo con ciertos postulados o predicciones empíricas puede considerarse la continuación y el desarrollo de la doctrina de Hume sobre las creencias naturales. Pero superar el empirismo sustituyéndolo por una teoría del conocimiento realmente no empírica, evidentemente habría exigido una revisión de sus opiniones mucho más radical de la que Russell estaba dispuesto a emprender o a reconocer como justificada.

2. Hemos citado la afirmación de Russell de que después de la

Primera Guerra Mundial su pensamiento pasó a ocuparse en la teoría del conocimiento y en los aspectos conexos de la psicología y la lingüística. Es conveniente, pues, que digamos algo sobre el último tema mencionado; la teoría del lenguaje de Russell. Nos hemos referido ya, sin embargo, a la teoría de la relación entre el lenguaje y el hecho expuesta en las conferencias de 1918 sobre el atomismo lógico. Así, podemos limitarnos ahora principalmente a las ideas de Russell expresadas en *Una investigación sobre el significado y la verdad* repetidas o modificadas en *El conocimiento humano*.

(I) Los filósofos, indica Russell, se han interesado especialmente por el lenguaje como medio de formular afirmaciones y transmitir una información. Pero "¿cuál es el fin del lenguaje para un sargento?" El fin de las órdenes evidentemente es influir en el comportamiento de los demás, y no afirmar unos hechos o transmitir una información. Además, el lenguaje del sargento está destinado también a veces a expresar actitudes emotivas. En otras palabras, el lenguaje tiene una diversidad de funciones.

No obstante, aunque Russell reconoce el carácter complejo y flexible del lenguaje, él mismo se interesa principalmente, como los filósofos a quienes vagamente se refiere, por el lenguaje descriptivo. Sin duda es lo único que cabía esperar. Porque para Russell la filosofía es un intento de comprender el mundo. Y así, es natural que se concentre en el lenguaje como instrumento para cumplir dicha tarea.<sup>18</sup> Y es una razón que explica su marcada disconformidad con toda tendencia a considerar el lenguaje como si fuera una entidad autónoma, autosuficiente<sup>76</sup>, que el filósofo pudiera estudiar fructíferamente sin referirse a su relación con el hecho no lingüístico.<sup>77</sup>

---

76 6. Pueden encontrarse también algunas reflexiones sobre el lenguaje en *Análisis del entendimiento* y *Bosquejo de la filosofía*.

17. *Conocimiento humano*, p. 71.

18. Russell se niega a adherirse a la afirmación general de que no puede haber pensamiento sin lenguaje. Pero, en su opinión, el pensamiento elaborado y complejo, por lo menos, requiere un lenguaje.

77 1.4 conocida referencia de Russell al tipo de análisis lingüístico que "en el mejor de los

Nos hemos referido ya a la idea de Russell de una jerarquía de lenguajes, idea que está en relación con la teoría de los tipos. En *Una investigación sobre el significado y la verdad* parte de tal idea y sostiene que en tanto la jerarquía se extiende indefinidamente hacia arriba, no puede extenderse indefinidamente hacia abajo. Con otras palabras, tiene que haber un tipo de lenguaje básico o último. Y Russell pasa a hablar de una posible forma de tal lenguaje, si bien no pretende que sea la única forma posible.

El lenguaje básico o primario sugerido por Russell es un “lenguaje objeto”, es decir, que consiste en “palabras objeto”. Una palabra de este tipo puede definirse de dos modos. Lógicamente, es una palabra significativa y aislada. Así, la clase de las “palabras objeto” no incluiría términos como “o”. Psicológicamente, la “palabra objeto” es aquella cuyo uso puede aprenderse sin que sea necesario aprender previamente los usos o significados de otras palabras. Es decir, es una palabra cuyo significado puede aprenderse por definición mostrativa, como cuando ante un niño se dice “cerdo”, señalando a uno de tales animales.

Esto no significa, sin embargo, que un “lenguaje objeto” de este tipo esté limitado a los nombres, sino que admitiría verbos como “correr” y “pegar”, y adjetivos como “rojo” y “duro”. Y según Russell, “teóricamente, dada la capacidad suficiente, podríamos expresar en el ‘lenguaje objeto’ todo suceso no lingüístico”,<sup>78</sup> si bien hay que reconocer que esto implicaría tener que traducir frases complicadas a una especie de “galimatías”.

Ahora bien, las frases con sentido expresadas en tal lenguaje primario *serían* verdaderas o falsas. Sin embargo, no podríamos *decir*, dentro de los límites del lenguaje primario, que una frase expresada en

---

casos es una débil ayuda para los lexicógrafos, y, en el peor, una ociosa diversión de sobremesa” (*Mi evolución filosófica*, p. 217), es evidentemente polémica, y constituye una exageración, si se la considera definidora de la “filosofía de Oxford” en general; pero al mismo tiempo ilustra, por contraste, por dónde van sus intereses, concretamente hacia la idea del lenguaje como instrumento de comprensión del mundo

<sup>78</sup> *Una investigación sobre el significado y la verdad*, p. 77 Nos referiremos desde ahora a esta obra como *Investigación*

él fuera verdadera o falsa. Porque no podríamos disponer de tales términos lógicos. Haría falta usar un lenguaje de “segundo orden” a tal fin. El lenguaje real incluye, por supuesto, “palabras objeto” y palabras lógicas. Pero el aislamiento artificial de un posible “lenguaje objeto” sirve para ilustrar la idea de una jerarquía de lenguajes y muestra cómo podemos enfrentarnos con cualquier dificultad planteada por la tesis de que no puede decirse nada en un lenguaje determinado *sobre* tal lenguaje.<sup>79</sup>

(II) Es obvio que la verdad y la falsedad presuponen un significado. No podríamos decir propiamente que una afirmación sin sentido fuera verdadera o falsa. Porque no habría nada a que pudieran aplicarse tales términos. Pero esto no significa que toda expresión significativa sea verdadera o falsa. “¡Vuelta a la derecha!” y “¿Te sientes mejor?”, son, expresiones significativas, pero no podemos decir de ninguna de ellas que sea verdadera o falsa. El ámbito del significado es, pues, mayor que el ámbito de la verdad y el error lógicos.<sup>22</sup> Y en *Una investigación* Russell nos dice que “sólo son verdaderas o falsas”<sup>2</sup>- las sentencias indicativas, si bien posteriormente nos dice que “la verdad y el error, en la medida en que son públicos, son atributos de las sentencias, pertenezcan éstas al modo indicativo, al subjuntivo o al condicional”.

Hasta aquí hemos atribuido un “significado” tanto a las “palabras objeto” como a las sentencias. Pero Russell tiende, aunque sin una consistencia uniforme, a restringir el término “significado” a las “palabras objeto” y a hablar de la “significación” de las sentencias. Y podemos decir que “en tanto los significados deben derivarse de la experiencia, la significación no necesita derivarse de ella”.<sup>2\*</sup> Es decir, podemos entender la significación de una sentencia que se refiera a algo que jamás hemos experimentado, siempre que conozcamos el significado de las palabras y que la sentencia cumpla las reglas sintácticas.

El significado, atribuido a las “palabras objeto”, importa una referencia. Y es fundamental. Porque es a través de los significados de

---

79 Nos hemos referido ya al caso especial de la tesis de Wittgenstein en el *Tractatus*

las “palabras objeto” aprendidos por experiencia como “el lenguaje se relaciona con los hechos no lingüísticos en forma tal que posibilita la expresión de la verdad o error empíricos”.<sup>26</sup> Pero cuando uno esperaría una definición puramente lógica del significado en esta acepción, Russell introduce varias consideraciones psicológicas basadas en lo que él cree ser la forma en que el niño, por ejemplo, llega a adquirir el hábito de emplear ciertas palabras correctamente. Así, nos dice que una palabra significa un objeto “cuando la presencia sensible del objeto causa la formulación de tal palabra, y oír tal palabra tiene efectos análogos, en cierto modo, a la presencia sensible del objeto”.<sup>27</sup>

Este conductivismo metodológico, si no dogmático, puede encontrarse también, por ejemplo, en el estudio que hace Russell de los imperativos. El recurso a un imperativo “expresa” algo en quien habla, un deseo unido a la idea de un efecto pretendido, en tanto “significa” el efecto externo pretendido u ordenado. Y el imperativo oído se entiende “cuando produce un cierto tipo de movimiento corporal o un impulso hacia tal tipo de movimiento”.<sup>28</sup>

Sin embargo, las sentencias imperativas, aunque significativas, no son ni verdaderas ni falsas. Consideremos, pues, las sentencias indicativas, de las que se dice que indican un hecho. Russell las llama también afirmaciones, diciendo que “una afirmación tiene dos aspectos: subjetivo y objetivo”.<sup>80</sup> Subjetivamente, una afirmación expresa un estado de la persona que afirma, estado que puede llamarse “creencia”.<sup>81</sup> Objetivamente, la afirmación se refiere a algo que la hace verdadera o falsa. Una afirmación es falsa cuando trata de indicar un hecho y no consigue hacerlo; es verdadera si lo consigue. Pero tanto las afirmaciones verdaderas como las falsas son igualmente significativas. Así, la significación de una afirmación no puede identificarse con la indicación real de un hecho, sino que consiste más bien en lo que la afirmación expresa, a saber, una determinada creencia o, más exactamente, el objeto de tal creencia, lo creído. Y se

---

80 *Investigación*, p. 171.

81 Russell usa el término “creencia” en un sentido tan amplio que incluso puede decirse que los animales tienen creencias. Cf. *Investigación*, p. 171. y *Conocimiento humano*, p. 329. Pero lo que nos interesa aquí es el lenguaje y, por tanto, los seres humanos.

dice que una afirmación oída es significativa, desde un punto de vista psicológico, si provoca creencia, incredulidad o duda en el oyente. Al empeño de Russell en estudiar el lenguaje dentro de la vida humana hay que atribuir sin duda la introducción de una serie de consideraciones psicológicas, tal vez algo desconcertantes. No obstante, el punto principal puede simplificarse de la forma siguiente. La significación de una sentencia es la que le es común en un lenguaje y en su traducción a otro lenguaje. Por ejemplo, “tengo hambre” y “j'ai faim” tienen un elemento común, que constituye la significación de la sentencia. Tal elemento común es la “proposición”. No podemos preguntar, pues, si una proposición es significativa. Porque la proposición *es* la significación. No obstante, en el caso de las sentencias indicativas, podemos preguntar adecuadamente si la proposición es verdadera o falsa. La significación no depende, pues, de la verdad.

Ahora bien, hemos visto que Russell insiste en que, dadas unas determinadas condiciones, podemos entender la significación de una afirmación que se refiera a algo no experimentado previamente por nosotros. Puede añadirse ahora que Russell no desea ligar la significación de las afirmaciones o declaraciones ni siquiera a lo experienciable. Y esto, naturalmente, le lleva a adoptar una actitud crítica frente al criterio positivista lógico del significado. Es cierto que en algunos aspectos ve con benevolencia el positivismo lógico, especialmente tal vez por su interpretación de la lógica y la matemática pura y por su serio interés en la ciencia empírica. Pero si bien está de acuerdo con los positivistas en rechazar la idea del “conocimiento inefable”,<sup>82</sup> se ha negado constantemente a aceptar el criterio de significado según el cual el significado de una proposición empírica se identifica con su modo de verificación.

En general, aduce Russell, el lógico criterio positivista del significado implica dos cosas. Primero: lo que no puede verificarse o refutarse no tiene sentido. Segundo: dos proposiciones verificadas con

---

82 El “conocimiento inefable” no es idéntico al conocimiento de lo que está más allá de nuestra experiencia.

los mismos hechos tienen el mismo significado o significación. “Yo rechazo ambas tesis.”<sup>83</sup> Respecto al primer punto, las proposiciones más ciertas, es decir, los juicios de percepción, no pueden verificarse, “puesto que constituyen la verificación de todas las demás proposiciones empíricas que puedan conocerse en cualquier grado. Si Schlick tuviera razón, nos veríamos obligados a un retroceso interminable”. En cuanto al segundo punto, la hipótesis de que las estrellas existen continuamente y la hipótesis de que existen sólo cuando las veo, son idénticas en lo que se refiere a sus consecuencias comprobables. Pero no significan lo mismo. Por supuesto, el principio de verificabilidad puede modificarse e interpretarse diciendo que una afirmación empírica es significativa si podemos imaginarnos las experiencias sensibles que la verificarían, en caso de ser verdadera. Pero Russell comenta que en su opinión éste es un criterio suficiente, pero no necesario de significación.

(III) En 1906-1909 Russell escribió cuatro ensayos que trataban del tema de la verdad, especialmente relacionada con el pragmatismo, y que se reeditaron en *Philosophical Essays (Ensayos filosóficos)*. Más tarde volvió a tratar el tema, reuniendo el resultado de esta segunda fase de estudio en *Una investigación*. Se trata el tema también en *Conocimiento humano*. Y en *Mi evolución filosófica* Russell dedica el décimoquinto capítulo a resumir el desarrollo de sus investigaciones.

Es característica de Russell una cierta arbitrariedad en el uso de la terminología. Así, nos dice en varios sitios que la verdad y la falsedad se predicán de las sentencias indicativas, de las sentencias en modo indicativo, subjuntivo o condicional, de las afirmaciones, proposiciones y creencias. Pero esto no significa, por supuesto, que todas estas formas de hablar sean incompatibles entre sí. La significación de una sentencia es una proposición; pero las proposiciones, según Russell, expresan creencias. Así, podemos decir que “en principio lo que es verdadero o falso son de hecho las creencias; las sentencias sólo pueden volverse tales a través del hecho de que puedan

---

83 *Conocimiento humano*. p. 465.

expresar creencias”.<sup>84 85 86</sup> En cualquier caso, los rasgos principales de la teoría de la verdad de Russell son bastante claros.

En primer lugar, Russell rechaza la interpretación idealista de la verdad como coherencia. En un artículo anterior decía que si todo juicio verdadero particular, aislado del sistema total de la verdad, es sólo parcialmente cierto, y si los que normalmente se dirían juicios falsos son parcialmente verdaderos y tienen un lugar en el sistema total de la verdad, entonces la afirmación “el obispo Stubbs fue ahorcado por asesinato” no es completamente falsa, sino que forma parte de la verdad total.<sup>87</sup> Pero tal cosa es increíble. Y, en general, la teoría de la coherencia no hace más que borrar la diferencia entre la verdad y el error.

En segundo lugar, Russell rechaza la teoría pragmatista de la verdad. Al citar la afirmación de William James de que la verdad es sólo el medio de nuestra forma de pensar en tanto “una verdad es lo que vale la pena de ser creído”, se le acusó de un gran error de interpretación. Russell replicó, sin embargo, que la explicación de James del sentido real de tal afirmación era aún más tonta que la interpretación que él le dio. En realidad, Russell debía a James una serie de ideas importantes; pero no estaba de acuerdo con el concepto de verdad del filósofo norteamericano.

En tercer lugar, Russell protesta contra cualquier confusión entre verdad y conocimiento. Es evidente que si puedo hablar propiamente de algo, la afirmación que expresa mi conocimiento es verdadera. Pero esto no significa que deba conocerse la verdad de una proposición verdadera. Sin duda, Russell está dispuesto a admitir la posibilidad de proposiciones que sean verdaderas, aunque no podamos saber que lo son. Y a la objeción de que tal tesis equivale a un abandono del empirismo puro, contestará que “nadie cree en el empirismo puro”.<sup>88</sup>

---

33 *Investigación*, p 308.

34 Cf *Investigación*, pp. 175 y 309.

35 *Conocimiento humano*, p. 129.

36 Cf. *Ensayos filosóficos*, p. 156.

88 *Investigación*, p. 305.

Nos queda, pues, la teoría de la verdad como correspondencia, según la cual “una sentencia o una creencia es ‘verdadera’ en virtud de cierta relación con uno o más hechos”.<sup>89</sup> A tales hechos los llama Russell “verificadores”. Para saber lo que una afirmación o declaración significa, es evidente que debo tener cierta idea de los hechos que la harán verdadera o falsa. Pero no necesito saber que es verdadera. Porque la relación entre una afirmación y el verificador o verificadores es una relación objetiva, independiente de mi conocimiento de ella. En realidad, según Russell, no necesito poder mencionar ningún caso especial de verificador a fin de saber que una afirmación tiene sentido y es, por tanto, verdadera o falsa. Y esta tesis le permite decir que una afirmación como “hay hechos que yo no puedo imaginar” es significativa, sea verdadera o falsa. Según Russell, no podría mencionar ningún ejemplo particular de un hecho que no pudiera ser imaginado. Al mismo tiempo puedo concebir “circunstancias generales”<sup>90</sup> que verificarían la creencia en la existencia de hechos que yo no puedo imaginar. Y esto es suficiente para tornar a la afirmación inteligible y capaz de ser verdadera o falsa. El que *sea* verdadera o falsa, sin embargo, depende de una relación independiente de mi conocimiento de ella. En el lenguaje corriente, la afirmación se corresponde o no se corresponde con unos hechos. Y la relación que en realidad guarda con ellos no queda afectada por mi conocimiento o no conocimiento de ella.

La teoría de la verdad como correspondencia con los hechos no puede aplicarse, por supuesto, a las proposiciones analíticas de la lógica y de la matemática pura. Porque en tal caso la verdad “se sigue de la forma de las sentencias”.<sup>91</sup> Pero en su aplicación a las afirmaciones o declaraciones empíricas puede decirse que tal teoría representa una posición de sentido común. El hombre corriente diría seguramente que la afirmación empírica de unos hechos es verdadera

---

89 *Mi evolución filosófica*\* p. 189. Cf. *Conocimiento humano*, pp. 164-165.

39 *Conocimiento humano*, p. 169. Parece necesaria una especificación mayor de tales “circunstancias generales”.

91 *Ibid.* p. 128.

o falsa por su relación con un hecho o unos hechos.<sup>92</sup> El problema se plantea sólo cuando intentamos dar una idea adecuada y exacta del concepto de correspondencia a este propósito. ¿Qué se entiende exactamente por tal? Russell es consciente de este problema. Pero nos dice que “toda creencia que no sea simplemente un impulso a obrar tiene la naturaleza de un cuadro, combinado con un sentimiento de aseveración o de negación; en el primer caso, es ‘verdadera’ si existe un hecho que guarde con el cuadro el parecido que tiene un prototipo con respecto a una imagen; en el segundo caso, es ‘verdadera’ si no existe tal hecho. Una creencia no verdadera es llamada ‘falsa’. Esta es una definición de la ‘verdad’ y el ‘error’ “<sup>93 94 95</sup>

En mi opinión, la introducción de términos como sentimiento aseverativo y sentimiento negativo en una definición de la verdad está lejos de ser feliz. No obstante, y dejando este aspecto, está claro que Russell concibe la correspondencia según la analogía de la representación pictórica. Pero aunque tal vez pueda hablarse de cuadros verdaderos y falsos, lo que estrictamente hablando es verdadero o falso no es el cuadro, sino la afirmación que expresa su correspondencia o no correspondencia con un objeto o conjunto de objetos. Así, pues, seguramente la relación de correspondencia que hace a una afirmación verdadera debe ser, como en el *Tractatus* de Wittgenstein, una correspondencia estructural entre la proposición y el hecho o los hechos que funcionan como su verificador o sus verificadores. Russell nota, sin embargo, que la relación no siempre es simple o de un sólo tipo invariable.

3. No es preciso decir que ningún examen de una creencia, como dice Russell, o de una afirmación empírica nos dirá si es verdadera o falsa. Para averiguarlo hay que recurrir a la prueba empírica. Pero

---

92 No es necesario que los hechos sean extralingüísticos. Porque podemos, evidentemente, expresar afirmaciones sobre *palabrai*, que son verdaderas o falsas por su relación con los hechos lingüísticos. Por supuesto que esto no puede aplicarse, por ejemplo, a las definiciones estipuladas. Pero en cualquier caso, esto quedaría excluido por la costumbre de Russell de predicar la verdad o falsedad de las *creencias*. Porque la simple declaración de que uno intenta usar una determinada palabra en cierto sentido no puede definirse como creencia.

42. *Conocimiento humano*, p. 1.70.

43. P. 42.

Russell ha dicho que en otro sentido u otros sentidos podemos inferir algo sobre el mundo a partir de las propiedades del lenguaje. Más aún, no es algo que haya dicho sólo una vez o de paso. Por ejemplo, en *Los principios de las matemáticas* indicaba que si bien las distinciones gramaticales no pueden ser asumidas sin más para indicar las verdaderas distinciones filosóficas, “el estudio de la gramática, en mi opinión, puede arrojar mucha más luz sobre los problemas filosóficos de lo que los filósofos suelen suponer”.<sup>45</sup> Además, incluso en *Bosquejo de la filosofía*, donde lleva la interpretación conductivista del lenguaje a su último extremo, sugería que “ciertas conclusiones metafísicas de gran importancia y más o menos escépticas”,<sup>96</sup> podían deducirse del estudio de la relación entre el lenguaje y las cosas. Posteriormente, en *Una investigación*, se unió a los filósofos que “infieren ciertas propiedades del mundo a partir de las propiedades del lenguaje”,<sup>97</sup> y expresó su convicción de que, “en parte, a través del estudio de la sintaxis podemos adquirir un conocimiento considerable sobre la estructura del mundo”.<sup>98</sup> Más aún, en *Mi evolución filosófica* cita para confirmarlo el párrafo de donde hemos sacado la afirmación anterior: “No tengo nada que añadir a lo que allí dije”.<sup>99</sup>

Es evidente que Russell no pretende que podamos inferir sin más ciertas propiedades del mundo a partir de las formas gramaticales tal como se dan en el lenguaje ordinario. Si tal pudiera hacerse, podría inferirse la metafísica de la “sustancia-accidente” de la forma proposicional “sujeto-predicado”, cuando hemos visto que Russell elimina el concepto de sustancia mediante el análisis reductivo.<sup>100</sup> Tampoco quiere decir Russell que del hecho de que pueda eliminarse un término, en el sentido de que las sentencias en que tal término aparece puedan traducirse a sentencias con un valor de verdad equivalente donde el término no aparezca, podamos

---

96 P. 275.

97 P. 341.

98 P. 347.

99 P. 173.

100 Según Russell, si Aristóteles hubiera escrito en chino en lugar de en griego, hubiera desarrollado una filosofía algo distinta.

inferir que no existe ninguna entidad correspondiente al término en cuestión. Como se ha notado ya, el hecho de que el término “la montaña de oro” pueda eliminarse no demuestra que no existe una montaña de oro. Tal vez demuestre que no es necesario postular tal montaña. Pero los fundamentos que tenemos para pensar que en realidad no hay tal montaña son empíricos y no lingüísticos. De igual modo, el que pueda eliminarse la “semejanza” no prueba en sí que no exista una entidad correspondiente a la “semejanza”. Tal vez demuestre que no podemos inferir esta entidad del lenguaje; pero demostrar que el lenguaje no nos da ningún fundamento adecuado para inferir una entidad subsistente llamada “semejanza” no es lo mismo que demostrar que de hecho no existe tal entidad. Cuando se refiere a sentencias donde la palabra “semejanza” no puede sustituirse por “semejante” u otra palabra parecida, Russell indica que “no es necesario que se reconozca esta última”.<sup>101</sup> Y parece obvio que había decidido ya, y lo había hecho correctamente, pero basándose en fundamentos no puramente lingüísticos, que sería absurdo postular una entidad llamada “semejanza. Por esto dice que si hay sentencias en las cuales “semejanza” no pueda sustituirse por “semejante”, “no hay ninguna necesidad de aceptarlas”.

El problema puede, pues, formularse de la siguiente manera: ¿pueden inferirse las propiedades del mundo de las propiedades indispensables de un lenguaje lógicamente purificado y reformado? La respuesta a esta pregunta parece depender en gran parte del sentido dado aquí al término “inferir”. Si significa que un lenguaje lógicamente puro puede servir como premisa última de la cual puedan deducirse las propiedades del mundo, la validez de tal idea me parece discutible. Por una parte, habría que demostrar que ninguna decisión ontológica, apoyada en una base que no pueda razonablemente ser descrita como puramente lingüística, hubiera influido en la construcción del lenguaje lógicamente puro. En otras palabras, habría que demostrar que la imposición de los elementos principales del lenguaje no ha estado influida y guiada por

---

101 *Investigado...*, p. 347.

convicciones de fundamento empírico sobre los elementos de la realidad extralingüística.

Ahora bien, si la afirmación de que podemos inferir ciertas propiedades del mundo de unas propiedades del lenguaje simplemente significa que podemos hallar que si es necesario hablar de un modo determinado de ciertas cosas, existe al menos una fuerte presunción de que hay alguna razón en las cosas por sí mismas para que se dé tal necesidad, la afirmación de Russell parece razonable. El lenguaje se ha desarrollado a través de los siglos como respuesta a la experiencia y a las necesidades del hombre. Y si encontramos, por ejemplo, que no podemos dejar de decir que dos o más cosas son parecidas o similares, es probable que ciertas cosas sean sin duda de tal índole que puedan describirse adecuadamente como parecidas o semejantes, y que el mundo no consista sólo en individuos heterogéneos y no relacionados. Pero, a la larga, la cuestión de si realmente hay cosas que puedan aproximadamente ser descritas de ese modo, es una cuestión que debe ser decidida empíricamente.

Tal vez podría objetarse que no podemos hablar en absoluto de las “cosas” sin implicar una cierta semejanza. Porque si hay cosas, éstas deben parecerse en el hecho de ser cosas o seres. Esto es sin duda cierto. Y en este sentido podemos inferir del lenguaje que la semejanza es un elemento del mundo. Pero esto no altera el hecho de que es en último término a través de la experiencia y no del lenguaje por donde sabemos que hay cosas. El estudio del lenguaje puede ayudarnos sin duda a agudizar nuestro conocimiento de los elementos de la realidad extralingüística y a hacernos ver lo que tal vez no hayamos visto antes. Pero que el lenguaje sirva como última premisa para inferir las propiedades del mundo, parece altamente discutible.



### BERTRAND RUSSELL (3)

*Notas introductorias. — La más temprana filosofía moral de Russell y la influencia de Moore. — El instinto, el entendimiento y el espíritu. — La relación del juicio de valor con el deseo. — La ciencia social y el poder. — La actitud de Russell frente a la religión. — La naturaleza de la filosofía según Russell. — Algunas observaciones críticas.*

I. Hasta ahora hemos tratado de los aspectos más abstractos de la filosofía de Russell Pero hemos indicado que su primer libro trataba de la *Germán Social Democracy (La socialdemocracia alemana, 1896)*. Y a la par o en los intervalos de sus publicaciones sobre matemáticas, lógica, teoría del conocimiento, filosofía de la ciencia, etc., ha producido una catarata de libros y artículos sobre temas éticos, sociales y políticos. En el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Ámsterdam en 1948, un profesor comunista de Praga se refirió a Russell como ejemplo del filósofo encerrado en su torre de marfil. No obstante, sea cual sea el valor que uno pueda dar a las ideas de Russell en este o aquel campo de investigación y estudio, este juicio en particular era evidentemente absurdo. Porque Russell no sólo ha escrito sobre temas de interés práctico, sino que ha realizado activas campañas en apoyo de sus ideas. Nos hemos referido ya a su encarcelamiento hacia el final de la Primera Guerra Mundial. Durante la Segunda simpatizó con la lucha contra los nazis, y después de la guerra, cuando los comunistas fueron apoderándose de una serie de países, criticó profundamente algunos de los aspectos más desagradables de la política y conducta comunistas. Con otras palabras, sus manifestaciones estuvieron por lo menos una vez de acuerdo con la actitud oficial de su país. Y en 1949 el rey Jorge VI le otorgó la Orden del Mérito.<sup>102</sup> En los últimos años no sólo ha trabajado por la instauración de un sistema de gobierno internacional, sino que ha apoyado también el movimiento por el desarme nuclear.

---

102 No pretendo decir, por supuesto, que este alto honor no fuera un tributo a la eminencia de Russell como fi-

De hecho, llevó tal compromiso al extremo de tomar parte personalmente en el movimiento de desobediencia civil. Y como se negó a pagar la multa impuesta, su actividad le mereció una semana, más o menos, de cárcel.<sup>103 104</sup> Así, incluso a edad muy avanzada, Russell ha seguido luchando a favor del bienestar de la humanidad, tal como él lo concibe. Y la acusación de “filósofo encerrado en su torre de marfil” está claro que es especialmente inapropiada.

En el próximo apartado, sin embargo, trataremos de los aspectos más teóricos del pensamiento ético y político de Russell. El gran público le conoce mejor, evidentemente, por sus escritos sobre temas concretos. Pero quedaría fuera de lugar en una historia de la filosofía hablar de las opiniones de Russell sobre, por ejemplo, el sexo o el desarme nuclear, especialmente cuando él mismo no considera que los estudios sobre dichos temas concretos pertenezcan a la filosofía en sentido estricto.

2. El primer capítulo de *Philosophical Essays (Ensayos filosóficos)*, 1910) se titula “The Elements of Ethics” (“Los elementos de la ética”) y constituye el resumen de un artículo sobre el determinismo y la moral, que apareció en el *Hibbert Journal* en 1908, y de dos artículos sobre ética, que aparecieron en 1910 en los números de febrero y mayo del *New Quarterly*. En este período Russell sostenía que el fin de la ética era descubrir las proposiciones verdaderas sobre la conducta virtuosa y viciosa, y que era una ciencia. Si preguntamos por qué debemos realizar ciertas acciones, llegaremos a una serie de proposiciones básicas que no pueden demostrarse. Pero éste no es un elemento peculiar de la ética, y no debilita su pretensión de ciencia.

Ahora bien, si preguntamos por las razones que nos obligan a

---

103 Hay que reconocer que este breve período lo pasó en la enfermería «Je Id cárcel, y no bajo las condiciones corrientes del régimen carcelario

3. Puede anotarse de paso que en 1940 se le canceló a Russell el contrato con el College of the City of New York por sus ideas sobre el matrimonio y el comportamiento sexual. Es cierto que se le dio una cátedra en la Barnes Foundation, de Filadelfia, pero el empleo duró sólo hasta 1943. El episodio de Nueva York provocó una aguda controversia. que no creo necesario comentar aquí

realizar ciertas acciones y a no realizar otras, la respuesta en general nos remitirá a las consecuencias. Y si partimos del supuesto de que una acción es buena porque tiene consecuencias buenas o conduce a un bien, está claro que por lo menos algunas cosas deben ser buenas en sí mismas. No todo puede ser bueno. Si así fuera, no podríamos distinguir entre acciones buenas y malas. Y ciertas cosas pueden considerarse buenas en cuanto son medios para algo. Pero no podemos prescindir del concepto de cosas intrínsecamente buenas, cosas que posean la propiedad de la bondad “con total independencia de nuestra opinión sobre el tema, de nuestros deseos o de los de los demás”.<sup>105</sup> Es cierto que la gente a veces sostiene opiniones distintas sobre lo que es bueno. Y puede resultar difícil decidir entre tales opiniones. Pero esto no significa que no haya nada que *sea* bueno. En realidad, *bueno* y *malo* son cualidades que pertenecen a los objetos independientemente de nuestras opiniones, exactamente como ocurre con las cualidades *redondo* y *cuadrado*”.

Aunque la bondad sea una propiedad objetiva de ciertas cosas, es indefinible. No puede, pues, identificarse, por ejemplo, con lo agradable. Lo que proporciona un placer puede ser bueno. Pero si lo es, es porque posee, además de la propiedad de ser placentero, la cualidad indefinible de la bondad. “Bueno” no es más sinónimo de “placentero” que de “existente”.

Ahora bien, si partimos del hecho de que la bondad es una propiedad intrínseca, indefinible, de ciertas cosas, sólo podrá percibirse inmediatamente. Y el juicio que exprese tal percepción no podrá someterse a ninguna prueba. Se plantea la pregunta, pues, de si las diferencias entre tales juicios debilitan o incluso minan completamente la tesis de que pueda conocerse lo bueno. Russell evidentemente no niega que haya habido y haya juicios distintos sobre lo que es bueno y malo. Al mismo tiempo, tales diferencias, en su opinión, no son ni tan grandes ni tan hondas como para que nos obliguen a abandonar la idea del conocimiento moral. De hecho, las diferencias reales entre los juicios de distintos hombres respecto a la

---

4. *Philosophical Essays (Ensayos filosóficos)*, p. 10.

bondad y la maldad intrínseca “son, creo, realmente muy raras”.<sup>106 107</sup> Allí donde se dan, lo que debe hacerse es examinarlas más de cerca.

Según Russell, las diversidades reales de opinión no surgen tanto con respecto a la bondad y la maldad intrínsecas, como a la bondad y la maldad de las acciones. Porque una acción es objetivamente buena “cuando, entre todas las posibilidades, es la única que probablemente producirá los mejores resultados”.<sup>108</sup> Y es obvio que la gente puede llegar a conclusiones distintas sobre los medios, aun cuando esté de acuerdo sobre los fines. En tales circunstancias, el agente moral actuará de acuerdo con el juicio a que llegue después de haber reflexionado lo que sea necesario en el caso en cuestión.

La tesis de que la bondad es una propiedad intrínseca, indefinible, de ciertas cosas, unida a la subordinación de los conceptos de derecho y deber al concepto del bien, muestra evidentemente la influencia del amigo de Russell, G. E. Moore. Y tal influencia persiste, por lo menos hasta cierto punto, en *Principles of Social Reconstruction* (*Principios de reconstrucción social*, 1916). Russell trata aquí principalmente de temas políticos y sociales; y nos dice que no escribió el libro en cuanto filósofo. Pero cuando dice: “considero que la mejor vida es la que se fundamenta en impulsos creativos”,<sup>109</sup> y explica que por impulsos creativos entiende aquellos cuyo fin es crear cosas buenas o valiosas, como el conocimiento, el arte y la buena voluntad, su punto de vista está sin duda en armonía con el de Moore.

3. Al mismo tiempo, aunque es cierto que en *Principios de reconstrucción social* no hay ninguna retractación de las ideas que Russell tomó de Moore, puede descubrirse tal vez en ciertos aspectos de lo que dice una tendencia a hacer al bien y al mal relativos al deseo. En cualquier caso, hay una fuerte tendencia a interpretar la moral a la luz de la antropología, de una determinada doctrina sobre la naturaleza humana. No pretendo decir que esto sea necesariamente malo sino

---

106 Ibid.. p. 11.

107 Ibid.. p. 5 3.

108 Ibid., p. 30.

109 *Principles of Social Reconstruction* (*Principios de reconstrucción social*), p. 5.

más bien que Russell se aparta de un punto de vista puramente mooreano en el campo de la ética.

“Toda actividad humana”, confirma Russell, “surge de dos fuentes: el impulso y el deseo”.<sup>110 111 112</sup> Puesto que sigue diciendo que la supresión de un impulso por los propósitos, deseos y voluntad significa la supresión de la vitalidad, uno tiende naturalmente a pensar que está hablando del deseo consciente. No obstante, el deseo que está en la base de la actividad humana es probablemente y en primer lugar un deseo inconsciente. Y en *El análisis del entendimiento* Russell insiste, bajo la influencia de la teoría psicoanalítica, en que “todos los deseos primitivos son inconscientes”.

La manifestación del impulso natural es en sí buena, porque el hombre posee “un principio central de crecimiento, una necesidad instintiva que le lleva en una dirección determinada, al igual que los árboles buscan la luz”.<sup>11</sup> Pero esta aserción del impulso natural, que a veces nos recuerda a Rousseau, necesita una explicación. Si seguimos sólo el impulso natural, nos quedamos ligados a él y no podemos controlar nuestro ambiente de modo constructivo. El entendimiento, el pensamiento objetivo impersonal, es el que ejerce una función crítica con respecto al impulso y al instinto y nos permite decidir qué impulsos deben ser suprimidos o apartados, porque estén en contradicción con otros impulsos o porque el ambiente haga imposible o indeseable su satisfacción. Es también el entendimiento el que nos permite controlar hasta cierto punto nuestro ambiente de modo constructivo. Así, pues, aunque insiste en los principios de “vitalidad”, Russell no aprueba en general el impulso.

Hemos visto que Russell atribuye las actividades humanas a dos fuentes: el impulso y el deseo. Más tarde las atribuye al “instinto, entendimiento y espíritu”.<sup>113</sup> El instinto es la fuente de la vitalidad, en tanto el entendimiento ejerce una función crítica con respecto al

---

110 Ibid., p. 12.

111 P 76

112 *Principios de reconstrucción social*, p. 24.

113 Ibid., p. 205.

instinto. El espíritu es el principio de los sentimientos impersonales y nos permite trascender la búsqueda de la satisfacción puramente personal al sentir el mismo interés por las alegrías y las penas de los demás que por las nuestras, al preocuparnos por la felicidad de la raza humana como totalidad y al servir a unos fines que en cierto sentido son suprahumanos, como la verdad, la belleza o, en las personas religiosas, Dios.

Tal vez podamos aceptar la sugerencia del profesor J. Buchler<sup>114</sup> de que para Russell el impulso y el deseo son las formas básicas de un estímulo inicial, en tanto el instinto; el entendimiento y el espíritu son las categorías bajo las cuales pueden clasificarse las actividades humanas tal como las conocemos. En cualquier caso es evidente que Russell piensa en una integración progresiva de los deseos e impulsos bajo el control del entendimiento, en el individuo y en la sociedad. Al mismo tiempo, insiste en la función del espíritu en tanto hace posible el sentimiento impersonal. Porque “si la vida tiene que ser totalmente humana, debe servir a un fin que en cierto sentido parece estar fuera de la vida humana”.<sup>115</sup>

4. Aun cuando en *Principios de reconstrucción social* Russell retuvo, no sin cierto recelo, la idea mooreana de que podemos tener un conocimiento intuitivo de la bondad y maldad intrínsecas, no conservó durante mucho tiempo tal idea. Por ejemplo, después de indicar, en un ensayo popular, *What I Believe (Lo que yo creo, 1925)* que la vida buena es la que está inspirada en el amor y guiada por el conocimiento, explica que no se está refiriendo al conocimiento ético. Porque “no creo que haya, estrictamente hablando, un conocimiento ético”. La ética se distingue de la ciencia por el deseo, más que por cualquier forma especial de conocimiento. “Se desean unos determinados fines, y la conducta adecuada es la que conduce a ellos.”<sup>117</sup> De igual modo, en *Bosquejo de la filosofía* (1927) dice Russell que

---

114 En *The Philosophy of Bertrand Russell (La filosofía de Bertrand Russell)*, editada por P. A. Schilpp, p. 5-24

115 *Principios de reconstruido» social*, p. 24 V

116 P. 37.

117 P. 40.

ha abandonado la teoría del bien de Moore como cualidad intrínseca indefinible, y se refiere a la influencia que ha tenido en su pensamiento a este respecto *Winds of Doctrine (Vientos de doctrina, 1926)* de Santayana. Afirma ahora que el bien y el mal son “consecuencias del deseo”.<sup>118</sup> El lenguaje es, por supuesto, un fenómeno social y, hablando en general, aprendemos a aplicar la palabra “bueno a las cosas deseadas por el grupo social al cual pertenecemos. Pero “en primer lugar, decimos que algo es ‘bueno’ cuando lo deseamos, y ‘malo’ cuando le profesamos aversión”.<sup>119</sup>

Reducir la posición ética de Russell sólo a lo dicho sería, sin embargo, simplificarla demasiado. En primer lugar, el elemento utilitarista de sus ideas éticas originales, elemento común a Russell y a Moore, ha permanecido inalterable. Es decir, Russell ha seguido considerando buenas aquellas acciones cuyas consecuencias son buenas, y malas aquellas que producen malas consecuencias. Y en este campo restringido es posible el conocimiento. Por ejemplo, si dos hombres están de acuerdo en que un determinado fin X es deseable y, por lo tanto, bueno, pueden discutir perfectamente qué acción o serie de acciones posibles podrá alcanzar con más probabilidades tal fin. Y en principio pueden llegar a un acuerdo respecto a la conclusión, que representará un conocimiento probable.<sup>120</sup> Pero aunque el contexto sería ético, el conocimiento alcanzado no sería en ningún modo específicamente distinto del conocimiento de los medios adecuados para alcanzar un determinado fin dentro de un contexto no ético. Dicho de otro modo, no se trataría de un tipo especial de conocimiento llamado “ético” o “moral”.

Ahora bien, cuando pasamos de un examen de los fines apropiados para alcanzar un fin determinado a unos juicios de valor sobre los fines mismos, la situación cambia. Hemos visto que Russell alguna vez sostuvo que las divergencias de opinión sobre los valores

---

118 *An Outline of Philosophy (Bosquejo de la filosofía)*, p. 2 38.

18 *ibid.*, p. 242.

120 No sería un conocimiento cierto o demostrativo, pero tampoco el conocimiento científico es un conocimiento

no son lo suficientemente grandes como para que sea irracional decir que podemos tener y en realidad tenemos un conocimiento inmediato del bien y el mal intrínsecos; con otras palabras, una intuición ética. Pero abandonó esta idea y llegó a la conclusión de que la divergencia de opinión sobre los valores es básicamente “una divergencia de gustos, no referida a ninguna verdad objetiva”.<sup>121</sup> Si, por ejemplo, me dice alguien que la crueldad es buena,<sup>122</sup> está claro que puedo estar de acuerdo con él por lo que se refiere a las consecuencias prácticas de tal juicio. Pero si sigue manteniendo su juicio, aun dándose cuenta de lo que “significa”, no puedo demostrarle teóricamente que la crueldad está mal. Cualquier “argumento” que pueda emplear es en realidad un artificio persuasivo destinado a cambiar los deseos del hombre. Y si tal artificio fracasa, no hay nada más que decir. Evidentemente, si alguien afirma deducir un determinado juicio de valor de otros juicios de valor y uno piensa que tal supuesta deducción es lógicamente errónea, puede indicarlo así. Y si alguien entendiera por “X es bueno” únicamente que X tiene unas determinadas consecuencias empíricas, podríamos discutirle si X tiende o no en la práctica a producir tales efectos. Porque éste sería un asunto puramente empírico. Pero no diría probablemente, aun en este caso, “X es bueno”, si no aprobara sus consecuencias; y su aprobación expresaría un deseo o un determinado gusto. A la larga, pues, llegamos a un punto donde no juegan ya ningún papel la prueba o la refutación teóricas.

Puede aclararse el asunto de la siguiente manera: tal vez Russell se haya expresado a veces de forma que parezca dar a entender que en su opinión los juicios de valor son cuestión de gusto puramente personal, sin implicar a nadie en ningún sentido; pero ésta no es ciertamente su opinión. Según él, los juicios de valor pertenecen en realidad al modo optativo. Decir “X es bueno” es decir “ojalá todo el mundo deseara a X”, y decir ‘j es malo’ significa “ojalá todo el

---

20 *Religion and Setenes* (1935) *Religion y ciencia*, p. 238.

122 La afirmación “creo que la crueldad es buena”, o “apruebo la crueldad”, sería una afirmación empírica ordinaria referida a un hecho psicológico. “La crueldad es buena”, sin embargo, es un juicio de valor.

mundo sintiera aversión por y”.<sup>123</sup> Y si se acepta tal análisis, es obvio que “la crueldad es mala”, tomada en el sentido “ojalá todo el mundo sintiera aversión por la crueldad”, no puede decirse que sea más verdadera o falsa que “ojalá todo el mundo apreciara el buen clarete”. Así, no se trata de demostrar que el juicio “la crueldad es mala” sea verdadero o falso.

Por supuesto, Russell sabe perfectamente que, en un cierto sentido, es verdad decir que no importa mucho que un hombre aprecie o no el buen vino, en tanto puede importar mucho que la gente apruebe o no la crueldad. Pero Russell juzgaría estas consideraciones prácticas como irrelevantes para el problema puramente filosófico del análisis correcto del juicio de valor. Si digo “la crueldad es mala”, es evidente que haré todo cuanto esté a mi alcance para que la educación, por ejemplo, no lleve precisamente a alentar la creencia de que la crueldad sea admirable. Pero si acepto el análisis de Russell del juicio de valor, debo admitir que mi valoración de la crueldad no es demostrable teóricamente.

Ahora bien, a Russell se le ha criticado a veces por dar una expresión vehemente a sus propias convicciones morales, como si esto fuera inconsecuente con su análisis del juicio de valor. Pero puede dar, y en realidad lo ha hecho, la respuesta evidente de que en su opinión los juicios de valor expresan deseos, y puesto que él tiene fuertes deseos, es natural que los exprese vehementemente. Y tal respuesta parece totalmente válida dentro de su alcance. Al mismo tiempo, cuando recordamos que está dispuesto a condenar ciertas formas de conducta, tal el tratamiento dado a los infortunados prisioneros de Auschwitz, aun cuando pudiera demostrarse que tal conducta redundara en último término en beneficio de la raza humana y en aumento de la felicidad general, es muy difícil prescindir de la impresión de que Russell en realidad piensa que, después de todo, ciertas cosas son intrínsecamente malas, tanto si otra gente piensa que lo son como si no.

---

123 En su *Replies to Criticism (Respuestas al criticismo)* dice Russell: “No creo que un juicio ético exprese *meramente*

Sin duda, Russell mismo parece tener la sospecha de que éste sea el caso. Porque después de indicar que no ve una inconsistencia lógica entre su teoría ética y la expresión de fuertes preferencias morales, añade que todavía no está del todo satisfecho. No le satisface su propia teoría ética, pero las teorías de los demás las encuentra aún menos satisfactorias.<sup>23</sup> Así, tal vez quepa decir que si bien a Russell le gustaría poder volver a la teoría del bien y del mal intrínsecos, al mismo tiempo está convencido de que una filosofía verdaderamente empírica y científica no puede descubrir ni la propiedad indefinible del bien, de Moore, ni reconocer la existencia de unos principios morales evidentes por sí mismos.

Una posible objeción al análisis del juicio de valor de Russell consistiría en decirle que no representa en absoluto lo que la gente cree que dice al expresar tales juicios. Pero a Russell nunca le ha preocupado mucho lo que piense el no filósofo. Tampoco ha sido nunca aficionado al “lenguaje ordinario”. Es comprensible, sin embargo, que algunos filósofos morales más jóvenes<sup>124</sup> hayan intén-selo un estudio del juicio de los valores que se fije más en el lenguaje corriente y en sus implicaciones y, por otra parte, se abstenga de reintroducir la propiedad no natural indefinible de Moore.

5. Hay por lo menos una parte de la ética que Russell considera como perteneciente a la filosofía en un sentido estricto, a saber, el análisis del juicio de valor, la doctrina de que para exhibir la forma lógica de tales juicios uno tiene que expresarlos más bien en el modo optativo que en el indicativo. Pero Russell considera que la teoría social y política queda completamente fuera de la esfera de la filosofía, en el sentido propio del término. Así, si podría parecer extraño el silencio absoluto sobre tales teorías, no se necesita ninguna justificación para tratarlas en forma breve y esquemática.

En un famoso ensayo que escribió en 1902, Russell hablaba de “la tiranía del poder no humano”,<sup>125</sup> la aplastante indiferencia de la Naturaleza frente a los ideales y valores humanos, y condenaba

---

124 Pienso, por ejemplo, en Mr. R. M. Haré, de Oxford.

25. *Mysticism and Logic (Misticismo y lógica)*, p. 49 (también, *Ensayos filosóficos*, p. 62).

también el culto al poder por el poder, la fuerza y el credo del militarismo. Veía al hombre volviendo la espalda al poder indiscriminado y creando su propio reino de valores ideales, aun cuando este reino estuviera destinado en último término a la extinción total. Tal vez parezca, pues, algo sorprendente a primera vista encontrar a Russell diciendo en 1938 que se equivocan los economistas que piensan que el interés propio es el motivo fundamental de la vida social, y que el concepto básico de la ciencia social es el poder.<sup>126</sup> Porque si la palabra “poder” se interpretara en el mismo sentido en que Russell condenaba el poder en 1902, parecería deducirse que en 1938 Russell había cambiado radicalmente de opinión o estaba recomendando a los hombres que abandonaran la vida social y política, algo que estaba muy lejos de su intención.

De hecho, sin embargo, Russell no ha cedido jamás en su disgusto por el “poder desnudo” y en su condena del amor al poder por sí mismo. Cuando dice que el poder es el concepto básico de la ciencia social y que las leyes de la dinámica social no pueden establecerse más que a la luz de tal poder, está usando el término en el sentido de “la producción de los efectos a que se tiende”.<sup>127</sup> Y cuando dice que, aunque sea cierto que el deseo de comodidades y de confort material obra en la vida humana, el amor al poder es más fundamental, entiende por “amor al poder” “el deseo de ser capaz de producir los efectos queridos sobre el mundo exterior, sea humano o no humano”.<sup>128</sup> La bondad o la maldad del amor al poder, en este sentido, depende de la naturaleza de los efectos que un hombre o un grupo quieren producir.

Podría explicarse de la siguiente manera: en *Power*, Russell parte del supuesto de que la energía es el concepto básico de la física. Busca luego el concepto básico de la ciencia social y lo encuentra en el poder. Y puesto que el poder, como la energía, pasa constantemente

---

126 Cf. *Power A New Social Analysis* (1938) [*Poder: un nuevo análisis social*], p. 10. Nos referiremos a esta obra

simplemente como *Poder*.

127. *Poder*, p. 35.

128 Ibid., p. 274.

de uno a otro, asigna a la ciencia social la función de descubrir las leyes de la transformación del poder. Pero si bien Russell rechaza por irrealista la teoría económica de la historia, en cuanto minimiza el papel de la fuerza motriz fundamental de la vida social, no intenta, sin embargo, clasificar todas las actividades humanas en términos de poder. Por ejemplo, es posible buscar el saber por amor al poder, es decir, del control; y este impulso ha sido cada vez más manifiesto en la ciencia social. Pero puede buscarse también el saber con un espíritu contemplativo, por amor al objeto en sí mismo. De hecho, “el amante, el poeta y el místico encuentran una satisfacción más plena de lo que quien busca el poder pueda conocer jamás, puesto que pueden permanecer en el objeto de su amor”.<sup>129 130 131 132</sup>

Si se define el poder como la producción de unos determinados efectos previamente queridos, y el amor al poder como el deseo de producir tales efectos, se sigue evidentemente que el poder no es un fin en sí mismo, sino un medio para alcanzar unos fines ajenos a sí mismo. Y según Russell “el fin último de los que tienen poder (y todos tenemos un poco) debe ser la promoción de la cooperación social, no en un determinado grupo contra otro, sino en toda la raza humana”.<sup>10</sup> La democracia se propugna en tanto es una defensa contra el ejercicio arbitrario del poder. Y el ideal de la cooperación social en el conjunto de la raza humana apunta al concepto de un gobierno internacional con la autoridad y el poder suficientes para prevenir el surgimiento de hostilidades entre las naciones. La ciencia ha contribuido a unificar el mundo a un nivel tecnológico. Pero la política se ha quedado detrás de la ciencia; y no hemos logrado aún una organización internacional efectiva, capaz de utilizar los buenos frutos de la ciencia y de prevenir al mismo tiempo los males que la ciencia

---

129 *The Scientific Outlook*. (Panorama científico. 1931), p. 275

30 *Poder*. p. 28 3

31 A Russell puede llamársele socialista, pero ha puesto de relieve los peligros del socialismo divorciado de la democracia efectiva.

32 Si en los últimos años Russell se ha dedicado más a apoyar la campaña por el desarme nuclear que la campaña por un gobierno internacional, es sin duda porque el programa de realizar un gobierno Internacional efectivo por acuerdo común parece algo remoto, mientras que en cualquier momento podría estallar una suicida guerra mundial.

ha hecho posibles.

Esto no significa, por supuesto, que la organización social sea para Russell el único fin valioso de la vida. De hecho, es más un medio que un fin, un medio para la promoción de una vida buena. El hombre tiene impulsos adquisitorios y de pillaje; y es función esencial del Estado controlar la manifestación de tales impulsos en los individuos y en los grupos, como sería función del gobierno internacional controlar la manifestación de tales impulsos en los distintos Estados. Pero el hombre tiene también impulsos creativos, “impulsos dirigidos a poner en el mundo algo que nadie pueda quitar”.<sup>53</sup> Y es función del gobierno y la ley facilitar la manifestación de tales impulsos, en lugar de controlarlos. Aplicado esto al gobierno internacional, significaría que las distintas naciones deben tener libertad para desarrollar sus propias culturas y formas de vida.

El análisis de la dinámica social hecho por Russell, basado en la idea del poder, sin duda se expone a la crítica, por demasiado simplista. Pero lo que hay que notar es que Russell ha subordinado consecuentemente el hecho al valor, en el sentido de que ha insistido siempre en la primacía de los fines éticos y en la necesidad de organizar la sociedad humana con vistas a facilitar el desarrollo armonioso de la personalidad humana. No es preciso decir que Russell no pretende que su juicio sobre los fines éticos de la organización social y política y sobre lo que constituye una vida buena esté exento de su propio análisis del juicio de valor. Russell admitiría que tales juicios expresan deseos personales, recomendaciones personales. Y es evidente que por esta misma razón no los considera pertenecientes a la filosofía en un sentido estricto.

6. Aparte de señalar que Russell abandonó la fe en Dios a temprana edad, no hemos dicho nada todavía sobre su actitud con respecto a la religión. Sería en vano buscar una profunda filosofía de la religión en sus escritos. Pero puesto que se ha referido a menudo al tema, parece apropiado dar una idea general de sus opiniones.

Aunque, como J S. Mill antes que él, Russell sin duda cree que el mal y el sufrimiento en el mundo constituyen una objeción irrefutable

contra la fe en un Dios definido como infinitamente bueno y omnipotente, tampoco diría que pueda demostrarse la no existencia de un ser divino trascendente al mundo. Así, técnicamente hablando, Russell es agnóstico. Al propio tiempo, no cree que haya ninguna prueba real de la existencia de Dios. Y es indudablemente claro, por el carácter general de su filosofía, que excluye los argumentos tradicionales de b existencia de Dios. En un análisis fenomenológico de la causalidad, no puede ser válida la inferencia causal de un ser metafenoménico. Y si “el orden, la unidad y la continuidad son invenciones humanas, exactamente como lo socios catálogos y las enciclopedias”,<sup>134</sup> no nos puede llevar muy lejos un argumento basado en el orden y la finalidad del mundo. En cuanto a los argumentos aducidos por varios científicos modernos, no hay, por ejemplo, nada en la evolución que justifique la hipótesis de que sea manifestación de un fin divino. Y aun cuando pudiera probarse la tesis de que el mundo tuvo un principio en el tiempo, no podemos inferir que fuera creado. Porque pudo empezar espontáneamente. Tal vez parezca extraño que haya sido así; “pero no hay ninguna ley de la naturaleza que nos diga que las cosas que nos parecen extrañas no deban ocurrir”.<sup>133 134 135</sup>

No obstante, aunque Russell no cree que haya ninguna prueba para demostrar la existencia de Dios, ha dicho claramente que la fe en Dios en sí misma no podría producirle más reacción hostil que la fe en los cuentos de hadas. Sería simplemente un ejemplo de una fe confortante, pero sin fundamento, en una entidad hipotética, que no haría del hombre un ciudadano peor del que sería de otro modo. Los ataques de Russell van dirigidos principalmente contra las instituciones religiosas cristianas que, a su parecer, han hecho en general más daño que bien; y contra la teología, sólo en cuanto se la ha invocado para apoyar la persecución y las guerras religiosas y en cuanto ha justificado la prevención de ciertos medios para ciertos fines

---

<sup>133</sup> *Authority and the Individual* (1949) (*La autoridad y el individuo*), p. 105 En esta obra trata Russell del problema de combinar la cohesión social con la libertad individual a la luz de las posibilidades concretas.

<sup>134</sup> *Panorama científico*. p 101

<sup>135</sup> *Ibid*, p. 122'

que Russell consideraba deseables.

Al propio tiempo, aunque Russell escribe a menudo con acento volteriano, no es un simple descendiente de *les philosophes*. Confiere un cierto valor a lo que podríamos llamar emoción religiosa y a la actitud religiosa que muestra un serio interés por la vida. Y en la medida en que puede decirse que tiene una religión, se encuentra ésta en la vida del "espíritu" esbozada en *Los principios de reconstrucción social*. Es cierto que este libro aparece en 1916, pero en una fecha muy posterior Russell ha dicho que la expresión de su propia religión personal que considera "menos insatisfactoria es la desarrollada en *Reconstrucción social*". No nos interesa ahora la polémica de Russell contra el cristianismo. Baste señalar que si bien en ocasiones paga tributo, por ejemplo, al ideal del amor y a la idea cristiana del valor del individuo, predomina el ataque, antes que la alabanza. Y si es cierto que Russell sin duda llama la atención sobre ciertas conocidas manchas negras de la historia del cristianismo, tiende a exagerarlas y, a veces, sacrifica la exactitud a la burla y el sarcasmo. Más importante aquí, sin embargo, es la consideración de que nunca ha intentado disociar sistemáticamente lo que para él tiene un valor en religión, de la fe teológica. Si lo hubiera hecho, posiblemente habría repensado su posición, aunque quizá sea demasiado esperar que se hubiera preguntado seriamente si Dios no es en cierto sentido un presupuesto implícito de algunos de los problemas que él mismo ha planteado.

7. No es posible resumir en una sola frase el concepto de Russell sobre la naturaleza de la filosofía, porque habla de distintos modos en distintas épocas.<sup>136 137</sup> Y no se ha preocupado nunca de atar cabos y de demostrar detalladamente su mutua adecuación, cómo forman todos ellos un esquema inteligible. Se ha preocupado demasiado por sacar a flote el nuevo tema que cada vez tenía a mano. Al mismo tiempo, no creo que sea muy difícil comprender cómo llegó

---

136 *LM filosofía de Bertrand Russell*, editada por P. A. Schilpp, p. 726.

137 Russell, por supuesto, es tan libre como cualquier otro de cambiar de opinión. Pero, aparte de esto, hay que recordar, resaca o declaraciones que en abstracto son difícilmente compatibles, que en un contexto dado y por razones polémicas, en ocasiones exagera uno de los aspectos particulares de un tema.

a expresar ideas bastante distintas sobre la naturaleza y los límites de la filosofía. Tampoco es muy difícil descubrir elementos permanentes en su concepto de filosofía. En lo que se refiere a su móvil básico, la filosofía ha sido siempre para Russell la búsqueda del conocimiento, de la verdad objetiva. Y ha manifestado su convicción de que una de las funciones principales de la filosofía es la de comprender e interpretar el mundo, e incluso descubrir, en la medida de lo posible, la naturaleza última de la realidad. Es cierto que Russell cree que en la práctica los filósofos a menudo han querido demostrar creencias preconcebidas; y se ha referido a la famosa afirmación de Bradley de que la metafísica consiste en encontrar malas razones para lo que uno cree por instinto. Está convencido también de que en la práctica algunos filósofos se han servido del pensamiento y del raciocinio para establecer ciertas verdades confortantes en las cuales han creído ver un valor pragmático. Además, al comparar los fines y ambiciones de la filosofía con los fines realmente alcanzados, ha venido a decir a veces que la ciencia era el único medio de adquirir lo que propiamente puede llamarse conocimiento. Pero todo esto no impide que respecto a lo que debe ser la actitud, los motivos y los fines del filósofo, Russell haya sostenido lo que podría definirse propiamente como un punto de vista tradicional. Ello es manifiesto en sus primeros escritos; y también en su ataque posterior contra la filosofía "lingüística", es decir, contra la filosofía que trata exclusivamente de proyectar el llamado lenguaje corriente, basándose en la idea de que los filósofos representantes de tal tendencia han abandonado la importante función de comprender el mundo.<sup>18</sup>

Como hemos dicho ya, sin embargo, el método al cual Russell concede mayor importancia es el análisis. En filosofía general esto significa que el filósofo parte de un saber común o de lo que se concibe como tal saber. Este saber constituye los datos del filósofo. Reduce luego tal complejo de saber, expresado en proposiciones a veces algo vagas y a menudo lógicamente interdependientes, a un número de proposiciones que intenta formular en la forma más simple y exacta posible. Tales proposiciones pasan a formar parte luego de una cadena deductiva, dependiendo lógicamente de unas

proposiciones iniciales que hacen las veces de premisas. “El descubrimiento de tales premisas pertenece a la filosofía; pero la función de deducir el conocimiento común de ellas pertenece a las matemáticas, si se interpretan las ‘matemáticas’ en un sentido algo liberal.” Con otras palabras, la filosofía procede por análisis lógico de lo complejo y relativamente concreto a lo más simple y abstracto. Difiere, pues, de las ciencias especiales, que proceden de lo más simple a lo más complejo, y también de las matemáticas puramente deductivas.

No obstante, el filósofo puede encontrarse con que algunas de las premisas implicadas en un cuerpo común de supuesto conocimiento son en sí mismas dudosas. Y el grado de probabilidad de toda consecuencia dependerá del grado de probabilidad de la premisa más dudosa. Así, el análisis lógico no sólo sirve al fin de descubrir las proposiciones o premisas iniciales implicadas. Sirve también <sup>138</sup> <sup>139</sup> para ayudarnos a apreciar el grado de probabilidad inherente a lo que suele entenderse por conocimiento, a las consecuencias de las premisas.

Es muy probable, pues, que el método del análisis se lo sugirieran a Russell sus trabajos de lógica matemática. Y es también comprensible que haya hablado de la lógica como de la esencia de la filosofía, declarando que después de analizar adecuadamente cada problema filosófico se descubre, o bien que no es un problema filosófico en absoluto, o que es un problema lógico, es decir, que es un problema de análisis lógico. Tal análisis está inspirado en el principio de la economía o de la navaja de Ockham, y conduce al atomismo lógico.

Hemos observado, sin embargo, cómo Russell se convirtió a la teoría wittgensteiniana de las proposiciones de la lógica formal y de la matemática pura como sistemas de “tautologías”. Y si estudiamos el tema desde este punto de vista, es perfectamente comprensible que

---

138 Cf *Mi evolución filosófica*, p. 2 30.

139 *ür KnotJedge of the Extern al World*, (*Nuestro conocimiento del mundo exterior*) p.

haya remarcado la diferencia entre la lógica y la filosofía. Por ejemplo, dice, “afirmo que la lógica no es una parte de la filosofía”.<sup>140</sup>

<sup>141</sup> Pero decir que la lógica formal, como sistema de tautologías, queda fuera de la filosofía no es ciertamente incompatible con la insistencia en la importancia filosófica del análisis lógico, el análisis reductivo que ha caracterizado el pensamiento de Russell. Es cierto que a medida que sus primeros trabajos de lógica matemática han ido quedando lejos, Russell ha tendido cada vez menos a hablar de la lógica como esencia de la filosofía. Y a medida que ha acentuado el carácter provisional de las hipótesis filosóficas, ha ido ensanchando la distancia entre la filosofía y la lógica en sentido estricto. Así, no se puede decir que Russell no haya cambiado su posición filosófica. En último término, después de haber dicho que la lógica es la esencia de la filosofía, ha declarado que la lógica no es en absoluto parte de la filosofía. Al mismo tiempo hay que recordar que cuando Russell afirmó lo primero quería decir, por lo menos en parte, que el método de la filosofía es o debe ser el del análisis lógico. Y nunca ha dejado de creer en el valor de tal método,

Pero aunque Russell haya conservado su fe en el valor del análisis reductivo, que es un elemento característico de su pensamiento, y haya defendido este tipo de análisis contra la crítica más reciente, es innegable que su concepción general de la filosofía ha sufrido un cambio considerable. Hemos visto que en una época distinguía entre el método filosófico, por una parte, y el método científico por otra. Más tarde, sin embargo, vemos que dice que el filósofo debería aprender de la ciencia “los principios, los métodos y las concepciones generales”.<sup>142</sup> Con otras palabras, los estudios de Russell sobre la relación entre la filosofía y la ciencia, estudios que realizó posteriormente a su trabajo en lógica matemática y a la primera concepción y uso del análisis reductivo, tuvieron una influencia considerable en su idea general de la filosofía. Así, si en la época en que decía que la lógica era la esencia de la filosofía parecía querer dar a

---

140 Cf. *ibid.*, p. 42.

41 *Conocimiento banano*, p. 5

42 *Bosquejo de la filosofía*, p. 2.

entender que si los problemas filosóficos se analizaran adecuadamente y se redujeran a problemas simples y precisos podrían resolverse uno por uno, más tarde vino a poner de relieve la necesidad, en filosofía, de hipótesis exhaustivas y arriesgadas. Al mismo tiempo, ha demostrado una marcada tendencia a poner en cuestión la capacidad del filósofo para encontrar soluciones reales a sus problemas. Tal vez las notas siguientes sobre las ideas de Russell acerca de la relación entre la filosofía y las ciencias empíricas sirvan para hacer más inteligible la diferencia entre sus distintas declaraciones.

La filosofía, según Russell, presupone a la ciencia, en el sentido de que debe construirse sobre la base de un conocimiento empírico.<sup>1</sup> Sin embargo, en cierto sentido debe trascender a la ciencia, es evidente que el filósofo no se halla en mejor posición que el científico para resolver los problemas que pertenecen a la ciencia. La filosofía debe tener, pues, problemas propios, y cumplir una determinada función. ¿Cuál es esa función?

Russell ha dicho que la parte más importante de la filosofía consiste en la crítica y aclaración de ciertas nociones que tienden a ser consideradas últimas y a ser aceptadas sin someterlas a la crítica. Tal programa abarca seguramente el examen crítico y la "justificación" de la inferencia científica a la cual nos hemos referido en el capítulo anterior. Pero incluye también la crítica y aclaración de una serie de conceptos que se suponen básicos, tales los del entendimiento y los objetos físicos. Y el cumplimiento de esta función conduce en Russell, como hemos visto, a la interpretación del entendimiento y los objetos físicos como elaboraciones lógicas a partir de unos hechos. Pero hemos visto también que Russell no entiende el análisis reductivo, a tal propósito, como si fuera simplemente un asunto lingüístico, es decir, como si se tratara sólo de encomiar otro lenguaje que sustituyera al del entendimiento y los objetos físicos. En un sentido real, Russell concibe como fin del lenguaje un conocimiento de los constituyentes últimos del universo. Y las entidades de la ciencia física, los átomos, los electrones, etc., se interpretan como elaboraciones lógicas. El análisis filosófico, por lo tanto, no trasciende la ciencia en el sentido de tratar de aclarar unos conceptos confusos

que la ciencia da por supuestos. A nivel científico, el concepto de átomo no es confuso. Y si lo es, difícilmente será labor del filósofo el aclararlo. La filosofía trasciende a la ciencia en el sentido de que propone hipótesis metafísicas u ontológicas.

No es de extrañar, pues, que Russell haya dicho que uno de los trabajos propios de la filosofía es el de aventurar hipótesis arriesgadas sobre el universo. Pero esto plantea por lo menos una pregunta. Tales hipótesis ¿deben considerarse<sup>143 144</sup> exclusivamente como hipótesis que la ciencia no puede todavía confirmar o refutar, aunque en principio podría hacerlo? ¿O es que el filósofo puede proponer hipótesis que en principio no son verificables por la ciencia? En otras palabras, ¿la filosofía tiene o no tiene unos problemas característicamente suyos sobre el universo?

Russell habla, de hecho, de los problemas de la filosofía como de problemas que “por lo menos en el momento actual no pertenecen a ninguna de las ciencias especiales”, y que por lo tanto la ciencia no está todavía en situación de resolver. Más aún, si las hipótesis de la ciencia son provisionales, mucho más provisionales y tentativas son aún las hipótesis que propone la filosofía como soluciones para sus problemas. De hecho, “la ciencia es lo que más o menos se conoce, y la filosofía es lo que no se conoce”.<sup>145 146</sup> Es cierto que Russell ha reconocido que esta afirmación tenía un sentido jocosos; pero cree que es un donaire justificable si se añade que “la especulación filosófica sobre lo que todavía no conocemos ha demostrado ser un valioso precedente del conocimiento científico exacto”.<sup>147</sup> Si se verifican las hipótesis filosóficas, pasan a formar parte de la ciencia y dejan de ser filosóficas.

Este punto de vista representa el que podríamos llamar aspecto

---

143 Cf por ejemplo. *Mt evolución filosófica*, p. 230. donde Russell critica la filosofía lingüística que, en su opinión, trata de divorciar a la filosofía de la ciencia.

144 *Contemporary British Philosophy (Filósofos británicos contemporáneos)*, Primera Serie, p 379, v *Logic and Knowledge*. p. 34J.

145 *Bosquejo de la filosofía*. p. 1.

146 *Lógica y conocimiento*. p. 281.

47 *Vijipopular Essays (Ensayos impopulares, 19)0*, p, 39.

positivista de Russell. No pretendo decir que haya sido jamás un “positivista lógico”. Porque, como hemos visto, ha rechazado siempre el criterio positivista lógico del significado. Cuando dice que las hipótesis filosóficas no verificadas no constituyen un conocimiento, no está diciendo que no tengan sentido. Al propio tiempo, la afirmación de que “todo conocimiento *definido* —diría yo— pertenece a la ciencia”,<sup>148</sup> puede definirse como positivista, si por positivismo entendemos la teoría de que sólo la ciencia proporciona un conocimiento positivo del mundo. Hay que notar, sin embargo, que cuando Russell hace declaraciones de este tipo parece olvidar que, con su teoría de los postulados indemostrables de la inferencia científica, es difícil que pueda decirse con fiabilidad que la ciencia nos da un conocimiento definido, aunque, sin duda, todos creamos que pueda hacerlo.

Esta actitud positivista, sin embargo, no es más que un aspecto de la concepción de Russell sobre los problemas de la filosofía. Porque se ha referido también al filósofo como aquel que se plantea problemas que en principio no pueden recibir una solución científica. Es cierto que en general parece referirse a la filosofía en su sentido popular o histórico. Pero también nota que “casi todos los problemas de mayor interés para una mente especulativa son los que la ciencia no puede resolver”.<sup>149</sup> Además, es función de la filosofía estudiar tales problemas — por ejemplo, el del fin o fines de la vida— aun cuando no pueda resolverlos. Sin duda, tales problemas serían esencialmente problemas filosóficos. Y aun cuando Russell se muestra escéptico acerca del poder de la filosofía para resolverlos, sin duda no los considera faltos de sentido. Al contrario, “una de las funciones de la filosofía es la de conservar vivo el interés por tales problemas”. Hay en realidad desconcertantes yuxtaposiciones de afirmaciones contradictorias en los escritos de Russell. Por ejemplo, en el mismo párrafo en que nos dice que “la filosofía debe darnos a conocer los fines de la vida”,<sup>150 151 152 153 154 155 156</sup> afirma también que “la filosofía no puede

---

148 *History of Western Philosophy (Historia de la filosofía occidental, 1945)*, p. 10.

149 *Ibid.*.

150 *Ensayos impopulares*, p. 41.

determinar por sí misma los fines de la vida'. Además, después de decir, como ya hemos indicado, que la filosofía debe mantener vivo el interés por problemas como el de si el universo tiene un determinado fin, y que "un cierto tipo de filosofía es una necesidad incluso para los dados a pensar menos", sigue diciendo que "la filosofía es un estado del desarrollo intelectual, y que no es compatible con la madurez mental ,

Es posible, por supuesto, hacer desaparecer tales inconsistencias aparentes señalando las distinciones adecuadas de significado y contexto. Pero no es preciso que nos embarquemos ahora en exégesis detalladas de este upo. Interesa más indicar que en el concepto que tiene Russell de la filosofía confluyen dos actitudes principales. Por una parte se da profunda cuenta de que, gracias a su búsqueda impersonal de la verdad y a su indiferencia con respecto a las creencias preconcebidas y a lo que uno quisiera que fuese verdad, la ciencia constituye un modelo del pensar teórico, y que la filosofía metafísica tiene a este respecto un mal historial. Está convencido también de que si bien las hipótesis científicas son siempre provisionales y están sometidas a una posible revisión, la ciencia nos acerca más que ninguna otra actividad al conocimiento definido sobre el mundo, dentro de nuestra capacidad. De ahí afirmaciones como "todo lo que puede conocerse, puede conocerse por medio de la ciencia". Desde este punto de vista la solución ideal sería que la filosofía cediera el paso a la ciencia. Y si no puede hacerlo en la práctica, puesto que siempre habrá problemas que la ciencia no podrá resolver, la filosofía por lo menos debería ser lo más "científica" posible. Es decir, el filósofo debería resistir la tentación de usar la filosofía para demostrar sus creencias preconcebidas o consoladoras, o como medio de salvación. Y los juicios concretos de valor, así como

---

151 *Bosquejo de la filosofía*, p. 312.

152 *Ibid.*

153 *Ensayos impopulares*, p. 41.

154 *Ibid.*, p. 77.

5 5. *Historia de la filosofía occidental*, p. 863

156 "En sí, la filosofía no trata ni de resolver nuestros problemas ni de salvar nuestras almas". *Wisdom of the West (Sabiduría del Occidente, 1959)*, p. 6.

las reflexiones que dependen de ellos, deberían excluirse de la filosofía “científica”.

Por otra parte, no sólo sabe muy bien Russell que la “filosofía”, en el sentido popular e histórico del término, cubre un campo mucho mayor del que se admitiría bajo el concepto de filosofía “científica”, sino que es consciente también de que hay problemas significativos e importantes que la ciencia no puede resolver y, sin embargo, el conocimiento de ellos amplía nuestros horizontes mentales. Se niega a descartar tales problemas como faltos de sentido. Y aun cuando cree que “lo que la ciencia no puede descubrir, no puede conocerlo la humanidad”,<sup>w</sup> está convencido también de que si tuvieran que olvidarse tales problemas “se empobrecería la vida humana”,<sup>5H</sup> aunque sólo sea porque ellos nos muestran los límites del conocimiento científico. Con otras palabras, una cierta tendencia hacia el positivismo en un sentido general, queda contrarrestada por el sentimiento de que el mundo tiene aspectos enigmáticos, y que negarse a reconocerlos es expresión de un dogmatismo injustificado o de un filisteísmo cerrado.

Podríamos expresarlo de la siguiente manera: según sus propias palabras, uno de los motivos que despertaron en Russell el interés por la filosofía fue el deseo de descubrir si la filosofía podía proporcionar algún apoyo a ciertos tipos de creencia religiosa.<sup>157 158 159</sup> También acudió a la filosofía a fin de adquirir un cierto conocimiento. Y en ambas cosas quedó decepcionado. Llegó a la conclusión de que la filosofía no podía proporcionarle ni un fundamento racional de la fe religiosa, ni ninguna certeza en ningún campo. Estaban, por supuesto, las matemáticas; pero las matemáticas no son filosofía. Russell llegó, pues, a la conclusión de que la ciencia, por muy provisionales que sean sus hipótesis y aunque la inferencia científica tenga que apoyarse hasta cierto punto en unos postulados indemostrables, es la única fuente de lo que puede llamarse razonablemente conocimiento definido. Así, la filosofía en un sentido estricto no puede ser mucho

---

157 *R eligían y Ciencia*, p. 243

158 *Ensayos impopulares*, p. 41.

159 Cf. A1; *evolución filosófica*, p. II

más que filosofía de la ciencia y teoría general del conocimiento, además de poder examinar los problemas que la ciencia no es capaz todavía de resolver, pero cuyo planteamiento y discusión puede constituir un estímulo valioso para la ciencia, proporcionándole el necesario elemento de visión anticipadora. Al propio tiempo, a Russell le ha interesado siempre mucho el bienestar de la humanidad, tal como él lo ve. Y por esto, jamás ha dudado en trascender los límites de la filosofía “científica” y tratar aquellos temas que implican juicios explícitos de valor y que sin duda quedan incluidos dentro de la “filosofía”, en el sentido popular del término. En cualquier caso, muchas de las aparentes inconsistencias de su pensamiento se explican teniendo en cuenta tales consideraciones. Otras tai vez se deban principalmente a su aversión a volver sobre sus escritos y ponerse de acuerdo sobre el uso del mismo término o, de lo contrario, explicar en cada ocasión el sentido exacto de sus términos. Y tal vez sea también importante señalar que en tanto Russell ha recomendado y el desmenuzamiento de los problemas físicos mediante el análisis lógico, sin embargo ha apreciado siempre la grandeza y la atracción de las hipótesis y teorías de conjunto.

8. En 1950 Russell recibió el Premio Nobel de literatura. Y no cabe duda de que es un escritor elegante y, si se prescinde de una cierta arbitrariedad n el uso de la terminología, claro. Evidentemente, sus tempranos trabajos sobre Logica matemática no están al alcance del gran público. Pero, aparte de ello, ha ¡levado el pensamiento filosófico a un amplio círculo de lectores que no podrían embarcarse en la primera *Crítica* de Kant o en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En cuanto al estilo literario se sitúa, pues, en la tradición de Locke, Hume y J. S. Mill, aunque sus escritos más populares nos recuerdan más a los filósofos franceses de la Ilustración. De hecho, para el gran público, Russell se ha invertido en el patrón del racionalismo y del humanismo no religioso.

Entre los filósofos nadie discute, evidentemente, la influencia de Russell en la moderna filosofía británica y en las corrientes similares de pensamiento en aros países. En algunos países, principalmente en Alemania, se ha dado sin duda una tendencia a relegarlo a un mero

“empirista” que hizo alguna cosa buena sobre matemáticas en sus primeros días. No obstante, Russell ha tratado problemas filosóficos de interés e importantes, como son los fundamentos de la inferencia científica y la naturaleza de los juicios de valor. Y aunque algunos devotos del culto del lenguaje ordinario tal vez hayan criticado el análisis reductivo de Russell, creo yo que tal crítica es totalmente inadecuada si se construye en términos simplemente lingüísticos. Por ejemplo, si se interpreta el análisis reductivo como si en principio “Rusia invadió Finlandia” pudiera traducirse a un número determinado de sentencias en las cuales el término “Rusia” no apareciera, sino que sólo se mencionara una serie de individuos,<sup>160</sup> siendo tal la relación entre la sentencia original y la traducción que si la primera fuera verdadera (o falsa) la segunda sería verdadera (o falsa) y *viceversa*, en tal caso la implicación ontológica es que el Estado no es en absoluto una entidad separada de sus miembros. Y parece una crítica totalmente inadecuada si se indica simplemente que en el lenguaje ordinario no podemos dejar de usar términos como “Rusia. Y esto es suficiente verdad. Pero queremos saber entonces cuál es la implicación ontológica de este punto de vista. ¿Tendremos que decir que el Estado *es* algo además de sus miembros? Y si no lo es, ¿cómo puede aclararse el concepto de Estado? ¿Apelando a unas relaciones determinadas entre unos individuos? ¿Y qué tipo de relaciones? Pueden contestarse tales preguntas observando los modos en que los términos como “Estado” se usan en realidad. Pero es obvio que, al observarlo, tendremos que referirnos a factores extralingüísticos. De igual modo, para criticar la afirmación de que, por ejemplo, el mundo es la clase de las cosas, no basta apelar al hecho de que no podemos dejar de referirnos a “el mundo. Esto es cierto. Pero entonces tenemos todo el derecho a preguntar: ¿Quiere usted decir que no podemos considerar propiamente al mundo como a la clase de las cosas? En tal caso, ¿cómo lo concibe usted? Tal vez su forma de concebirlo sea mejor, pero queremos conocer cuál es”.

---

160 Los individuos que ordenaron la invasión, que la planearon, que contribuyeron a ella de alguna forma luchando, produciendo municiones, actuando como médicos, etc.

No es la intención de estas notas, sin embargo, dar una justificación general del uso que hace Russell del análisis reductivo. Porque puede ocurrir muy bien que al examinar un ejemplo particular de tal análisis, encontremos que falta un elemento esencial. Y en mi opinión, esto se verifica, por ejemplo, en el caso del análisis del yo. En una época, como hemos visto, Russell creyó que la fenomenología de la conciencia o del conocer implicaba que el “sujeto-yo” no podía ser eliminado. Más tarde, sin embargo, definía al yo como la elaboración lógica a partir de unos hechos, desarrollando con ello el fenomenismo de Hume. Pero me parece perfectamente claro que cuando se traducen unas sentencias que empiezan con el pronombre “yo” a otras sentencias en donde no se mencionan más que “hechos” y la palabra “yo” no aparece, se ha omitido simplemente un elemento esencial de la sentencia primitiva, con el resultado de que la traducción es inadecuada. En un cierto sentido Wittgenstein lo vio muy bien al hablar en el *Tractatus* del sujeto metafísico. Es cierto que indicaba que si yo escribiera un libro sobre lo que he encontrado en el mundo, no podría mencionar el sujeto metafísico. Pero no podría mencionarlo sencillamente porque es un sujeto y no un objeto, no es uno de los objetos que “yo” encuentro en el mundo. La psicología empírica, pues, puede trabajar sin el concepto del ego o “sujeto-yo” metafísico o trascendental. Pero para la fenomenología de la conciencia es ineliminable, como Wittgenstein parece haber visto. Russell, sin embargo, trató de eliminarlo suprimiendo la conciencia. Y no creo que su intento haya sido un éxito. Lo cual no representa, por supuesto, una prueba contra el análisis reductivo como tal. Lo que es realmente superfluo debería tratarse, sin duda, con la navaja de Ockham. Pero esto no significa en modo alguno que todo lo que Russell creyera superfluo sea superfluo. No obstante, el intento de eliminar lo ineliminable puede tener un valor pragmático, en el sentido de que puede servir para indicar lo que no puede ser eliminado por el análisis.

Tal vez mis palabras den la impresión de que considero el análisis reductivo como *el* método filosófico, aunque no estoy de acuerdo con algunas de sus aplicaciones hechas por Russell. Pero sería una impresión falsa. Creo que el análisis reductivo tiene sus aplicaciones.

No veo cómo pueda objetársele como *un* posible método. Pero ciertamente no creo que sea el único método filosófico. Por un lado llegamos a ser conscientes del “sujeto-yo”, el yo trascendental, por el método de la reflexión trascendental, no por el análisis reductivo. Es cierto que he dicho que el fracaso del análisis reductivo en su intento de eliminar el “sujeto- yo” tal vez sirva para llamar la atención sobre el tema. Pero, de hecho, el fracaso sirve a tal fin sólo si estimula a una transición hacia la fenomenología, hacia la reflexión trascendental. El fracaso como tal simplemente nos deja perplejos, como le ocurrió a David Hume. Por otro lado, si se parte del supuesto de que el análisis reductivo es *el* método filosófico, esto parece presuponer una metafísica, una metafísica “atómica” opuesta a la metafísica “monista” del idealismo absoluto. Y si nuestra elección supone una metafísica, no tenemos derecho a pretender que tal metafísica sea la única “científica”, a no ser que al dar cuenta de la experiencia ella lo haga con un éxito uniforme que no consiguen otros métodos.

Pasemos a otro aspecto. Hemos visto que Russell ha tratado de alcanzar una determinada certeza. Y ha dicho que “la filosofía surge de una obstinación poco frecuente por llegar a un conocimiento real”.<sup>161</sup> Esto presupone que la realidad, el universo, es inteligible.<sup>162</sup> Pero unos pocos años más tarde nos dice que “el orden, la unidad y la continuidad son invenciones humanas”.<sup>163</sup> Con otras palabras, el hombre, el entendimiento humano, impone la inteligibilidad al universo. Lo que le permite a Russell hacer suya, por ejemplo, la afirmación del astrónomo Sir James Jeans de que el mundo debería concebirse como la expresión del pensamiento de un matemático divino. Porque el hecho de que el mundo pueda interpretarse en términos de física matemática debe atribuirse a la habilidad del físico para imponer una determinada cuadrícula. Claro que podría decirse que aunque el intento original por entender el mundo presupone su inteligibilidad, tal supuesto no es más que una hipótesis, y que

---

161 *Bosquejo de la filosofía*, p. 1.

162 Hay que anotar que la investigación presupone también un juicio de valor, sobre el valor de la verdad como fin del entendimiento humano.

163 *Panorama científico*, p. 101.

Russell más tarde llega a la conclusión de que tal hipótesis no se verifica. Pero la refutación de la hipótesis es consecuencia de un examen del mundo, análisis que a su vez presupone la inteligibilidad de lo que se examina o analiza. Y en cualquier caso, si el orden, la unidad y la continuidad son invenciones humanas, ¿qué ocurre con la afirmación de que la ciencia proporciona un conocimiento definido? Parece que lo único que proporciona es un conocimiento del entendimiento humano y de sus operaciones. Y exactamente lo mismo puede decirse, sin duda, de los resultados del análisis reductivo de Russell. Pero en cualquier caso, ¿podemos creer realmente que la ciencia no nos proporciona ningún conocimiento objetivo del mundo extramental? Nadie negaría que la ciencia “funciona”, que tiene un valor pragmático. En tal caso, sin embargo, se plantea inmediatamente la pregunta de si el mundo no debe tener unas determinadas características inteligibles para que la ciencia posea tal valor pragmático. Y si se reconoce la inteligibilidad de la realidad, queda abierta de nuevo la puerta a problemas metafísicos que Russell tiende a despreciar olímpicamente.

Para acabar: el conjunto de las realizaciones literarias de Russell, desde la lógica matemática abstracta hasta la novela,<sup>164</sup> resulta en extremo admirable. En la historia de la lógica matemática tiene evidentemente un puesto asegurado. En filosofía general, su desarrollo del empirismo con la ayuda del análisis lógico, junto con su reconocimiento de los límites del empirismo como teoría del conocimiento, constituye una fase importante en el moderno pensamiento filosófico británico. En cuanto a sus escritos populares sobre ética, política y teoría social, es obvio que no pueden situarse al mismo nivel que, por ejemplo, *Conocimiento humano*, y mucho menos que *Principia Mathematica*. No obstante, revelan una personalidad interesante, un humanista que ha dicho, por ejemplo, que el entendimiento le ha llevado a la conclusión de que no hay nada en el universo superior al hombre, por más que sus emociones se rebelen

---

164 Russell publicó un volumen de novelas cortas, *Salan in the Suburbs* (*Satán en las afueras*) en 1913 y *Ni;binars of Eminent Persons* (*Pesadillas de personajes eminentes*), en 1954

violentamente. Admite que siempre ha deseado encontrar en la filosofía una justificación de las “emociones impersonales”. Y aun cuando no ha llegado a encontrarla, dice, “los que intentan hacer una religión del humanismo, que no reconoce nada mayor que el hombre, no satisfacen mis emociones”.<sup>165</sup> Russell puede ser el gran patrón del humanismo no religioso en Gran Bretaña del siglo actual; pero tiene sus reservas, por lo menos en el nivel emotivo.

Es, pues, difícil clasificar a Russell sin ambigüedades, por ejemplo, como “empirista” o como “humanista científico”. Pero ¿por qué hacerlo? Después de todo, se trata de Bertrand Russell, un individuo distinto y no simplemente el miembro de una clase. Y si en su edad avanzada se ha convertido, por decirlo así, en una institución nacional, ello se debe no sólo a sus escritos filosóficos, sino también a su compleja y poderosa personalidad, aristócrata, filósofo, demócrata y defensor de diversas causas a un tiempo. En realidad, es natural que los que defendemos firmemente unas creencias muy distintas de las suyas, y aun atacadas por él, deploremos ciertos aspectos de su influencia. Pero esto no debe ocultarnos el hecho de que Russell es uno de los ingleses más notables de la centuria.

---

165 *La filosofía de Bertrand Russell*, editada por P. A. Schilpp, p. 19.