

**Javier Pérez Jara**

**Mente y Materia. Una exposición crítica de la filosofía de Bertrand Russell**

Doctorando: Javier Pérez Jara

Director: Francisco Rodríguez Valls

Universidad: Universidad de Sevilla

Facultad: Filosofía

Departamento: Filosofía y Lógica y Filosofía de la  
Ciencia

Año: 2012.

**Javier Pérez Jara**

**Mente y Materia**

**Una exposición crítica de la filosofía de Bertrand Russell**

«I've often seen a cat without a grin,' thought Alice; `but a grin without a cat! It's the most curious thing  
I ever saw in all my life!»

(Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, Chapter VI)

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	14
CAPÍTULO I. Teoría del conocimiento y ontología.....	30
1.1. La teoría del conocimiento de Bertrand Russell es más amplia que su teoría de la ciencia.....	30
1.2. El puesto de la filosofía en el marco de las disciplinas racionales .....	32
1.3. La importancia de la física y la psicología en la «república de las ciencias» .....	36
1.4. El problema gnoseológico de la reducción de unas ciencias a otras .....	37
1.5. ¿Se divide la realidad para Bertrand Russell únicamente en lo mental y lo material? .....	38
CAPÍTULO II. El dualismo mente-materia .....	40
2.1. El dualismo mente-materia en Bertrand Russell no es un dualismo sustancialista al modo del espiritualismo cartesiano .....	40
2.2. El problema de las diversas etapas de la filosofía de Russell en el estudio de la dualidad mente-materia.....	42
2.3. El problema del mundo externo extramental.....	43
2.4. Las críticas del empirismo clásico a la sustancia y su relación con la problemática del mundo externo .....	46
2.5. La «fe» en el mundo externo como creencia instintiva.....	48
2.6. La cuestión del realismo y las escalas organolépticas a las que se presenta el Universo empírico .....	50
CAPÍTULO III. La estructura de la materia .....	54
3.1. Las analogías y diferencias de la materia física extramental con la «cosa en sí» kantiana.....	54
3.2. Los constitutivos últimos de la materia: el planteamiento inicial.....	56
3.3. De la física a la metafísica: sobre los elementos que componen la materia empírica.....	57
3.4. La psicología y la fisiología demuestran que la materia empírica depende causalmente de nosotros en cuanto a su modo de aparecer .....	58
3.5. El «círculo vicioso» concerniente al cerebro y los sentidos.....	59

3.6. ¿Qué hay de verdad en lo que el sentido común nos lleva a creer sobre la materia física?.....	60
3.7. El ejemplo del cinematógrafo de Bergson: sobre la tesis ontológica de la impermanencia de la materia .....	62
3.8. ¿Se encuentra la materia física constituida por unidades infinitesimales o discretas? .....	63
3.9. La doctrina de los particulares en el contexto de los constitutivos últimos de la materia .....	65
3.10. El criterio ontológico de «demarcación» entre los objetos físicos y los mentales.....	66
3.11. La confusión entre los <i>sense-data</i> y los actos de percepción como fuente de teorías idealistas sobre la materia.....	67
3.12. ¿Se encuentra la materia que percibimos «dentro» o «fuera» de la mente? .....	72
3.13. La crítica de Bertrand Russell a la teoría idealista de la materia de Berkeley .....	74
3.14. La ontología de la materia de Fichte como un delirio psiquiátrico sin importancia filosófica según Bertrand Russell .....	76
3.15. La filosofía de Fichte como la «consecuencia lógica» de negar a la <i>cosa en sí</i> y al Dios trascendente respecto del mundo una vez que se ha partido del sujeto trascendental kantiano.....	80
3.16. Sobre la verdad parcial tanto del realismo ingenuo como del idealismo .....	82
3.17. El problema ontológico del espacio físico situado entre nosotros y los objetos materiales que percibimos .....	85
3.18. Las cadenas causales que posibilitan nuestra percepción de objetos materiales han de «romperse» en los particulares que las constituyen.....	87
3.19. La necesidad de contar con una nueva concepción del espacio para entender el problema de los <i>particulares</i> .....	89
3.20. Los <i>particulares</i> pueden agruparse en «perspectivas» o «biografías» .....	91
3.21. Las perspectivas formadas por los <i>particulares</i> se fundamentan sobre todo en el tiempo, más que en el espacio o en la causalidad.....	93
3.22. La doctrina de los <i>particulares</i> como una teoría general de la materia .....	95
3.23. Conclusiones críticas respecto de la teoría de los <i>particulares</i> .....	97
3.24. La filosofía de la materia de Bertrand Russell cae en el esencialismo o idealismo objetivo en ciertas etapas.....	100
CAPÍTULO IV. La estructura de la mente .....	104
4.1. Planteamiento inicial: el empirismo como metodología.....	104

4.2. La crítica a la conciencia como una entidad o sustancia.....	106
4.3. Esbozo de clasificación sistemática sobre las figuras de la vida mental .....	108
4.4. La intencionalidad o el carácter sincategoremático de la conciencia impiden su hipostatización.....	109
4.5. La crítica a la sustantivación de la conciencia lleva a Bertrand Russell a lo que podríamos denominar un «tabú del Ego» .....	110
4.6. La importancia de la observación empírica de la conducta .....	113
4.7. La eliminación de la vida psíquica interior a manos del conductismo radical carece de fundamentos científicos y filosóficos .....	114
4.8. Los materialistas reduccionistas y los eliminativos aceptan, aun sin darse cuenta, las premisas fundamentales del espiritualismo.....	117
4.9. Multitud de figuras de la vida psíquica no están producidas por un único cerebro, sino por la interacción causal de varios .....	119
4.10. Los límites científicos y filosóficos del conductismo .....	120
4.11. Conocimientos y deseos como las figuras principales del psiquismo.....	122
4.12. La importancia del inconsciente y el psicoanálisis .....	124
4.13. Para Bertrand Russell el psicoanálisis se ha envuelto a sí mismo de un halo de misterio y mitología que lo aleja del conocimiento científico estricto.....	126
4.14. Sobre el «eclecticismo» de la filosofía de la mente del Bertrand Russell.....	126
4.15. El monismo neutro como alternativa al materialismo y el espiritualismo .....	128
4.16. Las críticas de Bertrand Russell al paralelismo psicofísico .....	130
4.17. El monismo neutro en los debates en torno a las relaciones mente-cerebro de nuestros días.....	131
4.18. Las correlaciones entre la mente y el cerebro y el problema de su causalidad recíproca .....	133
4.19. El <i>funcionalismo</i> en filosofía de la mente como teoría <i>ad hoc</i> para ensalzar la inteligencia artificial como vida psíquica real.....	137
4.20. ¿Qué podemos decir a la luz de nuestros conocimientos científicos actuales sobre las relaciones entre la vida psíquica y el cerebro? .....	138
4.21. Para entender la constitución de la vida psíquica de un viviente no sólo hace falta regresar a su sistema nervioso, sino al medio entorno físico en el que el sujeto viviente interactúa con otros sujetos y cosas impersonales .....	139
4.22. Dos ejemplos científicos actuales en torno las relaciones mente-cerebro: sobre la	

génesis de las sensaciones de miedo, agresividad, o del sentimiento de Ego .....	141
4.24. El origen reciente de las críticas al animismo tradicional .....	147
4.25. Propuesta de esquema sistemático sobre las posibles respuestas ante el problema de las relaciones mente-cerebro .....	147
4.26. ¿Cuales son los constituyentes fundamentales de la vida mental según Bertrand Russell? Acerca de las sensaciones y las imágenes .....	150
4.27. La creencia como el acto fundamental de la mente .....	152
CAPÍTULO V. Bertrand Russell ante la nueva física: los problemas filosóficos suscitados por la Teoría de la Relatividad y la Mecánica Cuántica.....	154
5.1. Introducción: la Teoría de la Relatividad implica cuestiones esenciales filosóficas, metafísicas y teológicas .....	154
5.2. La importancia de la Teoría de la Relatividad en la filosofía de Bertrand Russell .....	155
5.3. El estudio científico de los cielos y la tierra: la visión y el tacto .....	157
5.4. Objeción antropológica a la conexión russelliana entre sensación del acto y sensación de realidad .....	159
5.5. Los esquemas ontológicos inferidos a través del sentido del tacto no pueden ser proyectados a la materia en general .....	159
5.6. La escala a la que se presenta la realidad que percibimos depende de condicionantes físicos .....	161
5.7. El problema ontológico de las acciones a distancia .....	163
5.8. ¿Son posibles las «acciones a distancia»? Sobre la necesidad de la «contigüidad espacial» en toda codeterminación física entre materialidades diversas .....	164
5.9. Uno de los grandes méritos de Einstein fue demostrar que las acciones gravitatorias no eran a distancia, sino mediadas por los campos gravitatorios .....	166
5.10. La percepción a distancia visual o auditiva está posibilitada por las ondas mecánicas y electromagnéticas .....	167
5.11. El problema de las acciones a distancia en la Mecánica Cuántica.....	169
5.12. La tesis de la existencia de «variables ocultas» para impedir las acciones a distancia a nivel subatómico.....	170
5.13. La «física fantasmal» defendida por la interpretación canónica de la Mecánica Cuántica.....	172
5.14. El teorema de Bell y la Paradoja EPR.....	175
5.15. ¿Confirma el experimento de Alain Aspect las acciones físicas a distancia? .....	176

5.16. Teorías de variables ocultas parcialmente locales y no locales.....	179
5.17. Breve crítica al concepto de variable oculta: sobre la conveniencia terminológica de hablar más bien de «magnitudes materiales desconocidas» interactuantes o envolventes (o de conceptos análogos) .....	181
5.18. La búsqueda de esquemas holísticos particulares o categoriales para explicar de modo racional los fenómenos estudiados por las ciencias.....	181
5.19. Conclusión de la filosofía de Bertrand Russell ante el problema de las acciones a distancia .....	183
5.20. La postura de Bertrand Russell ante el problema cosmológico del origen del Universo .....	184
5.21. De lo empírico y científico a lo especulativo y metafísico en la cosmología moderna .....	187
5.22. ¿Son el espacio y el tiempo sustancias o dimensiones ontológicas del universo físico? El espacio-tiempo de Minkowski como «artefacto matemático» para organizar fenómenos astronómicos .....	191
5.23. Espacio físico «curvo» y espacio euclidiano «recto». Sobre la confusión entre espacios matemáticos y espacios reales .....	194
5.24. Final. ¿Miseria o grandeza de nuestro conocimiento? .....	197
CAPÍTULO VI. Las críticas al idealismo. El realismo empirista de Bertrand Russell .....	199
6.1. Las críticas de Bertrand Russell al idealismo se sustentan en su filosofía de la mente y la materia .....	199
6.2. Las diversas etapas de las posiciones de Bertrand Russell ante el idealismo .....	200
6.3. De la distinción entre los <i>sense-data</i> y las percepciones al monismo neutro.....	202
6.4. El monismo neutro implica un desdibujamiento en la distinción tradicional entre física y psicología .....	206
6.5. Los problemas suscitados por el monismo neutro .....	209
6.6. La distinción entre distintos tipos de idealismos filosóficos permite que podamos calificar al Bertrand Russell «pitagórico» como de idealista objetivo a la vez que crítico del idealismo subjetivo.....	213
CAPÍTULO VII. La teoría de los universales.....	220
7.1. La doctrina de los universales ha tenido consecuencias epistemológicas, ontológicas y teológicas fundamentales a lo largo de la historia de la filosofía.....	220
7.2. Teorías teológicas y teorías antropogénicas sobre los universales.....	222

7.3. El análisis lógico del lenguaje como la clave fundamental que sustenta la teoría de los universales de Bertrand Russell.....	224
7.4. La omisión de verbos y preposiciones como universales como génesis de sistemas metafísicos contradictorios.....	226
7.5. ¿Son los universales mentales?.....	227
CAPÍTULO VIII. Las críticas al monismo metafísico. El pluralismo ontológico de Bertrand Russell.....	230
8.1. El monismo idealista neohegeliano sostiene que el mundo empírico es una apariencia.....	230
8.2. La crítica al axioma de las relaciones internas como la clave fundamental para negar el monismo metafísico.....	232
8.3. La dicotomía russelliana de relaciones internas/relaciones externas está enteramente prefigurada por la dicotomía escolástica relaciones categoriales/relaciones trascendentales.....	233
8.4. ¿Son las relaciones internas realmente relaciones?.....	235
8.5. ¿Es la realidad una pluralidad discontinua o un Absoluto monista continuo?.....	236
CAPÍTULO IX. La teoría de la Verdad.....	240
9.1. La verdad como relación y la verdad como sustancia.....	240
9.2. La teoría de la verdad de Hegel y los neohegelianos corresponde a la teoría de la verdad como sustancia.....	241
9.3. La teoría de la verdad como <i>correspondencia</i> en Bertrand Russell.....	242
9.4. Las críticas a la teoría monista de la verdad.....	244
9.5. Las críticas a la concepción de la verdad del pragmatismo.....	246
9.6. Conexiones y desconexiones de las ideas de <i>utilidad, creencia y verdad</i> .....	249
9.7. La teoría de la verdad del pragmatismo y la religión.....	250
9.8. El puesto de la teoría de la verdad en la filosofía de Bertrand Russell.....	252
CAPÍTULO X. El atomismo lógico.....	255
10.1. El análisis lógico contra el monismo y el fisicalismo.....	255
10.2. La correspondencia isomórfica entre el lenguaje y la realidad empírica.....	257
10.3. La lógica como la <i>esencia</i> de la filosofía.....	260
10.4. Los términos gnoseológicos «simple» y «complejo» como relativos y no absolutos.....	262
10.5. ¿Es consecuente Bertrand Russell con el atomismo lógico hasta el final de sus días?.....	265

CAPÍTULO XI. Lógica y mística.....	273
11.1. El enfoque científico y enfoque místico como incompatibles.....	273
11.2. Los interesantes casos de «matrimonio» entre lógica y mística.....	276
11.3. Las cuatro características fundamentales que separan el enfoque científico del místico.....	277
11.4. Las relaciones entre la razón y el instinto (o la intuición) .....	280
11.5. La crítica de Bertrand Russell a la teoría de la intuición de Bergson.....	282
11.6. La unidad y pluralidad desde los principios de la lógica .....	288
11.7. ¿Niega la lógica el tiempo? .....	290
11.8. La filosofía del tiempo de Bertrand Russell seguiría presa de lo que Heidegger denomina la «constitución ontoteológica» de la metafísica.....	293
11.9. La crítica de Bertrand Russell a la visión del Mal como ilusorio en el misticismo.....	296
11.10. El intento de Bertrand Russell de desconectar la filosofía de la ética .....	299
11.11. ¿Es unilateral o sesgada la visión que tiene Bertrand Russell del misticismo? .....	306
CAPÍTULO XII. La teoría de la causalidad.....	308
12.1. Introducción. El puesto de la teoría de la causalidad en la filosofía de Bertrand Russell .....	308
12.2. Las doctrinas idealistas de la causalidad hacen depender la causalidad de un sujeto humano o divino .....	310
12.3. Las filosofías de la <i>contingencia absoluta</i> : Occam, Descartes y Hume .....	312
12.4. La inconsistencia de las filosofías de la contingencia absoluta.....	315
12.5. Fatalismo de la necesidad y ontología de la contingencia absoluta dentro del marco del estudio de la causalidad .....	317
12.6. La filosofía de la causalidad de Bertrand Russell como heredera del formalismo contingentista de Hume.....	318
12.7. La superficialidad ontológica de la causalidad en la filosofía de Bertrand Russell...	320
12.8. La cuestión de la posibilidad ontológica de los milagros y la magia.....	328
12.9. La progresiva toma de conciencia de las dificultades del principio de inducción .....	330
CAPÍTULO XIII. El puesto de las Matemáticas en la Ontología y la Teoría del Conocimiento de Bertrand Russell .....	333
13.1. El temprano interés de Bertrand Russell por la naturaleza ontológica y los fundamentos gnoseológicos de las matemáticas.....	333
13.2. La verdadera importancia de las matemáticas ha sido a menudo olvidada en nuestra	

tradición.....	334
13.3. La belleza trascendental de las matemáticas se fundamenta en la eternidad y necesidad de sus leyes y verdades .....	335
13.4. Las matemáticas como vía escapista de nuestra subjetividad y naturaleza humana .....	337
13.5. Las matemáticas no son un conjunto disperso y plural de conocimientos, sino un edificio monolítico de saber.....	339
13.6. Los principios lógicos en que se sustentan las matemáticas no son psicológicos ni subjetivos .....	341
13.7. La hipostatización de las matemáticas llevada a cabo en este periodo por Bertrand Russell .....	343
13.8. ¿Constituyen las verdades matemáticas un reino independiente respecto de nuestro Universo y cuyas leyes se reducen a estructuras lógicas puras? .....	345
13.9. Breves consideraciones sobre la la «Paradoja de Russell» y la Teoría de Tipos .....	349
13.10. Del pitagorismo metafísico al formalismo tautologista.....	352
13.11. Las matemáticas y la verdad.....	356
CAPÍTULO XIV. La ontología modal de las ideas de existencia, necesidad y posibilidad ....	357
14.1. El tratamiento logicista de las ideas ontológico-modales .....	357
14.2. Consideraciones ontológicas sobre los desarrollos combinatorios de las ideas ontológico-modales .....	358
14.3. Bertrand Russell parte de la teoría logicista de que la necesidad es únicamente predicado de proposiciones tautológicas .....	359
14.4. La tesis de la contingencia absoluta de todo lo real forma parte esencial del corazón del sistema filosófico de Bertrand Russell.....	360
CAPÍTULO XV. El argumento del Ser Necesario.....	362
15.1. Planteamiento inicial: las posiciones de Bertrand Russell ante la religión y la teología .....	362
15.2. La conexión entre el argumento ontológico y el argumento del ser necesario .....	364
15.3. Las implicaciones teológicas de la teoría logicista de la necesidad de Bertrand Russell .....	366
15.4. La concepción de Dios como el Ser Necesario que sustenta ontológicamente todo lo real .....	369
15.5. ¿Es idealista la teoría de la necesidad de Bertrand Russell?.....	371

15.6. ¿Se puede dar por evidente la identidad entre el Ser necesario de la tercera vía tomista y el Dios personal de la experiencia religiosa? .....	373
CAPÍTULO XVI. El problema ontológico del agnosticismo .....	375
16.1. El agnosticismo tiene sentido aplicado a dioses ónticos finitos y contingentes, pero no a Dioses ontológicos infinitos y necesarios .....	375
16.2. El agnosticismo es contradictorio con el argumento ontológico .....	379
16.3. Breves consideraciones sobre las críticas al argumento ontológico. ¿Qué conexiones y desconexiones hay entre los planos de la esencia y de la existencia? .....	383
16.4. A vueltas de nuevo con la distinción entre el «Dios de los filósofos» y el «Dios de las religiones» .....	387
16.5. Sobre el tabú de la idea de Dios. ¿Cabe hablar de una iconoclastia aplicada a los conceptos? .....	389
16.6. La diferencia entre el agnosticismo esencial y el agnosticismo existencial. Sobre el <i>Agnostos Theos</i> .....	391
16.7. La influencia filosófica del agnosticismo de Bertrand Russell .....	393
CAPÍTULO XVII. El futuro de la ciencia .....	396
17.1. La cuestión de la función práctica de la ciencia en la cosmovisión de Bertrand Russell .....	396
17.2. El puesto de la ciencia en una educación liberal .....	399
17.3. El problema de las ciencias humanas que estudian únicamente el pasado .....	400
17.4. La cuestión del fin de la educación .....	401
17.5. El papel de los deseos y los instintos en la constitución de la naturaleza humana ..	403
17.6. Las virtudes de la educación científica .....	404
17.7. El escepticismo ante la visión optimista de que la ciencia sólo traerá virtudes y bondades al futuro humano .....	409
17.8. Las dos funciones fundamentales de la ciencia: la teórica y la práctica .....	411
17.9. La clasificación tripartita de la ciencia: ciencias físicas, biológicas y antropológicas ..	412
17.10. ¿Ha ido parejo el aumento de poder que las ciencias han otorgado al ser humano con el desarrollo de la felicidad y el bienestar? .....	414
17.11. El nuevo centralismo y control totalitario posibilitado por las ciencias físicas .....	418
17.12. ¿Es el liberalismo una filosofía siempre deseable? .....	420
17.13. La hipótesis del futuro gobierno global único .....	424
17.14. El poder de las ciencias antropológicas y biológicas para el control de los seres	

humanos .....	427
17.15. ¿Qué horizonte depara el progreso científico al futuro de la humanidad? .....	433
CONCLUSIONES .....	438
BIBLIOGRAFÍA .....	446

## INTRODUCCIÓN

A lo largo de las páginas que componen el trabajo que el lector tiene en sus manos, trataré de analizar de un modo crítico las piezas que componen el rompecabezas de la filosofía de Bertrand Russell. Cuando se trata de acometer una tarea así, lo primero en lo que se puede reparar es en la gran cantidad de estudios existentes sobre el pensamiento de Russell. Sin embargo, la mayoría de ellos son parciales, centrándose únicamente en un aspecto de su pensamiento; muchas veces incluso imponiendo límites cronológicos muy estrechos, del tipo «la teoría del lenguaje de Russell del año tal al año cual». Una gran cantidad de estos estudios, además, carecen de consideraciones críticas, limitándose a exponer, de un modo más filológico que verdaderamente filosófico, un resumen más o menos atinado de cierta bibliografía primaria y secundaria en torno a Russell. Naturalmente, este tipo de trabajos posee unas grandes ventajas; sin la rigurosidad y valor expositivo de muchos de ellos, el presente estudio sería muy diferente, y, casi con toda seguridad, notablemente peor.

D. G. Brown, el autor de un interesante estudio doctoral titulado *Bertrand Russell's earlier views on the nature of mind and matter 1911-1919*, exponía esto así:

La elección de examinar un periodo restringido tiene tanto ventajas como desventajas. Mientras que por una parte disfrutaremos del beneficio de ser capaces de explorar con más profundidad un área limitada, por otra tendremos que incurrir en la pérdida de dejar incompleto el informe del desarrollo de sus ideas.<sup>1</sup>

En el presente trabajo he optado por la opción contraria a la de Brown, esforzándome

---

<sup>1</sup> (Traducción al español nuestra). «The choice of examining a restricted period has both advantages and disadvantages. While on one hand we shall enjoy the profit of being able to probe more deeply a limited area, on the other we will have to incur the loss of leaving incomplete the account of the development of his ideas.» (Brown, D. G., *Bertrand Russell's earlier views on the nature of mind and matter 1911-1919*, McMaster University, Canada, 1974, pág. v).

no sólo en tratar de exponer críticamente el armazón principal de la filosofía de Russell, sino además haciéndolo desde el comienzo de su carrera filosófica hasta el final. Quizá alguien podría pensar en la leyenda hindú del elefante y los ciegos (los autores que sólo han estudiado la filosofía del lenguaje o la ética de Russell actuarían, por ejemplo, como el ciego que se aferraba a la trompa del elefante, pensando, sin conocer las otras partes, que era una serpiente). Pero esta analogía sólo tendría sentido hasta cierto punto, porque el elefante de la filosofía de Russell, al contrario que el de la leyenda hindú, va mutando a lo largo del tiempo, aunque conservando ciertas morfologías reconocibles.

La elección del título principal de este trabajo, «Mente y materia», viene determinada por varios factores. El principal motivo es que el núcleo de la filosofía de Russell, pese a sus transformaciones a lo largo del tiempo, ha tendido casi siempre a vertebrarse en torno a las ideas de mente y materia. No es que la *omnitudo rerum* (supuesto que este concepto tenga sentido estricto) se divida para Russell en lo mental (psicológico) y lo material (físico). Más bien se trata de que en las diversas etapas de la filosofía de Russell, aun las que aceptan realidades ni físicas ni psicológicas (como puedan ser las esencias y relaciones matemáticas antes de su conversión al formalismo tautologista de cuño wittgensteniano), las principales ideas directrices para «poner en orden» el espacio ontológico y epistemológico siguen siendo las ideas de *mente* y *materia*. Estas ideas son tan importantes en nuestra tradición cultural científica, filosófica y religiosa, significan tanto para interpretar y analizar la obra de Russell, y siguen teniendo en nuestro presente tal valor trascendental, que su empleo como título principal de este trabajo me parece que queda justificado tanto desde un punto de vista filosófico como pedagógico.

En efecto, es en torno a las ideas de mente y materia donde se dibujan nada más y nada menos que los debates sobre el idealismo, el materialismo o el espiritualismo. Para adelantar ciertas tesis que manejaré, diré que el par de ideas mente-materia podría asimilarse, a ciertos efectos, con el par de ideas vida-cuerpo para esclarecer los debates en torno al espiritualismo y el materialismo (por supuesto contando con que hay seres vivientes sin actividad mental así como materia física no corpórea). Desde esta perspectiva, el espiritualismo podría redefinirse como el conjunto de doctrinas que admiten, dentro de sus coordenadas, la existencia de vivientes incorpóreos, mientras que el materialismo quedaría fijado como el conjunto de concepciones que defienden el carácter corpóreo de todo viviente, con independencia de si se piensa que la materia se agota ontológicamente en lo físico o

no.<sup>2</sup>

Hemos comenzado este estudio con una cita de Lewis Carroll, y no en balde, ya que acaso lo que se cuestiona el materialismo, de modo análogo a como hacía Alicia ante la extrañeza de una sonrisa sin gato, es si es posible una vida sin cuerpo. Es decir, el materialista, parafraseando a Alicia, podría decir que ha visto a menudo cuerpos sin vida, pero nunca una vida sin cuerpo.<sup>3</sup> Y no se trata de una cuestión meramente empírica, o de inducción, como pretenden muchos, porque hay cosas que existen, pero no las conocemos (como pudieran ser extraños vivientes corpóreos radicados en galaxias lejanas), cosas que no existen, pero son posibles (como pueda ser un unicornio o incluso una diosa óptica como Afrodita), y cosas que no existen ni pueden existir porque son imposibles (como un decaedro regular o un átomo con un millón de electrones). Russell afrontará en repetidas ocasiones este problema, pero optando por la vía del contingentismo ontológico y siempre teniendo como ideas directrices a las ideas de mente y materia.

El pensador británico, en su autobiografía, nos cuenta que el inicio de su gran interés por estas ideas filosóficas vino determinado por la aversión irónica de su abuela hacia la metafísica. A lo largo de este trabajo, siempre traduciré las citas en el cuerpo principal de la página, reservando los textos en su lengua original para las notas a pie de página. Pero en

---

<sup>2</sup> En este sentido, por ejemplo, es como se habla por parte de algunos intérpretes conocidos, como Vidal Peña o Janet, del materialismo de Spinoza o del «materialismo idealista» inspirado por Schopenhauer. (Cfr. Peña, V., *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología spinozista*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974; Janet, P., *Le Materialisme Contemporain (1875)*, Kessinger Publishing, Whitefish, 2010). Zeferino González, Cardenal de la Iglesia, y el filósofo español más sistemático del XIX, escribía en su *Historia de la Filosofía* sobre la acepción general de materialismo: «Ahora debemos añadir que si tomamos la palabra *materialista*, en sentido más amplio; si consideramos a este sistema desde un punto de vista general, y denominamos materialismo a toda concepción filosófica que lleva en su seno de una manera explícita ó implícita, de una manera más o menos franca, alguna de las tesis fundamentales de la Filosofía materialista, como son, entre otras, la tesis que niega la espiritualidad del alma humana, la que niega su subsistencia personal después de la muerte, la que afirma que los fenómenos psíquicos o mentales y los fenómenos físico-fisiológicos proceden de la misma causa y son dos fases o manifestaciones de una misma substancia material, la que afirma que la materia es eterna, o que el Ser se identifica con el Universo, la que afirma o supone que Dios no es un ser infinito, personal y trascendente; si se trata, repito, de la Filosofía materialista en este sentido, entonces bien puede decirse que el materialismo es casi la única Filosofía que domina en Europa de cincuenta años a esta parte, fuera de la Filosofía cristiana.(...) Porque en este concepto hay verdadero materialismo en la doctrina de Strauss, y en la doctrina de Feuerbach y Stirner, con los demás representantes de la izquierda hegeliana, y en la doctrina de Schopenhauer, y en la doctrina de Renan y Vacherot, y en el positivismo de Comte, y en el transformismo de Darwin con casi todos sus numerosos partidarios, y hasta en el psicologismo, ora psico-físico, ora fisiológico, ora asociacionista, dominante en Alemania e Inglaterra, sin contar la concepción pesimista de Hartmann, la cual, no sólo coincide en el fondo con la tesis materialista, sino que entraña un verdadero nihilismo, que puede servir de bandera a las sectas socialistas que llevan este nombre.» (González, Z., *Historia de la Filosofía, segunda edición considerablemente aumentada*, Agustín Jubera, Madrid, 1886, tomo cuarto, págs. 234-235).

<sup>3</sup> Aunque este razonamiento no valdría para el *hiloicismo*, para el cual todos los cuerpos son, en el fondo, vivientes.

esta ocasión tendrá que perdonarme el lector, ya que no es posible traducir el siguiente texto sin ocultar el juego de palabras que conlleva en inglés, el cual es, como se suele decir, el *quid* de la cuestión. Así pues, un Russell cercano a los 100 años recordaba la siguiente escena de su niñez con su abuela:

When she discovered that I was interested in metaphysics, she told me that the whole subject could be summed up in the saying: 'What is mind? no matter; what is matter? never mind.' At the fifteenth or sixteenth repetition of this remark, it ceased to amuse me, but my grandmother's animus against metaphysics continued to the end of her life.<sup>4</sup>

¿Qué es la mente y la materia para Russell? ¿Cuáles son sus relaciones? ¿Qué papel juegan en su sistema? El presente trabajo tratará de contestar a esas preguntas y muchas otras, y con ellas presentar, y además de un modo crítico en tanto ello sea posible, los principales rudimentos de la filosofía de Russell. Los análisis nos remitirán no sólo a la filosofía de la mente y a la teoría del conocimiento; antes bien, veremos cómo los análisis de las ideas de mente y materia nos conducen, como las piezas de un engranaje, a otras ideas y cuestiones filosóficas de importancia trascendental, como puedan ser las que giran en torno a la causalidad, el lenguaje, la lógica, los universales o Dios.

Dejaremos de lado, excepto para el capítulo final, las cuestiones que giran sobre la ética o la filosofía política de Russell. Esto no significa, por nuestra parte, un menosprecio en absoluto por las cuestiones éticas o políticas; por el contrario, el capítulo final, antes que un mero agregado ad hoc, no trata sino de ser el colofón al que conducen el resto de capítulos precedentes.

Esto significa, entre otras cosas, que aunque los capítulos de este trabajo tienen una cierta autonomía, su ordenación no se debe en absoluto al azar o a motivos estéticos. Y acaso el mejor resumen de este estudio no sea sino la lectura de su índice. Por mi parte no puedo sino decir que los capítulos que lo componen, al igual que los huesos que forman un esqueleto, sólo pueden ser plenamente entendidos en todo su alcance e implicaciones

---

<sup>4</sup> Cfr. Russell, B., *The Autobiography of Bertrand Russell*, Vol. 1 "1872-1914", Allen & Unwin, London, 1967, pág. 45.

cuando se ven ensamblados y en referencia unos con otros.

He tratado de encajar los huesos que forman el esqueleto de la filosofía de Russell durante varios años. Acaso pueda hablarse de una paleontología de los sistemas filosóficos, cuyos principales museos de muestras reconstruidas serían las bibliotecas de las universidades y los seminarios. Sin esta labor paleontológica, sería muy difícil entender la historia de la filosofía, así como sembrar las semillas para su futuro desarrollo y despliegue.

Así pues, el presente trabajo trata de ser una exposición sistemática y crítica de la ontología y a la teoría del conocimiento de Bertrand Russell. Diversos motivos han llevado a considerar a estas cuestiones como las protagonistas principales de esta investigación. Aunque a nivel popular los análisis y obras de Russell más conocidos son los que giran en torno a temáticas morales, sociales o políticas, el propio Russell consideró a lo largo de toda su carrera filosófica que el verdadero núcleo de la filosofía estaba constituido por la ontología y la teoría del conocimiento y de la ciencia.

El padre Copleston, historiador y filósofo de enciclopédicos conocimientos, exponía en su conocida *A History of Philosophy* esto del siguiente modo:

Si excluimos de la filosofía la lógica matemática por un lado, y los juicios concretos morales valorativos y políticos por otro, nos queda lo que quizá podríamos llamar la filosofía general de Russell, consistente, por ejemplo, en discusiones sobre cuestiones epistemológicas y metafísicas.<sup>5</sup>

La presente investigación que el lector tiene en sus manos, por tanto, girará fundamentalmente sobre esto que Copleston llamaba la «filosofía general» de Russell, es decir, la ontología, la gnoseología y la epistemología.<sup>6</sup> Ayer, también profundo conocedor de la obra de Russell, concluía que:

---

<sup>5</sup> (Traducción al español nuestra). «If we exclude from philosophy mathematical logic on the one hand and concrete moral, valuational and political judgments on the other, we are left with what can perhaps be called Russell's general philosophy, consisting, for example, of discussions of epistemological and metaphysical questions.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 426).

<sup>6</sup> Separamos la gnoseología de la epistemología porque en este trabajo sostendremos la tesis de que la teoría de la ciencia no es intercambiable, sin más, con la teoría del conocimiento, pese a sus múltiples y continuos puntos de contacto. Sin embargo, esta consideración es externa a la obra de Russell, el cual pensaba que la ciencia se reducía a conocimiento (aunque fuese en la forma de conocimiento riguroso y probable, frente a otras formas gnoscitivas menos fiables).

Fue, pues, fundamentalmente a través de su actividad política y como propagandista social y moral que consiguió la fama mundial de que disfrutó hasta el final de su vida, pero es debido a su obra filosófica, y especialmente a la que consumó en su juventud y temprana madurez, que tendrá su puesto en la historia.<sup>7</sup>

Este trabajo también pretende estudiar con rigor la filosofía de vejez de Russell, pero, en todo caso, se ciñe fundamentalmente al núcleo de la filosofía del pensador británico, aun sin dejar de considerar como genuinamente filosóficas (en contra del criterio de Ayer y del propio Russell) las cuestiones éticas, sociales o políticas. Pues bien, la primera dificultad que se nos presenta en esta empresa es darnos cuenta de que no hay un solo Bertrand Russell, sino «diversos» Bertrand Russell, dependiendo de la etapa de su biografía filosófica en que nos encontremos. El filósofo británico, en su *My Philosophical Development*, lo mismo que en su autobiografía, señala esta problemática, tratando de indicar las principales tesis filosóficas que ha cambiado, o mantenido, a lo largo de su extensísima carrera filosófica, así como los motivos de estos cambios o permanencias.

A lo largo de su carrera filosófica, hay cambios, por supuesto. Y algunos muy fuertes: Russell pasa de la objetividad de los valores de Moore a un utilitarismo ético, del monismo idealista de su juventud a un realismo sustentado en un pluralismo ontológico, de un fuerte platonismo a la creencia de que las ecuaciones matemáticas sólo son meras tautologías, etc.

Como es natural, esto no debe de llevarnos a la errónea conclusión de que a lo largo de su carrera Russell va defendiendo tesis filosóficas completamente contradictorias entre sí. Y esto es así porque después de salir del temprano idealismo kantiano, y luego hegeliano, de su juventud, Russell va desarrollando una serie de tesis filosóficas que, en sus líneas maestras, seguirá manteniendo más o menos estables a lo largo de su carrera filosófica.

Copleston, de nuevo, vio con lucidez, contra muchos críticos de Russell, que los cambios en la filosofía del pensador británico a lo largo de los años no eran tan radicales como muchos pretendían. De este modo, el jesuita afirmaba que:

---

<sup>7</sup> (Traducción al español nuestra). «It was, indeed, mainly through his political activity and as a moral and social propagandist that he achieved the world-wide fame which he enjoyed at the end of his life, but it is to his philosophical work, and specially that which he accomplished in his youth and early middle age, that he will owe his place in history.» (Ayer, A., J., *Bertrand Russell*, University Of Chicago Press, Chicago, 1998, pág. I).

Los cambios no son tan grandes como para justificar una interpretación literal de la humorística observación del profesor C. D. Broad de que “como todos sabemos, Mr. Russell produce un sistema de filosofía diferente cada pocos años”.<sup>8</sup>

Estas tesis filosóficas que se mantendrán más o menos «estables» giran en torno al empirismo, el escepticismo, el realismo, el pluralismo ontológico, la crítica a las religiones y las supersticiones, la creencia en que las ciencias físicas y psicológicas son el sustento de nuestro conocimiento racional del Universo, etc.<sup>9</sup>

En este contexto, algunos estudiosos de la obra de Russell se preguntan por la existencia de posible hilo de Ariadna que recorra la filosofía de Russell a través del tiempo.<sup>10</sup> Una de las tesis que sostendré a lo largo de las páginas de este trabajo podría ser formulada con estas palabras de J. A. Ciguere:

Russell se encuentra lejos de ser un revolucionario filosófico. Sus preocupaciones son fundamentalmente las de sus predecesores británicos (...) El significado que el término «filosofía» tiene para Russell es completamente tradicional.<sup>11</sup>

La búsqueda del hilo que anuda (ya sea con menor o mejor fortuna) las distintas partes de la filosofía de Russell me ha conducido, pues, y a menudo, a sus predecesores, como puedan ser los empiristas británicos, pero también los escolásticos franciscanos de la baja Edad Media. Sin la conexión con estos precedentes, la filosofía de Russell tiene el peligro o bien de no entenderse, o bien de parecer completamente inaudita y revolucionaria.

---

<sup>8</sup> (Traducción al español nuestra) «The changes are hardly so great as to justify a literal interpretation of Professor C. D. Broad's humorous remark that, 'as we all know, Mr. Russell produces a different system of philosophy every few years.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, pág. 426).

<sup>9</sup> Algo análogo puede decirse de su filosofía moral, política y antropológica: los cambios no son lo suficientemente radicales como para no ver importantes líneas de continuidad. Para un estudio de la continuidad de ciertas ideas nucleares sobre la naturaleza humana en el pensamiento de Russell, cfr. Lau, Y. M., *The concept of human nature in Bertrand Russell's political and social thought*, University of Guelph, Canada, 1982.

<sup>10</sup> Cfr. Ciguere, J. A., *Bertrand Russell's theory of empiricism: an analysis of his later works*, Marquette University, Wisconsin, EE.UU., 1970, pág. 171.

<sup>11</sup> (Traducción al español nuestra). «Russell is far from being a philosophical revolutionary. His concerns are preeminently those of his British predecessors (...) The meaning that the term "philosophy" holds for Russell is a quite traditional one indeed.» (*Ibid.*, pág. 182).

Pero en filosofía las revelaciones sobrenaturales no existen, y podría decirse que en la evolución y desarrollo de las distintas ideas filosóficas se hace patente el viejo lema de cuño parmenideo *ex nihilo nihil fit*. Según esto, para entender un sistema filosófico no sólo hay que analizar su estructura, sino también su génesis.

Pues bien, en el presente trabajo trataré de delinear las líneas maestras de la ontología y la teoría del conocimiento de Russell a lo largo de sus principales obras. Es común asociar a la figura de Russell con la filosofía analítica, y es que después de su abandono del idealismo monista de juventud, la idea de análisis es acaso la idea nuclear de la filosofía del pensador británico hasta el final de sus días. Una idea que incorpora una gran masa de tesis empiristas clásicas pasadas por el filtro de la moderna lógica formal.<sup>12</sup>

Por ello, puede afirmarse, junto con muchos estudiosos de la obra de Russell, que:

Bertrand Russell ha sido y continúa siendo uno de los hombres más controvertidos de la filosofía del siglo XX. Su pluralismo metafísico extremo, su teoría del monismo neutro y su versión única de la teoría de la verdad como correspondencia han sido menudos criticados sin un competente entendimiento de las razones que llevaron a Russell a creer en estas teorías. Esta creencia ha sido motivada por un factor sobre todos los demás: el concepto de análisis.<sup>13</sup>

La compleja tarea que trata de llevar a cabo el presente trabajo no pretende ser un mero análisis filológico, es decir, un mero análisis neutral de la obra ontológica y epistemológica de Russell; antes bien, los análisis que componen las páginas que siguen pretenden acogerse a la perspectiva crítica propia de una filosofía sustentada en las ciencias del presente. Como es natural, una lectura crítica de la obra de Russell presenta más dificultades que una mera lectura filológica y neutral. Sin embargo, y pese a las dificultades, el análisis crítico ofrece a nuestro juicio unas ventajas de las que carece, por supuesto, la

---

<sup>12</sup> P. McKeever expresa esta idea así: «Russell's concept of analysis, while not being in any way different from Hume's, is somewhat more sophisticated.» (McKeever, P., *Acquaintance and description in the writings of David Hume and Bertrand Russell*, Dalhousie University, EE.UU., 1973, pág. 20).

<sup>13</sup> (Traducción al español nuestra). «Bertrand Russell has been and remains one of the most controversial men in twentieth century philosophy. His extreme metaphysical pluralism, his theory of neutral monism and his unique version of his correspondence theory of truth have often been criticized without a competent understanding as to the reasons for his believe in them. This belief has been motivated by one factor above all others -the concept of analysis.» (Stewart B. D., *The role of analysis in the philosophy of Bertrand Russell*, The University of Western Ontario, London, Canada, 1961, pág. iii).

mera lectura «neutral» de la obra de un filósofo. La filosofía, pese a su lento modo de progresar, sólo puede hacerlo mediante la racionalidad crítica, por «humilde» que ésta sea. Es necesario que en cada momento del presente volvamos a replantear las viejas pero fundamentales cuestiones filosóficas a la luz de nuestros conocimientos actuales. Por supuesto, este «replanteamiento» implica cuestiones de «enfoque». Y en filosofía, como no es posible partir del «conjunto cero de premisas», sólo podemos elegir de modo crítico un enfoque cuando éste demuestra ser más fructífero en cuanto a su capacidad explicativa que los alternativos.

De este modo, entre los diversos enfoques que se nos podrían presentar a la hora de elaborar una lectura crítica de un sistema filosófico, el presente trabajo pretende acogerse al enfoque y práctica interdisciplinar que aúna e integra las diversas ciencias naturales y sociales, así como sus respectivos métodos y logros conceptuales más relevantes, en un marco filosófico sustantivo común y crítico capaz de ofrecer un *mapamundi* del Universo. Aunque, por supuesto, no acabado ni definitivo: aquí daré por sentado el carácter utópico-idealista de cualquier intento de *philosophia perennis*, en su sentido absoluto.

Una de las principales ideas-fuerza, en el sentido de Fouillée, que han impulsado esta investigación desde sus inicios, es el enorme interés de una relectura y análisis crítico de la obra de Russell a la luz de los conocimientos filosóficos y científicos del presente. Si hubiese que contar con los dedos de una mano los filósofos más importantes e influyentes del siglo XX, el nombre de Bertrand Russell aparecería sin duda alguna, si la enumeración fuese crítica y exenta de prejuicios. Pese a ello, en los últimos años la figura del pensador británico, contando con naturales excepciones, ha ido pasando cada vez más desapercibida o incluso ninguneada, hasta llegar, en muchos casos, a no ser más que en un mero «prólogo» o parte del «contexto explicatorio» de la filosofía de Wittgenstein. Si este fenómeno se debe a un «crepúsculo» de Russell, o más bien a un «eclipse», por decirlo al modo de Buber, sólo el futuro podrá decirlo.<sup>14</sup>

El injusto olvido a que se ha visto relegada la filosofía de Russell en las últimas décadas se refleja en la escasísima producción científica relevante sobre su figura y su obra en España. Por eso, desde el punto de vista de una investigación doctoral con vistas a ser

---

<sup>14</sup> Tomo aquí estas metáforas, típicas de Nietzsche o Buber, en su acepción tradicional, que no suele reparar en que, aunque el eclipse es una ausencia temporal del sol, también lo es el crepúsculo, que, sin embargo, suele ser aplicado como definitivo o terminal: «el crepúsculo de su vida», «crepúsculo de Dios», etc. En este sentido, Buber alega que la ausencia de Dios en la sociedad occidental del siglo XX es meramente temporal (cfr. Buber, M., *Eclipse of God*, Humanity Books, New York, 1998).

objetivada en seminarios, ponencias y publicaciones especializadas, parece enteramente pertinente rescatar su obra para el pensamiento crítico e interdisciplinar fundamentado en las ciencias del presente sin perder por ello un enfoque filosófico sustantivo.

Quizá esto requeriría una pequeña aclaración. Cuando aquí hablamos de «enfoque filosófico sustantivo» no queremos dar a entender, como es natural, que la filosofía es una disciplina exenta que pueda funcionar al margen de otros saberes; ya he señalado que nuestra investigación se sustentará, entre otras cosas, en las ciencias del presente. Con enfoque filosófico sustantivo pretendo referirme al hecho de que la filosofía tiene una sustantividad propia irreductible a las ciencias positivas; es decir, aquí simplemente queremos enfrentarnos contra el positivismo y el fundamentalismo científico que pretende descartar las cuestiones filosóficas por arcaicas o superadas íntegramente por las ciencias particulares.<sup>15</sup>

La filosofía no es la «madre ociosa» de las ciencias, una madre que una vez agradecidos los servicios prestados haya de ser jubilada y pasada a mejor vida. Antes bien, el presente científico, político, social y religioso vuelve continuamente a arrojar sobre nosotros las cuestiones filosóficas del pasado, más nuevas cuestiones propias del presente. Las problemáticas sobre la libertad humana, sobre la dignidad, la moral, la justicia, la causalidad y la estructura ontológica del Universo, la existencia o inexistencia de Dios, el fin o no de la Historia, la función y esencia del arte, y un larguísimo etcétera, son cuestiones filosóficas que no pueden ser contestadas por ninguna ciencia positiva en cuanto ciencia concreta de un determinado dominio categorial de la realidad. Por lo pronto, ninguna ciencia positiva nos ofrece una teoría global de la verdad, ni de la estructura de la propia racionalidad científica (la «ciencia de la ciencia» de la que nos hablan Mario Bunge o Paul Bourdieu, aun de distinto modo, es simplemente filosofía de la ciencia),<sup>16</sup> ni de los límites del conocimiento

---

<sup>15</sup> Respecto al término «filosofía positiva», hecho famoso por Comte, y luego por Schlick bajo el rótulo *positivismo lógico* (cfr. Schlick, M., «Positivismus und Realismus», *Erkenntnis*, III, 1932-33. [también accesible en versión íntegra digital en: <http://www.springerlink.com/content/p105113410051v02/>]), hay que señalar que en realidad fue acuñado por Schelling, tomando como precedentes la teología dogmática, en tanto teología positiva, respecto de la teología natural. Es decir, en el fondo, el término positivismo proviene de la más oscura tradición metafísico-teológica. (Para la significación de la filosofía positiva en el sistema de Schelling, cfr. Lorenzo, M. F., *La última orilla. Introducción a la filosofía de Schelling*, Pentalfa, Oviedo, 1989, págs. 119-165).

<sup>16</sup> Bunge, en efecto, en su libro clásico *La ciencia, su método y su filosofía* (1960), se pregunta sobre cómo llamar de modo más riguroso a la filosofía de la ciencia: «¿Por qué no epistemología, que etimológicamente significa teoría de la ciencia? O ¿por qué no metaciencia, que significa ciencia de la ciencia? Cualquiera de estas denominaciones tiene la ventaja de que no reduce el ámbito de la disciplina en cuestión a un capítulo de la teoría del conocimiento, sino que permite abarcar todos los aspectos que pueden presentarse en el examen de la ciencia: el lógico, el gnoseológico, y eventualmente el ontológico.» (Bunge, M., *La ciencia, su*

humano, etc. El hecho de que haya científicos ateos, cristianos, musulmanes o budistas nos debería quizá poner en la pista de que las cuestiones fundamentales que atañen a la estructura del Universo y la naturaleza humana escapan del horizonte de las ciencias positivas.

Puestos a derribar dogmas, quizás deberíamos poner en tela de juicio la vieja tesis de que la filosofía es la madre de las ciencias. ¿Acaso no sería más justo ver que las ciencias vienen primero y los problemas filosóficos *después*? La filosofía de la Historia supone ya la historiografía en marcha; la filosofía de la mente supone ya la psicología, la neurología y la fisiología en funcionamiento; la filosofía del lenguaje supone la lingüística; la ontología, si es crítica, se fundamenta en nuestros saberes científicos naturales; la antropología filosófica, como antropología general, viene después que la antropología médica, física y cultural. Y así sucesivamente.

Para ilustrar esta tesis me permitiré recordar el lema que había escrito en piedra en el frontispicio de la entrada de la Academia de Platón, a saber: «Nadie entre aquí sin saber geometría». En la época de Platón sólo la geometría, y la astronomía de un modo embrionario, podían ser catalogadas como disciplinas realmente científicas. Por ello, en nuestra época actual, ¿no habría que ampliar el lema platónico a otras ciencias y disciplinas?

Si el lector no está de acuerdo con esta tesis, concédase al menos que no es enteramente gratuita. Por mi parte, trataré al menos de demostrar que este enfoque es fructífero a la hora de analizar el sistema filosófico de Bertrand Russell, el cual siempre sostuvo que su cosmovisión filosófica estaba apoyada en los principales saberes científicos de su época.

Como es sabido, en la ciclópea obra de Bertrand Russell pocas materias científico-naturales, sociales y filosóficas han quedado pendientes por tratar. Sin embargo, y pese a todas sus consabidas etapas, nos parece que la obra de Russell está vertebrada, casi desde sus inicios, por una arquitectónica conceptual capaz de enfrentarse al monismo, en el campo de la ontología, y al idealismo, en el campo de la epistemología. Esta arquitectónica

---

*método y su filosofía*, Buenos Aires, 1997, pág. 63). En cuanto a las teorías de Bourdieu, cfr. Bourdieu, P., *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Anagrama, Barcelona, 2003. Aunque en este caso, dado el inequívoco «sesgo sociologista» de Bourdieu, habría que señalar que la sociología de la ciencia no es en absoluto una «ciencia de la ciencia», dado que la sociología sólo puede estudiar, sin salirse de su competencia, un aspecto o dimensión muy pequeña –aunque de indudable interés, sin duda– de la ciencia, pero no puede ofrecer en absoluto una teoría sistemática y crítica de la ciencia, dado que ésta desborda por completo los aspectos meramente sociológicos.

conceptual, sustentada fundamentalmente en los saberes científicos astronómicos, físicos, biológicos y psicológicos, será la que reciba el nombre de *atomismo lógico* por parte del propio Russell y que, pese a las objeciones que se le puedan realizar, constituye, a nuestro juicio, uno de los marcos filosóficos más potentes e influyentes del siglo XX. Básicamente, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que toda la filosofía analítica y anglosajona del siglo XX, con Wittgenstein y sus discípulos a la cabeza, no existiría sin la obra de Russell.<sup>17</sup>

No en balde, el padre Copleston, en su imponente *A History of Philosophy*, en la parte dedicada a exponer la filosofía de Russell, comenzaba por decir que

Ya hemos tenido la ocasión de remarcar que de todos los filósofos británicos de la actualidad Bertrand Russell es por mucho el más conocido en el mundo entero.<sup>18</sup>

De modo análogo, otros estudiosos de la obra de Russell, como R. J. Clack, han afirmado que

Pocos filósofos han contribuido más a la “revolución” que ha tenido lugar en la filosofía anglosajona del siglo XX que Bertrand Russell.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Aunque como veremos a lo largo de las páginas de este trabajo, las influencias no fueron sólo unidireccionales; el llamado primer Wittgenstein, por ejemplo, también influyó a Russell. Un estudio del impacto de Wittgenstein en Russell puede encontrarse en: Carey, R., *Bertrand Russell on perception and belief: his development from 1913-1918*, Boston University, 2000.

<sup>18</sup> (Traducción al español nuestra). «We have already had occasion to remark that of all present-day British philosophers Bertrand Russell is by far the best known to the world at large.» Copleston continúa luego exponiendo los, a su juicio, principales motivos de la fama mundial de Russell: «This is partly due to the fact that he has published a very considerable number of books and essays on moral, social and political topics which are salted with amusing and provocative remarks and are written at a level which can be understood by a public that is scarcely capable of appreciating his more technical contributions to philosophical thought. And it is largely this class of publications which has made of Russell a prophet of liberal humanism, a hero of those who regard them-selves as rationalists, free from the shackles of religious and meta-physical dogma and yet at the same time devoted to the cause of human freedom, as against totalitarianism, and of social and political progress according to rational principles. We can also mention, as a contributing cause to Russell's fame, his active self-commitment at various periods of his life to a particular side, sometimes an unpopular side, in issues of general concern and importance. He has always had the courage of his convictions. And the combination of aristocrat, philosopher, Voltairean essayist and ardent campaigner has naturally made an impact on the imagination of the public.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 425).

<sup>19</sup> (Traducción al español nuestra). «Few philosophers have contributed more to the "revolution" that has taken place in the twentieth century Anglo-American philosophy than Bertrand Russell.» (Clack, R. J., *Analysis and ontology: a study of reconstructionism in the early philosophy of Bertrand Russell*, The University of North Carolina at Chapel Hill, EE.UU., 1964, pág. 1).

En pleno siglo XXI, nos encontramos ya varias décadas después de que estas palabras fuesen escritas. Sin embargo, no han perdido completamente su vigencia, dado que las filosofías actuales que nos rodean son en buena medida herederas de aquellas influenciadas por el pensador británico. Entre las filosofías que dependen esencialmente de la obra de Russell, se encuentra, como es sabido, la filosofía analítica. Por desgracia, ésta, a mi juicio, irá penetrando cada vez más en el por desgracia difundido vicio epistemológico consistente en centrarse únicamente en un sólo campo de conocimientos, en este caso los análisis lingüísticos. Este enfoque unidimensional y reduccionista desemboca en un empobrecimiento filosófico incompatible con el marco de estrategias interdisciplinares y multidimensionales en auge en los últimos años, una vez concienciados de manera crítica de los peligros teóricos y prácticos de la excesiva fragmentación del conocimiento y de los diversos reduccionismos de corte cientificista. Por todo esto, se muestra el gran interés de un estudio profundo, acompañado de un diagnóstico crítico y fundamentado, de la obra de Russell elaborado desde el presente, centrándonos en sus aspectos ontológicos y epistemológicos, donde denunciaremos el olvido a que se ha visto abocado la obra de Russell en los últimos años, pese a encontrarse ésta entre los logros filosóficos más importantes del siglo XX y, en general, de la filosofía occidental.

En cuanto a su elaboración, esta investigación ha sido planteada, desde sus inicios hace ya varios años, como un trabajo a desarrollar en la Universidad de Sevilla, en el departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia, bajo la dirección del profesor Francisco Rodríguez Valls. La elección del profesor Rodríguez Valls viene determinada fundamentalmente por sus múltiples y reconocidas investigaciones y estudios de la filosofía empirista anglosajona, la principal matriz conceptual de la que se nutre Bertrand Russell, como esperamos mostrar a lo largo de estas páginas. Asimismo, la línea de investigación a la que se acoge el proyecto es, por afinidad temática, la de Teoría del Conocimiento, y está enfocada, principalmente, a un estudio crítico e interdisciplinar del conocimiento humano y científico, facilitando una mejor comprensión de las relaciones entre la ciencia, la filosofía, la sociedad y las claves de nuestro conocimiento del mundo empírico.

Como ya advertí al comienzo de esta introducción, y aun siendo conscientes de los necesarios límites de alcance del presente trabajo, he tratado de presentar los puntos nucleares de la ontología y la teoría del conocimiento de Russell; es decir, he optado por

tratar de analizar, por ejemplo, las líneas maestras de la ontología y la teoría del conocimiento de Russell, más que presentar aquí únicamente la ontología o la teoría del conocimiento, pero de un modo más detallado y extenso. Esto es así porque en la obra de Russell, como ocurre prácticamente en todos los sistemas filosóficos, unas partes o tesis no pueden ser entendidas si no es por la referencia a otras. En concreto, la ontología de Russell no puede ser entendida sin su teoría del conocimiento, así como recíprocamente.

Esto no quiere decir otra cosa sino que el presente trabajo pretende acogerse a un enfoque decisivamente sistemático. Es cierto que vivimos en tiempos donde el sistematismo en filosofía es visto con recelo por muchos ojos; pero la filosofía, al igual que las ciencias positivas, si pretende conocer la realidad sólo puede hacerlo a través de un enfoque sistemático, porque sistemática es tanto la estructura de nuestra racionalidad como la de muchos procesos que componen el Universo. La realidad no es un orden continuista inmutable y perfecto, pero tampoco es un caos o una anarquía pura; el Universo está repleto de estructuras causales y de otra índole (como las estructuras cuánticas, donde no se puede aplicar el principio de causalidad, pero sí acaso el de razón suficiente), y nuestra racionalidad, al operar analizando o sintetizando los elementos de estas estructuras, genera a su vez procesos estructurales sistemáticos, es decir, multiplicidades de elementos interconectados entre ellos, aunque no sea al modo de una interconexión total y completa. La estructura genuinamente sistemática de nuestra racionalidad se refleja en el propio lenguaje, ¿acaso los mayores detractores del sistematismo pueden negar que las estructuras gramaticales, semánticas, sintácticas o pragmáticas tienen una esencial naturaleza sistemática? Pero si la lingüística nos habla de estructuras gramaticales de orden sistemático, la psicología nos habla de estructuras cognitivas o de la percepción no menos sistemáticas (y de hecho el análisis de estas estructuras es la tarea principal de la psicología de la Gestalt o la cognitiva); de modo análogo, la neurología nos habla de dispositivos o sistemas neurológicos cuyo funcionamiento bioquímico también es sistemático. Y así podríamos continuar con otras ciencias que determinan de un modo u otro el funcionamiento de nuestro conocimiento y nuestra racionalidad. Todo esto, empero, no implica aceptar el monismo en ontología o metafísica, porque cada vez se hacen más patentes las discontinuidades ontológicas que median entre unos sistemas y otros. Acaso podríamos decir que la idea de sistema, de modo análogo a la de Ego o Estado, dice «pluralidad de sistemas».

Pues bien, la filosofía es sistemática no ya porque nuestras estructuras neurológicas,

psicológicas o lingüísticas lo sean en general, sino porque, además, las ideas filosóficas lo son en particular. Es decir, las ideas filosóficas se hayan interconectadas entre sí de un modo esencial, aunque muchas veces el esclarecimiento de sus interconexiones sea una materia confusa y oscura debido a la complejidad de las materias tratadas. Así, por ejemplo, la idea filosófica de libertad se haya ligada a otras ideas como puedan serlo las ideas de causalidad, persona, responsabilidad o conducta moral. Si esto es así, las ideas filosóficas forman *sistemas de ideas*, y esto es lo que justifica las rúbricas tradicionales en filosofía tipo ontología, teoría del conocimiento, antropología filosófica, estética, filosofía de la religión, etc., más allá de la mera utilidad pragmática de divisiones administradas (por ejemplo para la división de departamentos, materias, becas...). Es cierto que muchas veces las fronteras entre unas partes de la filosofía y otras se confunden o son borrosas; pero si la filosofía careciese de toda naturaleza sistemática, estas divisiones serían, simplemente, capciosas o gratuitas más allá de un superficial pragmatismo administrativo.

El presente estudio está construido como un itinerario filosófico y crítico que lleve al lector por el camino que he ido recorriendo a lo largo de los últimos años para comprender, analizar y diagnosticar la ontología y la teoría del conocimiento de Bertrand Russell. Como es natural, según he ido profundizando en la filosofía de este pensador, el *trazo* de camino ha ido variando, tratando de ser más preciso cada vez. Es posible, evidentemente, que en el futuro, después de la defensa de la presente tesis doctoral, aún haya de cambiar todavía, pues decir lo contrario sería negar plenamente la naturaleza inacabada y en continuo progreso de la filosofía. ¿No es acaso el nervio principal de la filosofía su esencia crítica?

Desgraciadamente, es común en muchos trabajos de filosofía acercarse a la doctrina en un autor no a través de sus obras directas, sino a través de la exposición de otros autores, o de enciclopedias de historia de la filosofía, lo que muchas veces conlleva ya una inevitable distorsión previa del autor cuya obra se trata de analizar.<sup>20</sup> Es evidente que este acercamiento lleva a una comprensión superficial del autor y de su obra. A este fin, en el presente trabajo he tratado de acercarme lo más posible a las obras del propio Russell, con el objetivo de acercarnos «cara a cara» a sus propias tesis. Con objeto de esto que estamos diciendo, en el ensayo que el lector tiene en sus manos hemos optado por el comentario crítico de diversos textos de Russell cuando así la ocasión lo ha requerido para una mayor claridad expositiva o profundidad crítica. Las características expositivas y pedagógicas a las

---

<sup>20</sup> Esto ocurre, por ejemplo, con muchos historiadores marxistas a la hora de presentar la filosofía de Hegel.

que debe ajustarse una investigación como la presente, han recomendado la traducción de los textos de Russell o de otros autores cuando éstos han sido citados en el cuerpo principal del ensayo; he dejado, no obstante, los fragmentos originales en notas a pie de página, para que los lectores interesados puedan acudir a los textos tal como fueron originalmente escritos, sin las inevitables distorsiones semánticas que desgraciadamente impone toda traducción. De forma similar, he citado textos de Russell o de otros autores cuya naturaleza secundaria recomendaba mejor situarlos en notas a pie de página que en el cuerpo central del ensayo. Estos textos o referencias son, sin embargo, importantes, y muchas veces esenciales; amplían o desarrollan mejor la información contenida en el cuerpo central del ensayo, aportando además referencias bibliográficas fundamentales para la investigación. El lector interesado, de este modo, no sólo podrá contrastar mis traducciones con los textos originales, sino mis propias interpretaciones de los asuntos analizados con lo que el propio Russell u otros autores están de hecho diciendo. A lo largo del desarrollo de este trabajo, he huido en todo momento del hermetismo o de la oscuridad.

En cuanto a la notación de las referencias bibliográficas, es precisa una última aclaración: varias de las obras de Russell o de otros autores se encuentran digitalizadas en el proyecto Gutenberg<sup>21</sup> o en otros lugares, pudiendo el lector interesado encontrar el enlace digital en la Bibliografía. El progresivo aumento de la digitalización comercial o gratuita de textos científicos o filosóficos recomienda, en su notación bibliográfica, desde luego, citar el capítulo, sección o párrafo. Parece que querer empeñarse en usar únicamente el sistema de notación tradicional en la actual era digital carece por completo de sentido si queremos adaptarnos a los nuevos tiempos. Sencillamente, el descomunal aumento de las publicaciones digitales nos lleva a adoptar nuevos sistemas de notación, que, por lo demás, nos ayudan a encontrar las referencias de un modo mucho más rápido que los antiguos, gracias a los actuales motores de búsqueda informáticos. Es por ello que en este trabajo convivirán ambos sistemas de notación bibliográfica.

No parece necesaria ninguna aclaración más. Sólo me queda, pues, decir que si esta investigación filosófica ayuda, dentro de sus límites, a remover de nuevo problemas filosóficos fundamentales, contrastando las tesis de Russell con lo que podríamos decir desde nuestro presente científico y filosófico, ya habría entonces cumplido de sobra su objetivo.

---

<sup>21</sup> <http://www.gutenberg.org>.

# CAPÍTULO I

## Teoría del conocimiento y ontología

### 1.1. La teoría del conocimiento de Bertrand Russell es más amplia que su teoría de la ciencia

Es común definir la ontología como el «tratado del Ser», al modo de Wolff en su *Metaphysica generalis* basándose en la tradición aristotélica, pero esta definición es demasiado vaga y general.<sup>22</sup> Acaso sería más preciso, como viene haciéndose desde hace bastante tiempo, poner la ontología en función del estudio de doctrinas «más delimitadas» que la idea general de Ser, tales como las que giran en torno a la causalidad, la realidad o apariencia del mundo empírico, las doctrinas modales de las ideas de existencia, necesidad y posibilidad, las relaciones entre la mente y el cerebro, etc. Es, desde luego, en este sentido «plural», y no monolítico, en el que hablamos de la ontología de Russell en este trabajo.

En cuanto a la teoría del conocimiento y de la ciencia, quizá sería también adecuado, como ya señalamos en la Introducción, ver que no se tratan de una misma disciplina. Es decir, sería más preciso distinguir, por un lado, la teoría del conocimiento, y por otro, la teoría de la ciencia. Diversas razones pueden aducirse para esta distinción. La primera es que el conocimiento humano es más amplio que el conocimiento científico; dentro de la rúbrica del conocimiento también se encuentra el conocimiento mundano, el conocimiento filosófico, el conocimiento artístico, o incluso el conocimiento religioso. Por otro lado, no es evidente que la ciencia, o las ciencias en general, como construcciones humanas, se reduzcan únicamente a «conocimiento» en el sentido de la relación sujeto-objeto.

Como es evidente, esto no significa que no haya importantes intersecciones entre ambas disciplinas; para ello podríamos aducir una importante cuestión ontológica, ya

---

<sup>22</sup> Por ello, en Wolff la ontología acaba hablando sobre absolutamente todas las cosas. Recordemos el título de una de sus obras fundamentales: *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1720). Afortunadamente, la traducción al español es bastante literal (cfr. Wolf, C., *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, trad. A. González Ruíz, Akal, Madrid, 2000). No obstante, Wolff trata de poner orden en el discurso metafísico distinguiendo entre una *metafísica general* (que estudia el Ser) y una *metafísica especial* (que estudia el Alma, el Mundo y Dios).

presentada por Platón, y que no es otra que la constatación de que «sólo el conocimiento verdadero es verdadero conocimiento».<sup>23</sup> Es decir, si aceptásemos de modo crítico este principio platónico, tendríamos que concluir que el conocimiento se define por la verdad, y no la verdad por el conocimiento. Y esto no puede significar otra cosa que que hay una conexión *fuerte* entre la teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia.

Estas distinciones de las que hablamos, de un modo u otro, son comunes desde la modernidad, y es así como contamos con las rúbricas generales de ontología, epistemología y gnoseología.

Dichas estas aclaraciones preliminares, hay que comenzar por señalar que las doctrinas ontológicas, epistemológicas, y gnoseológicas de Russell se encuentran en una diversidad de grandes obras, tales como: *The Problems of Philosophy* (1912), *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (1914), *The Analysis of Mind* (1921), *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940) o *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (1948). No obstante, y como es natural, Russell también presenta sus doctrinas ontológicas, epistemológicas y gnoseológicas en numerosos artículos y pequeños ensayos, muchos de los cuales también tendremos presentes en este trabajo.<sup>24</sup>

Sin embargo, tenemos que señalar una tesis que quizá pueda parecer arriesgada para muchos, pero que no obstante espera encontrar una conveniente fundamentación a lo largo de estas páginas, y es que a nuestro juicio, Russell carece de una verdadera teoría de la ciencia. Es decir, el pensador británico cuenta, de manera indudable, con una teoría del conocimiento basada en premisas tomadas del empirismo y de la psicología, pero carece de una teoría completa y detallada de las ciencias.<sup>25</sup>

Con esto no queremos insinuar que Russell no haya dedicado un notable esfuerzo intelectual en tratar de analizar aspectos fundamentales de la racionalidad científica; varios ejemplos pueden aducirse a este respecto: Russell, desde cierto punto de su carrera, cuenta con una teoría proposicionalista de las matemáticas (que, empero, con difícil éxito puede ser aplicada a otras ciencias); la Historia es presentada como una ciencia descriptiva por el joven

---

<sup>23</sup> *Teeteto*, 186-D.

<sup>24</sup> La primera de estas obras, *The Problems of Philosophy*, significó la incursión de Russell en el campo de la ontología y la teoría del conocimiento. En palabras de Copleston: «*The Problems of Philosophy* (1912), which can be said to represent Russell's incursion into the general philosophical field, as distinct from the more restricted sphere of logical and mathematical theory.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 439).

<sup>25</sup> Una breve pero interesante a la vez que conocida introducción a la teoría del conocimiento de Russell puede encontrarse en: Ayer, A., J., *Bertrand Russell*, University Of Chicago Press, Chicago, 1998, págs. 69-102.

Russell del ensayo *On History*,<sup>26</sup> la importancia de la inducción, la deducción o las hipótesis es analizada también en varias obras (aunque muchas veces de un modo tan genérico que sus conclusiones podrían también ser aplicadas a la filosofía, o incluso a la teología); principios generales de inferencias científicas más allá de la inducción son tratados de buscar por el pensador británico en su etapa de madurez tardía; diferencias entre la física y la psicología son analizadas a lo largo de varios años atendiendo a como ambas ciencias organizan los sucesos que constituyen su campo de estudio, etc.

Pero estos análisis parciales, aun cuando son reunidos, no forman una teoría global y sistemática de la ciencia. Siguiendo la tradición empirista, Russell ha dedicado más tiempo al análisis del conocimiento humano, y sus estructuras generales fundamentales, que al análisis de la génesis y estructura de las ciencias positivas como contradistintas de otras formas de conocimiento o racionalidad. Esto es así porque para Russell las ciencias no son sino conocimiento, por lo que la filosofía de la ciencia acaba relacionándose con la teoría del conocimiento como la parte con el todo. Según esto, los conocimientos científicos se diferencian de otras formas de conocimiento por la mayor *probabilidad* de sus afirmaciones (al menos cuando el razonamiento científico usa los métodos de inferencia adecuados).

Sin duda, las ciencias positivas son, si se quiere, las formas de racionalidad humana más apreciadas y queridas por Russell. Es decir, aunque Russell aborda los principales problemas filosóficos, la «inspiración positivista» de muchas de sus tesis no puede ser ocultada. Las ciencias, aun movidas por hipótesis y creencias más o menos fundamentadas, son las formas de conocimiento humano más estables y seguras. Siguiendo una inspiración propia de la teoría de la «ciencia unificada» del Círculo de Viena, Russell suele hablar de «la Ciencia» en singular,<sup>27</sup> una ciencia capaz de enfrentarse a «la Religión», tomada también en singular (será la tesis fundamental de muchos de sus escritos, sobre todo del famoso libro de combate *Religion and Science* de 1935).

## 1.2. El puesto de la filosofía en el marco de las disciplinas racionales

No obstante, cuando aquí hablamos de la «inspiración positivista» de Russell no

---

<sup>26</sup> Publicado en *The Independent Review*, Julio de 1904.

<sup>27</sup> Aunque naturalmente el proyecto de la ciencia unificada se remonta al ideal de la *mathesis universalis* de Descartes y Leibniz.

queremos decir que este autor pretenda, en grado alguno, prescindir del conocimiento filosófico, como sí parece que pretenden muchos neopositivistas radicales, para los cuales la actividad filosófica debería quedar reducida a mero análisis de las estructuras lógicas de las proposiciones científicas. En este sentido, habría que situar a Russell más en la línea del empirismo tradicional que en la del neopositivismo adverso prácticamente a toda forma de filosofía que no sea el mero análisis del lenguaje científico.<sup>28</sup> Así, Russell nos dice en su temprano *The Problems Of Philosophy* (1912) que, en lo esencial, el conocimiento filosófico no diverge del conocimiento científico, dado que ambos tipos de conocimiento son racionales y brotan del estudio del mundo empírico. En palabras del propio Russell:

El conocimiento filosófico, si lo dicho arriba es cierto, no difiere esencialmente del conocimiento científico; no hay una fuente especial de sabiduría que esté abierta a la filosofía pero no a la ciencia, y los resultados obtenidos por la filosofía no son radicalmente diferentes de aquellos obtenidos por la ciencia. La característica esencial de la filosofía, que la hace un estudio distinto de la ciencia, es su criticismo. Este examina críticamente los principios empleados en la ciencia y en la vida diaria; busca cualquier inconsistencia que pudiera haber en estos principios, y sólo los acepta cuando, como resultado de una investigación crítica, no ha aparecido motivo para rechazarlos.<sup>29</sup>

Sin embargo, esto no significa que para Russell ciencia y filosofía puedan ser confundidas sin más. Aunque las fuentes de ambas disciplinas sean el conocimiento empírico, la filosofía no sólo se distingue por su mayor talante crítico y la generalidad de los problemas que estudia, sino que además tiene una sustantividad propia que la distingue de la mera ciencia positiva.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Un núcleo empirista que durará hasta el final de su carrera filosófica (cfr. Ciguere, J. A., *Bertrand Russell's theory of empiricism: an analysis of his later works*, Marquette University, Wisconsin, EE.UU., 1970).

<sup>29</sup> (Traducción al español nuestra). «Philosophical knowledge, if what has been said above is true, does not differ essentially from scientific knowledge; there is no special source of wisdom which is open to philosophy but not to science, and the results obtained by philosophy are not radically different from those obtained from science. The essential characteristic of philosophy, which makes it a study distinct from science, is criticism. It examines critically the principles employed in science and in daily life; it searches out any inconsistencies there may be in these principles, and it only accepts them when, as the result of a critical inquiry, no reason for rejecting them has appeared.» (Cfr. Russell, B., *The Problems Of Philosophy*, CHAPTER XIV. THE LIMITS OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE).

<sup>30</sup> De este modo, Russell podrá decir que «Philosophy is a study apart from the other sciences: its results cannot be established by the other sciences, and conversely must not be such as some other science might conceivably contradict.» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific*

Para Russell, en palabras de R. J. Clack,

El propósito último del análisis filosófico es descubrir la estructura ontológica de la realidad, esto es, determinar el “amueblado fundamental del mundo”.<sup>31</sup>

Algo que no se le puede achacar a Russell, si no queremos pecar de injustos, es su completo reconocimiento del valor crítico de la filosofía frente al dogmatismo, los prejuicios y el «simplismo de miras» que el mero sentido común y la costumbre otorgan al no acostumbrado al razonamiento filosófico.<sup>32</sup> Además, el hecho de que Russell piense que la filosofía es un estudio «aparte» de las otras ciencias, no significa que éste pueda ser llevado a cabo con independencia de una formación científica lo más integral posible. Más tarde veremos cómo para Russell la psicología y la física son, durante buena parte de su carrera, las ciencias fundamentales sobre las que se sustenta su cosmovisión filosófica del Universo, o cómo la propia raíz de su *atomismo lógico* se cifra en considerar la lógica como la «esencia de la filosofía», o al menos como la ciencia capaz de guiarla mejor (de modo similar a como las matemáticas vértebra y «guían» a la física).<sup>33</sup> Por eso, si la filosofía quiere ser realmente rigurosa y superar los viejos mitos metafísicos del pasado, habrá de sustentarse lo más

---

*Method in Philosophy*, LECTURE VIII. ON THE NOTION OF CAUSE, WITH APPLICATIONS TO THE FREE-WILL PROBLEM).

<sup>31</sup> (Traducción al español nuestra). «The ultimate purpose of philosophical analysis is to discover the ontological structure of reality, i.e., to determine the "basic furniture of the world".» (Clack, R. J., *Analysis and ontology: a study of reconstructionism in the early philosophy of Bertrand Russell*, The University of North Carolina at Chapel Hill, EE.UU., 1964, pág. 159).

<sup>32</sup> Por supuesto, hay que constatar que el sentido común no es una suerte de facultad innata o *a priori*, como parece ser en Aristóteles, Cicerón o Thomas Reid, sino la interiorización, generalmente inconsciente, de la ideología y sistema de valores de la cultura en que un individuo es socializado. Por eso no podemos aceptar la tesis de Thomas Reid de que la filosofía se basa enteramente en el sentido común (cfr. Reid, T., *Del Poder* -traducción, prólogo y notas a cargo de Francisco Rodríguez Valls-, Encuentro, Madrid, 2005, pág. 11). Sencillamente, el «sentido común» de un hombre del Pleistoceno no es homologable al sentido común de un sumerio, de un gimnosofista de la India, de un sacerdote azteca, de un asceta cristiano medieval, o de un jipi del Mayo del 68. A la filosofía del sentido común de Reid le faltaba una visión histórica y antropológica muy difícil en su época, pero que sin embargo se encuentra plenamente desarrollada en la nuestra gracias al imponente despliegue de las ciencias humanas. Jacinto Choza, siguiendo a la antropología de C. Geertz, es consciente de esto, y por ello señala que «el sentido común es el funcionamiento de la concepción del mundo en la mente individual», habiendo antes defendido la pluralidad de concepciones del mundo según los distintos sistemas religiosos, de valoración moral, estética, etc., que constituyen las distintas culturas humanas. (Cfr. Choza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pág. 47)

<sup>33</sup> Ayer, al igual que muchos otros autores, ha hecho especial hincapié en el puesto nuclear que la filosofía de la lógica tiene en el pensamiento de Russell (cfr. Ayer, A., J., *Bertrand Russell*, University Of Chicago Press, Chicago, 1998, págs. 29-68). En capítulos posteriores analizaremos esto en detalle.

posible en nuestro conocimiento científico del mundo. De este modo, Russell podrá decir en su *Our Knowledge of the External World, as a Field For Scientific Method in Philosophy* (1914) que:

La primera y única condición, creo, que es necesaria en orden a asegurar a la filosofía en su futuro próximo un éxito superior a todo lo logrado hasta la fecha por los filósofos, es la creación de una escuela de hombres con educación científica e intereses filosóficos, libre de las tradiciones del pasado, y no descaminada por los métodos literarios de aquellos que han copiado a los clásicos en todo excepto en sus méritos.<sup>34</sup>

No obstante, aun reconocido el indudable valor crítico de la filosofía, Russell se ve obligado a admitir que el conocimiento filosófico no puede aportar respuestas definitivas a los sin duda importantísimos problemas que estudia, siendo por tanto mucho más precario de lo que los metafísicos tradicionales como Hegel pensaban. El pensador británico incluso llega a afirmar que el valor de la filosofía, de hecho, debe ser buscado ampliamente en su propia incertidumbre, es decir, en la medida en que se enfrenta al pensamiento dogmático que gobierna casi todos los aspectos de la vida diaria de cualquier persona. La filosofía, en suma, nos viene a decir que las cosas que creíamos que eran obvias y definitivas, no lo son tanto; de hecho, estamos constantemente sujetos a múltiples mitos e ilusiones. Pero para darnos cuenta de esto necesitamos una disciplina crítica como la filosofía.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> (Traducción al español nuestra). «The one and only condition, I believe, which is necessary in order to secure for philosophy in the near future an achievement surpassing all that has hitherto been accomplished by philosophers, is the creation of a school of men with scientific training and philosophical interests, unhampered by the traditions of the past, and not misled by the literary methods of those who copy the ancients in all except their merits.» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE VIII. ON THE NOTION OF CAUSE, WITH APPLICATIONS TO THE FREE-WILL PROBLEM).

<sup>35</sup> El siguiente texto es esclarecedor para esto que estamos hablando: «The value of philosophy is, in fact, to be sought largely in its very uncertainty. The man who has no tincture of philosophy goes through life imprisoned in the prejudices derived from common sense, from the habitual beliefs of his age or his nation, and from convictions which have grown up in his mind without the co-operation or consent of his deliberate reason. To such a man the world tends to become definite, finite, obvious; common objects rouse no questions, and unfamiliar possibilities are contemptuously rejected. As soon as we begin to philosophize, on the contrary, we find, as we saw in our opening chapters, that even the most everyday things lead to problems to which only very incomplete answers can be given. Philosophy, though unable to tell us with certainty what is the true answer to the doubts which it raises, is able to suggest many possibilities which enlarge our thoughts and free them from the tyranny of custom. Thus, while diminishing our feeling of certainty as to what things are, it greatly increases our knowledge as to what they may be; it removes the somewhat arrogant dogmatism of those who have never travelled into the region of liberating doubt, and it keeps alive our sense of wonder by showing familiar things in an unfamiliar aspect.» (Cfr. Russell, B., *The Problems Of Philosophy*, CHAPTER

Las ciencias, al estudiar problemas más concretos y «menos decisivos» que los de la filosofía, cuentan con una menor incertidumbre en sus conclusiones. Y esto, en el empirismo de matiz escéptico de Russell, no significa otra cosa que aunque las conclusiones de los científicos no puedan llegar a ser certezas absolutas, sino sólo meras probabilidades o conjeturas más o menos razonables y fundamentadas empíricamente, las conclusiones de los filósofos, por la naturaleza de sus problemas estudiados, llegan a un incertidumbre aún mayor (Russell nos pone continuamente ejemplos de tesis filosóficas que, aunque altamente improbables, sin embargo no pueden ser lógicamente refutadas). Se podría decir, de hecho, que la mayor incertidumbre es el precio a pagar por el superior valor crítico de la filosofía respecto de la ciencia.

### **1.3. La importancia de la física y la psicología en la «república de las ciencias»**

Como ya señalamos, aunque Russell desde su empirismo dé una importancia decisiva a la ciencia, acaba dedicando mucho más tiempo y análisis filosóficos al estudio del conocimiento humano en general, que al conocimiento científico en particular. Diríamos que Russell da por supuesto qué son las ciencias y únicamente se limita analizar aspectos parciales de su estructura; es decir, parte *in medias res* de las ciencias constituidas de su presente (física, biología, psicología, lógica, etc.). Estas ciencias, a su vez, son englobadas en un rótulo solemne: la Ciencia en mayúsculas. De esta «Ciencia», que se comienza por dar por supuesta, se analizan como decimos aspectos parciales suyos.

¿Pero cuenta Russell con una verdadera teoría que dé cuenta de las diferencias entre las distintas ciencias, o de cómo se constituye históricamente una ciencia, o de la diferencia entre las verdades científicas de las verdades filosóficas? Por ejemplo, ¿cuenta Russell con una teoría que dé cuenta de la pertinencia o no de los intentos de reducción de la psicología a la neurología, de la biología a la bioquímica, por no hablar del intento de muchos de la reducción de todas las ciencias a la física? Russell, en *Human Knowledge* y otros lugares, deja claro que su visión del Universo se basa en dos ciencias fundamentales, a saber: la física, en lo concerniente al Universo objetivo, y la psicología, en lo concerniente al «mundo

subjetivo». <sup>36</sup>

Este dualismo se separa del positivismo decimonónico de Comte, en la medida en que éste trataba de desalojar de la «República de las ciencias» a la teología y a la psicología, por estudiar materias metafísicas como Dios o el alma. Diríamos por ello que la concepción del Universo de Russell está más cerca del empirismo británico clásico, reactualizado en el Círculo de Viena en lo que a la importancia de la lógica se refiere, y que en algunos de sus aspectos hunde sus raíces en las escuelas franciscanas voluntaristas propias del nominalismo inglés. <sup>37</sup>

#### 1.4. El problema gnoseológico de la reducción de unas ciencias a otras

Desde esta dualidad de ciencias (es decir, la física y la psicología) parece que Russell trata de reducir las ciencias naturales a la física, en la línea del fisicalismo de Carnap, y las ciencias humanas a la psicología, en la línea del empirismo clásico. Pero estas reducciones son, desde luego, problemáticas desde un punto de vista gnoseológico. En efecto, ¿argumenta Russell de un modo crítico y riguroso por qué la biología, la geología, o la propia química podrían reducirse a las coordenadas de la física? ¿O argumenta por qué la historia, la antropología, la etología, la sociología o la geografía humana podrían reducirse, en última instancia, a las coordenadas de las ciencias psicológicas? Dicho de otro modo: ¿pueden las «verdades» de todas las ciencias tratar de reconstruirse o deducirse a partir de las premisas de la física y la psicología? Y esto sin contar con que, como luego veremos, Russell piensa, sobre todo desde la publicación de su *The Analysis of Mind* (1921), que la física y la psicología, en última instancia, podrían reducirse a una ciencia común global.

Pero volvamos al dualismo entre física y psicología. Como es natural, el pensador británico sí trata de dar un criterio de diferenciación entre ambas disciplinas científicas. Pero

---

<sup>36</sup> Aunque posteriormente, en su testamento filosófico Russell ampliase el número de ciencias fundamentales en que se basa su cosmovisión: «The view to which I have been gradually led is one which has been almost universally misunderstood and which, for this reason, I will try to state as simply and clearly as I possibly can. I am, for the present, only endeavouring to state the view, not to give the reasons which have led me to it. I will, however, say this much by way of preface: *it is a view which results from a synthesis of four different sciences - namely, physics, physiology, psychology and mathematical logic.*» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 12) [Cursivas nuestras].

<sup>37</sup> En próximos capítulos ahondaremos en esta cuestión.

este criterio de diferenciación, o de demarcación, depende de si hablamos del Russell previo a su conversión al llamado monismo neutro o no. Efectivamente, en el Russell previo al *The Analysis of Mind*, cabe distinguir entre las percepciones psicológicas y los objetos dados en esas percepciones. El acto de percibir es psicológico, pero los objetos percibidos (que denominaré *sense-data*) son físicos.

Después de su conversión al monismo neutro, el criterio de diferenciación entre ambas ciencias ya no es su campo de estudio; antes bien, Russell pensará que lo físico y lo mental son formas de denominar a una misma sustancia neutra.<sup>38</sup> Ya no podrá entonces defenderse que ambas ciencias estudian objetos distintos (el campo de la física como constituido por la materia, mientras que el campo de la psicología lo haría por la mente). Desde el monismo neutro, física y psicología estudian lo mismo, pero desde distintas perspectivas.<sup>39</sup>

### 1.5. ¿Se divide la realidad para Bertrand Russell únicamente en lo mental y lo material?

Para el Russell post-*The Analysis of Mind*, todas las ciencias estudian una misma realidad, ya sea desde un punto de vista físico, ya sea desde un punto de vista psicológico (puntos de vista es que, desde la lógica formal, diríamos que tienen más que ver con la *intensión* que con la *extensión*). Probablemente, sólo desde esta premisa puede entenderse, aun desde el monismo neutro, el intento de polarizar las ciencias naturales en torno a física, y las ciencias humanas y sociales en torno a la psicología. Insistimos en la clasificación de las ciencias porque serán los cimientos fundamentales sobre los que trate Russell de sostener su filosofía.

Pero como veremos en posteriores capítulos, esto no significa que para Russell la realidad se pueda dividir sólo en dos grandes ámbitos, a saber, lo material y lo mental. La ontología y la teoría del conocimiento de Russell pasan por diversas etapas, siendo que la

---

<sup>38</sup> Pues, como veremos con extensión, para el monismo neutro «the whole duality of mind and matter, according to this theory, is a mistake.» (Russell, B., *The Collected Papers of Bertrand Russell, Vol. 7. Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*, Routledge, New York, 1984, pág. 15).

<sup>39</sup> Así, por ejemplo, en *The Analysis Of Mind* Russell defiende que: «We can now begin to understand one of the fundamental differences between physics and psychology. Physics treats as a unit the whole system of appearances of a piece of matter, whereas psychology is interested in certain of these appearances themselves.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis Of Mind*, LECTURE V. PSYCHOLOGICAL AND PHYSICAL CAUSAL LAWS).

dualidad fuerte entre lo físico y lo mental sólo corresponde a una de ellas.<sup>40</sup> Después de su abandono de la distinción entre percepciones psicológicas y *sense-data* físicos, Russell acabará defendiendo, siguiendo el monismo neutro de los realistas americanos, que «por debajo» de lo material y lo mental hay una realidad neutra subyacente común a ambas dimensiones ontológicas. Pero esta realidad neutra, de modo análogo a la realidad extramental de Locke o la *cosa en sí* kantiana, es prácticamente incognoscible. El Universo empírico dado a nuestro conocimiento (y no olvidemos que Russell jamás olvidó su vocación empirista) presenta, cuando se lo analiza científica y filosóficamente, dos grandes estructuras: las estructuras de la materia y las estructuras de la mente, entendiendo que esta división es antes gnoseológica que ontológica.

Aunque desde luego a Russell no le habría gustado la comparación, podríamos decir que el dualismo entre *mente* y *materia* en su filosofía, guarda de algún modo una analogía con el dualismo Espíritu-Naturaleza en el sistema de Hegel. En efecto, todo el sistema hegeliano parece reposar en torno al dualismo entre Espíritu y Naturaleza, pero cuando se analiza en profundidad este dualismo, se llega a la conclusión de que era un dualismo «al nivel de las apariencias», pero no de la *realidad última*, dado que en última instancia la Naturaleza es una forma de Espíritu, aunque sea degradada, alienada o en su elemento de exterioridad. Pues bien, siguiendo esta analogía, podríamos decir que el dualismo Mente-Materia en Russell acaba, al final, desvaneciéndose en un monismo de estirpe psicologista o mentalista, que a muchos, y puede que no sin razón, les recuerda al empirocriticismo de Mach.

---

<sup>40</sup> Sin embargo, Russell siempre arrastro ciertas huellas de dualismo hasta el final de su vida. G. G. Leithauser sugiere que estas huellas dualistas pueden rastrearse en numerosos lugares de la biografía de Russell, así como de sus obras literarias. (Cfr. Leithauser, G. G., *Principles and perplexities: studies of dualism in selected essays and fiction of Bertrand Russell*, Wayne State University, Detroit, Michigan, EE.UU., 1977). Más adelante, regresaremos sobre este asunto.

## CAPÍTULO II

### El dualismo mente-materia

#### 2.1. El dualismo mente-materia en Bertrand Russell no es un dualismo sustancialista al modo del espiritualismo cartesiano

El primer capítulo de esta obra ha tenido, esencialmente, un carácter introductorio o propedéutico. En efecto, en él hemos adelantado, de manera concisa, conceptos fundamentales para entender la perspectiva de la filosofía de Russell que serán convenientemente analizados y detallados en las páginas que siguen. Entre otros puntos, hemos hablado de la naturaleza crítica y más precaria de la filosofía como disciplina racional respecto de las ciencias, tendentes a ser clasificadas a su vez en torno a la dualidad psicología-física, tanto antes como después de la conversión de Russell al monismo neutro, del que hablaremos en profundidad en sucesivos capítulos.

Conviene señalar que el dualismo sujeto-objeto que vertebra en buena medida la cosmovisión de Russell se presentará, en numerosos lugares, como el dualismo mente-materia. Pero cuando hablamos de este dualismo no pretendemos con ello significar que Russell sea un espiritualista o un animista, es decir, que defienda la existencia de mentes espirituales al margen de la materia (aunque desde su escepticismo empirista tampoco negará categóricamente esta posibilidad, como veremos). Desde luego, Russell no sostiene la visión de la realidad de Descartes, y sólo de un modo muy superficial, por no decir completamente distorsionado, podrían identificarse sus ideas de materia y mente con las ideas cartesianas de *res extensa* y *res cogitans*. Como luego veremos, el monismo neutro se esgrime precisamente contra el dualismo de sustancias. Cuando hablamos de este dualismo de mente y materia, simplemente queremos decir que Russell divide la realidad que estudia la ciencia y la filosofía en dos grandes ámbitos, y aunque sea de un modo más intensional que extensional, a saber, el ámbito de la materia, y el ámbito de la mente. Recordemos que dos de sus más famosos libros son titulados *The Analysis of Mind* (1921) y *The Analysis of Matter* (1927). El análisis de la mente girará, fundamentalmente, en torno a lo que nos dice la psicología, mientras que el análisis de la materia lo hará en torno a lo que la física nos

informa de ella.<sup>41</sup>

Y esto, volvemos a subrayar, pese a lo cual Russell defenderá, después de su adopción del monismo neutro, que la «realidad última» que constituye el Universo no es ni mental ni material, sino algo previo e «intermedio» a ambas realidades.<sup>42</sup> Es decir, y como ya hemos señalado (pero este punto es crucial para entender la filosofía de Russell), el dualismo mente-materia no agota ni divide sustancialmente la realidad, y es antes un dualismo gnoseológico que ontológico.

Desde luego, Russell, desde bien temprano en su carrera intelectual, quiere separarse del idealismo, y es muy crítico con la visión del Universo como un mero producto de nuestra mente.<sup>43</sup> Por eso el pensador británico hará al idealismo uno de sus principales enemigos en filosofía. En *The Problems of Philosophy* (1912), por ejemplo, Russell se enfrenta al idealismo absoluto de Berkeley y otros. De hecho, Russell sostiene que la extravagante idea de que en la realidad sólo existen mentes está aceptada por una enorme mayoría de filósofos a lo largo de la historia del pensamiento.<sup>44</sup> Pero su perspectiva, nos dice, va a ser muy distinta.

Sobre los filósofos que dudan sobre la existencia de la materia, Russell cita, como es natural, a Descartes. A este respecto, la «duda sistemática» le parece en principio un buen método crítico, pero no así las conclusiones que el filósofo francés pretende sacar de él. Esto es así porque el *ego cogito ergo sum* se le muestra a Russell como todavía más problemático que la misma duda sobre la existencia de la materia. ¿Quién es efectivamente ese ego hipostasiado? Frente a Descartes y el idealismo clásico,<sup>45</sup> el filósofo inglés piensa que la naturaleza real de nuestra mente no es en absoluto cristalina y transparente; puede resultar a veces incluso tan opaca, o más, que un objeto material (estas posiciones, de

---

<sup>41</sup> *The Problems of Philosophy* (1912), el primer libro filosófico fundamental, sin contar con sus estudios de filosofía de las matemáticas anteriores, trata en cambio a los asuntos de filosofía de la mente de una manera secundaria (cfr. Brown, D. G., *Bertrand Russell's earlier views on the nature of mind and matter 1911-1919*, McMaster University, Canada, 1974, pág. 21).

<sup>42</sup> Cfr. Pears, D. F., *Bertrand Russell and the British tradition in philosophy*, Fontana, Michigan, 1972, págs. 135, 175.

<sup>43</sup> Un extenso estudio sobre la biografía y evolución intelectual del pensador británico, incluido el análisis de este tema, puede encontrarse en: Clark, R. W., *The life of Bertrand Russell*, Knopf, New York, 1976.

<sup>44</sup> Dicho en sus propias palabras: «Very many philosophers, perhaps a majority, have held that there is nothing real except minds and their ideas. Such philosophers are called 'idealists'. When they come to explaining matter, they either say, like Berkeley, that matter is really nothing but a collection of ideas, or they say, like Leibniz (1646-1716), that what appears as matter is really a collection of more or less rudimentary minds.» (Cfr. Russell, B., *The Problems of Philosophy*, CHAPTER I. APPEARANCE AND REALITY).

<sup>45</sup> En el que habría que excluir por supuesto a Schopenhauer, uno de los padres fundamentales de la idea de inconsciente en filosofía.

inspiración claramente positivista, llevarán a Russell a lo que más tarde denominaremos *tabú del ego*).

## **2.2. El problema de las diversas etapas de la filosofía de Russell en el estudio de la dualidad mente-materia**

Tanto la ontología, como la teoría del conocimiento y de la ciencia de Bertrand Russell, pasaron por diversas etapas a lo largo de la extensa vida del filósofo británico. Quizá por ello afirmaba Whitehead que la obra de Russell era un diálogo platónico en sí mismo.<sup>46</sup> Entre estas etapas, hay naturalmente nexos en común, pero también importantes diferencias. Como comenzamos estableciendo en la Introducción, a lo largo de las páginas de este trabajo se tratará de presentar las etapas principales del itinerario filosófico de Russell. El problema se presenta cuando se repara en que los capítulos de este trabajo no están divididos de modo cronológico, sino antes bien, de modo sistemático. Por eso haremos hincapié en atendernos a las fechas de publicación de las obras de Russell citadas, a fin de poder mantener una unión entre el enfoque cronológico y el sistemático.

Dicho esto, pues, hay que advertir que en el análisis de la dualidad mente-materia en la filosofía de Russell, hay que distinguir diversas fases de su pensamiento. No es el momento ahora de adelantar tesis que corresponden propiamente a otros capítulos; limitémonos a subrayar el siguiente esquema fundamental para que el lector pueda tenerlo en mente ya desde las primeras páginas de este trabajo.

Pues bien, hay que decir que, en lo concerniente a la dualidad entre materia y mente, la filosofía de Russell pasa por las siguientes etapas:

A) Por un lado, una primera etapa idealista subjetiva, basada fundamentalmente en Hegel, aunque también en Kant. Esta etapa dura hasta 1898, y en ella Russell cree que el mundo de la materia empírica no es más que una apariencia, ya que sólo existe el Todo o el Absoluto, que tiene una estructura espiritual.

B) Posteriormente, una etapa en la que se defiende la dualidad entre los *sense-data*,

---

<sup>46</sup> Cfr. Leithauser, G. G., *Principles and perplexities: studies of dualism in selected essays and fiction of Bertrand Russell*, Wayne State University, Detroit, Michigan, EE.UU., 1977, pág. 17.

como objetos o características físicas objetivas, y las percepciones, como actos mentales subjetivos. Las obras principales de este periodo son: *Our Knowledge of the External World* (1914) y *Mysticism and Logic* (1918).

C) Más tarde nos encontramos con su conversión al monismo neutral, defendido por primera vez en todo su esplendor en *The Analysis of Mind* (1921).

D) Finalmente, una última etapa en la que Russell trata de rescatar de modo titubeante un nuevo tipo de dualidad entre lo físico y lo mental, puesta de manifiesto en *My Philosophical Development* (1959), pero escasamente desarrollada.

### 2.3. El problema del mundo externo extramental

El problema ontológico de la existencia del mundo externo es una cuestión filosófica fundamental que intrigó a Russell durante toda su carrera filosófica.<sup>47</sup> Este problema fue inaugurado en la modernidad por Descartes, y resulta esencial a la hora de analizar la cuestión ontológica de la dualidad entre lo físico y lo mental. Después de abandonar su etapa idealista, y de la que más tarde hablaremos en profundidad, Russell, siguiendo a Hume, o incluso más radicalmente a Berkeley, se pregunta sobre cómo podemos pasar de nuestras percepciones a la causa material extra-mental de éstas.<sup>48</sup> Estas reflexiones se recogen en *The Problems of Philosophy* (1912), la primera gran obra filosófica famosa de Russell centrada en problemas ontológicos y relativos a la teoría del conocimiento y de la ciencia.<sup>49</sup>

Centrémonos, pues, en la temprana obra filosófica de Russell *The Problems of Philosophy* para comenzar a analizar este asunto.<sup>50</sup> Después de abandonar su etapa

---

<sup>47</sup> Para un estudio fundamental de este asunto, cfr. Nasim, O. W., *Constructing the world: Russell and the Edwardian philosophers*, University of Toronto, Canada, 2007.

<sup>48</sup> Para Russell, no basta, como hace Thomas Reid, con apelar al sentido común para demostrar la existencia del mundo externo. En este punto, diríamos que el pensador británico comparte la opinión de Kant sobre el proceder de Reid. Dicho en palabras de F. Rodríguez Valls: «Según Kant, la apelación al sentido común obvia el problema de Hume y lo hace recaer para su solución en el juicio acrítico de la masa populachera.» (Cfr. Reid, T., *Del Poder* -traducción, prólogo y notas a cargo de Francisco Rodríguez Valls-, Encuentro, Madrid, 2005, pág. 19).

<sup>49</sup> Aunque con anterioridad Russell ya había dedicado importantes análisis a muchas de estas cuestiones. Buena prueba de ello son otros dos de sus libros principales: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* de 1900 y *Philosophical Essays* de 1910 (aunque este último no es sino una recopilación de artículos publicados en revistas especializadas). En todo caso, estos dos libros serán tenidos en cuenta en sucesivos capítulos.

<sup>50</sup> Una exposición de las posiciones del filósofo británico ante este problema entre 1912 y 1915 en: Darlington,

idealista en 1898, Russell asume los postulados fundamentales de una filosofía empirista de corte realista que de algún modo u otro, defenderá hasta el final de sus días.<sup>51</sup> Por ello, en su *My Philosophical Development* (1959) el filósofo británico escribe:

Acepto sin reservas la visión que deriva de la astronomía y la geología, según la cual parece que no hay evidencia de nada mental excepto en un minúsculo fragmento del espacio-tiempo, y que los grandes procesos de la evolución nebular y estelar acontecen acorde a leyes en las cuales la mente no juega ningún papel.<sup>52</sup>

Pero esta vocación realista no estuvo precisamente exenta de problemas en lo que a la teoría del conocimiento se refiere, sobre todo por las «lindes idealistas» en que se mueve incesantemente el empirismo británico. Russell, con su empirismo, comienza por constatar que el mundo empírico a nuestro alcance está constituido por nuestras percepciones, ¿pero cómo podemos pasar de éstas a las presuntas causas externas que las estarían constituyendo? O dicho de otra forma, ¿nuestras percepciones se agotan en sí mismas o deberíamos considerarlas como signos de una realidad externa, tal como las palabras se refieren a objetos?<sup>53</sup>

---

E., *Bertrand Russell's causal theories*, págs. 122-165.

<sup>51</sup> Aunque más tarde analizaremos en extenso esta etapa, al igual que las otras, acudamos ahora a Copleston para ilustrar brevemente la reacción de Russell contra el idealismo monista de su juventud: «In the course of the year 1898 Russell reacted strongly against idealism. For one thing, a reading of Hegel's Logic convinced him that what the author had to say on the subject of mathematics was nonsense. For another thing, while lecturing on Leibniz at Cambridge in place of McTaggart, who was abroad, he came to the conclusion that the arguments advanced by Bradley against the reality of relations were fallacious. But Russell has laid most emphasis on the influence of his friend G. E. Moore. Together with Moore he adhered to the belief that, whatever Bradley or McTaggart might say to the contrary, all that common sense takes to be real is real. Indeed, in the period in question Russell carried realism considerably further than he was later to do. It was not simply a question of embracing pluralism and the theory of external relations, nor even of believing in the reality of secondary qualities. Russell also believed that points of space and instants of time are existent entities, and that there is a timeless world of Platonic ideas or essences, including numbers. He thus had, as he has put it, a very full or luxuriant universe.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, págs. 427-428).

<sup>52</sup> (Traducción al español nuestra). «I accept without qualification the view that results from astronomy and geology, from which it would appear that there is no evidence of anything mental except in a tiny fragment of space-time, and that the great processes of nebular and stellar evolution proceed according to laws in which mind plays no part.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 12).

<sup>53</sup> Russell analiza este asunto del que estamos hablando, por ejemplo, con el caso de una mesa empírica: «The problem we have to consider is this: Granted that we are certain of our own sense-data, have we any reason for regarding them as signs of the existence of something else, which we can call the physical object? When we have enumerated all the sense-data which we should naturally regard as connected with the table, have we said all there is to say about the table, or is there still something else—something not a sense-datum, something which persists when we go out of the room? Common sense unhesitatingly answers that there is.

Russell, anclado en las premisas del empirismo inglés clásico, no puede escapar del escepticismo, y acaba apelando a la creencia, al modo de Hume, para defender su realismo epistemológico; es decir, la «creencia» de que nuestras percepciones no son fruto absoluto de nuestra mente, sino que en última instancia están producidas por la acción de objetos físicos extramentales. Russell, al modo cartesiano, defiende que

En un sentido debe admitirse que nunca podremos probar la existencia de cosas distintas de nosotros mismos y nuestras experiencias. Ningún absurdo lógico resulta de la hipótesis de que el mundo consiste en mí mismo y mis pensamientos y sentimientos y sensaciones, y que todo lo demás es una mera ilusión.<sup>54</sup>

El pensador británico mantendrá esta tesis hasta el final de sus días. Como vemos, la lógica de Russell es lo suficientemente amplia como para que quepa, aunque sea como mera posibilidad, la suposición hiper-idealista de que nuestras vidas y el mundo que nos rodea no es más que el producto de un sueño solipsista. Hume ya planteo en toda su crudeza el problema de pasar de nuestras percepciones sensoriales a la presunta realidad externa que las estaría fundamentando.<sup>55</sup> Berkeley radicalizó el problema y planteó la hipótesis de que no había motivos racionales para suponer que las llamadas cualidades primarias eran menos

---

What can be bought and sold and pushed about and have a cloth laid on it, and so on, cannot be a *mere* collection of sense-data. If the cloth completely hides the table, we shall derive no sense-data from the table, and therefore, if the table were merely sense-data, it would have ceased to exist, and the cloth would be suspended in empty air, resting, by a miracle, in the place where the table formerly was. This seems plainly absurd; but whoever wishes to become a philosopher must learn not to be frightened by absurdities.» (Cfr. Russell, B., *The Problems of Philosophy*, CHAPTER II. THE EXISTENCE OF MATTER).

<sup>54</sup> (Traducción al español nuestra). Acudamos al texto completo de Russell para una más amplia comprensión: «In one sense it must be admitted that we can never prove the existence of things other than ourselves and our experiences. No logical absurdity results from the hypothesis that the world consists of myself and my thoughts and feelings and sensations, and that everything else is mere fancy. In dreams a very complicated world may seem to be present, and yet on waking we find it was a delusion; that is to say, we find that the sense-data in the dream do not appear to have corresponded with such physical objects as we should naturally infer from our sense-data. (It is true that, when the physical world is assumed, it is possible to find physical causes for the sense-data in dreams: a door banging, for instance, may cause us to dream of a naval engagement. But although, in this case, there is a physical cause for the sense-data, there is not a physical object corresponding to the sense-data in the way in which an actual naval battle would correspond.) There is no logical impossibility in the supposition that the whole of life is a dream, in which we ourselves create all the objects that come before us. But although this is not logically impossible, there is no reason whatever to suppose that it is true; and it is, in fact, a less simple hypothesis, viewed as a means of accounting for the facts of our own life, than the common-sense hypothesis that there really are objects independent of us, whose action on us causes our sensations.» (*Ibíd.*)

<sup>55</sup> Para un análisis sistemático de la teoría del conocimiento de Hume, con comentarios de interés, cfr. Rodríguez Valls, F., «Experiencia y Conocimiento en David Hume», *Themata. Revista de Filosofía*, nº 8, 1991, págs. 45-67.

dependientes de nuestra percepción psicológica que las cualidades secundarias de Locke. Que a lo largo de su carrera Russell volviese, después del abandono del idealismo de juventud, una y otra vez a estos problemas y planteamientos, muestra hasta qué punto su teoría del conocimiento es enteramente dependiente del empirismo clásico.<sup>56</sup>

## 2.4. Las críticas del empirismo clásico a la sustancia y su relación con la problemática del mundo externo

Los problemas del empirismo clásico en torno al realismo, o al idealismo, giraban en torno, como uno de sus vertientes centrales, a la cuestión de la sustancia. Digamos algunas breves palabras sobre este asunto central, necesarias para entender la posición del propio Russell. Siguiendo muy de cerca la tradición aristotélico-escolástica, la sustancia queda determinada, en el empirismo, como lo que está por debajo (*sub-stare*), como el soporte de los accidentes.<sup>57</sup> Pero mientras que los accidentes son empíricos, las sustancias no lo son, y de ahí su problemática epistemológica y ontológica cuando las pretensiones del conocimiento metafísico son abandonadas.

Desde la distinción medieval (Alfarabi, Maimónides, San Alberto Magno, Santo Tomás, etc.) entre *esencia* y *existencia*, podría decirse que Locke critica el conocimiento de la esencia de las sustancias, pero no la tesis de su existencia. En el plano de la existencia, Locke postula la existencia de sustancias mediante la aplicación del principio de causalidad. De este modo, la causa de las percepciones externas sería el mundo extramental, la causa de las sensaciones internas sería el Alma, y la causa de Mundo extramental y del Alma, Dios. Pero en el plano de la esencia, y esto es fundamental, Locke declara como incognoscibles las sustancias, dado que lo percibido por la experiencia no son las sustancias, sino los accidentes. En el fondo, la crítica empirista de Locke sigue estando totalmente presa, como

---

<sup>56</sup> Una breve introducción a este asunto puede encontrarse en el conocido estudio de A. J. Ayer titulado *Bertrand Russell* (University Of Chicago Press, Chicago, 1998, págs. 1-28).

<sup>57</sup> Locke, en su *Essay*, lo expresa así: «The idea then we have, to which we give the general name substance, being nothing, but the supposed, but unknown support of those qualities, we find existing, which we imagine cannot subsist, *sine re substantive*, without something to support them, we call that support *substantia*, which, according to the true import of the word, is in plain English, *standing under* or *upholding*.» (Cfr. Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford University Press, New York, 1979, II, xxiii, 2).

ya hemos dicho, de los esquemas metafísicos anteriores, heredados fundamentalmente a través de Descartes. En Locke, las tres grandes ideas de la metafísica especial de Wolff, el Mundo, el Alma y Dios siguen estando completamente operativas. Se hablará ahora de sustancias incognoscibles, prefiguración de la *cosa en sí* kantiana, ¿pero acaso mantener la existencia de estas sustancias, de estos soportes metafísicos, no es seguir estando presa de los más rígidos esquemas de la metafísica ontoteológica anterior?<sup>58</sup>

Como es sabido, será Hume el que dude explícitamente de las sustancias como soportes metafísicos de los fenómenos y las percepciones. Es decir, Hume, yendo más allá de Locke, dudará no ya de la esencia de las sustancias, sino de su propia *existencia*. ¿Qué motivos hay, se preguntará Hume, para pensar que «por debajo» de la rosa que percibo hay una sustancia incognoscible que sirve de soporte de mis percepciones?<sup>59</sup> No será, desde luego, el principio de causalidad, que era la vía de Locke para determinar la existencia de sustancias. Y no será porque Hume ha sometido a una fuerte crítica (aunque psicologista y formalista) a dicho principio de causalidad.

Siendo esto así, hay que reconocer que sin duda la crítica a la metafísica de Hume es mucho más penetrante que la de Locke, que todavía confía en las teorías tradicionales de la sustancia y de la causalidad. No obstante, hay que señalar que Hume no niega las tres grandes ideas clásicas de la Metafísica ontoteológica especial (por decirlo al modo de Wolff), sino que las «pone en duda». No entremos ahora en hasta qué punto admitir la propia posibilidad ontológica del Alma, del Mundo como totalidad absoluta, o de Dios, es encontrarse ya en el juego de la metafísica (un juego, por cierto, contradictorio para muchos teólogos, en tanto, desde el argumento ontológico, el que admite la posibilidad de la esencia de Dios debería admitir sin paliativos su existencia).<sup>60</sup> Limitémonos a señalar que Hume, al tratar de borrar de su filosofía empirista y escéptica todo esquema ontológico sustancial, se

---

<sup>58</sup> Y esto sin contar con el individualismo de Locke o su defensa del Derecho Natural. Todo esto, nos hace llegar a la conclusión de que la crítica de Locke a la Metafísica no es ni mucho menos total, en tanto no se dudará de la existencia, aunque se declare incognoscible, del Alma, del Mundo y de Dios, y además se admitirán esquemas puramente metafísicos, como el Derecho Natural, o un individualismo incompatible del todo punto con la antropología, la sociología o la historia.

<sup>59</sup> En palabras del propio Hume: «When we gradually follow an object in its successive changes, the smooth progress of the thought makes us ascribe an identity to the succession (...) When we compare its situation after a considerable change the progress of the thought is broken; and consequently we are presented with the idea of diversity: In order to reconcile which contradictions, the imagination is apt to feign something unknown and invisible, which it supposes to continue the same under all these variations; and this unintelligible something it calls a substance, or original and first matter.» (Cfr. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1978, pág. 220).

<sup>60</sup> En el capítulo dedicado al problema del agnosticismo en Russell nos centraremos en esta cuestión.

ve abocado a la conclusión de contemplar el mundo de la experiencia como un conjunto fantasmagórico de fenómenos sin conexión causal real entre ellos, y sin esquemas de identidad sustancial (y es desde aquí desde donde puede entenderse su crítica a la identidad personal). Sólo se podrá pensar los esquemas de identidad sustancial y de causalidad como «creencias» prácticas para hacer posible la vida cotidiana. Sin duda, este idealismo fenomenalista extremo fue lo que llevó a Hamilton a designar, como Jacobi había hecho antes con Fichte,<sup>61</sup> la filosofía de Hume como un *nihilismo* ontológico.<sup>62</sup>

Por su parte, Russell también ha rechazado el concepto tradicional de sustancia, que como hemos dicho llega en el empirismo hasta Locke. Sin embargo, el pensador británico introduce algún tipo de esquema de identidad sustancial a través de la causalidad. En palabras de E. Darlington:

Russell introduce las líneas causales para definir la identidad de un objeto físico en tiempos distintos, dado que ha rechazado el concepto de sustancias.<sup>63</sup>

El problema reside entonces en que Russell posee una concepción de la causalidad muy afín a la de Hume, con lo que los esquemas de identidad sustancial que trata de introducir apelando a las líneas causales carecen de demasiado peso ontológico.

## 2.5. La «fe» en el mundo externo como creencia instintiva

Como hemos señalado, Russell, en el fondo, sigue estando preso en esta

---

<sup>61</sup> La enciclopedia de filosofía de Standford defiende manera imprecisa: «He [Jacobi] was also responsible for forging the concept of 'nihilism' — a condition of which he accused the philosophers — and thereby initiating the discourse associated with it. His battle cry, which he first directed at the defenders of Enlightenment rationalism and then at Kant and his successors, was that 'consistent philosophy is Spinozist, hence pantheist, fatalist and atheist'. The formula had the effect of bringing Spinoza to the centre of the philosophical discussion of the day. In the face Kant and his idealistic successors, Jacobi complained that they had subverted the language of the 'I' by reintroducing it on the basis of abstractions that in fact negated its original value. They had thus replaced real selfhood with the mere illusion of one.» (Cfr. Giovanni, G. F., *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, Standford University, Fall 2008 Edition, Edward N. Zalta (ed.), "Friedrich Heinrich Jacobi").

<sup>62</sup> Cfr. Hamilton, W., *Philosophy of Sir William Hamilton: For the Use of Schools and Colleges*, Adamant Media Corporation, New York, 2005, pág. 24.

<sup>63</sup> (Traducción al español nuestra). «Russell introduces causal lines to define the identity of a physical object at different times, since he has rejected the concept of substances», (Cfr. Darlington, E., *Bertrand Russell's causal theories*, University of McMaster, Canada, 1978, pág. 153).

problemática de las premisas de la teoría del conocimiento de Hume.<sup>64</sup> Por ello, puede afirmarse, como hace P. McKeever:

Tanto Russell como Hume coinciden en que las “impresiones” son la fuente del significado y las bases sobre las que el conocimiento descansa. [...] La “teoría del pensamiento” de Russell no es diferente en lo esencial de la de Hume, y, en general, los desarrollos que Russell introdujo representan adiciones, más que cambios fundamentales, en la teoría cognitiva de su predecesor.<sup>65</sup>

Ya vimos cómo para Russell no es contradictorio pensar que el mundo externo no existiese, dado que no sería lógicamente imposible que fuese un puro producto de nuestra mente. El pensador británico simplemente concluye que la tesis idealista, aunque no pueda ser refutada filosóficamente, se nos aparece como inverosímil o improbable, y que tenemos ciertos motivos fundamentados para creer que el mundo externo sí existe. Por decirlo al modo de Malebranche o Gramsci, es la *fe*, y no motivos filosóficos irrefutables, lo que sustenta nuestra creencia en el mundo externo.<sup>66</sup>

Sencillamente, después de los embistes del idealismo al realismo ingenuo, para la cuestión de la realidad del mundo externo al final Russell acaba apelando a la creencia,

---

<sup>64</sup> Un estudio riguroso sobre las analogías de la teoría del conocimiento de Russell con la de Hume puede encontrarse en: McKeever, P., *Acquaintance and description in the writings of David Hume and Bertrand Russell*, Dalhousie University, EE.UU., 1973. Aunque este trabajo sólo analiza los trabajos de Russell hasta 1920. Otro trabajo de interés que analiza la fuerte *raíz humeana* de la filosofía de Russell es el de: Ciguere, J. A., *Bertrand Russell's theory of empiricism: an analysis of his later works*, Marquette University, Wisconsin, EE.UU., 1970, págs. 56-61.

<sup>65</sup> (Traducción al español nuestra). «Both Russell and Hume agree that "impressions" are the source of meaning and the basis upon knowledge rests. [...] Russell's "theory of thinking" is not basically different from that of Hume, and that, in general, the developments which Russell introduced represent additions to, rather than fundamental changes in, the cognitive theory of his predecessor.» (McKeever, P., *Acquaintance and description in the writings of David Hume and Bertrand Russell*, págs. 1-2).

<sup>66</sup> Acudamos a sus propias palabras: «Of course it is not by argument that we originally come by our belief in an independent external world. We find this belief ready in ourselves as soon as we begin to reflect: it is what may be called an *instinctive* belief. We should never have been led to question this belief but for the fact that, at any rate in the case of sight, it seems as if the sense-datum itself were instinctively believed to be the independent object, whereas argument shows that the object cannot be identical with the sense-datum. This discovery, however—which is not at all paradoxical in the case of taste and smell and sound, and only slightly so in the case of touch—leaves undiminished our instinctive belief that there *are* objects *corresponding* to our sense-data. Since this belief does not lead to any difficulties, but on the contrary tends to simplify and systematize our account of our experiences, there seems no good reason for rejecting it. We may therefore admit—though with a slight doubt derived from dreams—that the external world does really exist, and is not wholly dependent for its existence upon our continuing to perceive it.» (Cfr. Russell, B., *The Problems of Philosophy*, CHAPTER II. THE EXISTENCE OF MATTER).

como Hume. Todo nuestro conocimiento debe acabar reposando en nuestras creencias instintivas. Para Russell, desde su empirismo de cuño escéptico, no es posible el conocimiento metafísico ni ontológico con la seguridad que han pensado tantos a lo largo de la historia del pensamiento. Esto no significa, ya lo hemos señalado, que para Russell no sea posible el conocimiento filosófico u ontológico serio, ya que algunas creencias son más inverosímiles o improbables que otras. Es decir, hay motivos para apoyar unas creencias filosóficas más que otras. El problema, por supuesto, es determinar estos motivos, si al final todo nuestro conocimiento acaba reposando en creencias y éstas son plurales y están agrupadas en familias enfrentadas entre sí.<sup>67</sup>

Pero como decimos, aunque la tesis idealista no sea lógicamente contradictoria, se presenta como completamente inverosímil. Si esto es así, podríamos decir que Russell defiende un «realismo postulatorio» (por analogía con el llamado ateísmo postulatorio de Nietzsche o Hartmann). Este realismo, como hemos visto, se basa en la creencia de que parece razonable pensar que detrás de nuestras percepciones se encuentran objetos físicos extramentales.

## **2.6. La cuestión del realismo y las escalas organolépticas a las que se presenta el Universo empírico**

Por nuestra parte, sin embargo, podríamos decir que el realismo clásico, ya sea

---

<sup>67</sup> Russell, aun apoyándose en premisas escépticas, tiene buen cuidado de no caer en el relativismo, por eso a lo largo de su obra defiende la jerarquía entre los sistemas de creencias. Es decir, no hay ningún motivo para poner a todas las creencias en el mismo nivel de probabilidad o verosimilitud: «Philosophy should show us the hierarchy of our instinctive beliefs, beginning with those we hold most strongly, and presenting each as much isolated and as free from irrelevant additions as possible. It should take care to show that, in the form in which they are finally set forth, our instinctive beliefs do not clash, but form a harmonious system. There can never be any reason for rejecting one instinctive belief except that it clashes with others; thus, if they are found to harmonize, the whole system becomes worthy of acceptance. (...) It is of course possible that all or any of our beliefs may be mistaken, and therefore all ought to be held with at least some slight element of doubt. But we cannot have reason to reject a belief except on the ground of some other belief. Hence, by organizing our instinctive beliefs and their consequences, by considering which among them is most possible, if necessary, to modify or abandon, we can arrive, on the basis of accepting as our sole data what we instinctively believe, at an orderly systematic organization of our knowledge, in which, though the possibility of error remains, its likelihood is diminished by the interrelation of the parts and by the critical scrutiny which has preceded acquiescence. (...) This function, at least, philosophy can perform. Most philosophers, rightly or wrongly, believe that philosophy can do much more than this—that it can give us knowledge, not otherwise attainable, concerning the universe as a whole, and concerning the nature of ultimate reality. Whether this be the case or not, the more modest function we have spoken of can certainly be performed by philosophy, and certainly suffices, for those who have once begun to doubt the adequacy of common sense, to justify the arduous and difficult labours that philosophical problems involve.» (*Ibid.*)

dogmático o postuladorio, se basa en un desdoblamiento gratuito del Universo. Si atendemos a los modernos conocimientos de que nos informan la neurobiología, la psicología o la fisiología, podríamos decir que no hay dos clases de objetos, el objeto físico, y el objeto que se presenta a nuestra percepción, sino una única misma materialidad que se presenta a *diferentes escalas* según el sistema nervioso que la percibe.<sup>68</sup>

Tomemos el ejemplo de Russell de la mesa. No hay dos mesas, por ejemplo, la mesa física real y la mesa que percibo en mi mente, como se pensaba en los tiempos del empirismo clásico<sup>69</sup>. Fuera de mi cráneo hay una materialidad que emite ondas electromagnéticas cuyos fotones impactan en mi retina y mandan señales electroquímicas a través de los nervios ópticos a la retina occipital del cerebro. Es decir, hay una *continuidad causal* completa entre esa materialidad que emite ondas electromagnéticas y mi percepción. No hay desdoblamiento de objetos en físicos y mentales (excepto en el caso de las alucinaciones), sino materias físicas reales percibidas a distintas escalas. No cabe hipostasiar la percepción, como tampoco cabe hipostasiar las causas físicas de la percepción. Es absurdo, por ejemplo, hablar de una mesa absoluta al margen del modo de percibir de mi sistema nervioso, porque al margen del cerebro no hay ni formas, ni colores ni perspectivas ni vacíos fenoménicos. Es en las áreas  $V_1$ ,  $V_2$ ,  $V_3$ ,  $V_4$ ,  $V_5$ , etc., del lóbulo occipital donde el cerebro «interpretará» longitudes de onda electromagnética como colores, formas, etc. Es decir, nuestro mundo percibido es un mundo organoléptico.<sup>70</sup> Por eso es

---

<sup>68</sup> El cerebro no crea percepciones «como el hígado segrega bilis», según diría Vogt. Hay una continuidad causal material y real entre los objetos que estimulan físicamente los receptores del sistema nervioso y las morfologías percibidas. Lo que hace el cerebro, en suma, es «traducir» a una determinada escala unas materialidades físicas que están estimulando causalmente las terminaciones nerviosas teleceptivas y propioceptivas de un viviente orgánico. Para estudios fundamentales sobre el papel activo del sistema nervioso en la configuración morfológica de los objetos visuales percibidos, véase, por ejemplo: Zeki, S., *A Vision of the Brain*, Wiley-Blackwell, 1993; Zeki, S., *Inner Vision: an exploration of art and the brain*, Oxford University Press, New York, 2000; Schwartz, S., *Visual Perception: A Clinical Orientation*, McGraw-Hill Medical, EE.UU., 2009. El estudio de Schwartz es muy interesante, en la medida en que demuestra cómo determinadas anomalías en las áreas de la visión del lóbulo occipital se traducen en distorsiones fenomenológicas en la escala de los objetos percibidos. Naturalmente, esto que decimos para la visión se aplica igualmente para los otros sentidos, que dependerán, a su vez, de otras partes del cerebro.

<sup>69</sup> Simplificando, para Locke, la mesa real extramental sería una substancia incognoscible, para Hume, pudiera ser que no existiese, dado que está inferida a través de los esquemas de causalidad y substancia, que son discutibles y criticables. Berkeley, de manera más radical, negará directamente la mesa extramental. Según esto, el empirismo británico sigue un claro vector hacia el idealismo.

<sup>70</sup> Cuando hablamos de la escala organoléptica a la que se ajusta el mundo empírico, queremos resaltar el hecho de que el mundo que nos ofrecen los sentidos es una construcción fenomenológica elaborada por el sistema nervioso, cuyos correlatos objetivos (ondas electromagnéticas, ondas mecánicas, gases...) son muy distintos de las morfologías percibidas. Este hecho resulta muy claro en el caso de la visión, considerada desde Aristóteles como el más importante de los sentidos. A este respecto, aparte de los conocidos estudios de S. Zeki sobre la morfología neurofisiológica de la visión y las áreas implicadas del lóbulo occipital, un libro que puede resultar fundamental para esto que estamos hablando por su actualidad y rigurosidad es el ya

absurdo el realismo ingenuo, pero también, por supuesto el idealismo, porque los procesos fisiológicos que vertebran la realidad organonaléptica son físicos, y no mentales. En resumidas cuentas, el cerebro *filtra* la realidad según determinados procesos fisiológicos, no la desdobra hipostáticamente.

Como es natural en un pensador de sólidos conocimientos científicos, Russell reconoce el papel activo del sistema nervioso en la configuración de nuestras percepciones. A este respecto, el pensador británico constata que el propio espacio fenoménico, tal como percibimos, no es independiente de nosotros; por lo pronto, supone no ya el sentido de la visión, sino el del tacto.<sup>71</sup> Esta interacción entre el tacto y la vista que comenta Russell es el llamado, por los fisiólogos, «problema de Molyneaux». En todo caso, la cuestión es que para Russell, los objetos físicos reales son muy distintos de los objetos de nuestra percepción.<sup>72</sup> Es decir, Russell retoma el problema de las cualidades secundarias a la luz de los conocimientos científicos de su época. Por supuesto, al decir que hay objetos físicos reales que son la causa de nuestras percepciones, y que éstas son en el fondo muy distintas a esos objetos físicos independientes de nosotros, Russell está tomando la idea central de la teoría del conocimiento de Locke. Y al igual que ocurría con la realidad extramental en Locke, en Russell la materia física real independiente de nosotros acabará pareciéndose mucho a la *cosa en sí* kantiana. Según estos esquemas epistemológicos, el sustrato físico real del que derivan nuestras percepciones es prácticamente incognoscible en sí mismo; a lo sumo, podemos hacer correlaciones entre los objetos de nuestra percepción y los presuntos objetos físicos reales que son causa de éstas. Pero estas correlaciones, a juicio del pensador británico, no pueden caer en la ingenuidad de pensar que, por ejemplo, detrás del azul que percibo hay un objeto físico real con algún tipo de característica azul o azulada; sencillamente, la fisiología y la física echan por tierra este tipo de correlaciones ingenuas. De

---

citado de Schwartz, S., *Visual Perception: A Clinical Orientation*.

<sup>71</sup> Que el espacio depende del sujeto es una de las tesis centrales de Kant. Russell trata de rescatarla de un modo menos metafísico (es decir, sin echar mano de un sujeto puro y sus estructuras *a priori*) apelando a que: «It is not only colours and sounds and so on that are absent from the scientific world of matter, but also space as we get it through sight or touch. It is essential to science that its matter should be in a space, but the space in which it is cannot be exactly the space we see or feel. To begin with, space as we see it is not the same as space as we get it by the sense of touch; it is only by experience in infancy that we learn how to touch things we see, or how to get a sight of things which we feel touching us. But the space of science is neutral as between touch and sight; thus it cannot be either the space of touch or the space of sight.» (Cfr. Russell, B., *The Problems of Philosophy*, CHAPTER III. THE NATURE OF MATTER).

<sup>72</sup> En efecto, «We agreed provisionally that physical objects cannot be quite like our sense-data, but may be regarded as causing our sensations. These physical objects are in the space of science, which we may call 'physical' space. It is important to notice that, if our sensations are to be caused by physical objects, there must be a physical space containing these objects and our sense-organs and nerves and brain.» (*Ibid.*)

este modo, Russell acaba concluyendo que conocer la naturaleza intrínseca de la materia física independiente de nuestra percepción parece algo que nos está vedado.<sup>73</sup> Esta idea, defendida en *The Problems of Philosophy* (1912), la defenderá Russell, en lo esencial, hasta el final de sus días.

Concluamos. Desde nuestra perspectiva, el realismo ingenuo es gratuito porque no ve el papel activo que desempeña nuestro sistema nervioso en la percepción, mientras que el «realismo crítico» tradicional es gratuito porque desdobra sin motivo el Universo en dos ámbitos, los objetos que percibimos, y los objetos físicos que estarían causando nuestra percepción, de tal modo que unos quedarían como mentales, y los otros como prácticamente incognoscibles (por ejemplo una vez que se reconoce que las cualidades primarias dependen tanto del cerebro, o de nuestro modo de percibir, como las secundarias).<sup>74</sup> Según esto, a la luz de nuestros modernos conocimientos fisiológicos actuales sería más apropiado hablar de un «hiperrealismo»:<sup>75</sup> el Universo que percibimos es el Universo real (es decir, no es una fantasmagoría o un sueño), pero dado a nuestra escala organoléptica; es el Universo antrópico o zootrópico. Es decir, ni es el Universo absoluto, ni es una pura construcción de la mente.

---

<sup>73</sup> Acudamos de nuevo a sus propias palabras: «What we have found as regards space is much the same as what we find in relation to the correspondence of the sense-data with their physical counterparts. If one object looks blue and another red, we may reasonably presume that there is some corresponding difference between the physical objects; if two objects both look blue, we may presume a corresponding similarity. But we cannot hope to be acquainted directly with the quality in the physical object which makes it look blue or red. Science tells us that this quality is a certain sort of wave-motion, and this sounds familiar, because we think of wave-motions in the space we see. But the wave-motions must really be in physical space, with which we have no direct acquaintance; thus the real wave-motions have not that familiarity which we might have supposed them to have. And what holds for colours is closely similar to what holds for other sense-data. Thus we find that, although the *relations* of physical objects have all sorts of knowable properties, derived from their correspondence with the relations of sense-data, *the physical objects themselves remain unknown in their intrinsic nature, so far at least as can be discovered by means of the senses.* The question remains whether there is any other method of discovering the intrinsic nature of physical objects.» (*Ibíd.*) [cursivas nuestras].

<sup>74</sup> A este respecto, es interesante recordar que Gilson defendía que la expresión «realismo crítico» era tan contradictoria como la de «círculo cuadrado», al menos desde la perspectiva tomista, dado que los planteamientos críticos, al partir de premisas idealistas, se presentan como imposibles de ser desbordados para alcanzar las posiciones de un realismo. Por eso Gilson prefirió hablar de *realismo metódico*. (Cfr. Gilson, E., *El realismo metódico*, Encuentro, Madrid, 1997).

<sup>75</sup> En este contexto, son de gran interés las reflexiones contenidas en: García Sierra, P., *Diccionario filosófico*, Biblioteca filosofía en español, Oviedo, 2000, págs. 88 y ss.

## CAPÍTULO III

### La estructura de la materia

#### 3.1. Las analogías y diferencias de la materia física extramental con la «cosa en sí» kantiana

En el capítulo anterior ya hemos esbozado, de un modo introductorio, los principios fundamentales de la filosofía de la materia de Russell en relación a su teoría del conocimiento empirista. Podría decirse que en esta filosofía de la materia, pese a las diversas etapas por las que pasa, hay dos ideas fundamentales, a saber, por un lado, la idea fundamental de que hay que distinguir entre la materia física causa de nuestras percepciones, y nuestras percepciones, y por otro, que la materia física extramental es prácticamente incognoscible en su naturaleza intrínseca. A su vez, señalamos la analogía de esta teoría con las filosofías de Locke y de Kant. El propio Russell en *Human Knowledge* reconoce las analogías de la materia física real con la *cosa en sí* kantiana.<sup>76</sup> Pero esto no debe llevarnos a pensar que son conceptos idénticos; antes bien, presentan importantes diferencias.<sup>77</sup> Las fundamentales pueden ser éstas:

1) la *cosa en sí* kantiana no es ni espacial ni temporal, mientras que la materia física en Russell se encuentra en un espacio y un tiempo, aunque éstos no sean ni el espacio ni el tiempo de nuestra percepción.

2) la materia física en Russell es explícitamente la causa de nuestras percepciones, mientras que en la filosofía kantiana la causalidad no puede ser aplicada a la *cosa en sí*, dado que ésta sólo rige en el mundo de los fenómenos.

---

<sup>76</sup> Cfr. Russell, B., *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Routledge, New York, 2009, págs. 202 y ss.

<sup>77</sup> A lo largo de la tradición, muchos sistemas filosóficos han postulado, sin necesidad por ello de caer en un realismo ingenuo, una realidad desbordante de cualquier forma de conciencia o logos; es decir, una realidad que tiene una *presencia* al margen de que alguien la perciba. Desde esta perspectiva, las premisas teológicas podrían verse como un intento de introducir la conciencia y el logos en todos los niveles de la realidad. Para un interesante estudio fenomenológico de estas cuestiones, cfr. Augusto Moreno Marquez, C., «El Aparecer Clausurado. Notas Sobre la Apertura de la Fenomenalidad y la Ausencia de Logos.», *Intencionalidad, Mundo y Sentido: Problemas de Fenomenología y Metafísica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, págs. 143-160.

Desde este desdoblamiento de la materia en materia física extramental y materia fenoménica, Russell elabora toda su teoría de la materia.<sup>78</sup> En *Human Knowledge* parte de un modo sistemático de nuestro conocimiento global de la materia al particular, según nos informan las ciencias naturales, cuyo paradigma fundamental es la física. De este modo, Russell parte de los conocimientos que nos informan la astronomía y la astrofísica sobre el Universo, para ir «descendiendo» posteriormente en círculos cada vez más acotados en torno al ser humano como sujeto dotado de voluntad y conocimiento. Siendo esto así, podría decirse que el *Human Knowledge* de Russell es, en el fondo, una suerte de compilación y unión entre el *The Analysis Of Matter* y el *The Analysis Of Mind*, obras ambas escritas después de su conversión al monismo neutro.

El filósofo británico llega, analizando la materia tal como la estudia la física, al convencimiento de que esta ciencia, de modo más o menos inconsciente, nos ha llevado a la visión de que todo el mundo natural puede reducirse a movimientos. Tanto la luz como el calor pueden reducirse a movimientos ondulatorios los cuales viajan del cuerpo que los emite a la persona que los percibe mediante su sistema nervioso. De este modo, lo físico queda fundamentalmente visto en *The Problems of Philosophy* como *aquello que se mueve en un espacio*. Otras propiedades de la materia física son, a juicio de Russell, menos importantes para la investigación natural.<sup>79</sup>

Por supuesto, un análisis detallado y completo de la teoría de la materia de Russell desborda por completo las limitaciones de la presente investigación. Aquí simplemente tratamos de presentar los puntos fundamentales que vertebran el «puesto de la materia» en la ontología de Russell.

---

<sup>78</sup> Una exposición del análisis de la física en Russell puede encontrarse en: Stewart B. D., *The role of analysis in the philosophy of Bertrand Russell*, The University of Western Ontario, London, Canada, 1961, págs. 16-45.

<sup>79</sup> Russell expresa esta idea de la reducción de todos los fenómenos naturales a movimientos así: «Physical science, more or less unconsciously, has drifted into the view that all natural phenomena ought to be reduced to motions. Light and heat and sound are all due to wave-motions, which travel from the body emitting them to the person who sees light or feels heat or hears sound. That which has the wave-motion is either aether or 'gross matter', but in either case is what the philosopher would call matter. The only properties which science assigns to it are position in space, and the power of motion according to the laws of motion. Science does not deny that it *may* have other properties; but if so, such other properties are not useful to the man of science, and in no way assist him in explaining the phenomena.» (Cfr. Russell, B., *The Problems of Philosophy*, CHAPTER III. THE NATURE OF MATTER).

### 3.2. Los constitutivos últimos de la materia: el planteamiento inicial

En su artículo «The ultimate constituents of matter» (1915), Russell pretende afrontar la gran pregunta ontológica, o metafísica, que inquiere sobre la esencia de la materia.<sup>80</sup> En contra de muchas otras grandes preguntas filosóficas, esta cuestión tiene para el pensador inglés una respuesta; o al menos una respuesta tan aceptable como pueda ser esperada para contestar a una cuestión filosófica, y no meramente científica o técnica.<sup>81</sup>

Como es usual a lo largo de su carrera, Russell sostiene que

El sentido común está acostumbrado a la división del mundo entre mente y materia. Todos los que nunca han estudiado filosofía suponen que esa distinción entre mente y materia es perfectamente clara y fácil, que las dos no se solapan en ningún punto, y que sólo un idiota o un filósofo podría dudar de si una entidad dada es mental o material.<sup>82</sup>

Fiel a su educación empirista, el filósofo británico piensa que nuestro conocimiento del mundo material es obtenido por medio de los sentidos, es decir, de la visión, el tacto y demás. Nosotros podríamos decir en términos científicos más actuales que nuestro conocimiento primario del mundo material es obtenido a través de los teleceptores del sistema nervioso, que son los que captan determinados estímulos físicos del exterior para

---

<sup>80</sup> Un interesante análisis de las teorías de Russell a este respecto puede encontrarse en: Brown, D. G., *Bertrand Russell's earlier views on the nature of mind and matter 1911-1919*, McMaster University, Canada, 1974, págs. 80-119.

<sup>81</sup> Para Russell, la cuestión que inquiere sobre la esencia de la materia, como tantas otras preguntas filosóficas, tiene una parte que puede ser contestada, y otra parte que se hunde en los enigmas del misterio. De este modo, afirma: «I wish to discuss in this article no less a question than the ancient metaphysical query, "What is matter?" The question, "What is matter?" in so far as it concerns philosophy, is, I think, already capable of an answer which in principle will be as complete as an answer can hope to be; that is to say, we can separate the problem into an essentially soluble and an essentially insoluble portion, and we can now see how to solve the essentially soluble portion, at least as regards its main outlines. It is these outlines which I wish to suggest in the present article.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, CHAPTER VII. THE ULTIMATE CONSTITUENTS OF MATTER).

<sup>82</sup> (Traducción al español nuestra). «Common sense is accustomed to the division of the world into mind and matter. It is supposed by all who have never studied philosophy that the distinction between mind and matter is perfectly clear and easy, that the two do not at any point overlap, and that only a fool or a philosopher could be in doubt as to whether any given entity is mental or material.» El texto original de Russell continúa con un pequeño repaso histórico: «This simple faith survives in Descartes and in a somewhat modified form in Spinoza, but with Leibniz it begins to disappear, and from his day to our own almost every philosopher of note has criticised and rejected the dualism of common sense. It is my intention in this article to defend this dualism; but before defending it we must spend a few moments on the reasons which have prompted its rejection.» (*Ibíd.*)

transformarlos en percepciones psicológicas con las que nuestra conciencia puede operar y tratar. En una primera visión ingenua, Russell advierte que el individuo no educado en ciencia y filosofía será propenso a creer, casi sin ninguna duda, que la materia percibida es tal como la captan los sentidos.

### **3.3. De la física a la metafísica: sobre los elementos que componen la materia empírica**

Dos grandes objeciones pueden ser lanzadas, a juicio de Russell, contra el realismo ingenuo. Por una parte, los físicos, de modo análogo a los antiguos atomistas griegos, *cortan* la materia en subdivisiones cada vez más alejadas de los cuerpos que vemos y tocamos; moléculas, átomos, electrones y nucleones... etcétera. Acorde con los conocimientos de física de su tiempo, Russell piensa que las partículas tienden a ser vistas cada vez más como regiones de energía especialmente concentradas de un campo electromagnético llenando todo el espacio. Como es natural, esta materia electromagnética o corpuscular se encuentra muy alejada del reino de la materia que nos rodea en nuestra vida diaria; es decir —diríamos nosotros— el reino de los cuerpos con formas y colores que componen nuestro universo empírico y tangible. De hecho, Russell piensa que este reino de la materia descubierto por la física moderna se encuentra tan alejado del mundo de nuestra vida diaria como cualquier otra teoría metafísica. Aun más: las teorías físicas que postulan que la materia que nos rodea se reduce a unos corpúsculos invisibles que no son más que altas concentraciones de energía en un campo continuo, sólo se diferencian de las teorías metafísicas, o típicas de la metafísica, en el hecho de la eficacia práctica que se deriva de sus postulados, haciendo que hombres de negocios o gobiernos puedan obtener dinero y beneficios con la aplicación de estas teorías. En cambio, de las teorías metafísicas tradicionales no se ha derivado ningún logro tecnológico relevante. Pero al margen de esta diferencia de eficiencia práctica y económica, Russell cree que las teorías físicas contemporáneas de su tiempo tienen una cantidad enorme de puntos de común con las teorías metafísicas tradicionales.<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> De este modo, afirma con su habitual agudeza: «Our knowledge of the material world is obtained by means of the senses, of sight and touch and so on. At first it is supposed that things are just as they seem, but two opposite sophistications soon destroy this naïve belief. On the one hand the physicists cut up matter into molecules, atoms, corpuscles, and as many more such subdivisions as their future needs may make them postulate, and the units at which they arrive are uncommonly different from the visible, tangible objects of

### **3.4. La psicología y la fisiología demuestran que la materia empírica depende causalmente de nosotros en cuanto a su modo de aparecer**

Hablemos de dos grandes objeciones que según Russell se podrían esgrimir contra la pretensión ingenua, compartida por los no letrados, de que el mundo de la materia es tal como lo percibimos. Ya hemos mencionado a la primera, es decir, la tesis de que la física demuestra que la materia que nos rodea se divide y subdivide en unidades energéticas que nada tienen que ver con el mundo que tocamos, vemos, olemos u oímos. ¿Pero cuál es la segunda objeción? Pues bien, si la primera se sostenía en los conocimientos aportados por la física, la segunda hace lo propio con los conocimientos aportados por la psicología y la fisiología. En efecto, los fisiólogos, por ejemplo, nos enseñan que lo que vemos depende del ojo, lo que escuchamos de oído, o lo que olemos de la nariz, así que como que todos nuestros sentidos pueden verse distorsionados o alterados por sustancias que afectan al cerebro, como el alcohol o el hachís.

Por otra parte, los psicólogos de la época de Russell muestran cómo lo que vemos depende enteramente de asociaciones inconscientes, o interpretaciones elaboradas por nuestra mente. Es decir, la mente no recibe datos del exterior de un modo pasivo, como pudiese pensar el empirismo más ingenuo que apelaba a la tábula rasa. Por el contrario, la mente está constituida por una serie de procesos completamente activos que interpretan, transforman y configuran las percepciones y estímulos que nos llegan del exterior. Como era de esperar, esto lleva a Russell a una de las conclusiones fundamentales de muchas filosofías (como por ejemplo las representadas por la filosofía de Nietzsche o la hermenéutica de Gadamer), a saber, la de que no existen los hechos o fenómenos puros; antes bien, y por el contrario, todo hecho o fenómeno está, de algún modo, construido e interpretado por

---

daily life. A unit of matter tends more and more to be something like an electromagnetic field filling all space, though having its greatest intensity in a small region. Matter consisting of such elements is as remote from daily life as any metaphysical theory. It differs from the theories of metaphysicians only in the fact that its practical efficacy proves that it contains some measure of truth and induces business men to invest money on the strength of it; but, in spite of its connection with the money market, it remains a metaphysical theory none the less.» (*Ibíd.*)

nosotros.

La conclusión es clara: acorde con Russell el mundo empírico, tal como se nos presenta, está completamente condicionado por nuestros sentidos, por nuestros procesos cerebrales y mentales.<sup>84</sup> Pero el pensador británico nota una paradoja que muchos han pasado por alto, a saber, la de que, si bien es cierto que el mundo externo y empírico está completamente condicionado por nuestros órganos y cerebro, el conocimiento que tenemos de éstos está a su vez aportado por los propios órganos sensoriales y nuestro cerebro. Es decir, si desde los conocimientos de la fisiología lo que percibimos no puede ser interpretado como una realidad absoluta o en sí, tampoco podríamos sostener que el cerebro o nuestros órganos sensoriales son la realidad absoluta y en sí que está ontológicamente detrás de la configuración completa del mundo empírico, dado que el cerebro y los órganos son también, ellos mismos, empíricos.

### 3.5. El «círculo vicioso» concerniente al cerebro y los sentidos

Esta paradoja o círculo vicioso, vertebrada en buena medida, por ejemplo, la filosofía de Schopenhauer. Y es que Schopenhauer trata de escapar de las garras metafísicas del espiritualismo haciendo radicar la «esencia» del sujeto puro del conocimiento no en un *Ego* puro incorpóreo, como Descartes, Kant o Fichte, sino, por el contrario, en el *cerebro* de los vivientes orgánicos corpóreos. Esta idea, repetida continuamente en el tomo de Complementos de *El mundo como voluntad y representación*, es sin lugar a dudas de orientación claramente materialista, pero contradictoria.<sup>85</sup> Esto es así porque el cerebro no

---

<sup>84</sup> De este modo, hablando del segundo gran grupo de objeciones que se puede esgrimir contra el realismo ingenuo, el pensador británico afirma que: «The second kind of sophistication to which the world of common sense has been subjected is derived from the psychologists and physiologists. The physiologists point out that what we see depends upon the eye, that what we hear depends upon the ear, and that all our senses are liable to be affected by anything which affects the brain, like alcohol or hasheesh. Psychologists point out how much of what we think we see is supplied by association or unconscious inference, how much is mental interpretation, and how doubtful is the residuum which can be regarded as crude datum. From these facts it is argued by the psychologists that the notion of a datum passively received by the mind is a delusion, and it is argued by the physiologists that even if a pure datum of sense could be obtained by the analysis of experience, still this datum could not belong, as common sense supposes, to the outer world, since its whole nature is conditioned by our nerves and sense organs, changing as they change in ways which it is thought impossible to connect with any change in the matter supposed to be perceived.» (*Ibid.*)

<sup>85</sup> Por ello Janet, como ya señalamos con anterioridad, habla del «materialismo idealista» creado por Schopenhauer (cfr. Janet, P., *Le Materialisme Contemporain (1875)*, Kessinger Publishing, Whitefish, 2010).

puede ser la fuente de las formas *a priori* del espacio, tiempo y causalidad, en tanto el cerebro es ya espacial, temporal y vertebrado según el principio de razón suficiente. Schopenhauer, pues, huye del espiritualismo contenido en la interpretación kantiana del Sujeto Trascendental a cambio de caer en un círculo vicioso, el cual sólo puede romperse cuando se niega la tesis de la idealidad de la materia física. Y esto constata, a nuestro parecer, la contradicción más grave de su ontología, junto con la imposibilidad de deducir el mundo de los fenómenos plurales de una Voluntad simplicísima e inmutable (dificultad paralela a la de Parménides o el Vedanta).<sup>86</sup>

Con esto no queremos decir otra cosa que la interpretación de Russell es más crítica que la de Schopenhauer, en tanto aunque éste apela al cerebro para explicar la idealidad de la materia empírica, no repara en la paradoja de que el cerebro es ya, él mismo, empírico. En todo caso, nota Russell que, aunque no se pueda ontológicamente derivar el mundo empírico enteramente de nuestros sentidos y cerebro, los conocimientos aportados por la fisiología nos sirven decididamente para desterrar el realismo ingenuo. O lo que es lo mismo: la pretensión acrítica de que la realidad es tal como la vemos y percibimos.<sup>87</sup>

### 3.6. ¿Qué hay de verdad en lo que el sentido común nos lleva a creer sobre la materia física?

De todo lo expuesto más arriba, Russell extrae una conclusión a menudo repetida a lo

---

De modo parecido, Zeferino González escribió: «Schopenhauer, afirmando que el pensamiento es una función orgánica que depende del cerebro, como la digestión del estómago, y negando a la vez la libertad y la inmortalidad personal, preparaba el camino a las ideas y concepciones del materialismo.» (González, Z., *Historia de la Filosofía, segunda edición considerablemente aumentada*, Agustín Jubera, Madrid, 1886, tomo cuarto, pág. 225). Un estudio sistemático y riguroso de la filosofía de Zeferino González puede encontrarse en: Bueno Sánchez, G., *La obra filosófica de Fray Zeferino González*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1989 (accesible digitalmente en el Proyecto Filosofía en Español: <http://filosofia.org/ave/001/a135.htm>).

<sup>86</sup> Cfr. Pérez Jara, J., «La importancia del cuerpo como “constitutivo formal” de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer», *Thémata. Revista de Filosofía*, (Sevilla), nº 44, 2011, págs. 424-438.

<sup>87</sup> Esto es, aunque el argumento fisiológico no pueda interpretarse de un modo ontológico radical, tiene la potencia dialéctica suficiente para enfrentarse al realismo ingenuo: «This physiologist's argument is exposed to the rejoinder, more specious than solid, that our knowledge of the existence of the sense organs and nerves is obtained by that very process which the physiologist has been engaged in discrediting, since the existence of the nerves and sense organs is only known through the evidence of the senses themselves. This argument may prove that some reinterpretation of the results of physiology is necessary before they can acquire metaphysical validity. But it does not upset the physiological argument in so far as this constitutes merely a *reductio ad absurdum* of naïve realism.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, CHAPTER VII. THE ULTIMATE CONSTITUENTS OF MATTER).

largo de su obra, y no sólo en materia ontológica o epistemológica, sino también ética, social o política. Nos referimos a la tesis que apunta a que muchas de las creencias derivadas de nuestro sentido común han de ser abandonadas, pues no resisten un análisis crítico profundo. Si tomamos las creencias del sentido común en su integridad, éstas nos conducen a resultados que son en parte autocontradictorios. La cuestión entonces es analizar en qué partes son contradictorias y en cuáles no.

De este modo, tratando de analizar qué hay de verdad y qué no en lo que el sentido común nos dice acerca del mundo empírico que nos muestran nuestros sentidos, Russell afirma que

El sentido común cree que aquello que vemos es físico, externo a nuestra mente, y continúa existiendo si cerramos nuestros ojos o los dirigimos hacia otra dirección. Creo que el sentido común está en lo cierto respecto de que aquello que vemos es físico y (en uno o en varios posibles sentidos) externo a la mente, pero se encuentra probablemente en un error en suponer que continúa existiendo cuando ya no estamos mirándolo.<sup>88</sup>

Como es natural, estas aseveraciones nos recuerdan a muchas de las afirmadas por el obispo Berkeley en su filosofía, una filosofía que Kant etiquetó como de idealismo material. ¿Mas cómo puede ser esto, si hemos visto que Russell se califica a sí mismo como de realista? En todo caso, estas problemáticas suscitadas por el filósofo británico también recuerdan a la confrontación entre la filosofía del sentido común de Thomas Reid y el

---

<sup>88</sup> (Traducción al español nuestra). El texto completo en que se encuadra el fragmento comentado es, a su vez, el siguiente: «These various lines of argument prove, I think, that some part of the beliefs of common sense must be abandoned. They prove that, if we take these beliefs as a whole, we are forced into conclusions which are in part self-contradictory; but such arguments cannot of themselves decide what portion of our common-sense beliefs is in need of correction. Common sense believes that what we see is physical, outside the mind, and continuing to exist if we shut our eyes or turn them in another direction. I believe that common sense is right in regarding what we see as physical and (in one of several possible senses) outside the mind, but is probably wrong in supposing that it continues to exist when we are no longer looking at it. It seems to me that the whole discussion of matter has been obscured by two errors which support each other. The first of these is the error that what we see, or perceive through any of our other senses, is subjective: the second is the belief that what is physical must be persistent. Whatever physics may regard as the ultimate constituents of matter, it always supposes these constituents to be indestructible. Since the immediate data of sense are not indestructible but in a state of perpetual flux, it is argued that these data themselves cannot be among the ultimate constituents of matter. I believe this to be a sheer mistake. The persistent particles of mathematical physics I regard as logical constructions, symbolic fictions enabling us to express compendiously very complicated assemblages of facts; and, on the other hand, I believe that the actual data in sensation, the immediate objects of sight or touch or hearing, are extra-mental, purely physical, and among the ultimate constituents of matter.» (*Ibid.*)

escepticismo de Hume. Reid —autor hoy día prácticamente olvidado, y cuya filosofía suele ser catalogada injustamente como una mera crítica a la de Hume—,<sup>89</sup> defendió al sentido común como el único freno ante las hipótesis, a veces descabelladas a su juicio, del idealismo y el escepticismo. Russell, en este punto, acepta la tesis de Reid de la existencia del mundo externo, pero, sin duda, el «coqueteo» de Russell con ciertas ideas de Berkeley lo alejan a leguas de la epistemología de Reid.

### **3.7. El ejemplo del cinematógrafo de Bergson: sobre la tesis ontológica de la impermanencia de la materia**

Para ilustrar el supuesto de la impermanencia de la materia, Russell echa mano de la analogía del cinematógrafo propuesta por Bergson. En efecto, el filósofo francés sostenía que el matemático concibe el mundo en analogía con un cinematógrafo. Russell confiesa que cuando leyó esta aseveración, nunca había visto un cinematógrafo en persona, y que fue precisamente la lectura de la teoría bergsoniana la que le impulsó a ver uno. El resultado de esta visita, cuenta Russell, fue que vio que Bergson estaba en lo cierto; es decir, según el filósofo inglés, cuando vemos en una película un hombre moviéndose, sabemos que en el fondo no hay tal movimiento fluido y continuo, sino una simple y mera sucesión discontinua de fotogramas que, cada vez, muestran a un hombre estático e inmóvil. Cada imagen del fotograma no es sólo estática, sino que muestra cada vez un hombre distinto. El cinematógrafo, según Russell, hace que pasemos de la diferencia y la inmovilidad, a una ilusión de continuidad, identidad y fluidez en las figuras y entidades presentadas.<sup>90</sup> Pues

---

<sup>89</sup> Frente a este tipo de opiniones muy extendidas, F. Rodríguez Valls ha defendido que Reid es mucho más que mero un crítico de Hume. Y es que, a su juicio, «Reid no es menos filósofo que Hume», (Cfr. Reid, T., *Del Poder*—traducción, prólogo y notas a cargo de Francisco Rodríguez Valls—, Encuentro, Madrid, 2005, págs. 5, 18).

<sup>90</sup> En sus afinidades con varias de las tesis de Bergson, vemos cómo la ontología y la teoría del conocimiento de Russell se encuentra en muchos puntos más cercana a una metafísica profunda, con independencia de su verdad o falsedad, que a un mero empirismo fenomenológico de corte positivista. De este modo, respecto de las analogías de nuestra visión con un cinematógrafo, Russell sostiene que: «My meaning in regard to the impermanence of physical entities may perhaps be made clearer by the use of Bergson's favourite illustration of the cinematograph. When I first read Bergson's statement that the mathematician conceives the world after the analogy of a cinematograph, I had never seen a cinematograph, and my first visit to one was determined by the desire to verify Bergson's statement, which I found to be completely true, at least so far as I am concerned. When, in a picture palace, we see a man rolling down hill, or running away from the police, or falling into a river, or doing any of those other things to which men in such places are addicted, we know that

bien, estos análisis llevan a Russell a una sorprendente conclusión, a saber:

Lo que deseo proponer ahora es que en este respecto el cine es un mejor metafísico que el sentido común, la física o la filosofía. El hombre real también, creo, y aunque la policía pueda dar fe de su identidad, es realmente una serie de hombres momentáneos, cada cual diferente del otro, y unidos juntos, no por una identidad numérica, sino por la continuidad y ciertas leyes causales intrínsecas. Y lo que se aplica a los hombres se aplica igualmente a las mesas y sillas, al sol, la luna y las estrellas. Cada una de estas entidades ha de ser considerada, no como una única y persistente entidad, sino como una serie de entidades que se suceden unas a las otras en el tiempo, cada una durando un lapso muy breve, aunque probablemente más que un mero instante matemático. Diciendo esto estoy únicamente alentando el mismo tipo de división en el tiempo a la que nosotros estamos acostumbrados a reconocer en el caso del espacio. Se admitirá que un cuerpo que llena un pie cúbico consiste en muchos cuerpos más pequeños, cada cual ocupando sólo un volumen muy diminuto; de modo similar una cosa que persiste por una hora ha de ser considerada como compuesta de muchas cosas de menor duración. Una verdadera teoría de la materia requiere una división de las cosas en tiempo-corpúsculos tanto como en espacio-corpúsculos.<sup>91</sup>

### **3.8. ¿Se encuentra la materia física constituida por unidades infinitesimales o discretas?**

Como vemos, la filosofía de la materia de Russell no se limita a ser una mera enciclopedia o recopilación más o menos sistemática de lo que las diversas ciencias

---

there is not really only one man moving, but a succession of films, each with a different momentary man. The illusion of persistence arises only through the approach to continuity in the series of momentary men.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, CHAPTER VII. THE ULTIMATE CONSTITUENTS OF MATTER).

<sup>91</sup> (Traducción al español nuestra). «Now what I wish to suggest is that in this respect the cinema is a better metaphysician than common sense, physics, or philosophy. The real man too, I believe, however the police may swear to his identity, is really a series of momentary men, each different one from the other, and bound together, not by a numerical identity, but by continuity and certain intrinsic causal laws. And what applies to men applies equally to tables and chairs, the sun, moon and stars. Each of these is to be regarded, not as one single persistent entity, but as a series of entities succeeding each other in time, each lasting for a very brief period, though probably not for a mere mathematical instant. In saying this I am only urging the same kind of division in time as we are accustomed to acknowledge in the case of space. A body which fills a cubic foot will be admitted to consist of many smaller bodies, each occupying only a very tiny volume; similarly a thing which persists for an hour is to be regarded as composed of many things of less duration. A true theory of matter requires a division of things into time-corpuscles as well as into space-corpuscles.» (*Ibid.*)

naturales dicen acerca de ésta; por el contrario, trata de ahondar en los problemas ontológicos y metafísicos fundamentales respecto de la estructura esencial de la materia. Para ello, trata de analizar las dos dimensiones trascendentales que constituyen clásicamente a la materia, a saber, el espacio y el tiempo, introduciéndose en el problema tradicional de si la materia es continua, o de si, por el contrario, está constituida por unidades discretas cuya «procesión» en el espacio o en el tiempo da la sensación de continuidad, exactamente igual que el cinematógrafo. Generalmente, el problema de la estructura continua o discreta de la materia ha sido analizado más en su vertiente espacial que en su vertiente temporal; así, ya los presocráticos ofrecieron diversas respuestas. Por ejemplo, las *homeomerías* de Anaxágoras son unidades infinitesimales de la materia espacial, mientras que los átomos de Leucipo y Demócrito son unidades, por el contrario, discretas, es decir, no infinitamente divisibles. En la modernidad, vuelve a surgir la polémica entre los continuistas y los discretistas (o atomistas). De este modo, las mónadas de Leibniz son unidades infinitesimales de la materia al ser considerada espacialmente. ¿Y acaso las mónadas leibnizianas no se parecen en muchos aspectos a las homeomerías de Anaxágoras? Frente a este continuismo ontológico, se oponían las filosofías atomistas como las de Gassendi o el propio Galileo.<sup>92</sup>

Y ya Kant expuso, en una de sus antinomias más conocidas, el problema metafísico esencial de si la materia se compone de unidades discretas o si por el contrario puede ser dividida infinitamente. Pero todos estos enfoques giraban siempre en torno a la cuestión de si la materia era continua o discreta en su dimensión espacial, dejando de lado su dimensión temporal. Es cierto que el problema ontológico de si el tiempo es continuo, o por el contrario se divide en unidades discretas, es el que está detrás de las llamadas aporías de Zenón el eléata (de Aquiles y la tortuga, la flecha, etc.) que han tenido una gran repercusión en la historia de la metafísica y de las matemáticas.<sup>93</sup> Pero esto no puede oscurecer el hecho innegable de que, por lo general, se le ha prestado más atención al problema ontológico del carácter continuo o discreto de la materia en su dimensión espacial que en su dimensión

---

<sup>92</sup> Y según varios historiadores y autores, fue precisamente la filosofía atomista de Galileo la que lo situó en el punto de mira del tribunal de la Inquisición, por encima de la teoría heliocéntrica, que por otra parte ya había sido defendida por Copérnico sin demasiados problemas con la Iglesia. (Cfr. Redondi, P., *Galileo heretic*, Princeton University Press, New York, 1989).

<sup>93</sup> Tradicionalmente las aporías de Zenón trataron de ser analizadas atendiendo a su dimensión espacial, pero con el paso del tiempo ha ido reparándose en ellas su intrínseca problematidad temporal, pues si Aquiles, por ejemplo, tiene que recorrer una distancia infinita para alcanzar a la tortuga, también tiene asimismo que atravesar un tiempo infinito, pues entre un segundo y otro existe una mitad, y entre ésta y la primera referencia temporal, otra mitad, y así *ad infinitum*.

temporal. Por ello, tanto los análisis de Bergson como los de Russell tienen un innegable valor e interés filosóficos, en tanto se centran explícitamente en la estructura ontológica fundamental del tiempo y el movimiento.

### **3.9. La doctrina de los particulares en el contexto de los constitutivos últimos de la materia**

En su teoría ontológica sobre la materia, Russell sostiene que el mundo puede ser concebido como un conjunto consistente en múltiples entidades dispuestas según un cierto patrón. A estas entidades, el filósofo británico las llama *particulares*. A su vez, la disposición de patrones resulta de las relaciones entre particulares. Las clases o series de particulares, dispuestas según una cierta propiedad que las hace ser concebidas como todos, son construcciones lógicas o ficciones simbólicas, acorde con el punto de vista de Russell. Pero esto no significa que estas construcciones o ficciones sean gratuitas; por el contrario, son completamente necesarias y constitutivas del conocimiento humano, y es a través de su uso que podemos analizar y clasificar las distintas entidades y dimensiones que componen el universo empírico que nos rodea.

Russell nos avisa de que los particulares de los que nos habla no deben ser concebidos en analogía con los ladrillos de un edificio, sino más bien en analogía con las notas de una sinfonía. En efecto, los constitutivos últimos de una sinfonía, aparte de las relaciones, son las notas, cada una de las cuales dura sólo por un corto período de tiempo. Pues bien, lo mismo que podemos juntar todas las notas tocadas por un solo instrumento, podemos hacer algo análogo con los sucesivos particulares que se extienden a lo largo del tiempo según un patrón determinado; la unión de estos sucesivos particulares a través del tiempo constituirá lo que el sentido común conoce como una cosa o entidad. Como vemos, acorde con Russell, las cosas y entidades que nos rodean no tienen más sustancialidad o entidad que las de ser un mero agregado de particulares que nuestra mente, a través del sentido común, considera como *todos*: el todo mi perro, el todo casa o el todo sol. Pero la conciencia filosófica crítica ha de romper estos aparentes *todos sustanciales* en sus partes

constitutivas, que a juicio de Russell son las verdaderamente reales: *los particulares*.<sup>94</sup>

### 3.10. El criterio ontológico de «demarcación» entre los objetos físicos y los mentales

Todo esto conduce de nuevo Russell a la pregunta preliminar, a saber, la del criterio de demarcación entre los objetos físicos y los mentales. Como ya expusimos más arriba, la mayoría de personas creen estar en disposición de un sólido criterio de diferenciación entre lo mental y lo físico. Pero el pensador británico cree que ese criterio es, en el fondo, ingenuo y acrítico, como muchas de las disposiciones mentales a las que nos conduce el sentido común. No se trata en este caso, como en otros, de revocar enteramente lo que el sentido común nos dice o nos lleva a creer, como podría hacer por ejemplo Parménides con su metafísica acosmista en lo referente a la *doxa*; sino más bien de analizarlo, para de este modo ver qué partes son verdaderas y cuáles han de ser consideradas en cambio como falsas, erróneas o en todo caso desacertadas.

Por ello, piensa Russell que cuando la gente pregunta si los objetos percibidos a través de nuestros sentidos son mentales o físicos, rara vez el que formula la cuestión tiene una idea clara de lo que significa mental, o físico, o qué criterio ha de ser aplicado para decidir si una entidad dada pertenece una clase o a otra. El filósofo británico estima que antes de dar una definición (si es que esto pudiese ser posible) de *qué* es mental, podemos comenzar por elaborar un conjunto o clase cuyos contenidos consideramos como mentales para posteriormente tratar de analizar cuál es su esencia o diferencia activa frente a lo que consideramos como físico. De este modo, en este conjunto podríamos incluir dimensiones

---

<sup>94</sup> Nuevamente, la filosofía de Russell discurre por los cauces de calado más metafísico imaginable. De este modo, esto de que hablamos el filósofo británico lo expresa así: «The world may be conceived as consisting of a multitude of entities arranged in a certain pattern. The entities which are arranged I shall call "particulars." The arrangement or pattern results from relations among particulars. Classes or series of particulars, collected together on account of some property which makes it convenient to be able to speak of them as wholes, are what I call logical constructions or symbolic fictions. The particulars are to be conceived, not on the analogy of bricks in a building, but rather on the analogy of notes in a symphony. The ultimate constituents of a symphony (apart from relations) are the notes, each of which lasts only for a very short time. We may collect together all the notes played by one instrument: these may be regarded as the analogues of the successive particulars which common sense would regard as successive states of one "thing." But the "thing" ought to be regarded as no more "real" or "substantial" than, for example, the rôle of the trombone. As soon as "things" are conceived in this manner it will be found that the difficulties in the way of regarding immediate objects of sense as physical have largely disappeared.» (*Ibid.*)

humanas como los actos de creer, de desear, de dudar o de estar a gusto o en dolor. Para Russell, como decimos, estos actos son indubitablemente mentales. Pero de ello no debe inferirse, sigue creyendo el filósofo inglés, que aquello que es visto, escuchado, o en general percibido haya de ser mental. Para ilustrar esto, Russell pone el ejemplo de un relámpago; mi acto de verlo puede ser considerado como mental, pero lo visto, aunque no coincida exactamente con lo visto por otros espectadores del mismo fenómeno, no puede ser considerado como mental. Es decir, el acto de percibir es mental, pero lo percibido puede ser considerado como físico, y en este sentido independiente de nuestro acto de percibir. Sencillamente, lo físico es la causa de nuestras percepciones, y por eso aunque lo que percibimos y vemos no sea realmente tal y como es en sí mismo, no puede derivarse de ello que el mundo percibido sea una mera construcción mental, al modo del idealismo filosófico.

Dado que los actos de percibir son mentales, y ya hemos dicho que la mente es un proceso activo y no meramente pasivo en la filosofía de Russell, lo percibido está, por así decirlo, *teñido* de nuestra propia subjetividad. Pero en última instancia obedece a la realidad de unos sucesos que están fuera de nuestra mente y nuestro cerebro y que son las causas últimas de nuestras percepciones.<sup>95</sup>

### **3.11. La confusión entre los *sense-data* y los actos de percepción como fuente de teorías idealistas sobre la materia**

Uno de los problemas fundamentales que a juicio de Russell conduce a las confusiones acerca de lo mental y lo material es la falta de distinción entre el acto de percibir y lo percibido, o más concretamente, entre la visión y lo visto.<sup>96</sup> Esta distinción nos recuerda,

---

<sup>95</sup> Para análisis riguroso de las relaciones entre la teoría de la causalidad y la filosofía del conocimiento en Russell, cfr. Darlington, E., *Bertrand Russell's causal theories*, University of McMaster, Canada, 1978, págs. 140-171.

<sup>96</sup> Respecto al problema del relámpago expuesto, es decir, la cuestión de si es mental o material, Russell se expresa en los siguientes términos: «When people ask, "Is the object of sense mental or physical?" they seldom have any clear idea either what is meant by "mental" or "physical," or what criteria are to be applied for deciding whether a given entity belongs to one class or the other. I do not know how to give a sharp definition of the word "mental," but something may be done by enumerating occurrences which are indubitably mental: believing, doubting, wishing, willing, being pleased or pained, are certainly mental occurrences; so are what we may call experiences, seeing, hearing, smelling, perceiving generally. But it does not follow from this that what is seen, what is heard, what is smelt, what is perceived, must be mental. When I see a flash of lightning, my seeing of it is mental, but what I see, although it is not quite the same as

desde luego, a la elaborada por Husserl en su filosofía fenomenológica. Nos referimos a la distinción entre *noesis* y *noema*.<sup>97</sup> Sin embargo, cuando Russell introduce a los *sense-data* en su teoría del conocimiento, los sitúa como objetos o características físicas, mientras que para Husserl, después de la reducción fenomenológica, los *noemas* son contenidos de conciencia del Ego trascendental.<sup>98</sup> Por supuesto, la distinción fenomenológica entre noesis y noemas tenía sus raíces en la filosofía de la *intencionalidad* de Brentano.<sup>99</sup> Esta filosofía neoescolástica distingue, como es sabido, entre *acto*, *contenido* y *objeto*.

Russell comienza por aceptar estas distinciones, pero con posterioridad las simplifica en *acto* y *objeto*, ya que el pensador británico llega a la conclusión de que la separación entre contenido y objeto no tiene fundamento filosófico alguno. Finalmente, con la adopción del monismo neutro, también se acabará borrando la distinción entre acto (*percepción* o

---

what anybody else sees at the same moment, and although it seems very unlike what the physicist would describe as a flash of lightning, is not mental. I maintain, in fact, that if the physicist could describe truly and fully all that occurs in the physical world when there is a flash of lightning, it would contain as a constituent what I see, and also what is seen by anybody else who would commonly be said to see the same flash. What I mean may perhaps be made plainer by saying that if my body could remain in exactly the same state in which it is, although my mind had ceased to exist, precisely that object which I now see when I see the flash would exist, although of course I should not see it, since my seeing is mental. The principal reasons which have led people to reject this view have, I think, been two: first, that they did not adequately distinguish between my seeing and what I see; secondly, that the causal dependence of what I see upon my body has made people suppose that what I see cannot be "outside" me. The first of these reasons need not detain us, since the confusion only needs to be pointed out in order to be obviated; but the second requires some discussion, since it can only be answered by removing current misconceptions, on the one hand as to the nature of space, and on the other, as to the meaning of causal dependence.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, CHAPTER VII. THE ULTIMATE CONSTITUENTS OF MATTER).

<sup>97</sup> Para un análisis de interés de estas cuestiones, cfr. Augusto Moreno Márquez, C., *Fenomenología y Filosofía Existencial I. Enclaves Fundamentales*, Síntesis, Madrid, 2000; Augusto Moreno Márquez, C., *Fenomenología y Filosofía Existencial II. Entusiasmos y Disidencias*. Madrid. Síntesis. 2000.

<sup>98</sup> Un estudio interesante en el que se expone con precisión el carácter físico y no mental de los *sense-data* puede encontrarse en: Nasim, O. W., *Constructing the world: Russell and the Edwardian philosophers*, University of Toronto, Canada, 2007, págs. 149 y ss. A su vez, para una exposición más completa (aunque a mi juicio a veces demasiado superficial) de la teoría de los *sense-data*, cfr. Salema, A. G., *Bertrand Russell and the theory of the Sense-Data*, McGill University, University of Ottawa, Canada, 1971.

<sup>99</sup> Copleston, experto en filosofía escolástica, así lo sabe ver: «When Russell rejected monism and embraced pluralism, he made a sharp distinction between the act of awareness and its object. Originally indeed, as he himself tells us, he accepted the view of Brentano that in sensation there are three distinct elements, 'act, content and object.' He then came to think that the distinction between content and object is superfluous; but he continued to believe in the relational character of sensation, that is to say, that in sensation a subject is aware of an object. And this belief found expression in, for example, *The Problems of Philosophy* (1912). In this work Russell admitted, even if tentatively, that the subject can be known by acquaintance. It does not follow, of course, that he accepted the idea of a permanent mental substance. But he held at any rate that we are acquainted with what one might perhaps call the momentary self, the self precisely as apprehending an object in a given act of awareness. In other words, it was a question of the phenomenological analysis of consciousness rather than of metaphysical theory.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, págs. 441-442).

*sensación*) y objeto (*sense-datum*).<sup>100</sup>

Es en la segunda etapa que comentamos, es decir, la que distingue únicamente entre acto y objeto, la que puede con más precisión ser comparada con la fenomenología de Husserl. En efecto, la *noesis* hace referencia al acto intencional de nuestra conciencia, y es por ello una estructura formal. En cambio, el *noema* hace referencia al contenido mismo del acto noético. La diferencia fundamental aquí entre la filosofía fenomenológica de Husserl y la teoría del conocimiento de Russell radica en que el primero, por medio de la llamada reducción fenomenológica, pone en *epojé* (es decir, entre paréntesis) la existencia extramental de lo percibido en el fenómeno, mientras que en cambio Russell no deja de defender a lo largo de toda su filosofía que nuestras percepciones provienen de unas causas extramentales, aunque éstas sean muy distintas del mundo de los sucesos que percibimos gracias a nuestra mente y nuestros sentidos. Por ello, el *noema* en la fenomenología sigue siendo un contenido mental, al desactivarlo de un pretendido mundo extramental por medio de la figura escéptico-idealista de la *epojé*.

Russell, aun siendo un pensador de raíz explícitamente escéptica, piensa que hay más motivos para creer que nuestras percepciones están causadas por un mundo extramental independiente de nosotros que de lo contrario (es decir, que nuestras percepciones son un puro producto mental nuestro, al modo del idealismo más extremo). Por ello, la reducción fenomenológica resultaría, desde sus coordenadas filosóficas, un retorno al idealismo, y por tanto un abandono del mundo de la materia en pos de la búsqueda de una mente o conciencia que pretende anegar todos los dominios del Universo. Una conciencia, además, espiritualista, en la medida en que el Ego trascendental de Husserl resulta ser una entidad incorpórea.<sup>101</sup> Y un viviente o mente incorpórea es el más claro ejemplo de la figura

---

<sup>100</sup> El Russell de vejez expresaba su evolución filosófica en estos terrenos del siguiente modo: «During 1918 my view as to mental events underwent a very important change. I had originally accepted Brentano's view that in sensation there are three elements: act, content and object. I had come to think that the distinction of content and object is unnecessary, but I still thought that sensation is a fundamentally relational occurrence in which a subject is 'aware' of an object. I had used the concept 'awareness' or 'acquaintance' to express this relation of subject and object, and had regarded it as fundamental in the theory of empirical knowledge, but I became gradually more doubtful as to this relational character of mental occurrences. In my lectures on logical Atomism I expressed this doubt, but soon after I gave these lectures I became convinced that William James had been right in denying the relational character of sensations. In a long paper 'On the Nature of Acquaintance' published in *The Monist* in 1914, I criticised James's view and rejected it. The argument is reprinted in *Logic and Knowledge*, edited by Robert C. Marsh.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 100).

<sup>101</sup> Husserl no ve ningún problema en concebir a una conciencia pura sin cuerpo: «con seguridad es concebible una conciencia sin cuerpo, y, por paradójico que suene, también una conciencia sin alma, no personal, es decir, una corriente de vivencias en que no se constituyan las unidades intencionales de experiencia, cuerpo,

de espíritu puro, tanto en el animismo tradicional estudiado por los antropólogos, como en las diversas filosofías espiritualistas de nuestra tradición, las cuales, evidentemente, no dejan de ser un producto refinado de las primitivas creencias animistas en vivientes incorpóreos que poseían nuestros antepasados (y por ello, recorriendo el camino inverso, muchos antropólogos podrán decir que las mitologías animistas son las protofilosofías del hombre primitivo).

A nuestro juicio, la patentización de las relaciones entre la fenomenología husserliana y los sistemas metafísicos del idealismo alemán resulta muy importante, por no decir decisiva, para ver hasta qué punto la ontología y la teoría del conocimiento de Russell también son herederas en buena medida de las problemáticas metafísicas del idealismo alemán, y no sólo del empirismo del Barroco o la Ilustración. Como ya hemos señalado, Russell estuvo en su juventud influenciado enormemente por las filosofías idealistas de Kant, Hegel y los neohegelianos británicos como Joaquim o Bradley. Pues bien, una de las tesis que aquí queremos manejar es que ciertas influencias idealistas y metafísicas nunca se perdieron del todo en el Russell de madurez, el cual se alegraba de haberse desprendido de las filosofías hegelianas y kantianas de su juventud en pos de un realismo pluralista de corte claramente empirista, y, en muchos puntos, escéptico.<sup>102</sup>

En todo caso, y pese a sus diferencias, resulta curioso que tanto el idealismo fenomenológico de Husserl como el realismo empirista de Russell tiendan a definirse a sí mismos como filosofías positivistas (dice de hecho Husserl, refiriéndose a él y su escuela: «nosotros somos los verdaderos positivistas», y otro de sus lemas fundamentales es: «¡A los

---

alma, sujeto-yo empírico» (Husserl, E., *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica*, FCE, Madrid, 1993, § 54, pág. 128). A Schopenhauer, desde luego, esta afirmación le habría parecido un contrasentido (cfr. Pérez Jara, J., «La importancia del cuerpo como “constitutivo formal” de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer», *Thémata. Revista de Filosofía*, (Sevilla), nº 44, 2011, págs. 424-438).

<sup>102</sup> Por mi parte, he tratado de abordar las relaciones entre la fenomenología y el idealismo alemán en otros trabajos. (Por ejemplo, en Pérez Jara, J. «El Ego Trascendental como Ego lógico en el materialismo filosófico», *El Catoblepas, Revista crítica del presente*, Octubre del 2008, nº 80). Resulta de gran interés analizar en profundidad la importancia y relación de la problemática esencial que en la filosofía de Russell hay entre lo mental y lo extramental con lo debatido por las filosofías del idealismo alemán y la fenomenología, dado que Husserl parte explícitamente del idealismo trascendental kantiano, pasando por la filosofía de la intersubjetividad y la concepción del Ego Trascendental como pura actividad constituyente de Fichte. Por eso podría señalarse una coordinación, a veces no señalada, entre la *Leistung* husserliana y la *Tathandlung* de Fichte. No obstante, Husserl, acaso movido por la prudencia de no ser identificado con el idealismo absoluto de Fichte (que como ya señalamos fue acusado de *nihilismo* por parte de Jacobi), no niega la *cosa en sí* kantiana, reduciendo toda la realidad a contenido del Ego Puro, sino que la pone «entre paréntesis», es decir, a Husserl lo que le interesa sobre todo es el análisis de la «vida de la conciencia»; cómo percibe la conciencia, cómo funciona, cómo se forman las esencias, cuáles son sus estructuras fundamentales, etc.

hechos mismos!»), y acaben defendiendo la pertinencia de una filosofía científica. Aunque aún más curioso resulta que Russell no tome en absoluto en consideración a la filosofía de Husserl, pese a su importancia y legado. Y aun más, pese a las analogías y continuas coincidencias de problemas estudiados por la fenomenología y la propia filosofía de Russell.

Pero no es éste el lugar ni el momento adecuados para seguir ahondando en parecidos o divergencias entre la filosofía russelliana y la fenomenología de Husserl y su escuela; lo que queremos subrayar es que Russell, antes de acogerse a la teoría del monismo neutro, piensa que la distinción entre percepciones y *sense-data* es clave para no caer en las aguas del idealismo.<sup>103</sup> Efectivamente, sostiene en ese período, antes de la publicación de *The Analysis of Mind* (1921), que por un lado se encuentra el *sense-datum*, que es un objeto o característica física, mientras que por otro lado se encuentra la propia percepción, que es el acto psicológico a través del cual se nos presentan los *sense-data*. Aparte de estos conceptos, Russell introduce el de *sensibilia* para designar aquellos *sense-data* potencialmente percibibles, pero de hecho no percibidos.<sup>104</sup>

En esta de su pensamiento, sostiene Russell que tenemos contacto directo con los *sense-data* a través de la *acquaintance*, como modo inmediato de conocimiento. Posteriormente, vendrá el conocimiento mediante «descripciones».<sup>105</sup> De este modo, por ejemplo, si veo un objeto determinado es a través de la *acquaintance*; si digo que es azul, elaboro conocimiento mediante descripciones.<sup>106</sup>

En todo caso, lo importante es señalar que después de abandonar las coordenadas

---

<sup>103</sup> Este asunto está tratado con más extensión en: Salema, A. G., *Bertrand Russell and the theory of the Sense-Data*, McGill University, University of Ottawa, Canada, 1971.

<sup>104</sup> Copleston expone esta dualidad de la que hablamos entre percepciones y *sense-data* del siguiente modo: «a paper on the relation of sense-data to physics, which Russell wrote at the beginning of 1914. In this paper he maintains that physical objects can be defined as functions of sense-data, a sense-datum being a particular object, such as a particular patch of colour, of which a subject is directly aware. Sense-data, therefore, are not to be confused with sensations, that is, with the acts of awareness of which they are the object. Nor are they mental entities, in the sense of being purely within the mind. We must thus admit, to speak paradoxically, sense-data which are not actual data, not objects of actual awareness on the part of a subject. But the paradox can be avoided by calling these unsensed sense-data sensibilia, potential sense-data. And the physical objects of common sense and of science are to be interpreted as functions of sense-data and sensibilia, or, to put the matter in another way, as the classes of their appearances.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 440).

<sup>105</sup> Para un estudio detallado de la teoría russelliana de las descripciones, cfr. Elizabeth Cassin, C., *The origin and development of Bertrand Russell's theory of descriptions*, The Florida State University, Florida, 1968. En cambio, para el análisis de las involucraciones entre los conocimientos por medio de la *acquaintance* y los obtenidos por descripciones, cfr. Ciguere, J. A., *Bertrand Russell's theory of empiricism: an analysis of his later works*, Marquette University, Wisconsin, EE.UU., 1970.

<sup>106</sup> Un análisis interesante de este ejemplo puede verse en: McKeever, P., *Acquaintance and description in the writings of David Hume and Bertrand Russell*, Dalhousie University, EE.UU., 1973, pág. 6.

del idealismo monista de juventud después de 1898, Russell se acogerá a la dualidad entre *sense-data* y percepciones durante varios años, siendo por tanto ésta clave para entender las obras de ese periodo.<sup>107</sup>

### 3.12. ¿Se encuentra la materia que percibimos «dentro» o «fuera» de la mente?

De toda esta temática ya hablamos anteriormente cuando comentábamos ciertas analogías de la teoría del conocimiento de Russell con la distinción kantiana entre el mundo de los fenómenos y el mundo de los noúmenos. Aquí se trata ahora de analizar el mismo problema, o al menos uno muy parecido, a la luz de la teoría russelliana de los particulares.

Hemos dicho que a juicio de Russell una de las principales razones que hace a mucha gente confundir lo físico de lo mental es no tener una clara distinción entre *el acto* de percibir y el *contenido* percibido. Pero a su modo de ver, hay otra importante razón que lleva a muchos a cuestionarse si lo que percibimos está en verdad fuera de nosotros, es decir, en un mundo externo independiente de nuestra subjetividad. Y es que si lo que percibimos está tan causalmente ligado a nuestro cuerpo, ¿qué motivos tenemos, en efecto, para pensar que existe con independencia de nosotros?

Cuando la gente pregunta si los colores, por ejemplo, u otras cualidades secundarias se encuentran dentro o fuera de nosotros, es decir, de nuestra mente, creen que la pregunta posee completo sentido y posibilidad clara de respuesta con un simple sí o un no.<sup>108</sup> Pero piensa Russell que esto se debe ya a una gran confusión de conceptos. En efecto, ¿qué motivos tenemos para pensar que los términos dentro o fuera no son, por lo pronto, ambiguos? ¿Qué significa efectivamente ese *dentro* de la mente?<sup>109</sup> A este respecto, Russell

---

<sup>107</sup> Una exposición del análisis de la percepción en la filosofía de Russell puede encontrarse, cfr. Stewart B. D., *The role of analysis in the philosophy of Bertrand Russell*, The University of Western Ontario, London, Canada, 1961, págs. 46-76.

<sup>108</sup> Es interesante en este punto el análisis de D. G. Brown sobre el problema del *dentro* y *fuera* de la mente en Russell (cfr. Brown, D. G., *Bertrand Russell's earlier views on the nature of mind and matter 1911-1919*, McMaster University, Canada, 1974, pág. 110).

<sup>109</sup> Efectivamente, con la agudeza que muchas veces caracteriza a Russell, este filósofo hace notar que: «When people ask whether colours, for example, or other secondary qualities are inside or outside the mind, they seem to suppose that their meaning must be clear, and that it ought to be possible to say yes or no without any further discussion of the terms involved. In fact, however, such terms as "inside" or "outside" are very ambiguous. What is meant by asking whether this or that is "in" the mind?» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, CHAPTER VII. THE ULTIMATE CONSTITUENTS OF MATTER).

nos avisa que

La mente no es como una bolsa o una empanada; no ocupa una cierta región en el espacio, o, si (en cierto sentido) lo hace, lo que está en esa región es presumiblemente parte del cerebro, del cual no se diría que está en la mente. Cuando la gente dice que las cualidades sensibles se encuentran en la mente, no quieren decir “espacialmente contenidas en” en el sentido en el cual los mirlos se encuentran en la empanada.<sup>110</sup>

Siguiendo con estas reflexiones, el filósofo inglés trata de entroncar su crítica al dentro y fuera del ambiente con su teoría de los particulares. De este modo, afirma que

Podríamos considerar a la mente como un ensamblaje de particulares, que concretamente podrían ser llamados “estados mentales”, los cuales pertenecerían juntos en virtud de alguna cualidad común específica. La cualidad común de todos los estados mentales sería la cualidad designada por la palabra “mental”; y aparte de esto deberíamos tener que suponer que los estados mentales de cada persona por separado tienen algunas características comunes que los distinguen de otros estados mentales de otras personas.<sup>111</sup>

Pero la cuestión fundamental estriba, a juicio de Russell, en si los objetos de la sensibilidad, tales como los colores o los ruidos pertenecen o no a la clase lógica de lo mental.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> (Traducción al español nuestra). «The mind is not like a bag or a pie; it does not occupy a certain region in space, or, if (in a sense) it does, what is in that region is presumably part of the brain, which would not be said to be in the mind. When people say that sensible qualities are in the mind, they do not mean "spatially contained in" in the sense in which the blackbirds were in the pie.» (*Ibíd.*)

<sup>111</sup> (Traducción al español nuestra). «We might regard the mind as an assemblage of particulars, namely, what would be called "states of mind," which would belong together in virtue of some specific common quality. The common quality of all states of mind would be the quality designated by the word "mental"; and besides this we should have to suppose that each separate person's states of mind have some common characteristic distinguishing them from the states of mind of other people.» (*Ibíd.*)

<sup>112</sup> En estos análisis, que implican una dualidad entre lo físico y lo mental, Russell aún no ha acogido la teoría del monismo neutro. En palabras de Copleston: «The subject, considered as a single entity, has become a class of particulars. At the same time these particulars possess a quality which marks them off as mental. In other words, an element of dualism is still retained by Russell. He has not yet adopted the neutral monism.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 442).

### 3.13. La crítica de Bertrand Russell a la teoría idealista de la materia de Berkeley

El filósofo británico pone un ejemplo conocido de Berkeley para tratar de ilustrar el problema comentado. Éste consiste en sostener que el realista, en teoría del conocimiento, cree que el calor que sentimos cuando nos acercamos a un fuego pertenece al mundo externo, es decir, a un mundo fuera de nuestra mente. Pero según el realista se va acercando progresivamente al fuego, la sensación de calor se irá tornando cada vez más en algo indistinguible del dolor. Berkeley, como es natural, piensa que nadie en su sano juicio puede sostener que el dolor no es algo puramente mental, es decir, inmanente a nuestra subjetividad y no una propiedad objetiva de un mundo externo fuera de nuestra mente. Todo esto lleva al obispo irlandés a la conclusión de que el calor es tan mental y subjetivo como el dolor. Aún más: el ejemplo del fuego no está sino encuadrado en su teoría de que todo lo percibido es mental y subjetivo, y que el pretendido mundo externo del realismo epistemológico no es más que una mera ilusión, creada por la divinidad, que deja de existir en cuanto dejamos de percibirlo, aunque sea cerrando los ojos cuando estamos solos.

Pero Russell estima que el ejemplo de Berkeley, y la consiguiente tesis idealista que trata de extraer de él, se basa en una serie de supuestos erróneos. En primer lugar, el filósofo inglés hace notar que calor del que somos inmediatamente conscientes cuando nos acercamos a un fuego no se encuentra en el fuego, sino en nuestro propio cuerpo. Es decir, el fuego puede ser la causa objetiva de que nuestro cuerpo aumente de temperatura, pero en última instancia la temperatura pertenece a nuestro cuerpo y no al fuego. En segundo lugar, Russell estima que cuando hablamos de dolor podemos significar dos cosas distintas; por una parte, podemos referirnos al objeto de la sensación que tiene la cualidad de ser doloroso, mientras que por otra parte podemos referirnos a la cualidad de lo doloroso en sí mismo. De este modo, Russell pone el ejemplo de que cuando alguien dice que tiene un dolor en su dedo gordo, lo que quiere decir realmente es que tiene una sensación asociada con su dedo gordo que posee la cualidad de ser dolorosa. Pero la sensación en sí misma, como cada sensación, consiste en experimentar un objeto sensible; esta sensación tiene la cualidad de ser dolorosa, y, naturalmente, esta cualidad pertenece al reino de lo mental. Pero también pueden ser dolorosos pensamientos o deseos, ocurrencias subjetivas estas que tienen ciertas características que las distinguen de las sensaciones asociadas a

percepciones del mundo empírico.<sup>113</sup>

Sencillamente, la falacia idealista sobre la que reposa el argumento de Berkeley se fundamenta, a juicio de Russell, en las ambigüedades y confusiones del lenguaje común al hablar de las sensaciones y de los objetos de la experiencia. Por ello, el filósofo inglés nos advertirá que

En el lenguaje común hablamos de los objetos sensibles que experimentamos en una sensación dolorosa como de un dolor, y es este modo de hablar el que causa la confusión sobre la que depende la plausibilidad del argumento de Berkeley. Sería absurdo atribuir la cualidad de doloroso a algo no-mental, y de ahí se llega a pensar que lo que llamamos un dolor en el dedo del pie debe ser mental. De hecho, sin embargo, no es el objeto sensible en tal caso el que es doloroso, sino la sensación, es decir, la experiencia del objeto sensible. A medida que el calor que experimentamos del fuego se incrementa, la experiencia pasa gradualmente de ser placentera a resultar dolorosa, pero ni el placer ni el dolor son cualidades del objeto de que tenemos experiencia, en lugar de la experiencia misma, y es por tanto una falacia argumentar que este objeto debe ser mental sobre la base de que lo doloroso sólo puede ser atribuido a aquello que es mental.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Russell habla del argumento del obispo irlandés como de un argumento *plausible*, aunque lo considere erróneo. Es decir, un argumento al que se le ha de dar beligerancia, o lo que es lo mismo, al que se le ha de dar importancia tanto en su análisis como en su refutación, algo muy distinto de lo que dirá de las argumentaciones idealistas de Fichte, como veremos dentro de poco. De este modo, Russell expresa con las siguientes palabras esto que estamos comentando: «Berkeley advances on this subject a plausible argument which seems to me to rest upon an ambiguity in the word "pain." He argues that the realist supposes the heat which he feels in approaching a fire to be something outside his mind, but that as he approaches nearer and nearer to the fire the sensation of heat passes imperceptibly into pain, and that no one could regard pain as something outside the mind. In reply to this argument, it should be observed in the first place that the heat of which we are immediately aware is not in the fire but in our own body. It is only by inference that the fire is judged to be the cause of the heat which we feel in our body. In the second place (and this is the more important point), when we speak of pain we may mean one of two things: we may mean the object of the sensation or other experience which has the quality of being painful, or we may mean the quality of painfulness itself. When a man says he has a pain in his great toe, what he means is that he has a sensation associated with his great toe and having the quality of painfulness. The sensation itself, like every sensation, consists in experiencing a sensible object, and the experiencing has that quality of painfulness which only mental occurrences can have, but which may belong to thoughts or desires, as well as to sensations.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, CHAPTER VII. THE ULTIMATE CONSTITUENTS OF MATTER).

<sup>114</sup> (Traducción al español nuestra). «In common language we speak of the sensible object experienced in a painful sensation as a pain, and it is this way of speaking which causes the confusion upon which the plausibility of Berkeley's argument depends. It would be absurd to attribute the quality of painfulness to anything non-mental, and hence it comes to be thought that what we call a pain in the toe must be mental. In fact, however, it is not the sensible object in such a case which is painful, but the sensation, that is to say, the experience of the sensible object. As the heat which we experience from the fire grows greater, the experience passes gradually from being pleasant to being painful, but neither the pleasure nor the pain is a quality of the object experienced as opposed to the experience, and it is therefore a fallacy to argue that this object must be mental on the ground that painfulness can only be attributed to what is mental.» (*Ibíd.*)

Para Russell, en un supuesto lenguaje lógicamente perfecto, no ocurrirían estas ambigüedades ni confusiones.<sup>115</sup>

### **3.14. La ontología de la materia de Fichte como un delirio psiquiátrico sin importancia filosófica según Bertrand Russell**

La conclusión de Russell es que, si bien podemos decir que algo se encuentra en la mente cuando nos referimos a ciertos sucesos como pensamientos y deseos, también debemos de tener claro que los objetos de los sentidos no se encuentran en ninguna mente. Ya hemos visto que Berkeley, a juicio de Russell, confunde los objetos de la experiencia con las sensaciones mentales asociadas a estos objetos. Esta confusión le lleva a declarar a la materia física como algo puramente ideal, y por eso Kant designó a la filosofía de Berkeley como de *idealismo material*, como ya hemos señalado en otras ocasiones, en tanto su tesis fundamental consiste en defender que la materia carece del más mínimo correlato extramental.

Sin embargo, esta tesis no es del todo adecuada, ya que como supo ver Fichte después de Kant, Berkeley no sostiene que el mundo material percibido sea una creación pura de nuestra mente; por el contrario, este mundo proviene enteramente de Dios que lo va creando intermitentemente según lo vamos percibiendo. Sencillamente, lo que hace el obispo irlandés es *reducir ontológicamente* el mundo de la materia física a contenidos puramente mentales, cierto, pero no creados por nosotros, sino por la divinidad, que es externa, independiente y absoluta respecto del ser humano. Esto llevó a Fichte a la sorprendente tesis de que la filosofía de Berkeley es, en el fondo, una filosofía materialista, en el sentido de sostener que externamente a nuestra mente existe algo que es la causa objetiva e

---

<sup>115</sup> Para un análisis de la idea de un lenguaje lógicamente perfecto en la filosofía de Russell, ver: Clack, R. J., *Analysis and ontology: a study of reconstructionism in the early philosophy of Bertrand Russell*, The University of North Carolina at Chapel Hill, EE.UU., 1964, págs. 55-61. Aunque también es interesante el análisis de R. K. Perkins (cfr. Perkins, R. K., *Meaning and acquaintance in the early philosophy of Bertrand Russell*, Duke University, North Carolina, 1973, pág. 185).

independiente del mundo que percibimos.<sup>116</sup> Por esto, para huir del «dogmatismo materialista», Fichte apelará a un Dios espiritual inmanente, el cual existirá plenamente en el futuro, cuando el no-Yo (que está «puesto» por este ego absoluto del que hablamos) sea superado definitivamente.

Nuevamente, para entender las posiciones de Russell es preciso conocer bien a sus enemigos, en este caso los idealistas. En este sentido, aunque no podamos compartir la tesis de Fichte de que Berkeley es, en el fondo, un materialista,<sup>117</sup> al sostener que externamente a la mente humana existe algo que limita su libertad, aunque sea Dios, sí podemos al menos aceptar la conclusión de que Fichte sostiene un idealismo aún más radical que el de Berkeley, al defender éste una inmanencia absoluta del mundo percibido respecto del ser humano, identificado con un ego trascendental que acaba siendo deificado. Pero tanto Fichte como Berkeley tienen en común la negación ontológica del mundo de la materia extramental. Ya hemos dicho que para Berkeley, fuera de nuestra mente sólo existen espíritus puros (divinos o demoníacos), pero nada material en el sentido ontológico fuerte del término. Fichte, a su vez, niega también el mundo de la materia, sólo que frente a Berkeley, piensa que fuera de la mente humana (que acaba siendo identificada con un Yo Absoluto) no existe nada.

Diríamos, en este sentido, que la filosofía de Berkeley está centrada, sobre todo,

---

<sup>116</sup> Acudamos a las propias palabras de Fichte: «Pero ¿quién podría impedir al dogmatismo admitir una alma como una de las cosas en sí? Esta entra entonces en lo postulado por él para la resolución del problema, y sólo de este modo es aplicable el principio de la influencia de las cosas sobre el alma, pues en el materialismo sólo tiene lugar una acción recíproca de las cosas entre sí, por la cual ha de ser producido el pensamiento. Para hacer concebible lo inconcebible se ha querido suponer tal es, la cosa actuante, o el alma, o ambas, que mediante la influencia de la cosa puedan surgir representaciones. *La cosa influyente debería ser tal que sus influencias resultasen representaciones, algo así como Dios en el sistema de Berkeley (el cual sistema es dogmático y en modo alguno idealista)*. Por este camino no hemos mejorado en nada. Sólo entendemos una influencia mecánica y nos es absolutamente imposible pensar otra. El supuesto, pues, contiene meras palabras, pero en él no hay ningún sentido. O bien el alma sería de tal naturaleza que toda influencia sobre ella se convirtiese en representación. Pero con esto nos va exactamente lo mismo que con la primera proposición. No podemos en absoluto entenderla.» (Fichte, J. G., *Primera introducción a la Teoría de la Ciencia*, § 6, —tomada de la edición titulada *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984—) [Cursivas nuestras].

<sup>117</sup> Dado que para Fichte la alternativa al idealismo es el dogmatismo, y éste es, si es consecuente, necesariamente materialista: «El dogmático consecuente es necesariamente también materialista. Sólo partiendo del postulado de la libertad e independencia del yo podría ser refutado, pero justamente esto es lo que él niega. (...) Tampoco puede refutar el dogmático al idealista. (...) El principio del dogmático, la cosa en sí, no es nada, ni posee, como el mismo defensor de ella tiene que conceder, ninguna realidad, fuera de aquella que recibiría de que sólo por ella pudiera explicarse la experiencia. El idealista reduce a la nada esta prueba, explicando la experiencia de otro modo, o sea, negando justamente aquello sobre lo que construye el dogmatismo. La cosa en sí tórnase en plena quimera; no se encuentra ningún otro fundamento por el cual hubiera que admitir una, y con ella se derrumba la construcción entera del dogmatismo.» (Fichte, J. G., *op. cit.*, § 5).

frente a la tesis de la existencia de una realidad física extramental (base ontológica de las sustancias que percibimos) defendida por la filosofía de Locke, mientras que la filosofía de Fichte se mueve en torno a la negación no sólo del Dios trascendente cristiano, sino también de la cosa en sí kantiana.<sup>118</sup> Pero la cosa en sí de Kant proviene, precisamente, de la realidad extramental de la filosofía de Locke. Pues bien, la cuestión fundamental es que Russell se encuentra en unas posiciones mucho más cercanas a las de Locke que a las de Berkeley o Fichte.

El amor filosófico que profesa Russell hacía Locke puede verse por ejemplo en el extenso número de páginas que dedica al análisis de su filosofía en su libro enciclopédico *A History of Western Philosophy And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (1945), frente a las pocas páginas que le dedica a otros autores no menos importantes en la historia del pensamiento occidental. A este respecto, las posiciones de Fichte son tan extremas e improcedentes a juicio de Russell, que en *A History of Western Philosophy* le dedica únicamente unas pocas líneas a la exposición de su filosofía, a la cual califica, prácticamente, de delirio de psiquiátrico:

El inmediato sucesor de Kant, Fichte (1762-1814), abandonó a las "cosas en sí mismas" y llevó el subjetivismo a un punto que parece casi implicar algún tipo de locura. Sostiene que el Ego es la única realidad última, y que existe porque él se pone a sí mismo; el no-Yo, una realidad subordinada, también existe sólo porque el Ego lo coloca.<sup>119</sup>

Después de esta *hiper-simplificada* exposición de la filosofía de Fichte, Russell continúa defendiendo que

---

<sup>118</sup> En efecto, para el idealista alemán, «La cosa en sí es una mera invención y no tiene absolutamente ninguna realidad. No se presenta por ventura en la experiencia, pues el sistema de la experiencia no es nada más que el pensar acompañado por el sentimiento de la necesidad, ni puede ser considerado como nada más ni siquiera por el dogmático, que, como todo filósofo, tiene que fundamentarlo. El dogmático quiere, es verdad, asegurar a *la cosa en sí realidad*, es decir, la necesidad de ser pensada como fundamento de toda experiencia, y llegaría a ello si mostrase que la experiencia se puede explicar realmente por ella y sin ella no se puede explicar, pero justamente esta es la cuestión, y no es lícito suponer lo que hay que demostrar.» (Fichte, J. G., *op. cit.* § 4).

<sup>119</sup> (Traducción al español nuestra). «Kant's immediate successor, Fichte (1762-1814), abandoned "things in themselves," and carried subjectivism to a point which seems almost to involve a kind of insanity. He holds that the Ego is the only ultimate reality, and that it exists because it posits itself; the non-Ego, which has a subordinate reality, also exists only because the Ego posits it.» (Russell, B., *A History of Western Philosophy And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Stratford Press, New York, Fourth printing, pág. 718).

Fichte no es importante como un filósofo puro, sino como el fundador teórico del nacionalismo alemán, por sus *Discursos a la nación alemana* (1807-8), los cuales fueron deliberados para provocar la resistencia alemana a Napoleón después de la batalla de Jena. El Ego como un concepto metafísico se confunde fácilmente con el Fichte empírico; dado que el Ego era alemán, se seguía que los alemanes eran superiores a todas las otras naciones. "Tener carácter y ser alemán", dice Fichte "significa sin dudas la misma cosa". Sobre esta base elaboró una completa filosofía del totalitarismo nacionalista, que tuvo una gran influencia en Alemania.<sup>120</sup>

Como vemos, para Russell la ontología y la teoría del conocimiento de Fichte carecen prácticamente del más mínimo valor filosófico. Únicamente son para él importantes sus escritos políticos, que por lo demás también demoniza, al calificarlos de fuente de un nacionalismo totalitario precursor de movimientos políticos repudiados desde la perspectiva liberal de Russell.<sup>121</sup>

Sin embargo, desde nuestra perspectiva la ontología y la teoría del conocimiento fichteanas merecen un análisis más detallado que el que les otorga el pensador británico. Sencillamente, es una simplificación tan excesiva como impropia tratar de pasar de Kant a Hegel nombrando únicamente dos o tres líneas del pensamiento de Fichte o Schelling, como hace Russell en su *A History of Western Philosophy*, libro que ha influenciado a multitud de manuales de historia de la filosofía, los cuales también otorgan un sorprendente mínimo espacio y peso doctrinal a las filosofías idealistas intermedias entre Kant y Hegel. Algo sorprendente empezando porque el propio Hegel atestigua explícitamente una y otra

---

<sup>120</sup> (Traducción al español nuestra). «Fichte is not important as a pure philosopher, but as the theoretical founder of German nationalism, by his Addresses to the German Nation (1807-8), which were intended to rouse the Germans to resistance to Napoleón after the battle of Jena. The Ego as a metaphysical concept easily became confused with the empirical Fichte; since the Ego was German, it followed that the Germans were superior to all other nations. "To have character and to be a German," says Fichte, "undoubtedly mean the same thing." On this basis he worked out a whole philosophy of nationalistic totalitarianism, which had great influence in Germany.» (*Ibíd.*)

<sup>121</sup> Otra caracterización muy parecida de la influencia de Fichte en las ideologías totalitaristas modernas puede encontrarse en el conocido libro de Isaiah Berlin *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. (Cfr. Berlin, I., *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, Princeton University Press, 2003). El espíritu del libro nos recuerda, desde luego, al clásico de Popper de título similar (Cfr. Popper, K., *The Open Society and Its Enemies, Vol. 1: The Spell of Plato*, Princeton University Press, New York, 1971; Popper, K., *The Open Society and Its Enemies, Vol. 2: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Princeton University Press, New York, 1971).

vez a lo largo de su carrera filosófica la influencia decisiva de las teorías de Fichte y Schelling (a las que califica de idealismo subjetivo e idealismo objetivo respectivamente) sobre su propio sistema (autodenominado, a su vez, como *idealismo absoluto*, síntesis por tanto del idealismo subjetivo y objetivo).

### **3.15. La filosofía de Fichte como la «consecuencia lógica» de negar a la cosa en sí y al Dios trascendente respecto del mundo una vez que se ha partido del sujeto trascendental kantiano**

No decimos, por supuesto, que la ontología y la teoría del conocimiento de Fichte no sean criticables; por el contrario, damos por supuesto que sus líneas doctrinales fundamentales son falsas, por lo que ellas conllevan de hipóstasis del ego y la conciencia. Pero la cuestión aquí reside en que Russell no ha sabido ver cuáles son esas líneas doctrinales fundamentales, al margen de las cuales la filosofía fichteana, una vez convenientemente simplificada y sacada de contexto, pueda parecer un delirio psiquiátrico. ¿Pero es que acaso no parece también un delirio psiquiátrico la filosofía del obispo Berkeley, según la cual los objetos que nos rodean dejan de existir cuando no los percibimos? Y sin embargo, Russell dedica un notable esfuerzo intelectual por tratar de analizar los argumentos y líneas doctrinales esenciales de la filosofía berkeleyana, cosa que no hace con Fichte o con Schelling.

Acaso la razón fundamental de esto se deba a que Russell, gran conocedor de la tradición empirista anglosajona, ha visto el hilo argumental sistemático y fundamental que lleva a Berkeley a la elaboración de sus sorprendentes conclusiones. Este hilo, como es sabido, parte fundamentalmente de las filosofías de Locke y Hume y los problemas, o incluso contradicciones, a que llevan sus respectivas teorías del conocimiento. La raíz de la problemática es siempre la misma: la crítica al realismo ingenuo. Pero esta crítica, como hemos visto, lleva muchas veces a resultados, o bien cercanos, o bien explícitamente idealistas.

En este sentido, la metafísica de Fichte, más que un mero delirio psiquiátrico sin importancia en la Historia de la teoría del conocimiento y de la ontología como propone Russell, no es sino la consecuencia lógica de retirar a la cosa en sí, por contradictoria desde

un punto de vista ontológico o moral, una vez que se ha partido del Ego trascendental kantiano como conciencia *a priori*, es decir, como conciencia pura que se encuentra «antes» del mundo de los sentidos.

Aclaremos brevemente cómo Fichte puede negar cualquier realidad externa al ser humano, incluida su propia corporeidad. Como ya hemos apuntado, esto lo hace al precio de *deificar* al ser humano como una suerte de espíritu trascendental, una vez libre de la cosa en sí y de un Dios trascendente (como pueda ser el de Berkeley). Tanto en los *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* como en el resto de sus obras fundamentales, el Ego Trascendental se torna, al retirar la hipótesis de la *cosa en sí*, en un Yo Absoluto que, en cuanto actividad pura, está constituyendo íntegramente el Mundo; un Yo Absoluto, por tanto, que es pura actividad constituyente tanto de los egos empíricos (Fichte tiene el mérito, sin duda, de introducir en sus análisis una pluralidad constitutiva de egos, frente a Kant) como del mundo externo físico, definido negativamente como un No-Yo.<sup>122</sup>

El No-Yo, al ser en realidad una objetivación del propio Yo por medio del cual éste se autolimita dialécticamente, más que como fenómeno habría que considerarlo, en rigor, como *apariencia*; una apariencia, además, llamada a desaparecer en el límite, según una línea temporal progresiva indefinida en la que el Yo estaría abocado a superar al No-Yo completamente (diríamos en una futura *plenitudo temporis* secularizada). ¿Y quién puede negar que el idealismo alemán se encuentra repleto de teología y filosofía cristiana secularizada?<sup>123</sup>

Por eso, en el sistema filosófico de Fichte el Yo Absoluto no toma el papel de Dios (aunque sea de Dios inmanente) como *termino a quo*, como en la Ontoteología clásica, sino más bien como *termino ad quem*, es decir, como el límite de un proceso en el que el Yo Absoluto acabaría venciendo todas sus autolimitaciones y podría ser considerado como un Dios «total» en su pleno sentido. El Dios de Fichte, por tanto, es un Dios «en proceso» (un Dios *in-fecto* ahora, pero *per-fecto* al «Final de los Tiempos», diríamos nosotros) que

---

<sup>122</sup> En este punto, tiene razón Javier Hernández-Pacheco en señalar las raíces claramente teológicas del Yo Absoluto de Fichte. En efecto, el Yo fichteano como pura actividad que se alimenta a sí misma tiene una continuidad con ideas teológicas tradicionales, como pueda ser la interpretación metafísica del episodio veterotestamentario de la aparición de Dios ante Moisés como una zarza ardiente que no se consume. (Cfr. Hernández-Pacheco Sanz, J., *Hypokeímenon: Origen y Desarrollo de la Tradición Filosófica*, Encuentro, Madrid, 2003, pág. 372).

<sup>123</sup> Y esto sin olvidar el hecho de que en autores cristianos clave de la Modernidad hay un intento de compaginar premisas ontológicas propias de la Era Moderna con la teología dogmática medieval: es el caso por ejemplo de Balmes (para este asunto resultan de gran interés los estudios de Robles López, J., «Balmes y la filosofía», *El Catoblepas*, Octubre 2010, nº 104, pág. 1; y «Balmes y el materialismo filosófico», *El Catoblepas*, Octubre 2010, nº 104, pág. 1).

determinará completamente las construcciones metafísicas posteriores de Schelling y Hegel.<sup>124</sup> Sin duda, el mérito fundamental de la filosofía de Fichte reside en su ontología de la intersubjetividad.<sup>125</sup> En efecto, Fichte no parte, como en la epistemología clásica, de un Sujeto frente a un Objeto, sino que parte, al menos muchas veces (pues en otras ocasiones Fichte recae en una suerte de gnosticismo metafísico explícito), de una multiplicidad de objetos  $\{O_1, O_2, O_3, \dots, O_n\}$  y de una multiplicidad de egos  $\{e_1, e_2, e_3, \dots, e_n\}$ , poniendo en juego una dialéctica en la que las relaciones de los egos con los objetos no se pueden entender si no es a través de las relaciones de los egos entre sí; unas relaciones dialécticas que harán imposibles entender la figura del «yo» al margen de la figura del «tú». Es decir, Fichte defenderá, por ejemplo en *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, que únicamente en el seno de un sistema de inter-relaciones sociales puede un sujeto generar autoconciencia, frente al individualismo subjetivista de San Agustín, Descartes o Locke. Sin duda, esta intersubjetividad dialéctica es la que está iluminando, en buena medida, la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel, así como el propio materialismo histórico marxista posterior, además de la filosofía de la intersubjetividad trascendental de Husserl.<sup>126</sup>

Pero Russell no concede nada de esto al filósofo alemán.

### 3.16. Sobre la verdad parcial tanto del realismo ingenuo como del idealismo

La «verdad» del idealismo es, como ya hemos dicho, la crítica al realismo ingenuo. Pero igualmente podríamos decir que la «verdad» del realismo ingenuo es la crítica al idealismo extremo, en la medida en que el realismo, aun el ingenuo, defiende la existencia de un mundo material externo a nosotros del cual dependen la mayoría de percepciones que experimentamos. Si esto es así, habría que considerar que tanto el idealismo extremo como

---

<sup>124</sup> A este respecto, se cuenta que en cierta ocasión cuando le preguntaron a Hegel si existía Dios, éste respondió «todavía no».

<sup>125</sup> Y no hay que olvidar que la idea de intersubjetividad es una de las ideas filosóficas fundamentales de la Modernidad. En este contexto, resulta de gran interés cfr. Augusto Moreno Márquez, C., «Interpersonalidad e Intersubjetividad», *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997.

<sup>126</sup> Un estudio de la intersubjetividad en la fenomenología trascendental de Husserl, en relación con las doctrinas de Ortega, puede encontrarse en: Augusto Moreno Márquez, C., «Solidaridad de Soledades. Caminos de Soledad e Intersubjetividad en Husserl y Ortega», *Ortega y la Fenomenología*, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1992, págs. 45-66.

el realismo ingenuo son filosofías que tienen ambas una parte de verdad, pero también una gran parte de falsedad. Por ello muchas veces se habla de realismo crítico, para moderar o limitar los dogmatismos propios del realismo ingenuo. Pero esto en absoluto solventa la confusión, porque también el idealismo se postula como crítico; el idealismo trascendental kantiano usa de hecho esta palabra de un modo casi omnipresente, y Fichte defiende, como hemos visto, que cualquier filosofía no idealista pertenece a la rúbrica del dogmatismo. También por ejemplo Husserl define su idealismo fenomenológico como una crítica a la actitud natural, que es precisamente la del realista en epistemología que no ha practicado, como mínimo, la reducción fenomenológica.

Pero los problemas de los conflictos entre los sistemas realistas e idealistas no se dibujan meramente en las arenas de la teoría del conocimiento; por el contrario, lo que está en juego principalmente es el análisis del peso ontológico de la materia física (o incluso más, de una materia trascendental que desbordarse las categorías empíricas de la materia física).<sup>127</sup> A este respecto, la posición de Russell es que la materia que percibimos está dada a escala de nuestro cuerpo. Hemos visto cómo Russell estima que las posiciones idealistas de Berkeley se basan, en gran parte, en la falacia de confundir los objetos de la percepción con las sensaciones mentales asociadas a estos objetos, mientras que sistemas aún más idealistas, si cabe, que los del obispo irlandés, como es el caso de la filosofía de Fichte, son tildados por Russell como de delirios psiquiátricos sin ninguna relevancia epistemológica u ontológica.

Pero ya hemos dicho que Russell defiende la existencia de una materia extramental desconocida muy parecida, en algunos puntos esenciales, a la cosa en sí kantiana. Y es la diferencia entre el reino de la cosa en sí y el mundo de los fenómenos la que vértebra todo el sistema del idealismo trascendental de Kant. Esto significa que Russell ha de andarse con mucho cuidado para no caer, él mismo, en posiciones idealistas, una vez que ha defendido que los fenómenos que percibimos no nos muestran ni la realidad tal como es, ni por tanto los constitutivos últimos de la materia. Por una parte, como ya dijimos, el mundo que vemos y tocamos se parece bien poco al mundo de los campos energéticos del que nos hablan los físicos; por otra parte, sabemos gracias a la fisiología y a la psicología que los objetos que

---

<sup>127</sup> Recordemos que el concepto de *materia trascendental* fue acuñado por Kant como sinónimo de una *materia pura*, es decir, de una materia no empírica, como es el caso de la materia *a posteriori* percibida por la sensibilidad y categorizada por el entendimiento, según las coordenadas del idealismo trascendental kantiano.

percibimos no son, en cuanto a sus morfologías características, independientes de nuestro modo de percibir. Es decir, para el filósofo inglés la mente y la percepción, lejos de resultar instancias pasivas que reciben los estímulos objetivos de un mundo externo, son procesos activos que reorganizan, reconstruyen e interpretan la información recibida del exterior.

Estos análisis, recuérdese, llevaban a la tesis de la dependencia causal de lo percibido respecto de nuestros sentidos y nuestro cerebro, tesis que, a su vez, conducía a muchos a creer en la *idealidad de la materia física*, en tanto ésta, al parecer, no puede considerarse objetiva ni independiente respecto de nosotros y nuestra subjetividad percipiente.

Pero contra el idealismo ontológico o epistemológico que trata de derivarse de los análisis y descubrimientos de la fisiología o la psicología, Russell nos advierte, en primer lugar, que la noción de dependencia causal sobre la que reposa este tipo de idealismo es todo menos clara y distinta. Pero aun en el supuesto de que la noción de dependencia causal no fuese oscura, Russell hace notar que los objetos percibidos dependen causalmente de nuestro cuerpo, más que de nuestra mente. Es cierto, contra el realismo ingenuo proveniente del sentido común, que los objetos que vemos y sentimos dejarían de ser así en el caso de que nosotros y nuestros nervios desaparecieran. Russell no trata de negar esto. Lo que trata de argumentar es que de la dependencia causal de los objetos percibidos respecto de nuestros sentidos y nuestro cuerpo orgánico, no se puede inferir que estos objetos sean meramente ideales. La cuestión fundamental es que si lo que percibimos no se nos muestra tal como es en sí mismo con independencia de nosotros, debemos entonces sostener que los objetos sensibles no son en absoluto los constitutivos últimos de la materia.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> Para un interesante análisis sobre estas cuestiones, cfr. Brown, D. G., *Bertrand Russell's earlier views on the nature of mind and matter 1911-1919*, McMaster University, Canada, 1974, págs. 80-119. La cuestión fundamental aquí estriba en que, si consideramos que el ser humano está compuesto de mente y cuerpo, y a la vez defendemos la tesis de que los objetos percibidos dependen causalmente de nosotros, se abren dos grandes posibilidades, a saber: por una parte, que los objetos percibidos dependen causalmente de nuestra mente; por otra, que lo hagan respecto de nuestro cuerpo orgánico. Como es natural, la primera de las opciones le parece idealista a Russell, por lo que elige la segunda, amparándose en conocimientos de la fisiología de su tiempo. De este modo, nos dice que: «If, then, when we say that something is in the mind we mean that it has a certain recognisable intrinsic characteristic such as belongs to thoughts and desires, it must be maintained on grounds of immediate inspection that objects of sense are not in any mind. (...) A different meaning of "in the mind" is, however, to be inferred from the arguments advanced by those who regard sensible objects as being in the mind. The arguments used are, in the main, such as would prove the causal dependence of objects of sense upon the percipient. Now the notion of causal dependence is very obscure and difficult, much more so in fact than is generally realised by philosophers. I shall return to this point in a moment. For the present, however, accepting the notion of causal dependence without criticism, I wish to urge that the dependence in question is rather upon our bodies than upon our minds. The visual appearance of an object is altered if we shut one eye, or squint, or look previously at something dazzling; but all these are bodily acts, and the alterations which they effect are to be explained by physiology and optics, not by psychology. They are in fact of exactly the same kind as the alterations effected by spectacles or a

### 3.17. El problema ontológico del espacio físico situado entre nosotros y los objetos materiales que percibimos

Otro problema principal respecto de la estructura de la materia, en relación a nuestro modo de percibir, es el del espacio. Russell nos dice que cuando observamos el sol deseamos saber algo del sol en sí mismo, el cual como sabemos se encuentra a una distancia inmensa respecto de la tierra. Pero ya hemos dicho que lo que vemos depende causalmente de nuestros ojos y nervios ópticos, según el filósofo inglés. Y como es natural, es bastante difícil de entender cómo nuestros ojos o nuestros nervios ópticos pueden alterar o modificar lo que ocurre o se encuentra a una distancia tan inmensa respecto de nosotros. La física de la época en que Russell escribe estas reflexiones, lo mismo que la de nuestra actualidad, estima que el sol que vemos es, en números redondos, ocho minutos posterior al sol real, ya que las ondas electromagnéticas tardan ocho minutos en cruzar el vacío intermedio entre el sol y la tierra. Después de este lapso de tiempo, las ondas electromagnéticas impactan en nuestra retina mandando señales electroquímicas a nuestro cerebro. Gracias a estos procesos causales, finalmente llegaremos a ver el sol, aunque en «diferido». Es decir, para Russell la física demuestra que en la cadena causal por la que se produce nuestra visión del sol, nuestro acto de *ver* se encuentra en el último eslabón. La paradoja consiste en que conocemos el mundo físico a través de nuestra percepción, por lo que si algo invalidase a ésta, nuestro conocimiento entero de la materia física se desvanecería, o al menos quedaría declarado como una mera ilusión.

Como es natural, esto arruinaría a la física y a la fisiología como ciencias que nos

---

microscope. They belong therefore to the theory of the physical world, and can have no bearing upon the question whether what we see is causally dependent upon the mind. What they do tend to prove, and what I for my part have no wish to deny, is that what we see is causally dependent upon our body and is not, as crude common sense would suppose, something which would exist equally if our eyes and nerves and brain were absent, any more than the visual appearance presented by an object seen through a microscope would remain if the microscope were removed. So long as it is supposed that the physical world is composed of stable and more or less permanent constituents, the fact that what we see is changed by changes in our body appears to afford reason for regarding what we see as not an ultimate constituent of matter. But if it is recognised that the ultimate constituents of matter are as circumscribed in duration as in spatial extent, the whole of this difficulty vanishes.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, CHAPTER VII. THE ULTIMATE CONSTITUENTS OF MATTER).

aportan conocimientos de la realidad. Y sin embargo, es la física la que nos muestra que lo que hace que veamos al sol, más que el sol mismo, son las ondas electromagnéticas que éste emite, y que para colmo tardan varios minutos en llegar a nosotros, con lo que resulta que el sol que vemos es el sol del pasado, pero no el del presente real. Como vemos, éstas son cuestiones bastante abstractas y paradójicas de entender desde el sentido común. Todo esto nos abre a las cuestiones del percibir a distancia. A este respecto, tenemos que comenzar por notar que la visión, que para Aristóteles era el más importante de los sentidos, y no sin razón, es siempre tele-visión, es decir, visión de objetos que se encuentran a una cierta distancia respecto de nosotros. Pero si desde un punto de vista ontológico las relaciones a distancia son imposibles, o cuanto menos (se concederá), tremendamente inverosímiles, hay que suponer que entre los objetos que vemos y nosotros existe una cadena causal de contigüidad que es precisamente la que posibilita nuestra percepción.<sup>129</sup>

En un capítulo posterior de este trabajo, dedicaremos un análisis extenso sobre la concepción de la causalidad de Russell. Adelantemos sólo ahora que Russell parte de una concepción *light* de la causalidad muy inspirada en la filosofía empirista de Hume, que a su vez tiene ciertos parecidos con algunas ideas defendidas en el franciscanismo voluntarista del bajo medievo. Según esto, la causalidad, en lugar de ser una estructura constitutiva de nuestro Universo que vértebra determinadas relaciones necesarias entre entes, es más bien un artefacto epistemológico con el cual el sujeto cognoscente trata de unir psicológicamente dos o más sucesos que muestran, cuando los observamos, una contigüidad espacial o temporal según cierta regularidad. Es decir, para Russell la causalidad se mueve en la *superficie* de los fenómenos, ya que las relaciones causales que conocemos son fruto de

---

<sup>129</sup> Respecto a este problema de espacio y de la percepción a distancia que comentamos, Russell emplea las siguientes palabras: «There remains, however, another difficulty, connected with space. When we look at the sun we wish to know something about the sun itself, which is ninety-three million miles away; but what we see is dependent upon our eyes, and it is difficult to suppose that our eyes can affect what happens at a distance of ninety-three million miles. Physics tells us that certain electromagnetic waves start from the sun, and reach our eyes after about eight minutes. They there produce disturbances in the rods and cones, thence in the optic nerve, thence in the brain. At the end of this purely physical series, by some odd miracle, comes the experience which we call "seeing the sun," and it is such experiences which form the whole and sole reason for our belief in the optic nerve, the rods and cones, the ninety-three million miles, the electromagnetic waves, and the sun itself. It is this curious oppositeness of direction between the order of causation as affirmed by physics, and the order of evidence as revealed by theory of knowledge, that causes the most serious perplexities in regard to the nature of physical reality. Anything that invalidates our seeing, as a source of knowledge concerning physical reality, invalidates also the whole of physics and physiology. And yet, starting from a common-sense acceptance of our seeing, physics has been led step by step to the construction of the causal chain in which our seeing is the last link, and the immediate object which we see cannot be regarded as that initial cause which we believe to be ninety-three million miles away, and which we are inclined to regard as the "real" sun.» (*Ibíd.*)

procesos de inferencia inductiva, y podrían estar sometidos a importantes errores. Todo esto le lleva a una filosofía de la contingencia absoluta: la necesidad es un mero atributo de proposiciones lógicas, pero no una dimensión ontológica de nuestro Universo. En él, todo es contingente, y por eso no debemos fiarnos excesivamente de las relaciones de causalidad, ya que éstas no nos aportan un conocimiento necesario, sino meramente probabilístico o estadístico, por muy importante que sea éste.

### **3.18. Las cadenas causales que posibilitan nuestra percepción de objetos materiales han de «romperse» en los particulares que las constituyen**

Por todo esto, Russell se limita a argumentar, en este punto de la discusión, meramente el supuesto de que un evento depende de su causa de un modo que no depende sobre otras cosas. De este modo, se supone que la mente depende del cerebro, pero, con igual plausibilidad a juicio de Russell, que el cerebro depende de la mente. Si esto es así, el filósofo inglés adelanta la hipótesis de que si tuviésemos el suficiente conocimiento científico sobre el particular, podríamos inferir el estado mental de un hombre de su conocimiento del cerebro, y recíprocamente, podríamos inferir los procesos neurológicos de ese mismo hombre a través del conocimiento de sus procesos mentales. Esta circularidad gnoseológica se funda en un aparente circularidad ontológica, y por eso Russell señala la llamativa paradoja de que los materialistas pueden fundar sus hipótesis bajo la base de la posibilidad de deducir los estados mentales de estados del cerebro, mientras que los idealistas pueden hacer lo inverso, es decir, tratar de explicar los procesos cerebrales a través de los estados de la mente. Pues bien, para Russell, tanto las conclusiones del materialismo reduccionista como del idealismo son igualmente válidas o inválidas. A lo sumo, y a su juicio, lo que podemos constatar filosóficamente son continuas correlaciones entre diversas clases de sucesos (como en este caso los sucesos que componen lo que llamamos mente y cerebro). Pero no por ello es legítimo hablar de «la causa» en singular de tal o cual suceso, porque lo que hay son multitud de sucesos en correlación con otros, y no entes simples que se encuentren en una relación cristalina de causa y efecto. Ya hemos dicho como para Russell la materia física está compuesta de particulares, tanto en la dimensión espacial como la temporal. Y como los particulares son plurales, las relaciones de causalidad entre ellos

también lo serán.<sup>130</sup>

¿Y cómo aplica el filósofo británico estos análisis al ejemplo de ver el sol pese a la descomunal distancia a la que éste se encuentra? Pues bien, en primer lugar, y como ya hemos apuntado, defendiendo que la cadena causal por medio de la cual llegamos a contemplar el sol hay que descomponerla, o si se quiere partirla, en unidades que no son cosas materiales, como puedan ser los ojos, los nervios o el cerebro, sino en particulares momentáneos del mismo tipo que nuestra momentánea visión cuando observamos al sol. Sencillamente, tanto el propio sol, como los ojos, como los nervios o el cerebro, deben ser considerados como ensamblajes de particulares momentáneos, casi efímeros.<sup>131</sup>

De este modo, el filósofo inglés llega a afirmar que

En lugar de suponer, como naturalmente hacemos cuando comenzamos por la acrítica aceptación de los aparentes dictados de la física, de que la materia es aquello que es “realmente real” en el mundo físico, y que los objetos inmediatos de los sentidos son meros fantasmas, debemos considerar a la materia como una construcción lógica, de la cual los constitutivos serán sólo particulares evanescentes.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Esta crítica a la unicidad de la causa de tal o cual suceso, Russell la expresa con las siguientes palabras: «Causal dependence, as I observed a moment ago, is a conception which it is very dangerous to accept at its face value. There exists a notion that in regard to any event there is something which may be called *the* cause of that event—some one definite occurrence, without which the event would have been impossible and with which it becomes necessary. An event is supposed to be dependent upon its cause in some way which in it is not dependent upon other things. Thus men will urge that the mind is dependent upon the brain, or, with equal plausibility, that the brain is dependent upon the mind. It seems not improbable that if we had sufficient knowledge we could infer the state of a man's mind from the state of his brain, or the state of his brain from the state of his mind. So long as the usual conception of causal dependence is retained, this state of affairs can be used by the materialist to urge that the state of our brain causes our thoughts, and by the idealist to urge that our thoughts cause the state of our brain. Either contention is equally valid or equally invalid. The fact seems to be that there are many correlations of the sort which may be called causal, and that, for example, either a physical or a mental event can be predicted, theoretically, either from a sufficient number of physical antecedents or from a sufficient number of mental antecedents. To speak of *the* cause of an event is therefore misleading. Any set of antecedents from which the event can theoretically be inferred by means of correlations might be called a cause of the event. But to speak of *the* cause is to imply a uniqueness which does not exist.» (*Ibíd.*)

<sup>131</sup> Dicho con sus propias palabras: «The relevance of this to the experience which we call "seeing the sun" is obvious. The fact that there exists a chain of antecedents which makes our seeing dependent upon the eyes and nerves and brain does not even tend to show that there is not another chain of antecedents in which the eyes and nerves and brain as physical things are ignored. If we are to escape from the dilemma which seemed to arise out of the physiological causation of what we see when we say we see the sun, we must find, at least in theory, a way of stating causal laws for the physical world, in which the units are not material things, such as the eyes and nerves and brain, but momentary particulars of the same sort as our momentary visual object when we look at the sun. The sun itself and the eyes and nerves and brain must be regarded as assemblages of momentary particulars.» (*Ibíd.*)

<sup>132</sup> (Traducción al español nuestra). El texto original completo es el siguiente: «Instead of supposing, as we naturally do when we start from an uncritical acceptance of the apparent dicta of physics, that *matter* is what is "really real" in the physical world, and that the immediate objects of sense are mere phantasms, we must

Lo que la física considera como el sol de hace ocho minutos, deberemos desde esta perspectiva considerarlo como un completo ensamblaje de particulares, los cuales existen en diferentes tiempos, y se difunden, desde un centro dado, a la velocidad de la luz. Es en estos particulares donde se encuentran los datos que se convertirán en sensaciones visuales cuando intersectan con nuestros ojos, nuestros nervios y nuestros cerebros. Es por ello una ilusión considerar al sol, o en general a cualquier otro objeto visual, como un ente simple, dotado de una unidad indisoluble; por el contrario, debemos considerar a juicio de Russell todos los objetos que nos rodean, entre los que se encuentran los que vemos y tocamos, como puros agregados o conjuntos de estas efímeras unidades a las que el pensador británico llama particulares. Como ya hemos dicho, las relaciones de causalidad, o en general de correlación entre unos sucesos y otros, se establecen a nivel de estas diminutas unidades espacio-temporales.

### **3.19. La necesidad de contar con una nueva concepción del espacio para entender el problema de los *particulares***

El problema reside, a juicio del pensador inglés, en tratar de compaginar esta teoría de la omnipresencia de los particulares con nuestra concepción tradicional del espacio. En efecto, si suponemos que todo lo que vemos, y en general percibimos, proviene de particulares emitidos de distintas fuentes, significa, como es natural, que todos esos particulares provenientes de distintos objetos *confluyen* de alguna manera en nosotros.

---

regard matter as a logical construction, of which the constituents will be just such evanescent particulars as may, when an observer happens to be present, become data of sense to that observer. What physics regards as the sun of eight minutes ago will be a whole assemblage of particulars, existing at different times, spreading out from a centre with the velocity of light, and containing among their number all those visual data which are seen by people who are now looking at the sun. Thus the sun of eight minutes ago is a class of particulars, and what I see when I now look at the sun is one member of this class. The various particulars constituting this class will be correlated with each other by a certain continuity and certain intrinsic laws of variation as we pass outwards from the centre, together with certain modifications correlated extrinsically with other particulars which are not members of this class. It is these extrinsic modifications which represent the sort of facts that, in our former account, appeared as the influence of the eyes and nerves in modifying the appearance of the sun.» (*Ibíd.*)

¿Pero cómo pueden coexistir en el mismo espacio múltiples particulares a la vez?<sup>133</sup> Pues bien, a juicio de Russell estas dificultades se desvanecen cuando abandonamos la concepción tradicional del espacio como estructura meramente tridimensional.

Todo esto le llevará a la conclusión nada más y nada menos de que

El espacio del mundo real es un espacio de seis dimensiones, y tan pronto como reparemos en esto vemos que hay abundante campo para todos los particulares para los que queramos encontrar ubicaciones. Para reparar en esto tenemos únicamente que volver por un momento del pulido espacio de la física al áspero y desordenado espacio de nuestra experiencia sensible inmediata. El espacio de los objetos sensibles de un hombre es un espacio tridimensional. No parece probable que dos hombres perciban ambos alguna vez el mismo objeto sensible; cuando se dice que ven la misma cosa o escuchan el mismo ruido, habrá siempre alguna diferencia, aunque sea ligera, entre las verdaderas formas vistas o los verdaderos sonidos escuchados. Si esto es así, y si, como es generalmente asumido, la posición en el espacio es puramente relativa, se sigue que el espacio de los objetos de un hombre y el espacio de los objetos de otro hombre no tiene puntos en común, que son de hecho espacios diferentes, y no meramente diferentes partes de un mismo espacio.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> Es decir, el problema de la intersección de múltiples particulares en el mismo lugar acontece cuando introducimos a la figura del observador: «The *prima facie* difficulties in the way of this view are chiefly derived from an unduly conventional theory of space. It might seem at first sight as if we had packed the world much fuller than it could possibly hold. At every place between us and the sun, we said, there is to be a particular which is to be a member of the sun as it was a few minutes ago. There will also, of course, have to be a particular which is a member of any planet or fixed star that may happen to be visible from that place. At the place where I am, there will be particulars which will be members severally of all the "things" I am now said to be perceiving. Thus throughout the world, everywhere, there will be an enormous number of particulars coexisting in the same place. But these troubles result from contenting ourselves too readily with the merely three-dimensional space to which schoolmasters have accustomed us.» (*Ibid.*)

<sup>134</sup> (Traducción al español nuestra). «The space of the real world is a space of six dimensions, and as soon as we realise this we see that there is plenty of room for all the particulars for which we want to find positions. In order to realise this we have only to return for a moment from the polished space of physics to the rough and untidy space of our immediate sensible experience. The space of one man's sensible objects is a three-dimensional space. It does not appear probable that two men ever both perceive at the same time any one sensible object; when they are said to see the same thing or hear the same noise, there will always be some difference, however slight, between the actual shapes seen or the actual sounds heard. If this is so, and if, as is generally assumed, position in space is purely relative, it follows that the space of one man's objects and the space of another man's objects have no place in common, that they are in fact different spaces, and not merely different parts of one space.» El texto original continúa a su vez: «I mean by this that such immediate spatial relations as are perceived to hold between the different parts of the sensible space perceived by one man, do not hold between parts of sensible spaces perceived by different men. There are therefore a multitude of three-dimensional spaces in the world: there are all those perceived by observers, and presumably also those which are not perceived, merely because no observer is suitably situated for perceiving them.» (*Ibid.*)

Según esto, el mundo se compone de múltiples espacios tridimensionales, los cuales pueden dividirse, en un primer análisis, en aquellos espacios tridimensionales centrados en torno a un observador, y en aquellos espacios que no están centrados en ningún observador. Esta pluralidad de espacios tiende a ser vista como un único espacio tridimensional mediante la correlación y sucesión de los diferentes espacios tridimensionales que son tomados, cada vez, como referencia. Pero para Russell, la organización sucesiva de los múltiples espacios tridimensionales en un mismo espacio, debería llevarnos a la conclusión de que este espacio englobante no está compuesto él mismo de tres dimensiones, sino por el contrario de seis. Esto quiere decir que harán falta, como mínimo, seis coordenadas para asignar completamente la posición de un particular lado. ¿Por qué? La respuesta para Russell parece sencilla: por un lado, hacen falta tres coordenadas para asignar la posición de un particular dado en su propio espacio tridimensional, mientras que por otra parte son necesarias otras tres coordenadas para asignar la posición de ese espacio entre los otros espacios que lo rodean.<sup>135</sup>

### 3.20. Los *particulares* pueden agruparse en «perspectivas» o «biografías»

Por todo esto, Russell llegará a la conclusión de que

Hay dos modos de clasificar los particulares: podemos tomar juntos a todos los que pertenecen a una “perspectiva” dada, o a todos los que son, como el sentido común diría, diferentes aspectos de la misma “cosa”. Por ejemplo, si me encuentro (como suele decirse) viendo el sol, aquello que veo pertenece a dos ensamblajes: (1) el ensamblaje de todos mis

---

<sup>135</sup> Veamos cómo Russell trata de compaginar los diferentes espacios tridimensionales en su teoría pluralista de la espacialidad de seis dimensiones: «But although these spaces do not have to one another the same kind of spatial relations as obtain between the parts of one of them, it is nevertheless possible to arrange these spaces themselves in a three-dimensional order. This is done by means of the correlated particulars which we regard as members (or aspects) of one physical thing. When a number of people are said to see the same object, those who would be said to be near to the object see a particular occupying a larger part of their field of vision than is occupied by the corresponding particular seen by people who would be said to be farther from the thing. By means of such considerations it is possible, in ways which need not now be further specified, to arrange all the different spaces in a three-dimensional series. Since each of the spaces is itself three-dimensional, the whole world of particulars is thus arranged in a six-dimensional space, that is to say, six co-ordinates will be required to assign completely the position of any given particular, namely, three to assign its position in its own space and three more to assign the position of its space among the other spaces.» (*Ibid.*)

objetos presentes sensibles, que es aquello que llamo una perspectiva; (2) el ensamblaje de todos los diferentes particulares que serían llamados aspectos del sol de hace ocho minutos - este ensamblaje es lo que defino como *ser* el sol de hace ocho minutos. De este modo, "perspectivas" y "cosas" son meramente dos modos diferentes de clasificar particulares. Hay que notar que no hay una necesidad *a priori* para los particulares de ser susceptibles de esta doble clasificación. Podría haber lo que podríamos llamar particulares "salvajes", los cuales no tienen las usuales relaciones por las que la clasificación es efectuada; quizá los sueños y alucinaciones están compuestos de particulares que son "salvajes" en este sentido.<sup>136</sup>

¿Pero qué entiende Russell por perspectiva? Como sabemos, este término ha ido cobrando una creciente importancia filosófica desde las obras de Nietzsche, Ortega, Gadamer o algunos autores posmodernos. Pero Russell se adelanta en decir que el término perspectiva no es en absoluto fácil de definir. Huyendo en este punto de un análisis profundo filosófico sobre el asunto, se limita a ofrecer una definición operativa del término perspectiva en lo referente a los particulares. Ésta gira en torno a la concepción de que, cuando nos referimos a objetos visibles o que podemos tocar, la perspectiva de un particular dado consistirá en todos los particulares que poseen una simple y directa relación espacial con ese particular. Es decir, la perspectiva de un particular está en función directa con su relación espacial con otros particulares del mismo espacio tridimensional en que está inmerso un determinado sujeto. De este modo, los particulares que observo en el mismo campo de visión tienen una relación directa, mientras que los particulares observados por sujetos distintos (que según la teoría de Russell, como hemos dicho, se encuentran en espacios tridimensionales diversos), mantendrá una relación indirecta.

Sencillamente, según esto, una perspectiva esta compuesta de aquellos particulares que tienen una relación espacial directa entre sí. Esto conduce al pensador británico a la

---

<sup>136</sup> (Traducción al español nuestra). «There are two ways of classifying particulars: we may take together all those that belong to a given "perspective," or all those that are, as common sense would say, different "aspects" of the same "thing." For example, if I am (as is said) seeing the sun, what I see belongs to two assemblages: (1) the assemblage of all my present objects of sense, which is what I call a "perspective"; (2) the assemblage of all the different particulars which would be called aspects of the sun of eight minutes ago—this assemblage is what I define as *being* the sun of eight minutes ago. Thus "perspectives" and "things" are merely two different ways of classifying particulars. It is to be observed that there is no *a priori* necessity for particulars to be susceptible of this double classification. There may be what might be called "wild" particulars, not having the usual relations by which the classification is effected; perhaps dreams and hallucinations are composed of particulars which are "wild" in this sense.» (*Ibid.*)

dificultad de tener que definir las perspectivas en función de los sujetos cognoscentes, lo que le parece algo cercano al idealismo. Por ello, aunque la mayoría de perspectivas puedan quedar definidas como el conjunto de datos sensibles de un sujeto en un tiempo determinado, la necesidad «realista» russelliana, en teoría del conocimiento, de contar con perspectivas (es decir, con agregados de particulares según determinadas relaciones) que no necesiten a sujetos para ser, llevará a Russell a tratar de dar con una definición de perspectiva más general que no necesite ni a la psicología ni a la propia espacialidad para ser definida.<sup>137</sup>

### **3.21. Las perspectivas formadas por los *particulares* se fundamentan sobre todo en el tiempo, más que en el espacio o en la causalidad**

Pues bien, el principio generalísimo sobre el que Russell tratará de fundar la definición más universal de perspectiva será el del *tiempo*. A este respecto, el pensador inglés hace notar que el tiempo universal y englobante de todos los tiempos particulares, al igual que ocurría con el espacio, es una construcción lógica elaborada por el sujeto cognoscente. Según esto, no existe una relación directa entre las relaciones temporales entre particulares dados en la perspectiva de un sujeto y las relaciones temporales de particulares de otro sujeto. Pero la cuestión fundamental es que cualquier par de particulares que percibo, o se muestran de manera simultánea, o lo hacen de manera sucesiva. Es decir, lo hacen en relación al tiempo. Por ello, Russell buscará la definición más general de perspectiva en relación a la temporalidad, de modo que se podrá decir que un particular dado pertenece a

---

<sup>137</sup> Todos estos problemas que comentamos giran en torno a la dificultad inicial de definir el término filosófico «perspectiva» de un modo no ambiguo ni problemático: «The exact definition of what is meant by a perspective is not quite easy. So long as we confine ourselves to visible objects or to objects of touch we might define the perspective of a given particular as "all particulars which have a simple (direct) spatial relation to the given particular." Between two patches of colour which I see now, there is a direct spatial relation which I equally see. But between patches of colour seen by different men there is only an indirect constructed spatial relation by means of the placing of "things" in physical space (which is the same as the space composed of perspectives). Those particulars which have direct spatial relations to a given particular will belong to the same perspective. But if, for example, the sounds which I hear are to belong to the same perspective with the patches of colour which I see, there must be particulars which have no direct spatial relation and yet belong to the same perspective. We cannot define a perspective as all the data of one percipient at one time, because we wish to allow the possibility of perspectives which are not perceived by any one. There will be need, therefore, in defining a perspective, of some principle derived neither from psychology nor from space.» (*Ibid.*)

una determinada perspectiva si se da de modo simultáneo con los particulares contenidos en ella. Con ello, el filósofo inglés hace reposar la verdadera raíz del concepto de perspectiva sobre el de simultaneidad, definiendo a ésta, a su vez, mediante el concepto de relación simple y directa entre particulares. De este modo, la pluralidad de perspectivas estará garantizada por la pluralidad de tiempos locales en que se dan relaciones simples y directas entre particulares.

A su juicio, esta pluralidad de tiempos locales que engloba cada uno a determinados conglomerados de particulares, queda avalada por los descubrimientos de la Teoría de la Relatividad General de Einstein, cuyas consecuencias filosóficas fundamentales serán abordadas en otro capítulo de este trabajo. Como es sabido, la física relativista defiende que no existe un tiempo universal, sino una pluralidad de tiempos locales, cada uno de ellos dados en función del sistema de relaciones gravitatorias en el que se localiza. Las relaciones gravitatorias, al hacerse más o menos intensas, distorsionan o deforman el tiempo, pero no el tiempo en general, sino el *tiempo local*. Por eso puede decirse que en regiones distintas del Universo el tiempo acontece de un modo diferente, siendo los casos más extremos los que giran en torno a los agujeros negros, por un lado, y las ondas energéticas que viajan a velocidades en torno a la de la luz por otro. Es decir, la multiplicación de los tiempos depende, más que de motivos psicológicos (el tiempo subjetivo del sujeto A, el tiempo subjetivo del sujeto B, etc.) de motivos físicos, esto es, objetivos respecto de nuestra subjetividad psicológica.<sup>138</sup>

Pero Russell quiere ir más allá, y nos habla de la «biografía» de un particular, entendiendo por ésta la suma total de todos los particulares que, o se dan en una relación simultánea directa con el particular dado, o se dan antes o después de éste, es decir de modo sucesivo. Y lo mismo que una perspectiva no necesita de nadie que la perciba para

---

<sup>138</sup> En este punto, no es que Russell trate de reducir el espacio a la temporalidad, como pretende el llamado primer Heidegger de *Sein und Zeit* (§ 70), sino que cree que el concepto de relación simultánea como relación *simple y directa* entre particulares es el nuclear para tratar de definir qué es lo que hace que un particular determinado pertenezca a tal o cuál conglomerados de particulares, cada uno de los cuales será concebido como una perspectiva. Por ello, refiriéndose al principio general que define qué es una perspectiva, dirá que: «Such a principle may be obtained from the consideration of *time*. The one all-embracing time, like the one all-embracing space, is a construction; there is no *direct* time-relation between particulars belonging to my perspective and particulars belonging to another man's. On the other hand, any two particulars of which I am aware are either simultaneous or successive, and their simultaneity or successiveness is sometimes itself a datum to me. We may therefore define the perspective to which a given particular belongs as "all particulars simultaneous with the given particular," where "simultaneous" is to be understood as a direct simple relation, not the derivative constructed relation of physics. It may be observed that the introduction of "local time" suggested by the principle of relativity has effected, for purely scientific reasons, much the same multiplication of times as we have just been advocating.» (*Ibíd.*)

existir, tampoco las biografías de los particulares necesitan de un sujeto en concreto para darse. Russell llama a estas biografías que no son percibidas por nadie «biografías oficiales».<sup>139</sup>

Como ya expusimos en un capítulo precedente, para el pensador británico dos ciencias fundamentales vertebran su visión del Universo: la física y la psicología. Pues bien, a su juicio, y en términos generales, la clasificación de los particulares en «cosas» depende sobre todo de la visión del físico, mientras que la clasificación de los particulares en «perspectivas» depende sobre todo del psicólogo.<sup>140</sup> Lo importante es que ambos enfoques son, en general, correctos, mientras ninguno de ellos trate de presentarse como exclusivo.

### **3.22. La doctrina de los *particulares* como una teoría general de la materia**

Resumamos los principales análisis que llevamos hasta ahora. La investigación que Russell emprendió en el artículo que estamos comentando comenzó por tratar de esclarecer la naturaleza de los constitutivos últimos del mundo físico. A este respecto, el filósofo inglés defiende que la física es una ciencia empírica, la cual nos da una cierta cantidad de conocimiento basado en las evidencias obtenidas a través de los sentidos. Pero dado que, por un lado, la física defiende que lo que constituye el mundo físico no son los entes que vemos o tocamos, sino campos energéticos o partículas elementales, y por otro la fisiología y la psicología sostienen que el mundo empírico que observamos depende causalmente de nuestros sentidos, nervios y cerebro, Russell ha llegado a la conclusión crítica de que los datos de los sentidos no pueden ser los constitutivos últimos de la materia física.

Este tipo de análisis, a su vez, lleva a multitud de autores a rescatar las viejas posiciones idealistas consistentes en sostener que el mundo de los sentidos es mental y subjetivo. Pero la perspectiva de Russell en epistemología es realista, por lo que critica las

---

<sup>139</sup> En sus propias palabras: «The sum-total of all the particulars that are (directly) either simultaneous with or before or after a given particular may be defined as the "biography" to which that particular belongs. It will be observed that, just as a perspective need not be actually perceived by any one, so a biography need not be actually lived by any one. Those biographies that are lived by no one are called "official."» (*Ibíd.*)

<sup>140</sup> Es decir, «broadly speaking, we may say that the physicist finds it convenient to classify particulars into "things," while the psychologist finds it convenient to classify them into "perspectives" and "biographies," since one perspective *may* constitute the momentary data of one percipient, and one biography *may* constitute the whole of the data of one percipient throughout his life.» (*Ibíd.*)

posiciones idealistas, haciéndolas depender de prejuicios o confusiones como las que se derivan en no distinguir entre los objetos de los sentidos y las sensaciones subjetivas asociadas a éstos (y para ello expusimos el ejemplo berkeliano del fuego y el dolor que causa al acercarnos a él). Por ello, la crítica al realismo ingenuo fundamentada en la física y la fisiología no conduce al idealismo a juicio de Russell, ya que lo que demuestra es que los objetos de los sentidos dependen causalmente de nuestro cuerpo, más que de nuestra mente. Es decir, el mundo percibido depende más de nuestros nervios y nuestro cerebro que de procesos mentales subjetivos.

Otra cuestión fundamental unida a esta problemática era la de la permanencia de los entes o de las cosas que percibimos en nuestro mundo entorno. En este asunto, y contra la opinión generada por el sentido común, Russell ofrece su teoría de los particulares como los verdaderos constitutivos de los objetos de la percepción, proponiendo como ejemplo a una sinfonía y a las notas musicales.<sup>141</sup> Pero como la teoría de los particulares lleva al problema de la múltiple confluencia de éstos en un mismo sujeto que percibe distintos objetos, y que a su vez se muestran ligeramente distintos a cómo son percibidos por otros sujetos, Russell llega a la conclusión de que es preciso, para salir de estas dificultades, partir o segmentar el Espacio y el Tiempo en mayúsculas en *tiempos* y *espacios* locales, en contra de la opinión del espacio y el tiempo como realidades homogéneas y omnienglobantes.

---

<sup>141</sup> El propio Russell termina el artículo que estamos comentando con un sumario o sinopsis de las principales tesis defendidas. Por su agudeza e interés pedagógico, es interesante leerlo: «We may now sum up our discussion. Our object has been to discover as far as possible the nature of the ultimate constituents of the physical world. When I speak of the "physical world," I mean, to begin with, the world dealt with by physics. It is obvious that physics is an empirical science, giving us a certain amount of knowledge and based upon evidence obtained through the senses. But partly through the development of physics itself, partly through arguments derived from physiology, psychology or metaphysics, it has come to be thought that the immediate data of sense could not themselves form part of the ultimate constituents of the physical world, but were in some sense "mental," "in the mind," or "subjective." The grounds for this view, in so far as they depend upon physics, can only be adequately dealt with by rather elaborate constructions depending upon symbolic logic, showing that out of such materials as are provided by the senses it is possible to construct classes and series having the properties which physics assigns to matter. Since this argument is difficult and technical, I have not embarked upon it in this article. But in so far as the view that sense-data are "mental" rests upon physiology, psychology, or metaphysics, I have tried to show that it rests upon confusions and prejudices—prejudices in favour of permanence in the ultimate constituents of matter, and confusions derived from unduly simple notions as to space, from the causal correlation of sense-data with sense-organs, and from failure to distinguish between sense-data and sensations. If what we have said on these subjects is valid, the existence of sense-data is logically independent of the existence of mind, and is causally dependent upon the *body* of the percipient rather than upon his mind. The causal dependence upon the body of the percipient, we found, is a more complicated matter than it appears to be, and, like all causal dependence, is apt to give rise to erroneous beliefs through misconceptions as to the nature of causal correlation. If we have been right in our contentions, sense-data are merely those among the ultimate constituents of the physical world, of which we happen to be immediately aware; they themselves are purely physical, and all that is mental in connection with them is our awareness of them, which is irrelevant to their nature and to their place in physics.» (*Ibid.*)

Como vemos, todas estas teorías y postulados conducen al pensador británico a una serie de compromisos ontológicos muy fuertes. Por ello, y para huir de la acusación de dogmatismo, el filósofo inglés finaliza su artículo avisando de que lo que ha expuesto hasta ahora no se trata de un conjunto de verdades absolutas e indudables, sino por el contrario de una serie de tesis filosóficas con un marcado carácter hipotético. Sencillamente, Russell piensa que los fundamentos que ha ido trazando para cimentar sus teorías son más potentes, desde un punto de vista filosófico, que los de otras alternativas al respecto, por lo que espera que la profundización de estos postulados o hipótesis en el futuro conduzca a reflexiones filosóficas de gran calado.<sup>142</sup>

### 3.23. Conclusiones críticas respecto de la teoría de los *particulares*

¿Y qué podríamos decir nosotros respecto de los principales supuestos ontológicos de Russell? Un análisis crítico detallado de estas premisas y supuestos desborda por completo las pretensiones del presente capítulo. Algunos de los puntos aquí expuestos serán analizados con más detalle en capítulos posteriores del presente trabajo. En general, podemos aceptar la tesis russelliana de que el mundo que percibimos se encuentra dado a la escala de nuestro cuerpo orgánico, lo mismo que el mundo que percibe el gato se encuentran lado a lado a la escala de su corporeidad orgánica (e igualmente podemos decir esto

---

<sup>142</sup> En este punto, por tanto, el pensador inglés muestra una gran honestidad filosófica. Y es que una de las partes fundamentales de la esencia de la filosofía constituye su carácter crítico, y por tanto no dogmático, sobre las aseveraciones y análisis que esta disciplina realiza. Esto no significa que la única alternativa al dogmatismo sea el relativismo o el escepticismo absoluto; por el contrario, cabe, desde un punto de vista crítico y dialéctico, sostener que unas tesis filosóficas son más potentes y cercanas a la verdad que las alternativas, si se demuestra de un modo fundamentado que éstas conducen a callejones sin salida o paradojas irresolubles. Es por todo ello que Russell sostiene que: «In favour of the theory which I have briefly outlined, I do not claim that it is *certainly* true. Apart from the likelihood of mistakes, much of it is avowedly hypothetical. What I do claim for the theory is that it *may* be true, and that this is more than can be said for any other theory except the closely analogous theory of Leibniz. The difficulties besetting realism, the confusions obstructing any philosophical account of physics, the dilemma resulting from discrediting sense-data, which yet remain the sole source of our knowledge of the outer world—all these are avoided by the theory which I advocate. This does not prove the theory to be true, since probably many other theories might be invented which would have the same merits. But it does prove that the theory has a better chance of being true than any of its present competitors, and it suggests that what can be known with certainty is likely to be discoverable by taking our theory as a starting-point, and gradually freeing it from all such assumptions as seem irrelevant, unnecessary, or unfounded. On these grounds, I recommend it to attention as a hypothesis and a basis for further work, though not as itself a finished or adequate solution of the problem with which it deals.» (*Ibid.*)

para la lombriz, la medusa o en general para todo ser viviente dotado de sistema nervioso, comenzando por los celentéreos de la era geológica del Precámbrico). En capítulos posteriores ahondaremos más en este asunto, hablando de la escala antrópica o zootrópica a la que se ajusta el mundo de la experiencia.

El cerebro, como parte nuclear del sistema nervioso central de los vivientes más complejos, lo mismo que los nervios, es ya una masa corpórea orgánica. Pero —y esto es fundamental— no cabe pensar al cerebro de modo aislado; por el contrario, hemos de pensar siempre las estructuras neurológicas dadas en función de la propia morfología anatómica del sujeto viviente en cuestión. Sencillamente, las funciones psíquicas de un viviente están siempre intercaladas con las estructuras corpóreas que componen su organismo. Por eso, cuanto más primitivas sean las estructuras anatómicas y funcionales de un sujeto viviente determinado, más primitivas serán sus funciones psíquicas. Según se vayan complejizando, por evolución adaptativa, las capacidades de un determinado organismo viviente para interactuar con el medio entorno, sus funciones psíquicas también se irán complejizando, entre ellas las que componen las figuras de la percepción o el razonamiento.

Otro asunto fundamental es el de la cuestión ontológica clásica de si la materia física es divisible en unidades infinitesimales o en unidades discretas, bien sea en su dimensión espacial, en la temporal, o en ambas. Y, naturalmente, un problema esencial ligado a esta cuestión es el de si las unidades resultantes son *entes de razón*, o por el contrario constitutivos reales del Universo. Este problema ha llevado a diferentes sistemas metafísicos bien conocidos a lo largo de la tradición. En la cuestión de la división espacial, acaso los sistemas más famosos sean los representados por Anaxágoras y su teoría de las homeomerías, Demócrito, Leucipo y Lucrecio con su teoría de los átomos en tanto unidades discretas, y Leibniz con su metafísica de las mónadas, tan parecida en muchos puntos con la ontología de las homeomerías de Anaxágoras.

Los átomos clásicos son unidades discretas, como ya hemos dicho; es decir, ocupan una determinada extensión espacial que no puede ser dividida en partículas más elementales. Por el contrario, las mónadas leibnizianas son unidades infinitesimales, es decir, resultado de dividir en infinitas partes un continuo espacial. Por ello, las mónadas son invisibles, en tanto carecen de extensión. Pero los átomos de las teorías tradicionales también resultan invisibles para la percepción, dado que aunque sean unidades con extensión espacial, son demasiado pequeñas como para que nuestros sentidos puedan observarlas tal como son. Es decir, en ambos tipos de teorías, los constitutivos últimos de la

materia física resultan invisibles para la percepción. Lo que percibimos son sus agregados.

Pues bien, siguiendo esta tradición, Russell elabora su teoría de los particulares, aunque en su artículo comentado en los epígrafes anteriores el filósofo inglés no decida meterse, probablemente por simple prudencia filosófica, en la cuestión de si los particulares son divisibles en infinitas partes, o por el contrario constituyen una suerte de unidades discretas, como ocurre con el caso de los átomos clásicos. Sin duda, tanto el talante empirista de Russell, como su decidida vocación para observar los continuos adelantos de la física, le llevan a no pronunciarse tajantemente en esta cuestión, esperando quizá que los resultados de las futuras investigaciones en ciencia natural puedan arrojar más luz sobre este gran problema. Un problema que, como hemos visto, aunque dependa de la física no se circunscribe únicamente a ésta, sino que la desborda. Es decir, es un problema eminentemente ontológico.

Esta dimensión eminentemente ontológica —por no decir *metafísica*— del problema, se puede observar claramente en la tesis de Russell según la cual, más que cosas o entes en el Universo, lo que hay son conjuntos o agregados de particulares, los cuales, dependiendo de sus relaciones entre sí, forman «perspectivas» y «biografías» que en principio no necesitan de ningún sujeto que las observe para existir. Según esto, si los particulares formasen un todo homogéneo y continuo, sería muy difícil, por no decir imposible, hablar de diferentes entes o cosas en el mundo. Desde la perspectiva pluralista de Russell, lo que nos permite hablar de diferentes entes y cosas es la pluralidad de conglomerados o conjuntos diferenciados de particulares.<sup>143</sup> La clave del asunto es que los particulares se encuentran en relación directa con otros particulares de su misma perspectiva, pero no con los particulares de otros conjuntos o conglomerados. Si todos los particulares del Universo se encontrasen en relación directa con todos los demás, como postulan las teorías metafísicas holistas, la pluralidad de cosas de este Universo se diluiría en un océano homogéneo e indiferenciado en el que sería imposible el conocimiento y la acción humana.

---

<sup>143</sup> Veamos con sus propias palabras cómo Russell «rompe» las cosas en agregados de particulares: «The definition of a "thing" is effected by means of continuity and of correlations which have a certain differential independence of other "things." That is to say, given a particular in one perspective, there will usually in a neighbouring perspective be a very similar particular, differing from the given particular, to the first order of small quantities, according to a law involving only the difference of position of the two perspectives in perspective space, and not any of the other "things" in the universe. It is this continuity and differential independence in the law of change as we pass from one perspective to another that defines the class of particulars which is to be called "one thing."» (*Ibíd.*)

Por ello, sería un error pensar que la teoría russelliana garantiza, por sí misma, el pluralismo ontológico; por el contrario, si esta teoría no estuviese a su vez vertebrada por la teoría de las relaciones discontinuas entre particulares, sería muy difícil escapar del monismo. En capítulos posteriores de este trabajo veremos con más extensión y detalle la ontología de las relaciones russelliana y como ésta se encuentra prácticamente concebida en contra del monismo de cuño holístico tipo Bradley.<sup>144</sup>

Pero ahora es el momento de analizar otro de los aspectos fundamentales de la filosofía de la materia de Russell y que se encuentra en completa relación con lo analizado en los epígrafes precedentes.

Nos referimos, como es natural, a la pregunta: ¿qué es lo que constituye, en última instancia, a la materia física?

### **3.24. La filosofía de la materia de Bertrand Russell cae en el esencialismo o idealismo objetivo en ciertas etapas**

El artículo «The ultimate constituents of Matter» en el que Russell esboza su teoría de los particulares y que hemos estado analizando en los epígrafes precedentes, data del 1915. Esta teoría pluralista se encuentra en estrecha relación con lo que Russell denomina atomismo lógico, cuyos principios esenciales se encuentran esbozados en *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (1914), y del que también hablaremos en detalle más adelante. Pero años más tarde Russell escribirá otro de sus libros fundamentales de ontología: *The Analysis of Matter* (1927), que es una suerte de acompañamiento filosófico a su *The Analysis of Mind* de 1921. Pues bien, en este tratado ontológico el filósofo británico también abordará la cuestión central que gira en torno a los constitutivos últimos de la materia física. En esta ocasión, Russell, ahondando en su

---

<sup>144</sup> Como es natural, la mayoría de estudiosos de la obra de Russell defienden que el filósofo británico dedicó mucho de su tiempo filosófico a rechazar la teoría monista de las relaciones (cfr., por ejemplo, Leithauser, G. G., *Principles and perplexities: studies of dualism in selected essays and fiction of Bertrand Russell*, Wayne State University, Detroit, Michigan, EE.UU., 1977, pág. 13). Pero como veremos más adelante, no es del todo adecuado hablar de la «teoría monista de las relaciones», dado que lo que defiende precisamente el monismo que ataca Russell es que las relaciones, en el sentido fuerte del término, de hecho, no existen (como mucho, se puede decir que pertenecen al mundo de la *doxa*, por decirlo al modo de Parménides).

orientación logicista, llegará a una sorprendente conclusión de tintes inequívocamente metafísicos.

Es éste un punto fundamental que nos gustaría señalar, y el cual, sorprendentemente, no parece ser motivo de atención para muchos de los analistas de la obra de Russell. Nos referimos a que en *The Analysis of Matter* Russell acaba presentando la hipótesis de que, en última estancia, las estructuras materiales físicas reales se reducen a estructuras matemáticas puras. Este formalismo esencialista podría catalogarse, siendo rigurosos, de idealismo objetivo; un idealismo esencialista que partiendo en la tradición occidental de Pitágoras y Platón, va recorriendo gran parte de la historia de la filosofía, incluyendo la filosofía teológica («Dios ha creado el mundo en caracteres matemáticos»).

Este punto de la ontología de Russell no puede ser entendido sin la apelación al llamado «monismo neutro» de Russell, explícitamente defendido por primera vez en *The Analysis of Mind* (1921), y que es también clave para entender *The Analysis of Matter* (1927).<sup>145</sup> De todo esto, insistimos, hablaremos con más extensión en los capítulos que siguen; ahora simplemente adelantemos que en la dualidad entre mente y materia, el monismo neutro trata de no dar más peso a ninguno de estos polos, sino, antes bien, considerar tanto a la materia empírica como a la mente como construcciones gnoseológicas elaboradas a partir de una realidad neutra común cuya esencia es prácticamente desconocida, pero que Russell se atreve a conceptualizar apelando a las matemáticas puras. Efectivamente, al modo de ver del filósofo británico, en última instancia, ni los protones ni los electrones son la materia prima que constituye el Universo, sino estructuras matemáticas muy complicadas.<sup>146</sup>

Por supuesto, este formalismo esencialista sólo puede entenderse desde nuestras coordenadas como fruto de una hipostatización desmesurada de las estructuras lógicas y matemáticas. Para cualquiera que esté libre de pitagorismo o platonismo, estas estructuras son objetivas, sin duda, pero no son «sustancias» que quepa poner en la estructura última de lo real. Este reduccionismo, además, presenta una grave inconsistencia en la filosofía de Russell, al menos cuando ésta se ve desde una perspectiva global. Y es que el pensador inglés, a mediados de su carrera filosófica, inspirándose en la filosofía de las matemáticas del Círculo de Viena y de Wittgenstein, acaba abandonando el pitagorismo metafísico, para pasar a pensar las ecuaciones matemáticas como meras tautologías que no aportan

---

<sup>145</sup> Cfr. Russell, B., *The Analysis of Matter*, CHAPTER XXXVII. PHYSICS AND NEUTRAL MONISM.

<sup>146</sup> *Ibid.*

conocimiento sobre la realidad.<sup>147</sup> ¿Cómo entonces unas tautologías, en última instancia mentales, pueden acabar vertebrando toda la estructura del mundo físico material? Es decir, por una parte Russell, en su filosofía de las matemáticas, deshipostasia las matemáticas en un sentido excesivo, al pensarlas como meras tautologías, mientras que por otra parte, en su filosofía de la materia Russell hipostasia las estructuras matemáticas para hacerlas, nada más y nada menos, que protagonistas de la estructura última de lo real.

Esta inconsistencia sólo puede solventarse apelando a que en *The Analysis of Matter* (1927) Russell aún no había abandonado su temprana creencia en que las matemáticas constituyen un reino de esencias puras separado de la materia y de la mente humana, al modo platónico o leibniziano. Llegado un punto de su carrera en el que la influencia del *Tractatus* de Wittgenstein era innegable, Russell abandonará esta creencia metafísica, acabando por afirmar que las matemáticas, lejos de constituir un reino absoluto y eterno, no son más que unas meras tautologías creadas por el científico según ciertas reglas de construcción formal. Pero es entonces desde esta perspectiva cuando las tesis fundamentales de *The Analysis of Matter* comienzan a tambalearse.

Sobre todos estos puntos volveremos más adelante en el capítulo dedicado al puesto que la filosofía de las matemáticas tiene en la ontología y la teoría del conocimiento de Russell. Aquí lo esencial es señalar que aunque Russell dedicó casi toda su carrera filosófica a buscar los fundamentos o primeros principios de lo real, al modo de los sistemas metafísicos clásicos, las respuestas que fue dando son distintas dependiendo de la etapa filosófica de su carrera en que nos encontremos. Por eso es tan difícil contestar de modo terminante y cerrado a la pregunta: «¿cuáles son los constitutivos últimos de la realidad material en la ontología de Russell?». Efectivamente, ¿cuáles? ¿Los particulares, los *sense-data*, estructuras matemáticas puras, los universales, una realidad extramental prácticamente incognoscible y similar a la *cosa en sí* kantiana? Para responder solventemente a esta pregunta habría que ver las fechas de publicación de los diversos trabajos donde el filósofo inglés ha tratado de contestar a esta pregunta.<sup>148</sup> Si por ejemplo nos atenemos a la respuesta pitagórica que Russell ofrece en *The Analysis of Matter*, parece que cabría preguntar: ¿estas

---

<sup>147</sup> Para un estudio sobre el llamado impacto del primer Wittgenstein en Russell, cfr. Carey, R., *Bertrand Russell on perception and belief: his development from 1913-1918*, Boston University, 2000.

<sup>148</sup> La pregunta se podría simplificar atendiendo, por ejemplo, a cosas como que Russell en cierto momento identifica los *sense-data* con formas de particulares lógicamente complejos (cfr. Perkins, R. K., *Meaning and acquaintance in the early philosophy of Bertrand Russell*, Duke University, North Carolina, 1973, págs. 139-141). Pero la materia extramental inferida o la realidad neutra es incompatible a su vez con los *sense-data*.

estructuras matemáticas puras vertebran la materia fenomenológica de los *sense-data* a la vez que la materia física extramental? Podría parecer entonces que los *sense-data* (es decir, los objetos de la percepción), dependen de la materia extramental, y ésta, a su vez, de estructuras matemáticas puras. Pero esta conclusión sería errónea, dado que la respuesta consistiría en que en de *The Analysis of Matter* el filósofo británico ya ha abandonado la teoría de los *sense-data*, al ser incompatible con el monismo neutro.

Y esto nos lleva de nuevo a la cuestión del «desdoblamiento» de la materia en dos grandes ámbitos, uno de los cuales, como ya hemos dicho, es prácticamente incognoscible en su naturaleza intrínseca. Ésta es una de las tesis que durante más tiempo sostuvo Russell en su ontología y teoría del conocimiento.

En todo caso, si hay desdoblamiento de la materia para Russell es porque hay una mente que produce tal desdoblamiento. Y esto nos conduce al siguiente capítulo.

# CAPÍTULO IV

## La estructura de la mente

### 4.1. Planteamiento inicial: el empirismo como metodología

En el capítulo anterior, al exponer los principios fundamentales de la filosofía de la materia de Russell, necesariamente hemos tenido que adelantar algunos conceptos centrales de su teoría del conocimiento y de la mente. Russell dedicó a lo largo de su carrera filosófica un esfuerzo intelectual en el estudio de las cuestiones relacionadas con la estructura del conocimiento y la mente humana no menor que el empleado en el análisis de las cuestiones ontológicas y metafísicas fundamentales, varias de las cuales hemos tratado esbozar en el capítulo precedente, mientras que otras —tales como las cuestiones que giran en torno a la causalidad, la teoría de las relaciones externas, o las cuestiones ontológico-modales sobre la existencia, la posibilidad o la necesidad— serán analizadas con más detalle en capítulos posteriores.

Sus análisis sobre teoría del conocimiento o las estructuras fundamentales de la mente humana se encuentran desperdigados por multitud de obras en su extensa y prolífica carrera filosófica. El tratado más terminado, sistemático y completo que el filósofo británico nos ofreció sobre estas cuestiones es, probablemente, *The Analysis of Mind*, de 1921. Russell comienza este libro sosteniendo que su filosofía de la mente trata de armonizar dos perspectivas distintas que, para muchos, incluso presentan incompatibilidades. Nos referimos a las perspectivas que dan la física y la psicología respectivamente. En este punto, Russell patentiza la paradoja de que muchos psicólogos, especialmente los pertenecientes a la escuela de conductismo, adoptan una perspectiva «materialista», fundamentada sobre todo en la fisiología, mientras que muchos físicos, especialmente los que se mueven en las aguas de la relatividad einsteniana, adoptan una perspectiva que va progresivamente «desmaterializando» la materia. Es decir, desde la moderna física relativista, el materialismo decimonónico (Büchner, Ostwald, Haeckel, Engels...) queda completamente descartado, en la medida en que maneja un concepto de materia que ya no puede ser aceptado por la ciencia actual. Mientras que, a la vez, desde la moderna psicología behaviorista, el concepto

tradicional de alma no puede ser ya tampoco asumido. No obstante, Russell piensa que la «tendencia materialista» de la moderna psicología conductista y la «tendencia antimaterialista» de la moderna física pueden ser reconciliadas a través del llamado *monismo neutro* de William James y su escuela.<sup>149</sup> Esta escuela de pensamiento, como ya señalamos, sostiene a grandes rasgos que la «sustancia» que compone el Universo no es ni material, ni mental, sino una «realidad neutra» intermedia.

En cuanto a su filosofía de la mente, los principales postulados que esgrime Russell no son originales. En este punto, como en otros, el pensador británico se encuentra en la «línea filosófica» de una tradición que arranca no ya con el empirismo moderno, sino desde la filosofía griega, y posteriormente la filosofía escolástica. Probablemente, el aspecto más conocido de la teoría del conocimiento de Russell sea su empirismo, con el que podrá decir que: «las sensaciones son obviamente la fuente de nuestro conocimiento del mundo, incluido nuestro propio cuerpo.»<sup>150</sup> Desde luego, esta premisa epistemológica cuenta con tantos precedentes en la tradición filosófica que no es necesario profundizar ahora en ella. En realidad, no es sino una reactualización del lema aristotélico-tomista *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, o de tesis de Locke tales como «parece que no hay ninguna idea en la mente antes de que los sentidos la hayan transmitido dentro.»<sup>151</sup> La originalidad del empirismo de Russell, entre otras cosas, quizá podría cifrarse en su conexión con la dualidad mente-materia a través de la incorporación de muchas de las premisas del llamado «empirocriticismo» decimonónico. Así, Russell podrá decir que

Las sensaciones son lo que es común a los mundos físico y mental; pueden ser definidas como la intersección de la mente y la materia. Esto no es bajo ningún concepto una nueva visión; ha sido defendida, no sólo por los autores americanos que he mencionado, sino por Mach en su *Analysis of Sensations*, el cual fue publicado en 1886.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> No hay que olvidar que *The Analysis of Mind* es el primer libro donde el filósofo británico anunció su conversión al monismo neutro, abandonando por tanto la dualidad entre percepciones y *sense-data* que expusimos en el capítulo dedicado a analizar la estructura de la materia.

<sup>150</sup> «Sensations are obviously the source of our knowledge of the world, including our own body.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE VIII. SENSATIONS AND IMAGES).

<sup>151</sup> (Traducción al español nuestra). «There appear not to be any ideas in the mind before the senses have conveyed any in.» (Cfr. Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford University Press, New York, 1979, Book 2, Chapter I, § 23).

<sup>152</sup> (Traducción al español nuestra). «Sensations are what is common to the mental and physical worlds; they may be defined as the intersection of mind and matter. This is by no means a new view; it is advocated, not only by the American authors I have mentioned, but by Mach in his *Analysis of Sensations*, which was published in 1886.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE VIII. SENSATIONS AND IMAGES).

Otra correlación principal que podría hacerse entre la filosofía de la mente de Russell y la tradición, aparece cuando Russell liga lo mental a la creencia y al deseo. Esto, de algún modo, recuerda a la teoría clásica de la mente como compuesta de *vis cognoscitiva* y *vis appetitiva*. O, dicho en una terminología más actual, la visión de la mente como dividida en facultades cognitivas y facultades volitivas; una visión que como decimos arranca ya de los griegos: es central en Platón y Aristóteles, y no digamos ya en los estoicos.

#### **4.2. La crítica a la conciencia como una entidad o sustancia**

Pero hay un postulado fundamental de la filosofía de la mente de Russell que es más difícil encontrar en la tradición griega y escolástica: nos referimos a la crítica de la conciencia como una entidad. Como es sabido, es difícil rastrear precedentes de esta teoría antes de la filosofía de Hume y su crítica al sustancialismo clásico de la mente o el entendimiento (un «sustancialismo» que todavía estaría presente en Locke). Ya desde el comienzo de *The Analysis Of Mind*, Russell nos informa que una de las premisas fundamentales de su filosofía de la mente va a ser la crítica a la visión de la conciencia como una entidad o sustancia. Es decir, Russell critica la teoría ampliamente difundida de que todo lo mental es una forma de «algo» llamado «conciencia». Para ello, el pensador británico toma dos tipos de críticas que él mismo reconoce que carecen de originalidad. Por un lado, Russell señala razones directas, tomadas del análisis y sus dificultades; por otro, señala razones indirectas, derivadas de la observación experimental de los animales (psicología comparada) y de los dementes e histéricos (psicoanálisis).

La cuestión es que en la crítica a las teorías tradicionales de la conciencia, Russell vuelve al análisis del dualismo mente-materia. A su modo de ver, todo filósofo que se precie piensa o sostiene que la materia y la mente son realidades que poseen propiedades ontológicas distintas, en ocasiones muy difíciles de conciliar. Para tratar de salvar estas dificultades, las reducciones mutuas son comunes. Por un lado, hay quienes piensan que la mente es la verdadera realidad, y que la materia en el fondo se reduce a ella: es la posición

de los idealistas. Por otro lado, hay quienes piensan que la materia es la verdadera realidad, y que la mente no es más que una mera propiedad de ciertas estructuras materiales: es la posición de los materialistas. Los materialistas, sostiene Russell, han sido raros entre los filósofos, pero comunes entre muchos científicos en ciertos periodos históricos.

La cuestión es que Russell no se presenta a sí mismo ni como idealista ni como materialista, sino como estando en una posición intermedia. Es decir, después de su conversión al monismo neutro, no piensa ni que la verdadera realidad en el Universo sea la materia ni la mente, sino una realidad ontológica anterior a ambas. En sus propias palabras:

El material del cual el mundo de nuestra experiencia está compuesto no es, a mi juicio, ni la mente ni la materia, sino algo más primitivo que ambas. Ambas, mente y materia, parecen estar compuestas, y el material del cual están compuestas yace en un sentido entre las dos, en un sentido sobre ambas, como un ancestro común.<sup>153</sup>

Pero en el universo empírico, la mente juega un papel fundamental, y para la determinación de este papel, es común, en muchas filosofías y teorías científicas, unir las ideas de mente y conciencia. En el análisis de la mente como conciencia, Russell pone el ejemplo de nosotros y una silla. Cuando nosotros vemos y tocamos una silla, decimos que somos *conscientes* de ella, pero, a la vez, sabemos que la silla no es «consciente» de nosotros cuando nos sentamos en ella o la tocamos. Sabemos, pues, que hay una diferencia fundamental entre nosotros y una silla. Pero piensa Russell que las perplejidades y dificultades filosóficas comienzan nada más tratar de analizar cuál es esa diferencia. ¿Cómo definir, efectivamente, qué es eso de la conciencia? Para contestar a esta pregunta, el pensador británico nos aconseja que reparemos en las principales vías por las que la psicología convencional nos habla de ser conscientes. Por un lado, está la vía de la percepción: somos conscientes de cualquier cosa que percibimos. La segunda vía, que presupone la percepción, es la de la memoria; y aquí el problema clásico que presenta la memoria en relación a la conciencia es el de la cuestión de cómo podemos ser conscientes

---

<sup>153</sup> (Traducción al español nuestra). «The stuff of which the world of our experience is composed is, in my belief, neither mind nor matter, but something more primitive than either. Both mind and matter seem to be composite, and the stuff of which they are compounded lies in a sense between the two, in a sense above them both, like a common ancestor.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE I. RECENT CRITICISMS OF "CONSCIOUSNESS").

de cosas que ya no existen.<sup>154</sup> La siguiente figura de la conciencia inmediatamente relacionada con la memoria la constituyen las ideas (no en el sentido platónico, nos advierte Russell, sino en el sentido empirista de Locke, Hume o Berkeley por el cual las ideas se diferencian de las impresiones). Por último, Russell acaba su catálogo de las figuras fundamentales de la conciencia con la creencia. Por creencia, Russell entiende un modo de ser consciente que puede ser verdadero o falso.

Pero la mente no se agota en estas figuras de la conciencia, advierte Russell. Lo mental se encuentra también constituido por dimensiones como el placer, el dolor o el deseo. Y esto nos devuelve de nuevo a la división clásica de lo mental entre *vis cognoscitiva* y *vis apetitiva* que ya señalamos.

#### 4.3. Esbozo de clasificación sistemática sobre las figuras de la vida mental

Desde luego, la cuestión del análisis de las figuras de lo mental nos recuerda a la clasificación más compleja de la psicología de Tetens, uno de los principales inspiradores de la filosofía kantiana. Siguiendo de algún modo a Tetens,<sup>155</sup> podríamos defender lo siguiente: si lo mental, o la vida psíquica en general, se produce en la «interacción» entre dos figuras fundamentales, el sujeto y objeto, podríamos obtener la siguiente clasificación según una taxonomía algebraica muy simple, a saber:

1) las figuras psíquicas que se producen fruto de la incidencia del objeto en el sujeto ( $O \rightarrow S$ ). En esta rúbrica podríamos incluir a la *percepción*, tanto la otorgada por los teleceptores como por los propioceptores del sistema nervioso.

2) las figuras psíquicas que se producen fruto de la incidencia del sujeto en el objeto ( $S \rightarrow O$ ). En esta rúbrica podríamos incluir a la *voluntad* y la *conducta*.

3) las figuras psíquicas que se producen fruto de la incidencia del sujeto en el sujeto ( $S \rightarrow S$ ), o mejor dicho, de unas partes del sujeto en otras partes del propio sujeto. En esta rúbrica, fruto de la reflexividad del propio sujeto, Tetens incluye al *sentimiento*, y nosotros, en

---

<sup>154</sup> Para un análisis de la filosofía de la memoria en Russell, cfr. Apostolova, I., *Sensation, memory and imagination in Bertrand Russell's philosophy 1910-1926*, University of Ottawa, Canada, 2010, págs. 65-82.

<sup>155</sup> Un interesante estudio sobre las distinciones entre pensamiento, sentimiento, voluntad, etc., en la obra de Tetens en comparación con la teoría del conocimiento de Hume, puede encontrarse en: Kuehn, M., «Hume and Tetens», *Hume Studies*, nº 15, 1989.

general, también podemos hacerlo.

4) por último, la combinatoria algebraica entre S y O nos otorga una figura más, aunque no sea psíquica; nos referimos a la dimensión ontológica de la realidad producida por la incidencia del objeto en el objeto, o mejor dicho, de unos objetos sobre otros ( $O \rightarrow O$ ). Aquí podríamos incluir a la *causalidad objetiva*, incluida la causalidad objetiva fisiológica producida en nuestro sistema nervioso, sin la cual tampoco habría vida psíquica.

#### 4.4. La intencionalidad o el carácter sincategoremático de la conciencia impiden su hipostatización

El esbozo de esta taxonomía nos lleva a un punto fundamental de la filosofía de la mente de Russell: nos referimos a la cuestión de la intencionalidad de la conciencia.<sup>156</sup> Esta cuestión, como señalamos con anterioridad, es central para muchos escolásticos, sobre todo para Brentano en la Modernidad. Y, por supuesto, tampoco debemos olvidar de nuevo a los fenomenólogos de la escuela de Husserl, al cual sorprendentemente Russell no cita en todo su *The Analysis Of Mind*. Como es natural, con la cuestión de la intencionalidad de la conciencia nos referimos a la teoría que defiende que la conciencia está siempre *referida a* objetos. Esta teoría también está compartida por la metafísica del objeto de Meinong, al cual Russell sí cita y analiza hasta cierto punto, al contrario que a Husserl.<sup>157</sup>

En todo caso, al analizar el problema de la intencionalidad de la conciencia se abren de nuevo las vías del realismo o del idealismo.<sup>158</sup> Por nuestra parte, sostendríamos que

---

<sup>156</sup> Que como señalamos con anterioridad, fue suscitada en la Modernidad por la filosofía neoescolástica de Brentano (cfr. Rodríguez Valls, F., «Psicología Descriptiva e Intencionalidad en Franz Brentano», *Reflexión*, nº1, 1990, págs. 117-141).

<sup>157</sup> Para un estudio crítico e interesante sobre este tema, cfr. Swanson, C., *Reburial of object theory: reconsidering the Meinong-Russell debate*, University of Guelph, Canada, 2005. Más tarde volveremos sobre este asunto a la hora de analizar las posiciones de Russell ante la idea de Dios.

<sup>158</sup> En palabras del propio Russell: «Speaking in popular and unphilosophical terms, we may say that the content of a thought is supposed to be something in your head when you think the thought, while the object is usually something in the outer world. It is held that knowledge of the outer world is constituted by the relation to the object, while the fact that knowledge is different from what it knows is due to the fact that knowledge comes by way of contents. We can begin to state the difference between realism and idealism in terms of this opposition of contents and objects. Speaking quite roughly and approximately, we may say that idealism tends to suppress the object, while realism tends to suppress the content. Idealism, accordingly, says that nothing can be known except thoughts, and all the reality that we know is mental; while realism maintains that we know objects directly, in sensation certainly, and perhaps also in memory and thought. [...] I have been in the past a realist, and I remain a realist as regards sensation, but not as regards memory or thought.» (Cfr.

mejor que hablar de la «intencionalidad de la conciencia» al modo de Brentano, sería hablar del carácter sincategoremático o alotético de la conciencia. En efecto, cuando se analiza a la conciencia, ésta siempre se presenta como conciencia *de*; el Dios de Aristóteles, que sólo es consciente de sí mismo, es simplemente fruto de una reflexividad vacía al ser llevada al límite. Pero la cuestión central que queremos destacar es que hablando de «intencionalidad» estamos introduciendo de modo innecesario los oscuros postulados de una metafísica teleológica. No es que la conciencia *tienda* al objeto; es simplemente que las figuras psíquicas que componen la conciencia aparecen en la interacción entre un sistema nervioso en metaestabilidad y un entorno físico que lo estimula de diverso modo, generando anomalías o divergencias de las cuales el sujeto psíquico llegará a ser «consciente»; en un mundo puramente homogéneo, sin cambios, sería muy difícil hablar de conciencia. Por eso, hasta cierto punto, desde las coordenadas neurofisiológicas actuales podríamos decir que la conciencia es, sobre todo, *percepción de diferencias* (una percepción sobre la que luego podrán establecerse por supuesto los procesos de analogía de que da cuenta la psicología).

Esto que estamos diciendo parece que nos lleva a una conclusión ineludible, a saber, que la conciencia no es una *sustancia*, es decir, una «entidad» susceptible de ser hipostasiada; desde los marcos fisiológicos, neurológicos y psicológicos actuales, sería mejor entender la conciencia como una pluralidad de funciones biológicas en acto que dependen siempre de un medio entorno físico, y de un sujeto corpóreo orgánico dotado de un sistema nervioso.<sup>159</sup> A lo sumo, podríamos decir que la conciencia tiene una sustantividad actualista, al modo de Wundt, pero no una sustantividad absoluta o metafísica, al modo del sustancialismo espiritualista clásico, cuyo paradigma fundamental, como es sabido, es el *cogito* cartesiano.

#### **4.5. La crítica a la sustantivación de la conciencia lleva a Bertrand Russell a lo que podríamos denominar un «tabú del Ego»**

Russell, desde su propia perspectiva, comparte la tesis de que la conciencia no es una

---

Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE I. RECENT CRITICISMS OF "CONSCIOUSNESS").

<sup>159</sup> Desde los marcos científicos actuales el «hombre volante» de Avicena no es más que un mero mito metafísico.

entidad o sustancia. No obstante, él mismo reconoce al comienzo de su *The Analysis Of Mind* que la tesis de la conciencia como entidad está ya siendo criticada por diversas escuelas en el momento en que escribe. Entre estas escuelas destacan la de los realistas americanos liderados por William James y la de los psicólogos conductistas, basados a su vez en las teorías de Watson.

Respecto de las críticas a la conciencia de William James, Russell sostiene que James procede correctamente en rechazar a la conciencia como una entidad, y que los realistas americanos están parcialmente en lo cierto, aunque no enteramente, en considerar que tanto la mente como la materia están compuestas de un material neutro, que considerado de modo aislado, no es ni mental y material. Russell suscribirá enteramente esta visión del monismo neutro, *pero aplicado a las sensaciones*. Lo que vemos u oímos, por ejemplo, es tan mental como material.<sup>160</sup>

Sin embargo, si la crítica a la sustancialización de la conciencia puede ser algo que podemos asumir desde las coordenadas científicas actuales, esta crítica en Russell, si nuestra hipótesis es correcta, le lleva, entre otras cosas, a lo que podríamos catalogar como de «tabú del Ego». Es decir, a tratar de negar la realidad sustantiva del ego psicológico, aunque sea de un modo muy distinto al del materialismo eliminativo, dado que en ningún punto de su filosofía de la mente Russell ha tratado de negar la realidad de los *qualia* ni de las actitudes proposicionales.<sup>161</sup> Así, por ejemplo, en *An Inquiry into Meaning and Truth* Russell sostiene que proposiciones como «yo soy» podrían traducirse a «esto es» sin perder su significado; es decir, el pensador británico trata de realizar una crítica a las categorías

---

<sup>160</sup> Dicho con sus propias palabras: «My own belief—for which the reasons will appear in subsequent lectures—is that James is right in rejecting consciousness as an entity, and that the American realists are partly right, though not wholly, in considering that both mind and matter are composed of a neutral-stuff which, in isolation, is neither mental nor material. I should admit this view as regards sensations: what is heard or seen belongs equally to psychology and to physics. But I should say that images belong only to the mental world, while those occurrences (if any) which do not form part of any "experience" belong only to the physical world. There are, it seems to me, *prima facie* different kinds of causal laws, one belonging to physics and the other to psychology. The law of gravitation, for example, is a physical law, while the law of association is a psychological law. Sensations are subject to both kinds of laws, and are therefore truly "neutral" in Holt's sense. But entities subject only to physical laws, or only to psychological laws, are not neutral, and may be called respectively purely material and purely mental. Even those, however, which are purely mental will not have that intrinsic reference to objects which Brentano assigns to them and which constitutes the essence of "consciousness" as ordinarily understood.» (*Ibíd.*)

<sup>161</sup> Los *qualia* son un modo general de llamar a las cualidades secundarias clásicas, tal como empieza a dibujarse el problema con Galileo y Locke. Para un estudio sobre la filosofía de la mente de Russell que analice el materialismo eliminativo, cfr. Feser, C. F., *Russell, Hayek and the mind-body problem*, University of California, Santa Barbara, EE.UU., 1999, págs. 9-10.

egológicas tradicionales, entre las que destacan los llamados «particulares egocéntricos».<sup>162</sup> Este «tabú del Ego», heredado del positivismo decimonónico de Comte (que como hemos apuntado en otra ocasión trató de suprimir a la psicología de la república de las ciencias), persistirá en el Wittgenstein no ya del *Tractatus*, sino también en el de las *Philosophical Investigations* y su crítica a los «diarios privados».<sup>163</sup> Este tabú también juega un rol fundamental en filosofía de la mente de Dennett.<sup>164</sup> Es probable que este peculiar *tabú* sólo pueda entenderse como un intento de separarse lo más posible de las metafísicas egológicas de la modernidad, empezando por las filosofías más conocidas de Descartes o Fichte, y acabando en las metafísicas subjetivistas extremas del Wilhelm Schuppe de *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik* (1878),<sup>165</sup> o de Richard Schubert-Soldern y su *Grundlagen einer Erkenntnistheorie* (1884),<sup>166</sup> por no hablar del subjetivismo anarquista de Max Stirner<sup>167</sup> o del Le Dantec de *L'Egoïsme, seule base de toute société* de 1911.<sup>168</sup>

Recordemos, por ejemplo, que Fichte empieza su *Primera introducción a la Teoría de la Ciencia* con las siguientes palabras:

Fíjate en tí mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar de nada que esté fuera de tí, sino exclusivamente de tí mismo.<sup>169</sup>

Sin embargo, desde las ciencias cognitivas y de la conducta actuales, parece un error tanto el intento de hipostasiar el Ego, como de negarlo. Los etólogos actuales incluso hablan de categorías egológicas explícitas dentro del mundo animal.<sup>170</sup> Lo paradójico es que aunque

---

<sup>162</sup> Cfr. Russell, B., *An Inquiry into Meaning and Truth*, CHAPTER VII. EGOCENTRIC PARTICULARS. Un análisis pormenorizado de estas cuestiones egológicas se encuentra en: Bueno, G., «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basilisco*, abril 2009, nº 40.

<sup>163</sup> Un análisis crítico de la negación de los *qualia* por parte del segundo Wittgenstein en: Feser, C. F., *Russell, Hayek and the mind-body problem*, págs. 48-50.

<sup>164</sup> Cfr. Feser, C. F., *Russell, Hayek and the mind-body problem*, pág. 7.

<sup>165</sup> Cfr. Schuppe, W., *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, Elibron Classics series edition, 2011.

<sup>166</sup> Cfr. Schubert-Soldern, R., *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, Kessinger Publishing, New York, 2010.

<sup>167</sup> Cfr. Stirner, M., *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*, Dover Publications, New York, 2005.

<sup>168</sup> Cfr. Le Dantec, F. A., *L'Egoïsme, seule base de toute société: Étude Des Déformations Résultant De La Vie En Commun*, Nabu Press, 2010.

<sup>169</sup> Fichte, J. G., *Primera introducción a la Teoría de la Ciencia*, § 1 –tomado de la edición española: Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984.

<sup>170</sup> Probablemente el caso más famoso en nuestros días se deba al programa de estudio del chimpancé Washoe (1965-2007), al cual se le enseñó una versión abreviada del *American Sign Language* (Ameslam)

los autores que defienden lo que llamamos *tabú del ego* quieran sobre todo separarse de la metafísica espiritualista clásica, este tabú puede encontrarse ya en la mística de diversas religiones ancestrales (es el caso en la literatura de los vedas de lo que se conoce en sánscrito como estado de *ahamkara*, o estado de «ilusión del Yo», fuente de los males del mundo).<sup>171</sup> Y esto aunque afirmar la condición ilusoria del ego implique ya concederle una cierta entidad, aunque sea la entidad de una ilusión.

Sin embargo, este tabú del ego, afín de algún modo a lo que en nuestros días se conoce como materialismo eliminativo, pretendió, en los tiempos del conductismo clásico o del conductismo operante, sustentarse en una base científica. Hablemos un poco de ello en el siguiente epígrafe.

#### 4.6. La importancia de la observación empírica de la conducta

Otra escuela de pensamiento hostil a considerar a la conciencia como una entidad es la psicología conductista de Watson y sus seguidores, como acabamos de apuntar más arriba. Como es sabido, esta escuela se muestra enteramente en contra de la introspección propia de psicología asociacionista de Wundt y su escuela, o del psicoanálisis. Según la psicología conductista, la introspección no es un método científico; sólo la observación experimental de la conducta humana o animal nos ofrece las pautas de un conocimiento científico de las facultades cognitivas y volitivas de un sujeto determinado. Como se sabe, Skinner nos hablará incluso de la «caja negra de la conciencia». La conciencia como tal, si es que existe, nos está oculta, como ya había señalado Heráclito milenios atrás; sólo podemos observar la *conducta*.

Russell sostiene, como es usual, que la psicología conductista arranca del análisis empírico del comportamiento de los animales, generalizando luego las conclusiones obtenidas a los seres humanos. Desde esta perspectiva, la observación externa de un sujeto no sabe nada de ninguna entidad llamada *conciencia*, sino únicamente de operaciones

---

que contenía pronombres personales, los cuales Washoe llegó a usar de una manera sorprendente. Para una profundización mayor en este asunto ver Víctor Sánchez de Zavala, *Sobre el lenguaje de los antropoides*, Siglo XXI, Madrid, 1976.

<sup>171</sup> Cfr. Bhaskarananda, S., *The Essentials of Hinduism: A Comprehensive Overview of the World's Oldest Religion*, Canada, Viveka Press, 2002; Morales de Castro, J., *Historia de las Religiones. Los grandes cultos y creencias*, Libsa, Madrid, 2009, IV. Hinduismo (págs. 241 y ss).

conductuales sometidas a ciertas leyes.<sup>172</sup>

Como es sabido, estas conclusiones llevarán a los psicólogos conductistas clásicos a prácticamente una negación de la vida psíquica «interior». El conductismo, en este punto, mantiene que el conocimiento de nosotros mismos no es diferente al tipo de conocimiento que poseemos sobre otras personas. Nosotros podemos, desde luego, conocer más sobre nosotros mismos porque nuestro propio cuerpo es más fácil de observar que el de otras personas, pero no hay ninguna diferencia de cualidad esencial entre la observación de nuestro comportamiento y el de los demás. Esto, evidentemente, lleva a una negación categórica de la introspección por parte de la psicología conductista.<sup>173</sup>

#### **4.7. La eliminación de la vida psíquica interior a manos del conductismo radical carece de fundamentos científicos y filosóficos**

Pero Russell no acepta enteramente las tesis conductistas, aunque sí piensa que hay un importante núcleo de verdad en ellas. Nosotros, por nuestra parte, podríamos hacer un diagnóstico similar. Podemos, en general, aceptar la conclusión de que la psicología conductista ha aportado métodos de investigación empírica de la conducta de humanos y animales claves para el desarrollo de la psicología y la etología como ciencias positivas, y no meramente especulativas. Pero las conclusiones que trata de extraer el conductismo radical, es decir, que la vida psíquica interior no existe, son inaceptables tanto desde un punto de

---

<sup>172</sup> Así, Russell nos dice que: «careful observers of animals, being anxious to avoid precarious inferences, have gradually discovered more and more how to give an account of the actions of animals without assuming what we call "consciousness." It has seemed to the behaviourists that similar methods can be applied to human behaviour, without assuming anything not open to external observation.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE I. RECENT CRITICISMS OF "CONSCIOUSNESS").

<sup>173</sup> Con sus propias palabras: «So far, there is nothing particularly repugnant to our prejudices in the conclusions of the behaviourists. We are all willing to admit that other people are thoughtless. But when it comes to ourselves, we feel convinced that we can actually perceive our own thinking. "Cogito, ergo sum" would be regarded by most people as having a true premiss. This, however, the behaviourist denies. He maintains that our knowledge of ourselves is no different in kind from our knowledge of other people. We may see MORE, because our own body is easier to observe than that of other people; but we do not see anything radically unlike what we see of others. Introspection, as a separate source of knowledge, is entirely denied by psychologists of this school. I shall discuss this question at length in a later lecture; for the present I will only observe that it is by no means simple, and that, though I believe the behaviourists somewhat overstate their case, yet there is an important element of truth in their contention, since the things which we can discover by introspection do not seem to differ in any very fundamental way from the things which we discover by external observation.» (*Ibíd.*).

vista científico como filosófico. Es decir, las conclusiones del conductismo radical no son ya inaceptables para el espiritualista o el animista, que piensa que el cuerpo está «animado» por un alma sobrenatural invisible; las conclusiones conductistas extremas son también inaceptables para el materialista «no eliminativo», porque la negación de la vida psíquica interior no entra ya en contradicción con el postulado de un alma sobrenatural, sino en contradicción con los conocimientos más fundamentales que nos aportan a día de hoy la fisiología, la neurología o la psicología cognitiva, por mucho que la mayoría de materialistas eliminativos actuales traten de fundamentarse en la moderna neurociencia para establecer sus hipótesis.<sup>174</sup> En el fondo, el materialismo eliminativo radical no es sino una generalización del *mecanicismo de los brutos* defendido por Gómez Pereira en su *Antoniana Margarita*, y seguido posteriormente por Descartes, Malebranche y otros. Si Gómez Pereira sostenía que los animales carecían de vida psíquica, no siendo más que meros mecanismos fisiológicos, los materialistas eliminativos radicales dirán también lo mismo de los seres humanos.

Pero una fundamentación real en las ciencias biológicas actuales nos debería llevar a una hipótesis radicalmente distinta, a saber, que la vida psíquica puede ya empezar a «rastrear» en los celentéreos de la Era Precámbrica, aunque una vida psíquica, por supuesto, tan elemental y simple como los organismos que la sustentaban. Pero en todo caso, una vida psíquica *esencial* para la adaptación y supervivencia del organismo en el medio (por ejemplo a través de las sensaciones cenestésicas de hambre para buscar nutrientes). Por eso tampoco puede aceptarse, desde nuestras coordenadas, el *epifenomenalismo* en las relaciones mente-cerebro. El epifenomenalismo, y esto lo vio correctamente Popper, es muy difícil de explicar desde la teoría de la evolución, dado que tiende a considerar a los fenómenos mentales como «fenómenos ociosos».<sup>175</sup>

Negar la existencia de las sensaciones cenestésicas y cinestésicas es una tesis que habrá que discutir, pero no en absoluto una tesis que quepa catalogar de científica a día de hoy. Un robot, mediante una adecuada programación, puede emular la conducta de un determinado sujeto operatorio animal o humano, pero el robot no tiene sensaciones

---

<sup>174</sup> Cfr., por ejemplo, Sternberg, J. R., *Cognitive Psychology*, Wadsworth Publishing, Ohio, 2011.

<sup>175</sup> En este punto, no podemos estar de acuerdo con las tesis de William Bechtel, el cual sostiene que las objeciones de Popper al epifenomenalismo no son válidas, en la medida en que la selección natural puede permitir que un rasgo o propiedad que esté vinculado a características ventajosas pueda resultar favorecido incluso si ese rasgo no es ventajoso él mismo. Y esto, porque como decimos, la vida psíquica es esencial para la supervivencia y adaptación al medio de los organismos biológicos que la sustentan. Para este tema, ver Bechtel, W., *Philosophy of Mind. An Overview for Cognitive Science*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1988, 6. THE MIND-BODY PROBLEM: VERSIONS OF MATERIALISM.

cenestésicas de miedo, angustia, ira o amor. Y sin embargo, desde el conductismo radical el robot y el humano o el animal quedan ecualizados.<sup>176</sup> El propio Russell de vejez reconocerá explícitamente esto, como veremos más adelante. Pero lo que es más grave, sabemos no ya de la existencia de las sensaciones cenestésicas porque las estamos experimentando en nosotros mismos continuamente, o de la existencia de las sensaciones cenestésicas en los demás porque no hay absolutamente ningún motivo racional para pensar que somos los únicos sujetos dotados de emociones y el resto de humanos y animales meros autómatas; sino que, desde un punto de vista científico, sabemos perfectamente de las sensaciones cenestésicas o propioceptivas porque éstas no tienen nada de sobrenatural, sino que son funciones biológicas de un viviente corpóreo dotado de sistema nervioso inmerso en un ambiente que lo estimula físicamente. Negar la vida psíquica interior como hace el conductismo radical es, desde la neuropsicología o la fisiología, simplemente un mito contradictorio.<sup>177</sup>

Además, las ciencias actuales de la conducta descartan enteramente el «mecanicismo de las bestias» defendido por Gómez Pereira, Descartes o Malebranche.<sup>178</sup> Desde la psicología comparada y la etología actual, sabemos que los animales, por ejemplo los mamíferos, no cuentan ya con una gama de emociones y sensaciones parecidas a las de los humanos (en la medida, entre otras cosas, en que los mamíferos tienen también sistema límbico en su cerebro), sino que además también tienen una inteligencia, a veces ampliamente desarrollada, como la conducta racionomorfa de un bonobó, una conducta capaz de desarrollar una «cultura» propia muchas veces asombrosa, como estudian los etólogos.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> Aunque desde el funcionalismo clásico de Putnam esta conclusión pudiera considerarse adecuada, nosotros no podemos aceptarla. Del hecho de que haya analogías estructurales cibernéticas entre el comportamiento de un computador y de un viviente dotado de sistema nervioso, no se deriva ninguna ecualización entre ambos ni óptica ni ontológica. El funcionalismo en filosofía de la mente, desde esta perspectiva, está preso de lo que podríamos llamar un *formalismo cibernético*. El propio Putnam se ha visto obligado con el tiempo a reconocer alguna de estas críticas y rectificar algunos aspectos de su teoría inicial (para este asunto, cfr. Putnam, H., *Representation and Reality*, The MIT Press, Massachusetts, 2001).

<sup>177</sup> La neurobiología, por ejemplo, sabe cómo muchas emociones dependen enteramente de las secreciones hormonales del sistema endocrino controlado por el hipotálamo en el sistema límbico, como también sabe que sensaciones cenestésicas como el miedo o la ira dependen del núcleo amigdalítico (y a ratas que se les ha extirpado han dejado de tener sensaciones de miedo ante un depredador o cualquier otro estímulo), y así un larguísimo etcétera. Todo el moderno desarrollo de drogas y psicofármacos está basado en estos conocimientos (aunque a día de hoy no se sepa con certeza por qué algunas sustancias químicas que logran atravesar la barrera hematoencefálica provocan tales o cuales sensaciones en el sujeto).

<sup>178</sup> Un análisis de gran interés que estudia estas cuestiones en profundidad puede encontrarse en: Rodríguez Pardo, J. M., *El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo*, Biblioteca Filosofía en Español, Oviedo, 2008.

<sup>179</sup> Para el concepto fundamental de conducta racionomorfa en los animales de la moderna etología, véase: E. Brunswik, «Ratiomorphic Models of Perception and Thinking», *Acta Psychologica*, 11, 1955, págs. 108-

#### 4.8. Los materialistas reduccionistas y los eliminativos aceptan, aun sin darse cuenta, las premisas fundamentales del espiritualismo

Muchos materialistas reduccionistas, cuando tratan de negar, de un modo u otro, la vida psíquica interior (por ejemplo cuando Dennett niega los *qualia* en su filosofía de la mente),<sup>180</sup> no están sino aceptando las premisas del más radical espiritualismo, aunque sea para extraer conclusiones contrarias por medio de un *modus tollens*.<sup>181</sup>

En efecto, el espiritualismo viene a decir que la existencia de la vida psíquica interior implica la existencia de un alma o espíritu sobrenatural. Aceptando esta premisa, los materialistas eliminativos<sup>182</sup> hacen, si nuestra hipótesis es correcta, el siguiente razonamiento: «si la existencia de la vida psíquica interior implica la existencia de un alma sobrenatural, y quiero negar este alma, entonces he de negar también la existencia de la vida psíquica interior». Y es este razonamiento el que se nos muestra como enteramente gratuito, fruto de encontrarse aún preso de una propaganda animista que no tiene nada que ver ni con las ciencias ni con la filosofía estricta. Porque enteramente gratuita es la premisa que se acepta (tanto por espiritualistas como por materialistas eliminativos), a saber, la de que la existencia de la vida psíquica interior implica la existencia de un alma o espíritu sobrenatural que pervive después de la muerte del cuerpo. El espiritualista, usando este razonamiento, no está muy lejos del animismo etnológico del que nos habla Tylor en su *Primitive Culture*<sup>183</sup> en 1871, y luego prácticamente todos los antropólogos posteriores del siglo XX y XXI.

Desde las coordenadas científicas actuales, podemos afirmar que la vida psíquica es un conjunto de funciones biológicas producidas por el sistema nervioso de un viviente orgánico; dañado el cerebro por un accidente, drogas, un tumor, o cualquier otro motivo, nuestra vida psíquica también cambia, acaso para degenerarse completamente si los daños

---

109.

<sup>180</sup> Cfr. Dennett, D., *Consciousness explained*, Little, Brown and Company, London, 1991, págs. 369-411.

<sup>181</sup> Un estudio interesante sobre estas cuestiones y su relación con la filosofía de Russell puede encontrarse en: Feser, C. F., *Russell, Hayek and the mind-body problem*, University of California, Santa Barbara, EE.UU., 1999. Aunque el autor no repara en la paradoja que hemos expuesto ofrece consideraciones interesantes.

<sup>182</sup> El término «materialismo eliminativo» fue introducido por primera vez por James Cornman en 1968 para calificar el fisicalismo *sui generis* de Richard Rorty. Hoy día se usa para calificar filosofías variadas como las de Feyerabend, los Churchland, Dennett, Georges Rey, y un largo etcétera.

<sup>183</sup> Cfr. Tylor, E. B., *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, Gordon Press, New York, 1974.

neurólogos son profundos.<sup>184</sup> Además, no cabe entender la vida psíquica como un «alma simple» al modo del *Fedón* platónico o de la psicología de los escolásticos. Antes bien, cuando se la analiza, la vida psíquica presenta diversas discontinuidades esenciales; se muestra como una pluralidad de sensaciones y contenidos, que aunque dados en una cierta unidad «actualista», pueden llegar a contraponerse entre sí. Y no hablamos ya de los sujetos que padecen trastornos psicopatológicos como la esquizofrenia; cuando un individuo cualquiera, por ejemplo, tiene una fuerte sensación de miedo, o ira, pero a la vez no quiere tenerla y trata «de luchar» contra ella, se atestigua que nuestra vida psíquica no es en absoluto simple, sino que está compuesta de diversas partes que pueden llegar a entrar en conflicto entre sí (porque, entre otras cosas, de diversas partes está compuesto nuestro sistema nervioso central). Es decir, existen ciertas discontinuidades ontológicas dentro del psiquismo de cada persona.

Y en cuanto a la dualidad tradicional entre alma y cuerpo, desde las premisas de las ciencias naturales actuales ni siquiera puede decirse que estemos compuestos únicamente de «cuerpo» y «vida psíquica», porque, por ejemplo, las ondas electromagnéticas producidas por el cerebro no son ni corpóreas ni psíquicas, como tampoco son ni corpóreos ni psíquicos los campos gravitatorios producidos por nuestros órganos o huesos. Sencillamente, un organismo viviente como el de un ser humano está compuesto de diversas dimensiones de materialidad, muchas entrelazadas de modo necesario entre sí, pero a la vez irreducibles.

Negar el espiritualismo o el animismo no implica tener que optar por un materialismo reduccionista o un materialismo eliminativo. De la negación de un espíritu sobrenatural que estuviese animando el cuerpo, muchos tratan de inferir la teoría de la identidad absoluta entre estados neurales y procesos psíquicos.<sup>185</sup> Paul Churchland, por ejemplo, en su conocido *Matter and Consciousness* destaca cuatro principales argumentos a favor de la Teoría de la Identidad: los orígenes puramente físicos y la constitución física de cada individuo humano, la teoría de la evolución, la dependencia neural de todo fenómeno mental, y el creciente éxito de las neurociencias en desentrañar el sistema nervioso de muchas criaturas, explicando sus capacidades y déficits en términos de las estructuras neurológicas

---

<sup>184</sup> Un tratamiento actualizado de estas cuestiones puede encontrarse, por ejemplo, en: Purves, D., *Neuroscience*, Sinauer Associates, Sunderland, 2007; Gazzaniga, M. S., *Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind*, W. W. Norton & Company, New York, 2008.

<sup>185</sup> Entre estos autores, destaca fundamentalmente Smart. Para un análisis de su teoría en relación con la posición de Russell, cfr. Feser, C. F., *Russell, Hayek and the mind-body problem*, University of California, Santa Barbara, EE.UU., 1999, págs. 8 y ss.

descubiertas. Sin embargo, Churchland sostiene que la Teoría de la Identidad sólo podrá ser establecida de modo definitivo si la neurociencia avanza hasta tal punto que sea capaz de establecer una taxonomía de estados neurales que estén en una correspondencia *uno-a-uno* con los estados mentales de la taxonomía de la psicología popular. Si la neurociencia no consigue establecer de un modo claro y preciso estos emparejamientos (*match-ups*) entre estados neurales y contenidos mentales, la Teoría de la Identidad no podrá ser definitivamente afirmada.<sup>186</sup> Pero los Churchland piensan que no hay ningún motivo para defender que las neurociencias no seguirán progresando hasta llegar a esa meta. Es decir, el llamado materialismo eliminativo de los Churchland se sustenta, más que en lo que se conoce científicamente en la actualidad, en lo que *presuntamente* se llegará a conocer en el futuro (Paul Churchland podría decir que el libro fue escrito en 1988, y a día de hoy, en 2012, se conocen muchas más correspondencias y correlaciones entre procesos neurales y estados psíquicos, aunque aún quede muchísimo por descubrir y comprender).

Pero, en todo caso, de las correspondencias necesarias entre procesos neurológicos y estados mentales, no se deduce en absoluto que la vida psíquica sea una mera ilusión. Acaso podría hablarse de un materialismo discontinuista que defendiese que la vida psíquica es dissociable del cuerpo orgánico, pero inseparable, como dissociables son el anverso y el reverso de una moneda, a la vez que inseparables.

#### **4.9. Multitud de figuras de la vida psíquica no están producidas por un único cerebro, sino por la interacción causal de varios**

Por supuesto, no cabe vincular la vida psíquica solo con un cerebro individual. Es decir, las percepciones, emociones o recuerdos de un determinado sujeto psicológico están producidas por su cerebro, pero el cerebro no es una «entidad flotante» que quepa ser pensada de modo aislado; por lo pronto, el cerebro está ya inserto en un sistema nervioso más amplio, y éste a su vez en un cuerpo orgánico, y este cuerpo en un medio entorno que lo estimula físicamente. Sencillamente, la tesis fundamental que aquí queremos señalar es

---

<sup>186</sup> Cfr. Churchland, P. M., *Matter and Consciousness. A contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, The MIT Press, Massachussets, 1988, págs. 26-35.

que, además, mi pensamiento no sólo depende de mi cerebro, sino del cerebro de los demás. La interacción entre tres cerebros no puede ser reducida a un único cerebro; el conjunto de varios cerebros no es un cerebro. Luego la perspectiva de la neurobiología clásica, aun siendo fundamental y constitutiva, ha de ser desbordada por ampliación de otras perspectivas que entran en juego.

Por ello, si el ego se constituye de un modo sociológico y cultural, es incorrecto decir, sin más, que mi ego está generado por mi cerebro. Esto es así porque sin la interacción con otros sujetos humanos, mi ego no se habría desarrollado, como se observa en el caso de los niños salvajes. Luego las figuras del ego, objetivadas de modo eminente en el lenguaje, se generan cuando *varios* cerebros de una estructura neurológica más o menos parecida, interaccionan entre sí. Y esto que decimos del ego, también puede decirse de modo análogo para otras figuras de la vida psíquica humana, pero también animal, según ciertos casos.

Esta perspectiva de interacciones psico-socio-neurológicas entre diversos sujetos dotados de cerebro defendida por las ciencias actuales de la conducta, nos parece que a la vez recoge la «verdad» del conductismo, mientras que a la vez crítica también su «falsedad».

#### **4.10. Los límites científicos y filosóficos del conductismo**

Sin duda, Russell ha sabido ver en sus análisis de teoría del conocimiento que la psicología conductista acarrea una serie de consecuencias y conclusiones filosóficas fundamentales. Además, y como hemos visto, el filósofo británico pretende alejarse de modo explícito en varios puntos de la psicología conductista. Buena cuenta de ello es la parte de verdad que Russell otorga al psicoanálisis, y de la que hablaremos unas páginas más adelante. Pero pese a esto, Russell también acepta varios postulados de la psicología conductista que pueden resultar muy discutibles. Ya hemos hablado, por ejemplo, de lo que denominamos tabú del ego. Y muy relacionado con éste se encuentra el asunto de la introspección, el método psicológico fundamental tanto para Wundt como para otras escuelas psicológicas.

A este respecto, hay que defender que una cosa es criticar a la introspección como método científico riguroso, y otra criticarla como un método de conocimiento en general. Por ello, no se entiende bien que Russell afirme en *The Analysis of Mind*, con el conductismo

clásico, que el conocimiento que tenemos de nosotros mismos no difiera en lo esencial del conocimiento que tenemos de los otros. ¿Acaso un simple dolor de muelas no deja en ridículo el conductismo radical? El propio Russell de vejez reconocía perfectamente esto, y afirmaba en su *My Philosophical Development* (1959) que

Todo el mundo que no sea un filósofo adicto al behaviourismo está persuadido de que cosas que suceden en nosotros no ocurren en ninguna máquina. Si tienes un dolor de muelas, sabes que estás sintiendo dolor. Podrías construir una máquina que gimiera e incluso dijese “esto es insoportable”, pero aún así no creerías que la máquina está pasando por lo que tú cuando sientes un dolor de muelas.<sup>187</sup>

En todo caso, parece que el conductismo tiene razón en ver que la vida psíquica está objetivada en la conducta, y sin esta objetivación, la psicología y la etología, como ciencias objetivas, serían imposibles. Pero esto, volvemos a repetir, no elimina la vida psíquica interior; cuando Skinner dice que la conciencia es una «caja negra» no se está dando cuenta de que la conducta operatoria es ya psicológica, «cristalización» de las facultades cognitivas y volitivas de un viviente orgánico. Es a través de la conducta operatoria donde podemos observar las vivencias cenestésicas «interiores» de miedo, furia, deseo sexual, dolor, etc. Y cuando tratamos de observar las sensaciones de la vida psíquica interior a través de las correlaciones de ritmos cerebrales con los aparatos adecuados, no debemos olvidar que estamos presuponiendo esas sensaciones de la vida psíquica interior que hemos observado antes en los demás a través de su conducta. La psicología conductista clásica difícilmente podía ofrecer una psicología de la percepción, o del desarrollo evolutivo psíquico de un viviente. La psicología de la percepción, antes que en las teorías de Watson y su escuela, encontró el lugar de su germinación en la psicología de la Gestalt, mientras que la psicología evolutiva lo hizo en la epistemología genética de Piaget. Ambas corrientes acabaron formando lo que hoy conocemos como psicología cognitiva.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> (Traducción al español nuestra). «Everybody who is not a philosopher addicted to Behaviourism is persuaded that things happen in us which do not happen in any machine. If you have a toothache, you know that you are feeling pain. You could make a machine which would groan and even say, 'This is imendurable', but you would still not believe that the machine was undergoing what you undergo when you feel toothache.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 103).

<sup>188</sup> Una introducción actualizada y detallada de esta disciplina puede encontrarse en los siguientes manuales: Sternberg, J. R., *Cognitive Psychology*, Wadsworth Publishing, Ohio, 2011; Thagard, P., *Mind: Introduction to*

Y esto sin perjuicio de lo cual Russell echa en cara al conductismo de su época despreciar el papel fundamental de las imágenes (por oposición a las meras sensaciones) en la cognición. Esto es así porque, a juicio de Russell, la filosofía conductista de la psicología, aunque admirable en muchos puntos por su método, falla finalmente en su análisis por estar basada sobre una filosofía inadecuada de la física. Frente al conductismo, Russell piensa que el papel de las imágenes en nuestro conocimiento no puede ser, bajo ningún concepto, ninguneado o minimizado.<sup>189</sup>

#### 4.11. Conocimientos y deseos como las figuras principales del psiquismo

Cuando Russell escribe su *The Analysis Of Mind*, la psicología y la etología cognitiva aún no se han desarrollado, con lo que muchas de sus afirmaciones pueden resultar anacrónicas en nuestros días. Como es sabido, el desarrollo de la psicología de la Gestalt, la psicología evolutiva derivada de la epistemología genética de Piaget, y las críticas al conductismo radical, acaban derivando en la formación de un nuevo tipo de psicología: la psicología cognitiva de Neisser y su escuela. En este tipo de psicología, la vida psíquica interior vuelve a recuperarse para su estudio sin necesidad de pasar por la introspección de la psicología asociacionista de Wundt o el psicoanálisis.

No podemos ahora centrarnos en una exposición, aunque sea mínimamente detallada, de la psicología cognitiva; aquí la nombramos fundamentalmente por motivos críticos y sistemáticos. Para una lectura desde nuestro presente científico y filosófico de la teoría de la mente de Russell, es menester entender ésta en su contexto histórico, un contexto en el que muchas de las afirmaciones científicas o circuncientíficas han sido en gran parte superadas por los conocimientos que han ido desarrollándose con posterioridad.

Con esto tampoco queremos decir que Russell sea un mero esclavo de las «modas

---

*Cognitive Science*, MIT Press, London, 2005; Anderson, J., *Cognitive Psychology and its Implications*, Worth Publishers, New York, 2009; Galotti, M., *Cognitive Psychology In and Out of the Laboratory*, Wadsworth Publishing, Ohio, 2007. Más adelante volveremos sobre algunos de ellos.

<sup>189</sup> De este modo, «the behaviourist philosophy of psychology, though in many respects admirable from the point of view of method, appears to me to fail in the last analysis because it is based upon an inadequate philosophy of physics. In spite, therefore, of the fact that the evidence for images, whether generic or particular, is merely introspective, I cannot admit that images should be rejected, or that we should minimize their function in our knowledge of what is remote in time or space.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE XI. GENERAL IDEAS AND THOUGHT).

científicas» de su tiempo. Como ya señalamos, desde su empirismo el filósofo británico piensa que hay un gran núcleo de verdad en el conductismo. Pero ya vimos también que esto no significa que acepte todas sus conclusiones. En muchos puntos, Russell sigue ligado a la psicología clásica «preconductista» en su análisis de las figuras que componen lo mental. Ya dijimos que Russell divide lo mental en *conocimientos* (ligados a las creencias) y *deseos*. Y en el análisis de estas dos grandes figuras mentales, el pensador británico acaba aceptando una forma de voluntarismo en la medida en que sostiene que nuestra conducta está movida fundamentalmente por deseos. A este respecto, Russell llega decir que desear es lo más característico de nuestra mente. Los actos de todo hombre están gobernados por propósitos, y los propósitos pueden reducirse a estados de la voluntad.<sup>190</sup>

Tanto los sujetos dotados de conducta, como los objetos inertes se mueven. Sus movimientos obedecen a las leyes de la mecánica y de la física en general. Pero hay una diferencia abismal entre ambos tipos de entes: los sujetos dotados de conducta tienen voluntad, es decir, sus movimientos están causados por deseos, mientras que los objetos inertes, cuando se mueven, lo hacen únicamente debido a causas impersonales. Acordándonos de la teoría de la causalidad de Aristóteles y de los escolásticos, diríamos que la conducta de los sujetos dotados de mente se mueve en torno a las causas finales, mientras que el movimiento de los objetos inertes lo hace en torno a las causas puramente eficientes. Es decir, la conducta de los sujetos psicológicos es teleológica, mientras que los movimientos de los objetos inertes son puramente mecánicos.

Este tipo de voluntarismo no conduce a Russell al postulado de la existencia de un alma ignota; antes bien, desde su empirismo el filósofo británico piensa que «el deseo, como el conocimiento, es, por supuesto, en un sentido un fenómeno observable.»<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> En palabras del filósofo británico: «It might well be maintained that desiring is what is really most characteristic of mind. Human beings are constantly engaged in achieving some end they feel pleasure in success and pain in failure. In a purely material world, it may be said, there would be no opposition of pleasant and unpleasant, good and bad, what is desired and what is feared. A man's acts are governed by purposes. He decides, let us suppose, to go to a certain place, whereupon he proceeds to the station, takes his ticket and enters the train. If the usual route is blocked by an accident, he goes by some other route. All that he does is determined—or so it seems—by the end he has in view, by what lies in front of him, rather than by what lies behind. With dead matter, this is not the case. A stone at the top of a hill may start rolling, but it shows no pertinacity in trying to get to the bottom. Any ledge or obstacle will stop it, and it will exhibit no signs of discontent if this happens. It is not attracted by the pleasantness of the valley, as a sheep or cow might be, but propelled by the steepness of the hill at the place where it is. In all this we have characteristic differences between the behaviour of animals and the behaviour of matter as studied by physics.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE I. RECENT CRITICISMS OF "CONSCIOUSNESS").

<sup>191</sup> (Traducción al español nuestra). «Desire, like knowledge, is, of course, in one sense an observable phenomenon.» (*Ibíd.*)

#### 4.12. La importancia del inconsciente y el psicoanálisis

Con la tesis de la primacía del deseo y la voluntad, Russell evidentemente se acerca a la tradición de San Agustín («el hombre es un saco de deseos»), Duns Escoto, Occam, Schopenhauer, etc. Pero en este punto, Russell introduce una tesis propia de su presente científico, y que a lo sumo podría rastrearse en Schopenhauer, pero muy difícilmente en la tradición anterior.<sup>192</sup> Nos referimos a la tesis que defiende que muchos de los deseos que mueven nuestra conducta son inconscientes. Naturalmente, esto llevará a Russell a acercarse a una escuela psicológica de su tiempo muy distinta de la representada por los conductistas de Watson y los suyos. Hablamos, por supuesto, del psicoanálisis.<sup>193</sup> Esta disciplina, empezando al principio analizando los deseos inconscientes en los pacientes afectados por casos de histeria, ha encontrado que, en realidad, todos los hombres están movidos por motivaciones y deseos inconscientes.<sup>194</sup>

Russell acepta la verdad, en líneas generales, de la importancia dada al inconsciente por el psicoanálisis. Lo que el psicoanálisis empezó por estudiar como unos fenómenos mentales propios de neuróticos y ciertos individuos dolentes de patologías mentales, acabó siendo visto, al final, como común a todos los sujetos dotados de mente. La mente, al ser analizada psicoanalíticamente, acabó manifestándose como algo muy distinto de aquella entidad pura, cristalina y simple con que la tradición conceptuaba el alma (recordemos precisamente que el principal argumento que esgrimía Platón a favor del immortalidad del

---

<sup>192</sup> Salvo acaso en algunos puntos de la filosofía de Schelling (cfr. Lorenzo, M. F., *La última orilla. Introducción a la filosofía de Schelling*, Pentalfa, Oviedo, 1998, págs. 260-266).

<sup>193</sup> Para un análisis de Freud en el contexto de la filosofía de Russell, cfr. Woodhouse, H. R., *The concept of the individual in Bertrand Russell's educational thought*, University of Toronto, Canada, 1980, págs. 231-234.

<sup>194</sup> El siguiente texto puede resultar esclarecedor a este respecto: «What have been called "unconscious" desires have been brought very much to the fore in recent years by psycho-analysis. Psycho-analysis, as every one knows, is primarily a method of understanding hysteria and certain forms of insanity; but it has been found that there is much in the lives of ordinary men and women which bears a humiliating resemblance to the delusions of the insane. The connection of dreams, irrational beliefs and foolish actions with unconscious wishes has been brought to light, though with some exaggeration, by Freud and Jung and their followers. As regards the nature of these unconscious wishes, it seems to me—though as a layman I speak with diffidence—that many psycho-analysts are unduly narrow; no doubt the wishes they emphasize exist, but others, e.g. for honour and power, are equally operative and equally liable to concealment. This, however, does not affect the value of their general theories from the point of view of theoretic psychology, and it is from this point of view that their results are important for the analysis of mind.» (*The Analysis of Mind*, LECTURE I. RECENT CRITICISMS OF "CONSCIOUSNESS").

alma descansaba en su presunta simplicidad, es decir, carencia de partes). En cambio, para el psicoanálisis nuestra psique tiene una topología muy compleja; está compuesta de estructuras diversas, incluso de naturaleza distinta, capaces de llegar a enfrentarse entre sí. Éste enfrentamiento, por ejemplo entre los impulsos ciegos del *ello* guiado por el «principio de placer», y las estructuras del *super yo* fruto de la interiorización desde la infancia de la voz represora del padre y de la cultura, es común a todos los sujetos humanos socializados. Esto significa que para el psicoanálisis, de algún modo u otro, ningún sujeto humano está completamente sano mentalmente. En todos se producen conflictos entre sus diversas estructuras psíquicas; sencillamente, en unos sujetos este conflicto es más acusado que en otros. Para el psicoanálisis, pues, no hay ningún corte radical entre los individuos normales y los enfermos mentales; la diferencia es simplemente de grado.

Russell, en su apreciación del psicoanálisis, no llega tan lejos. La verdad del psicoanálisis no estriba en alguna de las tópicos concretas que Freud presentó a lo largo de su carrera;<sup>195</sup> su «verdad» es más genérica y difusa, pero no por ello carente de importancia: es la constatación de que nuestra psique está compuesta por diversas corrientes mentales, varias de las cuales son inconscientes, y pueden llegar a entrar en conflicto con otras estructuras mentales nuestras, aunque este conflicto para Russell no haya de ser permanente ni la «esencia» de lo mental humano.<sup>196</sup>

Otra tesis que acepta Russell del psicoanálisis es la propia «inconsciencia» de estas verdades para el común de los mortales. Es decir, el pensador británico cree, con los psicoanalistas, que la mayoría de las personas no son en absoluto «conscientes» de que una buena parte de su conducta está movida por deseos y motivaciones inconscientes. Más aún, se ofenderán cuando se les sugiera tal cosa.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> Para un análisis actualizado de la obra y teorías de Freud con perspectivas para nuestro presente siglo, cfr. Kahn, M., *Basic Freud: Psychoanalytic Thought for the 21st Century*, Basic Books, New York, 2002.

<sup>196</sup> Para una introducción al psicoanálisis, puede verse, por ejemplo: Brehner, C., *An Elementary Textbook of Psychoanalysis*, Anchor, Massachussets, 1974; Freud, S., *An Outline of Psycho-Analysis*, Wilder Publications, London, 2010; Gay, P., *Freud*, Paidós, Barcelona, 2010.

<sup>197</sup> En efecto: «What, I think, is clearly established, is that a man's actions and beliefs may be wholly dominated by a desire of which he is quite unconscious, and which he indignantly repudiates when it is suggested to him.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE I. RECENT CRITICISMS OF "CONSCIOUSNESS").

#### **4.13. Para Bertrand Russell el psicoanálisis se ha envuelto a sí mismo de un halo de misterio y mitología que lo aleja del conocimiento científico estricto**

Pero no todo son alabanzas para el psicoanálisis; aunque esta escuela psicológica ha «descubierto» (y ponemos comillas porque, como es sabido, la importancia del inconsciente en nuestra voluntad ya fue puesto perfectamente de manifiesto por Schopenhauer) la importancia del inconsciente en nuestras acciones y vida mental, con demasiada asiduidad ha conceptualizado sus tesis y descubrimientos de un modo, para Russell, lleno de misterio y mitología. De hecho, a su juicio, éste es uno de los principales motivos por el cual la mayoría de la gente carente de formación científica ha sido atraída por esta escuela psicológica. A este respecto, Russell sostiene que aunque Freud y sus seguidores han demostrado más allá de toda disputa la inmensa importancia de los deseos inconscientes en la determinación de nuestras acciones y creencias, han revestido sus teorías con un halo de misterio y mitología, el cual probablemente es la causa del enorme éxito popular de las teorías psicoanalíticas. De este modo, el inconsciente acaba siendo visto como una suerte de prisionero subterráneo viviendo en una mazmorra tratando continuamente de escapar.<sup>198</sup>

#### **4.14. Sobre el «eclecticismo» de la filosofía de la mente del Bertrand Russell**

Como vemos con todo esto, la filosofía de la mente de Russell no puede ser calificada fácilmente con una única rúbrica. Por un lado, acepta tesis importantes del conductismo, mientras que a la vez crítica otras; por otro, incluye en su propia teoría de la mente la importancia que el psicoanálisis da al inconsciente, mientras que a la vez crítica los puntos más oscuros de la teoría psicoanalítica. De modo análogo, acepta la tesis de que la conciencia no es una entidad o sustancia, sin a la vez caer en un materialismo eliminativo

---

<sup>198</sup> En sus propias palabras: «We observe that Freud and his followers, though they have demonstrated beyond dispute the immense importance of "unconscious" desires in determining our actions and beliefs, have not attempted the task of telling us what an "unconscious" desire actually is, and have thus invested their doctrine with an air of mystery and mythology which forms a large part of its popular attractiveness. They speak always as though it were more normal for a desire to be conscious, and as though a positive cause had to be assigned for its being unconscious. Thus "the unconscious" becomes a sort of underground prisoner, living in a dungeon, breaking in at long intervals upon our daylight respectability with dark groans and maledictions and strange atavistic lusts.» (*Ibid.*)

(como el que profesan los que en nuestros días están empeñados en negar la existencia de los *qualia*) o en la visión de lo mental como un mero conjunto de fantasmagorías sin conexiones reales, al modo de Hume (aunque desde luego en su filosofía de la mente Russell se encuentre más cerca de Hume que de Dennett).<sup>199</sup> ¿Y cómo no ver un fuerte eclecticismo por parte de la filosofía de la mente de Russell en tratar de compaginar lo que denominamos tabú del Ego con el psicoanálisis, para el que las categorías egológicas son centrales?<sup>200</sup>

Russell defiende, sencillamente, una filosofía de la mente que a su juicio acepta «lo que de verdad» hay en las principales teorías de la tradición, mientras a la vez trata de hacer una lectura de las teorías de esta tradición a la luz de su presente científico. De este modo, el pensador británico quiere presentar una teoría global y sistemática de la mente, donde sus principales estructuras y figuras sean analizadas de un modo riguroso y crítico. Así, en su teoría ofrece análisis de las figuras de la percepción, el instinto y el hábito, la memoria, el deseo y el sentimiento, etc.<sup>201</sup>

Ahora bien, en cuanto a su lado científico, ya señalamos que las tesis de Russell en su *The Analysis Of Mind* se escribieron cuando las modernas psicologías evolutivas y cognitivas aún no habían sido desarrolladas. Esto significa que un lector versado en las ciencias psicológicas y de la conducta podría encontrar anacronismos en una defensa actual de las teorías científicas de Russell sobre la mente. Sería, pues, de sumo interés contrastar ambos presentes científicos, el de Russell y el nuestro. Sin embargo, esta tarea desborda enteramente los límites del presente trabajo, y aquí simplemente nos hemos limitado a señalar las líneas maestras de una futura investigación que pueda analizar estos asuntos con la extensión y profundidad que merecen.

---

<sup>199</sup> Para un análisis sobre la negación de los *qualia* elaborada por Dennett, en su relación con la filosofía de la mente de Russell, cfr. Feser, C. F., *Russell, Hayek and the mind-body problem*, University of California, Santa Barbara, EE.UU., 1999, págs. 68-92.

<sup>200</sup> Y no sólo en la obra de Freud, Jung o Lacan, sino también en la de otros autores menos conocidos, pero cuyas obras revisten gran interés. Así es el caso, por ejemplo, de los estudios psicoanalíticos de Lou Salomé, la cual es muchas veces más conocida por sus relaciones con Nietzsche, Freud o Rilke que por su prolífica propia obra en sí. Un estudio interesante de las categorías egológicas en el pensamiento de Lou Salomé puede encontrarse en: Vicente Arregui, G., «La Formación del Yo. Acerca del Narcisismo en LOU Salomé», *Riff Raff*, nº 121, 2002, págs. 21-38.

<sup>201</sup> Para un análisis de estas cuestiones, cfr. Apostolova, I., *Sensation, memory and imagination in Bertrand Russell's philosophy 1910-1926*, University of Ottawa, Canada, 2010.

#### 4.15. El monismo neutro como alternativa al materialismo y el espiritualismo

En cuanto al lado más filosófico de la teoría de la mente de Russell, tendríamos que volver a señalar que varios de sus aspectos descansan en el «presente científico» de Russell, y que por tanto también pueden llegar a resultar anacrónicos vistos en nuestros días. Éste parece ser, por ejemplo, el caso de cuando habla que la moderna psicología, protagonizada sobre todo por el conductismo, se hace cada vez más «materialista» en el sentido decimonónico. En los tiempos en los que escribe Russell esto podría ser cierto, pero nuestro presente científico no es el de Russell, como decimos, y en él las teorías más radicales del conductismo han sido enteramente descartadas por la psicología y la etología cognitiva. Esto no significa que la moderna psicología se aleje del materialismo; sencillamente, a nuestro juicio, el materialismo y el espiritualismo como tales se dan a escalas de pensamiento distintas de las teorías científicas. Y si hubiese que hacer una coordinación, sería enteramente gratuito decir que la psicología moderna es incompatible con el materialismo ontológico, en la medida en que las ciencias de la conducta y de lo mental de nuestros días descansan enteramente en la premisa fundamental del materialismo ontológico, es decir, que la vida psíquica es un conjunto de funciones biológicas generadas por el sistema nervioso de un viviente orgánico estimulado en un entorno físico. Suprimido el cerebro, el cuerpo orgánico, o el entorno físico, todas las figuras de lo mental desaparecen, como desaparecen los ángulos de un triángulo cuando de éste se retiran sus lados.<sup>202</sup>

Hablamos de esto porque es enteramente común, cuando se analiza una filosofía de la mente, tratar de catalogarla como espiritualista o como materialista. Si esto es así, cuando analizamos la filosofía de la mente de Russell tendríamos que extraer una importante conclusión, a saber, que Bertrand Russell no puede ser calificado como materialista en un sentido estricto. Para ello, podríamos comenzar por esgrimir criterios ontológicos fundamentales: por ejemplo, Russell, por un lado acepta la posibilidad de Dios, y por otro

---

<sup>202</sup> Esto que decimos tampoco significa que las modernas ciencias psicológicas y de la conducta sean incompatibles enteramente con el espiritualismo religioso. Son incompatibles con el animismo, cierto, pero un católico siempre podría decir que la resurrección es del cuerpo, no solamente del alma (aunque es cierto que la teología católica actual sostiene que el alma, inmediatamente después de la muerte, puede ya gozar de la presencia infinita y sobrenatural de Dios, antes de ser resucitada en un cuerpo glorioso en el día del Juicio Final). Y, además, aun en el supuesto de que los postulados de las modernas ciencias de la conducta fuesen enteramente contradictorios con el teísmo espiritualista, esto tampoco significaría nada, al menos desde el voluntarismo que extrae todas las conclusiones que se derivan de la omnipotencia divina, como hicieron en su día Occam o Descartes.

acepta la posibilidad de la hipótesis idealista de que sólo existiesen nuestras mentes, y no el mundo físico externo. El filósofo inglés, por supuesto, ve a estas creencias como inverosímiles, o muy poco probables, pero no *imposibles* desde un punto de vista ontológico. Desde esta perspectiva, si materialista es el que niega la propia posibilidad de espíritus al margen de un cuerpo, a lo sumo la filosofía de Russell sólo podría catalogarse como ejerciendo un «materialismo provisional».

Además, el propio Russell era explícitamente reacio a calificarse a sí mismo como de materialista.<sup>203</sup> Es el llamado monismo neutro de los realistas americanos el criterio fundamental que el propio Russell esgrime para no ser catalogado de materialista ni de idealista, no ya en su libro *The Analysis of Mind*, sino también en su *The Analysis of Matter*.<sup>204</sup> Y esto no es extraño si atendemos que desde la ontología del monismo neutro tanto el materialismo como el idealismo son reduccionismos ilegítimos,<sup>205</sup> por un lado, el materialismo pretende situar a la materia como el último sustrato de lo real, mientras que por otro, el idealismo (o el espiritualismo) pretende hacer lo mismo con la mente o el espíritu. Pero precisamente lo que defiende el monismo neutro es que ni la materia ni la mente pueden ser el último sustrato de la realidad. Por debajo de la mente y de la materia subyace una realidad ontológica neutra común a ambas dimensiones.

De este modo, Russell concluye la paradójica conclusión de que

Cuando hablamos de la materia, parecerá que nos inclinamos hacia el idealismo, mientras que cuando hablamos de la mente, parecerá que lo hagamos hacia el materialismo. Ninguna de

---

<sup>203</sup> Acudamos a sus propias palabras: «Any attempt to classify modern views, such as I propose to advocate, from the old standpoint of materialism and idealism, is only misleading. In certain respects, the views which I shall be setting forth approximate to materialism; in certain others, they approximate to its opposite. On this question of the study of delusions, the practical effect of the modern theories, as Dr. Hart points out, is emancipation from the materialist method. On the other hand, as he also points out (pp. 38-9), imbecility and dementia still have to be considered physiologically, as caused by defects in the brain. There is no inconsistency in this if, as we maintain, mind and matter are neither of them the actual stuff of reality, but different convenient groupings of an underlying material, then, clearly, the question whether, in regard to a given phenomenon, we are to seek a physical or a mental cause, is merely one to be decided by trial. Metaphysicians have argued endlessly as to the interaction of mind and matter. The followers of Descartes held that mind and matter are so different as to make any action of the one on the other impossible. When I will to move my arm, they said, it is not my will that operates on my arm, but God, who, by His omnipotence, moves my arm whenever I want it moved.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE I. RECENT CRITICISMS OF "CONSCIOUSNESS").

<sup>204</sup> Cfr. Russell, B., *The Analysis of Matter*, CHAPTER XXXVII. PHYSICS AND NEUTRAL MONISM.

<sup>205</sup> Ya en 1913, cuando Russell aún profesaba un dualismo en ontología y epistemología, sostenía que el monismo neutro se opone tanto al monismo idealista como al monismo materialista (cfr. Russell, B., *The Collected Papers of Bertrand Russell, Vol. 7. Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*, Routledge, New York, 1984, págs. 15-32).

estas opciones es la verdad. Nuestro mundo está construido por lo que los realistas americanos llaman entidades neutrales, las cuales ni tienen la dureza e indestructibilidad de la materia, ni la referencia a objetos que supuestamente caracteriza a la mente.<sup>206</sup>

#### 4.16. Las críticas de Bertrand Russell al paralelismo psicofísico

También es importante destacar que el llamado paralelismo psicofísico no es la solución frente al reduccionismo materialista o idealista. En efecto, podría pensarse que si es ilegítimo ontológicamente tratar de reducir lo real a la materia, o a la mente, la solución podría ser postular a ambas realidades como dimensiones sustanciales irreductibles entre sí. Pero el llamado paralelismo psicofísico, a juicio de Russell, implica un dualismo sustancialista propio de la metafísica más arcaica, y por tanto no puede ser la solución al problema. En concreto, en lo esencial no es distinto del dualismo cartesiano:

La moderna doctrina del paralelismo psicológico no es apreciablemente diferente de la teoría de la escuela cartesiana. El paralelismo psico-físico es la teoría de que los eventos mentales y físicos cada uno tienen sus causas en su propia esfera, pero funcionan de tal modo que cada estado del cerebro coexiste con un estado definido de la mente, y viceversa. Este punto de vista de la independencia causal recíproca de la mente y la materia no tiene base excepto en la teoría metafísica.<sup>207</sup>

Ya vimos cómo Russell critica la idea muy difundida en nuestra tradición metafísica de que la conciencia es una suerte de sustancia. También hemos analizado cómo para el filósofo británico existen continuas correlaciones entre los estados neuronales y los mentales,

---

<sup>206</sup> (Traducción al español nuestra). «When we are speaking of matter, it will seem as if we were inclining to idealism; when we are speaking of mind, it will seem as if we were inclining to materialism. Neither is the truth. Our world is to be constructed out of what the American realists call "neutral" entities, which have neither the hardness and indestructibility of matter, nor the reference to objects which is supposed to characterize mind.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE I. RECENT CRITICISMS OF "CONSCIOUSNESS").

<sup>207</sup> (Traducción al español nuestra). «The modern doctrine of psychophysical parallelism is not appreciably different from this theory of the Cartesian school. Psycho-physical parallelism is the theory that mental and physical events each have causes in their own sphere, but run on side by side owing to the fact that every state of the brain coexists with a definite state of the mind, and vice versa. This view of the reciprocal causal independence of mind and matter has no basis except in metaphysical theory.» (*Ibid.*)

negando tanto el espiritualismo, que reduce el cerebro a un contenido de la mente, como el materialismo reduccionista, que practica una *reducción descendente* de la vida psíquica a las estructuras neurológicas que componen el cerebro. Por supuesto, Russell también se muestra en contra del materialismo eliminativo, aunque este rótulo no existiera en el tiempo en el que el filósofo británico se ocupa de analizar estos asuntos filosóficos. A su juicio, tanto las reducciones ontológicas practicadas por el idealismo como las llevadas a cabo por el materialismo, acaban quitándole casi todo el peso ontológico a uno de los polos en el binomio mente-cerebro. El paralelismo psicofísico trata de no caer en este vicio, pero al alto precio de postular una inverosímil —por no decir contradictoria— independencia entre los procesos neuronales y los mentales. Una independencia, por cierto, que nos pone a las puertas de la metafísica de la armonía preestablecida de Leibniz, en la cual las conexiones en nuestro Universo, incluyendo las de causalidad, son una pura apariencia.<sup>208</sup> (Aunque en el caso del Leibniz de madurez no habría dos sustancias, la material y la espiritual, sino únicamente espíritus inmateriales poblarían la realidad).<sup>209</sup>

#### **4.17. El monismo neutro en los debates en torno a las relaciones mente-cerebro de nuestros días**

Por todo ello, Russell pensaba, por tanto, que el monismo neutro era la respuesta más satisfactoria para resolver el llamado problema mente-cerebro. Pero a la hora de contrastar las teorías de Russell con nuestro presente filosófico, tenemos que resaltar el hecho nada desdeñable de que el monismo neutro esté, hoy por hoy, bastante olvidado en las actuales discusiones filosóficas en torno a las relaciones entre la mente y el cerebro.<sup>210</sup> Popper, en su

---

<sup>208</sup> Para sustentar la armonía preestablecida Leibniz ha de apelar a Dios, la mónada suprema, que es el que ha creado e insuflado la programación a cada mónada. Pero con ello, la monadología se torna en inconsistente: sin Dios, no puede haber armonía preestablecida, y con Dios, el resto de mónadas dejan de ser realmente mónadas, al ser creadas y preprogramadas por la divinidad. (Cfr. Pérez Jara, J., «Recopilación de estudios sobre Leibniz», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, mayo 2003, nº 15).

<sup>209</sup> El camino que condujo a Leibniz del espiritualismo asertivo al espiritualismo exclusivo o absoluto de la Monadología de madurez está estudiado con solvencia en: Garber, D., *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, New York, 2011 (es interesante cfr., por ejemplo, las págs. 351-388, donde Garber analiza el problema de la naturaleza ontológica de los cuerpos fenoménicos en el desarrollo del pensamiento de Leibniz).

<sup>210</sup> Un estudio colectivo muy interesante desde nuestro presente científico y filosófico sobre la problemática mente-cerebro puede encontrarse en: Diosdado, C., Rodríguez Valls, F., Arana, J., (eds.), *Neurofilosofía*.

libro conjunto con Eccles de 1977, situaba al monismo neutro de Russell en la línea de Hume y de Mach. Ya antes hablamos de las conexiones del monismo neutro con el empiriocriticismo decimonónico. El concepto de Mach de *Empfindungen* podría ser traducido según Popper por «sensaciones», y corresponde a los elementos neutros que, dependiendo de la escala de análisis, pueden presentarse como complejos mentales, o como complejos materiales. Desde luego, Popper descalifica el monismo neutro en la medida en el que en él la interacción mente-cerebro no tiene sentido, ya que, en última instancia, la mente y el cerebro son para el monismo neutro la misma cosa vista desde perspectivas distintas. Pero el monismo neutro también es incompatible con el funcionalismo, con el epifenomenalismo, con la teoría de la identidad, con el dualismo de propiedades, o con el materialismo eliminativo o reduccionista. Sencillamente, pocas de las grandes voces que actualmente están implicadas en el importante debate entre las relaciones de la mente y el cerebro, defienden el monismo neutro.

Como es natural, esto no tendría por qué significar que el monismo neutro es falso; como sabemos, muchas veces las corrientes filosóficas están movidas por modas, y hay importantes y potentes teorías que son abandonadas, u olvidadas por motivos ajenos a la reflexión filosófica sobria y seria. Sin embargo, no nos parece que éste sea el caso del monismo neutro. Es cierto que la materia empírica y los fenómenos mentales no son entidades *puras, absolutas*; tienen mucho de «construcción» y de interpretación. Pero esto no significa, como pretende el monismo neutro, que no haya diferencias o discontinuidades.<sup>211</sup>

Pero la cuestión fundamental es que el monismo neutro no es realmente «neutro», porque en la polaridad materia-mente se acaba privilegiando a los estados mentales, en la medida en que los estados físicos se reducen, de algún modo u otro, a sensaciones. En el diccionario de Antony Flew<sup>212</sup> se presenta al monismo neutro como una opción ontológica ni físicista, ni dualista, pero no se atreve a acusar al monismo neutro de mentalismo idealista, como Popper. No obstante, está «acusación» aparece, de un modo u otro, en otros lugares famosos, como en el *Cambridge Dictionary of Philosophy*, donde la teoría de la mente de

---

*Perspectivas contemporáneas*, Thémata/Plaza y Valdés, Sevilla, 2010.

<sup>211</sup> Para un análisis pormenorizado de estas cuestiones relativas a la inconmensurabilidad de los géneros, cfr. Bueno, G., *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972.

<sup>212</sup> Cfr. «Neutral monism» en Flew, A., *A Dictionary of Philosophy: Revised Second Edition*, St Martin's Griffin, New York, 1984.

Russell es presentada explícitamente en línea con doctrina de las «sensaciones» del empiriocriticismo de Mach,<sup>213</sup> tildado de idealista, y a nuestro juicio con razón, por gente tan dispares como Popper o Lenin.

Más tarde, en el capítulo de este trabajo dedicado a las relaciones entre Russell y el idealismo, hablaremos más en profundidad este asunto.

#### **4.18. Las correlaciones entre la mente y el cerebro y el problema de su causalidad recíproca**

Volvamos ahora a las relaciones mente-cerebro desde una perspectiva científica y filosófica actual. Descartado el animismo, es decir, la visión de que la vida psíquica sea independiente del cerebro, ¿cómo entender las correlaciones entre procesos neurofisiológicos y contenidos psíquicos si descartamos también el paralelismo psicológico clásico por el dualismo sustancialista que incorporaba? Acaso podría pensarse que si los procesos cerebrales y psicológicos no son paralelos como pensaban Spinoza o Wundt, es porque son mutuamente causales.

Pero la introducción de esquemas causales, aunque sean recíprocos, en la relación mente-cerebro no tiene por qué aclarar más de lo que oscurece. Evidentemente, estaría completamente fuera de lugar tratar de solucionar aquí este problema filosófico fundamental. Russell, como hemos dicho, trata de resolverlo, a partir de la publicación de *The Analysis of Mind*, apelando al monismo neutro. Pero muchos dirán, y puede que no carentes de razón, que el monismo neutro *pide el principio*, en la medida en que la tesis de la existencia de una realidad neutra anterior y común a la mente y a la materia está supuesta *ad hoc* precisamente para tratar de resolver el problema mente-cerebro. Pero que esta «realidad neutra» exista es lo que hay que empezar por demostrar, dado que no cabe ningunear las discontinuidades ontológicas entre lo físico y lo psicológico.

Cuando ponemos entre paréntesis a esta supuesta realidad neutra, los problemas de la relación mente-cerebro vuelven a aparecer en todo su esplendor. Y cuando descartamos, por contradictorio, el animismo, el problema de las correlaciones entre procesos cerebrales y

---

<sup>213</sup> Cfr. McLaughlin, B. P., «Philosophy of Mind» (en Robert Audi (edit.), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2001).

contenidos psíquicos vuelve a resurgir reclamando un puesto de privilegio en el conjunto de los problemas filosóficos fundamentales. Como ya hemos dicho, en este trabajo mantenemos la hipótesis de que entender las relaciones mente-cerebro como relaciones causales arroja más problemas de los que resuelve. Una pluralidad de razones filosóficas podría aducirse a este respecto. Probablemente, una de las fundamentales consiste en la constatación de que en toda relación causal el efecto es siempre posterior a la causa (excepto en la *causa sui*, y por eso tantos filósofos piensan que ésta es contradictoria). Pero si mente y cerebro mantuviesen relaciones de causalidad recíproca (con el consecuente problema de la «comunicabilidad de las sustancias» ya planteado en toda su crudeza por Descartes) volveríamos de algún modo al animismo. En efecto, por un lado estaría el alma, y por otro el cerebro como sustancias independientes; estimulada el alma, ésta influiría causalmente en el cerebro, mientras que estimulado el cerebro, éste influiría causalmente en el alma. Pero lo cierto es que, a la luz de nuestro presente científico, es enteramente gratuito hablar de una vida psíquica con anterioridad, independencia o autonomía respecto de los procesos electroquímicos dados en el cerebro. Filosóficamente, ni siquiera es necesario ser un materialista reduccionista para sustentar esta posición; recordemos que por ejemplo Schopenhauer la mantenía explícitamente en su filosofía, una filosofía a mil leguas de cualquier materialismo corporeísta.

En el siglo XX, el interaccionismo causal entre mente y cerebro ha sido defendido por pensadores tan ilustres como el neurólogo Eccles y el filósofo Popper. Juntos escribieron el famoso libro *The Self and Its Brain: and Argument for Interactionism* en 1977, y más tarde, en 1995, Popper escribió su también conocido libro *Knowledge and the Body-Mind Problem. In defence of Interactionism*. Pero, si no estamos equivocados, el interaccionismo causal sólo puede ser entendido desde las coordenadas del espiritualismo clásico. El espiritualismo clásico, a su vez, lo ciframos en una hipostatización ilegítima de la vida psíquica.

Son muchos los autores que piensan que la hipostatización de la vida psíquica que lleva a cabo Eccles, antes que de su educación científica biológica y neurológica, proviene de las coordenadas espiritualistas religiosas en las que fue educado. Coordenadas que cuando tratan de compaginarse con los desarrollos de la neurología, la biología y en general la ciencia natural, llevan a callejones sin salida. En el materialismo decimonónico, uno de los argumentos empleados contra el espiritualismo era a través del Principio de conservación de la energía. Pongamos un ejemplo clásico: en la demonología cristiana o musulmana, los espíritus demoniacos interaccionan con el cuerpo y el cerebro del poseído. Sin embargo,

esto aparte de ser una obvia fabulación mitopoiética, viola el primer principio de la termodinámica, como ya fue subrayado por el materialismo decimonónico. Pues si fuese un espíritu sustantivo el que estuviese moviendo el cuerpo y el cerebro, el principio de conservación de la energía se vería quebrantado de manera ininteligible. Pero esto que puede aplicarse a la demonología, puede igualmente aplicarse al espiritualismo religioso clásico, que sostiene que es un espíritu inmaterial, creado por un Dios omnipotente en el momento de la concepción en el cigoto, el que está moviendo el cuerpo a través de interacciones con el cerebro; es decir, un *espíritu inmaterial* capaz de estar cambiando continuamente, por vía sobrenatural, las sinapsis y las reacciones electroquímicas del sistema nervioso central. Bergson sostenía que la interacción del espíritu con el cuerpo sólo suponía una escasísima alteración de la cantidad de energía total del organismo, por lo que no podía ser medida físicamente, salvaguardando por tanto el primer principio de la termodinámica. Pero como es evidente, la teoría de Bergson es simplemente un dogma *ad hoc* «para salir del paso» de la contradicción entre el principio de conservación de la energía de la termodinámica y el sustancialismo espiritualista.

Lo que no puede explicar en absoluto el espiritualismo es la constatación, cada día más afianzada, de que la estructura mental de cada viviente dependa absolutamente de su sistema nervioso, tanto a nivel filogenético como ontogenético. El espiritualismo clásico sostiene, como es sabido, que el espíritu se comunica con el cuerpo a través del cerebro. ¿Pero cómo explica los cambios radicales mentales a través de desequilibrios químicos producidos en el cerebro, lesiones neurológicas, drogas, experimentos con electrodos, etc.? Eminentes científicos y filósofos como Gödel sostenían que la mente es independiente del cerebro, y que el «prejuicio materialista» quedará refutado científicamente en el futuro, por ejemplo con la constatación de que no existen en el cerebro suficientes células nerviosas para explicar las operaciones de la mente.<sup>214</sup> A día de hoy se estima que el cerebro humano está compuesto de unas 100.000 millones de neuronas, cuyas posibles interacciones entre sí a través de sinapsis arrojan números astronómicos; no sabemos si a Gödel le hubiese parecido suficiente para explicar las funciones mentales. Lo que es difícil es tratar de ver cuál es su perspectiva, ¿que un tanto por ciento de la vida psíquica está producida y depende enteramente del cerebro, y el resto de un espíritu sobrenatural? ¿Qué el cerebro es una especie de receptor de radio a través del cual se comunica, aunque sólo en parte (hasta

---

<sup>214</sup> Cfr. Wang, H., *From mathematics to philosophy*, Routledge, New York, 1974, pág. 326.

«saturar» el total de células nerviosas, quizá), un alma inmaterial independiente?

El cerebro no está interactuando con ninguna sustancia espiritual sobrenatural, dado que no hay ninguna autonomía de ninguna función mental al margen de las reacciones electroquímicas del sistema nervioso. Ninguna emoción, percepción o recuerdo tiene la menor autonomía al margen de lo que ocurra en el cerebro. Cuando los practicantes de las lobotomías hablaban de una «cirugía del alma» no estaban sino reconociendo, acaso sin reparar en ello, que el alma, en su acepción tradicional, no era sino un mito.

Popper, a su vez, y como es sabido, no es religioso. Pero esto no significa que no hipostasie la vida psíquica. La base de su hipóstasis de la vida mental no proviene de ninguna dogmática religiosa en la que Popper creyese (ya sabemos que en general Popper mantenía posiciones agnósticas); proviene de su teoría metafísica de los tres mundos (una teoría que por cierto Simmel ya había dibujado 40 años antes que Popper con su teoría de los tres reinos). Una teoría que muchos han tildado de sustancialista, y con razón, porque Popper sostiene que los tres mundos son autónomos.<sup>215</sup> Y sólo un sustancialismo radical podría sostener que el Mundo-1 (el mundo físico) es enteramente autónomo respecto de la escala organoléptica y perceptiva impuesta por el Mundo-2 (el mundo mental), por no hablar de la supuesta autonomía del Mundo-2 respecto del Mundo-1, autonomía que lleva al espiritualismo encubierto en la teoría interaccionista de Popper. Y no debemos olvidar el Mundo-3 (las ideas y estructuras abstractas como las lógicas o las lingüísticas) y las consecuencias de su autonomía, unas consecuencias que nos llevan muy cerca de las hipóstasis sustancialistas llevadas a cabo por Platón, Pitágoras, San Agustín o Leibniz. La apelación a la autonomía del Mundo-3 que vuelve a proponer Popper en su tardío *Knowledge and the Body-Mind Problem. In defence of Interaction*<sup>216</sup> de 1995 no debe ocultar el dualismo espiritualista que se deriva de su teoría interaccionista entre la mente y el cerebro, si es cierto que puede hablarse de dualismo espiritualista siempre que se hipostasie la vida psíquica respecto del cerebro y el cuerpo orgánico. Como es natural, Popper no quiere ser identificado con el dualismo radical de Descartes, y en varios lugares manifiesta explícitamente que no cree que haya motivos razonables para creer en la vida después de la muerte (al contrario que Eccles). Pero estas matizaciones no se entienden bien desde la supuesta autonomía del

---

<sup>215</sup> La teoría de los tres mundos de Popper, de modo análogo a la teoría de los tres reinos de Simmel, introduce un principio de *discontinuidad fuerte* en la realidad capaz de enfrentarse a los diversos monismos reduccionistas, pero al precio de aceptar los postulados de una metafísica sustancialista llena de hipóstasis.

<sup>216</sup> Cfr. Popper K., *Knowledge and the Body-Mind Problem. In defence of Interaction*, Routledge, New York, 2000, 2. THE AUTONOMY OF WORLD 3.

Mundo-2, es decir, si realmente Popper piensa que el Mundo-2 no proviene del Mundo-1.<sup>217</sup> Es cierto que la teoría de los tres mundos de Popper no podría ponerse en correspondencia con la metafísica de los megáricos, en la medida en que éstos sostenían, contra Platón, que no había ninguna relación entre los mundos. Popper piensa que evidentemente sí hay relaciones entre los tres mundos, que éstos interactúan continuamente, *pero que a la vez son autónomos unos respecto de los otros*. Y sencillamente, es esta autonomía la que aquí criticamos, por gratuita desde las ciencias positivas actuales y las coordenadas de una ontología no sustancialista.

En resumidas cuentas, cuando se pone entre paréntesis el espiritualismo religioso clásico, o la teoría sustancialista de los tres mundos, los motivos para el interaccionismo causal entre la mente y el cerebro comienzan a desvanecerse, para ir mostrando los callejones sin salida a los que lleva esta teoría, ya sea defendida desde la religiosidad, desde el agnosticismo, o desde el ateísmo.

#### **4.19. El *funcionalismo* en filosofía de la mente como teoría *ad hoc* para ensalzar la inteligencia artificial como vida psíquica real**

Otro intento de sustancializar la vida psíquica desde coordenadas que de alguna manera quieran mantenerse cercanas a las ciencias, es el llevado a cabo por la llamada teoría funcionalista de Putnam y sus seguidores.<sup>218</sup> Según esta teoría, las funciones cognitivas y conductuales deben definirse por medio de categorías cibernéticas de *inputs*, *outputs*, interacciones, *feedbacks*, etc., y no en función de la plataforma que presuntamente las generase; de este modo, para Putnam es particularmente irrelevante que unas funciones cognitivas y conductuales estén ligadas a un sistema nervioso central, a un computador electrónico, o a una forma de energía pura (como pueda ser de la que están hechos los ángeles o demonios de la religiosidad espiritualista clásica, pero también los extraterrestres incorpóreos de Arthur C. Clark). Pero que las figuras que constituyen la vida psíquica

---

<sup>217</sup> Aunque a la vez Popper sostiene la hipótesis de que lo más probable es que la vida mental haya aparecido por mecanismos evolucionistas. Pero desde nuestras coordenadas, esto no significa otra cosa que la teoría de los tres mundos de Popper es inconsistente.

<sup>218</sup> Una breve exposición de esta teoría en relación con la filosofía de la mente de Russell puede encontrarse en: Feser, C. F., *Russell, Hayek and the mind-body problem*, University of California, Santa Barbara, EE.UU., 1999, pág. 10 y ss.

(sensaciones cenestésicas, cinestésicas, teleceptivas, recuerdos, etc.) puedan existir al margen de un organismo biológico que genera estas funciones como mecanismos adaptativos al medio, y en completa dependencia de la estructura orgánica y fisiológica del viviente, es una petición de principio de Putnam y su escuela. En el fondo, el funcionalismo parece una teoría *ad hoc* para ensalzar la inteligencia artificial<sup>219</sup> (o, según otros, para *degradar* la inteligencia animal y humana al nivel de una inteligencia artificial generada por un computador electrónico). Es probable que Putnam no esté exento, no ya de lo que los antropólogos denominan animismo, sino del llamado *animatismo* de Marett (un discípulo fundamental de Tylor). Por todo esto con anterioridad tildamos al funcionalismo, en filosofía de la mente, como de formalismo cibernético, en la medida en que evacua el contenido o la materia que en humanos y animales genera la vida psíquica, es decir, el sistema nervioso, para tratar de atenerse a unas estructuras formales puras.

#### **4.20. ¿Qué podemos decir a la luz de nuestros conocimientos científicos actuales sobre las relaciones entre la vida psíquica y el cerebro?**

La cuestión es que si entendemos el interaccionismo como una pista falsa para comprender las relaciones entre la mente y el cerebro, en la medida en que implica un sustancialismo de la vida psíquica que lleva a múltiples callejones sin salida, podremos defender, pues, que las llamadas relaciones mente-cerebro no son relaciones de causa a efecto, aunque puedan ser recorridas en ambos sentidos (estímulo físico como causa: efecto determinada sensación cenestésica, cinestésica, percepción, recuerdo, etc.; estímulo psicológico como causa: efecto determinada segregación de neurotransmisores en el cerebro).<sup>220</sup> Si esto es así, quizá no estaría fuera de lugar entender la relación mente-cerebro

---

<sup>219</sup> ¿Acaso no estarían encantados muchos científicos de decir que son capaces de crear, como una suerte de demiurgos, vida inteligente? Sin duda, esto nos recuerda a los mitos clásicos de Pigmalion, la leyenda checa del Golem, o la criatura animada por Frankenstein. Estos mitos tienen el carácter crítico de sostener que sólo por medio de la acción de los dioses (Afrodita en el mito de Pigmalion, Yahvé en la leyenda del Golem...) son estas animaciones posibles. Cuando esto no ocurre, el resultado es monstruoso, como en el caso de Frankenstein. (Estas cuestiones están tratadas de manera sistemática y precisa en: Rodríguez Valls, F., *La Mirada en el Espejo: Ensayo Antropológico Sobre Frankenstein de Mary Shelley*, Septem Ediciones, Oviedo, 2001).

<sup>220</sup> El descubrimiento de los neurotransmisores complejizó inconcebiblemente el estudio de la actividad del cerebro, que en el siglo XIX se pensaba únicamente motivado por la electricidad, como la fuente esencial de

como relación de *presencia* y *copresencia*. Efectivamente, los contenidos psíquicos son inseparables del sistema nervioso (que a su vez es un «fragmento» de un proceso biológico evolutivo mucho más vasto), pero que la vida psíquica sea producida por el cerebro de un viviente orgánico estimulado físicamente, no significa que ésta sea un mero «efecto». La cuestión no es o hipostasiar la vida psíquica, como hace el espiritualismo, o negarla, como hace el materialismo eliminativo (en nuestros días tendríamos la posición de Searle como un ejemplo de «realismo mental» que a la vez reconoce la base neurofisiológica de la actividad psíquica, contra el espiritualismo).

La presencia de determinados estímulos físicos o reacciones electroquímicas en el cerebro tiene como resultado siempre la copresencia de determinados contenidos psicológicos; la presencia de los contenidos psicológicos siempre tiene, como una suerte de sombra inseparable, la copresencia de determinadas reacciones electroquímicas en el cerebro. Sin duda, estas relaciones de presencia y copresencia nos abren la puerta a la constatación de determinadas correlaciones, recorridas continuamente por la neurobiología, la neuropsicología, etc. Pero tenemos también que criticar algunos esquemas groseros de estas correlaciones: la descarga de acetilcolina en el hipocampo en un recuerdo, o las funciones endocrinas de la hipófisis de segregación de gonadotropinas en un deseo sexual, ni pueden ser interpretadas con esquemas de causa y efecto ni con esquemas sustancialistas; ningún órgano del sistema nervioso central actúa independientemente de otros como consideraban los frenólogos del siglo XIX.

#### **4.21. Para entender la constitución de la vida psíquica de un viviente no sólo hace falta regresar a su sistema nervioso, sino al medio entorno físico en el que el sujeto viviente interactúa con otros sujetos y cosas impersonales**

Una cuestión central que hemos señalado anteriormente, aunque de modo breve, y que aquí queremos resaltar de modo más detallado, es que, si no se quiere caer en la más grosera metafísica reduccionista, no se puede considerar el sistema nervioso de un viviente

---

la vida. Precisamente esta idea de la electricidad es la que motivó clásicos de la literatura como Frankenstein, al que nos hemos referido antes. (Cfr. Rodríguez Valls, F., «El Frankenstein de Mary Shelley (1797-1851)», *Thémata*, nº 44, Sevilla, 2011).

orgánico como «suspendido en el vacío» si se pretende dar cuenta de la génesis de su vida psíquica. Es necesario insertar al sujeto corpóreo con deseo sexual, por ejemplo, y si es humano, en el seno de un grupo social, en una determinada sociedad vertebrada por tales o cuales rasgos culturales, en el seno de tales o cuales relaciones interpersonales.

De modo análogo, no se puede decir, por ejemplo, que la visión esté producida por la retina occipital; más justo sería decir que la visión es fruto de un conjunto heterogéneo y muy complejo de procesos entre los cuales la retina occipital es un eslabón imprescindible. De modo análogo podemos decir lo mismo de las emociones de amor, miedo o angustia; las partes implicadas del cerebro en tales sensaciones son eslabones imprescindibles, pero no los únicos. Es decir, para explicar la vida psíquica *el cerebro es absolutamente necesario, pero no suficiente*. De este modo, se comprenden los recelos de muchos autores ante los intentos de múltiples científicos y filósofos de tratar de explicar todo a través de la neurobiología (por ejemplo por Antonio Damasio en nuestros días). La cuestión es que cuando se olvida el papel constitutivo del cerebro y del cuerpo orgánico estimulado físicamente por un medio entorno, se vuelve de nuevo a las aguas del sustancialismo espiritualista, o del animismo más primario. Y estas aguas son precientíficas, además de que filosóficamente llevan a conclusiones contradictorias por estar sustentadas por múltiples e ilegítimas hipótesis.

Y como decimos, no sólo es necesario regresar al cerebro en la constitución de la vida psíquica, es necesario además, y de modo fundamental, regresar al cuerpo orgánico y al medio entorno físico en que éste está inserto. Es aquí donde podemos entender los esquemas causales como procesos objetivos estudiados por las ciencias positivas. Regresando al medio entorno físico, se desactivarán las posibles hipótesis que pretendan realizarse sobre la vida psíquica o el cerebro respectivamente.<sup>221</sup> Un feto, por ejemplo, comienza a desarrollar «contenidos psicológicos» no sólo cuando tiene un desarrollo neurológico suficiente (desarrollo a su vez marcado por su programa genético contenido en el genoma), sino cuando además empieza a recibir estímulos «de fuera» de su estuche epidérmico, fundamentalmente de la madre a través de la alimentación, los latidos del corazón, la temperatura, la voz, etc. Estos estímulos físicos empezarán a generar una

---

<sup>221</sup> Una crítica valiosa y sistemática al *cerebrismo*, o *cerebrocentrismo*, puede encontrarse en: Pérez Álvarez, M., *El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 2011. También resultan de mucho interés las apreciaciones de Iñigo Ongay sobre este estudio (cfr. Ongay de Felipe, I., «El cerebro no nos engaña», *El Catoblepas*, nº 118, Diciembre 2011, pág. 14).

actividad electroquímica en el sistema nervioso del feto capaz de hacer surgir, por anamórfosis (es decir, no por emergencia creadora)<sup>222</sup> los primeros atisbos de actividad psíquica en el feto. Sin estos estímulos externos, el feto, aislado, jamás podría comenzar a desarrollar contenidos psicológicos ni conciencia de ningún tipo. La vida psíquica, en suma, es fruto de un conjunto de dispositivos neurológicos que sólo puede comenzar a funcionar como tal conciencia psicológica por medio de los constantes estímulos físicos exteriores, por eso el individuo flotante de Avicena o el *cogito* cartesiano son fantasías metafísicas incompatibles con las ciencias biológicas del presente.

#### **4.22. Dos ejemplos científicos actuales en torno las relaciones mente-cerebro: sobre la génesis de las sensaciones de miedo, agresividad, o del sentimiento de Ego**

Pongamos un par de últimos ejemplos para ilustrar la tesis que estamos defendiendo: si extirpo la amígdala del sistema límbico de un mamífero después de una laboriosa operación de neurocirugía, desaparecen sus reacciones de miedo o de ira o agresividad. ¿Se puede decir, por ello, que era el núcleo amigdalítico del mesoencéfalo la *causa* de la agresividad o de una reacción de miedo? Contestar afirmativamente a esta pregunta podría resultar, desde luego, apresurado: la causa de una reacción de miedo acaso era la visión de un depredador hambriento, visión, por supuesto, que genera determinados procesos neurofisiológicos: las ondas electromagnéticas que emite el depredador llegan a los órganos teleceptores de la presa, los fotones impactan en las retinas, mandando determinadas señales electroquímicas, dependiendo de las frecuencias de onda, a la corteza occipital óptica por medio de los nervios ópticos. Esto, a su vez, estimulará la propia metaestabilidad de las reacciones sinápticas dadas en el sistema límbico, en el que se encuentra la amígdala, que, con la descarga de determinados neurotransmisores, acabará haciendo aparecer en la presa la sensación cenestésica de miedo, sensación que acabará objetivándose en su conducta operatoria, por ejemplo para huir, esconderse o quedarse

---

<sup>222</sup> Recuérdese el concepto ontológico de «emergencia» en Lloyd Morgan o Alexander. (Cfr. Lloyd Morgan, C., *Emergent Evolution*, Chandra Chakravarti Press, Calcutta, 2008, LECTURE I. EMERGENCE; Cfr. Alexander, S., *Space, Time and Deity*, Kessinger Publishing, Whitefish, 2004 (versión íntegra online en: <http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPSTAD&Cover=TRUE>). Para este punto también resulta de interés cfr. García Sierra, P., *Diccionario filosófico*, Biblioteca filosofía en español, Oviedo, 2000, pág. 94.

«petrificado» de miedo (acaso mientras lo observa un etólogo o psicólogo). Lo que volvemos a señalar es que la causalidad se establece en el ámbito del espacio corpóreo, sin el cual es imposible entender la conducta de un determinado viviente (y por eso el conductismo psicológico tiene su franja de verdad). De hecho, sin dicho espacio corpóreo ni siquiera es posible dicha conducta.

La cuestión es que, una vez que desde el espacio corpóreo se expliquen tales o cuales reacciones neurológicas, o de conducta, se regresará, en el ejemplo expuesto, a: 1) *presencia* de vivencia cenestésica de miedo ante la visión de un depredador, *copresencia* de segregación de determinadas reacciones electroquímicas en la amígdala del sistema límbico; 2) *presencia* de determinadas reacciones electroquímicas en la amígdala del sistema límbico, *copresencia* de vivencias cenestésicas en el viviente corpóreo.

Naturalmente, estas correlaciones de presencias y copresencias estudiadas continuamente por los neurobiólogos, no nos llevan de nuevo de vuelta al paralelismo psicofísico clásico, porque las correlaciones entre estados cerebrales y mentales son reales, y no meros productos de una supuesta armonía preestablecida asombrosa; es decir, atestiguan ciertas continuidades ontológicas esenciales entre el sistema nervioso y la vida psíquica.

Un último ejemplo de esto que estamos diciendo parece obligado desde las coordenadas de las neurociencias actuales; nos referimos al «caso» del ego o de la conciencia. Varios neurólogos actuales, entre los que destaca Antonio Damasio,<sup>223</sup> sostienen la hipótesis de que el sentimiento de ego o conciencia de sí mismo proviene del córtex cingulado y el tálamo, que formarían una suerte de «núcleo» del sistema nervioso central, y que estarían cartografiando lo que sucede en el resto del cerebro, que a su vez conocería lo que sucede en el resto del organismo a través del sistema nervioso periférico. Esta «cartografía» de lo que sucede en las distintas partes del cerebro y del organismo produciría el sentimiento de ego o de conciencia de sí mismo (un sentimiento que según muchos fisiólogos estaría ayudado por la posición ergida que mantienen los músculos abductores del cuello, así como el ritmo de las respiraciones). Estas ideas también han sido hechas famosas por Francis Crick, el cual, en su *The Astonishing Hypothesis*, trata de reducir la conciencia a los procesos electroquímicos que tienen lugar en los circuitos conectores del tálamo y el

---

<sup>223</sup> Cfr. Damasio, A. R., «Creación cerebral de la mente», *Investigación y Ciencia*, Enero 2000.

córtex cuando las neuronas que los componen mantienen sincronizados sus disparos en la gama de 40 herzios.<sup>224</sup>

Pero sabemos desde los tiempos de Fichte («no hay yo sin ti»), Hegel, Marx y luego la posterior psicología evolutiva y cognitiva, que la génesis del sentimiento de ego es intersubjetiva. Si esto es así, la psicología y la sociología tienen tanto que decir sobre la génesis del sentimiento de ego como la neurobiología. Esto no parece significar otra cosa que el intento de los neurólogos de reducir el sentimiento de ego o de autoconciencia al tálamo y el córtex cingulado es reduccionista. Esto no quiere decir, como es evidente, que el sentimiento de ego o de conciencia de sí mismo pueda ser generado al margen de determinadas partes del cerebro y las reacciones electroquímicas que allí suceden, significa que la generación del sentimiento de ego es fruto de un proceso causal muy complejo en el cual el córtex cingulado y el tálamo son eslabones necesarios e imprescindibles, pero no los únicos. Sin interacciones intersubjetivas entre diversos sujetos dotados de cerebro, el córtex cingulado y el tálamo no generarían por sí solos el sentimiento de ego, o al menos lo harían de un modo enteramente distinto al de un sujeto que sí ha interactuado intersubjetivamente con otros sujetos tal como estudian la psicología o la sociología. La neurobiología, por ello, no puede dar ninguna explicación completa y total sobre la conciencia.<sup>225</sup> La idea de conciencia es una idea filosófica que se nutre sin duda de los datos aportados por la neurobiología, pero no menos de los datos arrojados por la psicología, la sociología o la antropología.

Es decir, en este asunto, como en otros, puede pasarse del todo a la parte, *pero no de la parte al todo*, como pretenden muchos neurobiólogos y materialistas reduccionistas. Por eso la alternativa al animismo o el espiritualismo no es el «cerebrismo», que hipostasias el cerebro. Cuando muchos neurólogos nos hablan de un cerebro que por sí sólo genera ego, autoconciencia o racionalidad, no están sino atribuyendo al cerebro las propiedades clásicas del espíritu. Sin un sistema de relaciones sociales e institucionales que vaya modificando progresivamente el cerebro, debido a su plasticidad, desde la niñez, un cerebro humano no

---

<sup>224</sup> Cfr. Crick, F., *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Touchstone, New York, 1995, pág. 290.

<sup>225</sup> Algunos autores actuales se preguntan, por ello, y con todo derecho, si existe una explicación neuronal de la conciencia (cfr. Arana, J., «¿Existe Algo Así Como una Explicación Neuronal de la Conciencia?», *Neurofilosofía*, Plaza y Valdés, Sevilla, 2010, págs. 203-215). Desde nuestra perspectiva, la neurobiología, siendo su perspectiva necesaria y esencial, no puede explicar, por ejemplo, las dimensiones sociales o históricas de la conciencia. Ocurre aquí algo análogo con el estudio del espacio y las matemáticas. La geometría no agota el estudio del espacio, porque, por lo pronto, la psicología también lo estudia (por ejemplo la teoría de la percepción de la Gestalt).

generaría ego (tal como lo entendemos culturalmente) ni una racionalidad muy superior a la de los bonobos, como se ve en el caso de los niños salvajes.

Ya desde los tiempos de la frenología de Gall o de Spurzheim se ha tratado de estudiar qué partes del cerebro estaban implicadas con tales o cuales contenidos de la vida psíquica humana, llegando incluso identificar una parte del cerebro que se correspondería con la vida religiosa. Sin embargo, la frenología decimonónica está, a día de hoy, enteramente desbancada; a ella le deben las neurociencias actuales, no obstante, el intento de estudiar por primera vez las correlaciones entre partes del cerebro y contenidos psíquicos. En la actualidad, sabemos de la base neural de todo contenido mental, y conocemos unas correlaciones cada día más precisas entre procesos cerebrales y contenidos psíquicos por medio de las actuales técnicas de resonancias magnéticas, implantación de microelectrodos en las células de la corteza visual, tomografía por emisión de positrones o PET-scanner, cortes paralelos en la superficie del córtex coloreados con citocromo oxidasa, etc. Pero no debemos caer por ello en ningún tipo de reduccionismo radical. El sistema nervioso central no puede tratarse como una sustancia autónoma, como trata de hacer el «cerebrismo», del que hemos hablado; sin las interacciones sociológicas y conductuales en el medio, los contenidos más importantes de la vida mental no podrían producirse. Dicho de un modo gráfico: el córtex cingulado y el tálamo del individuo flotante de Avicena no generarían ningún tipo de sentimiento de ego. Y como es natural, esto que es válido para Avicena lo es también enteramente para Descartes. Como ya señalamos anteriormente, desde las coordenadas científicas actuales, el *ego cogito* cartesiano que pretende desconectarse solipsistamente de la realidad, no es más que un puro mito metafísico sin ninguna base biológica ni psicológica.

La cuestión central es que el obvio reconocimiento de la existencia de la vida psíquica no implica la verdad del animismo o del sustancialismo espiritualista. El dualismo cartesiano, la armonía preestablecida de Leibniz, el ocasionalismo de Malebranche, el paralelismo psicológico clásico de Spinoza, etc., tienen la virtud de reconocer la sustantividad ontológica de la vida psíquica frente al materialismo eliminativo, pero el «reconocimiento» de esta realidad ontológica lo hacen de un modo sustancialista y contradictorio, por las hipóstasis que introducen.

Ocurre aquí de modo análogo al esencialismo o al fisicalismo. El idealismo objetivo, o esencialismo, tiene la virtud de reconocer la existencia de las ideas o esencias abstractas, irreductibles al mero pensamiento subjetivo (por ejemplo en la epistemología psicologista de Stuart Mill) o a la materia física. A su vez, el fisicalismo tiene la virtud de reconocer la

existencia ontológica de la materia física, irreductible a la mente, como pretende el idealismo subjetivo, o a las ideas abstractas, como pretende el idealismo objetivo. Pero tanto el esencialismo como el fisicalismo hipostasian dimensiones ontológicas del Universo que no pueden ser tratadas como sustancias independientes o autónomas. Pues bien, lo que el esencialismo hace con las esencias o ideas abstractas, y el fisicalismo con la materia física, el espiritualismo o el animismo lo hace con la vida psíquica.

Russell, con su monismo neutro, pretende no hipostasiar ni la materia física ni la vida psíquica. Desde la realidad neutra que estaría componiendo el Universo, ni la mente ni la materia pueden ser consideradas como sustancias autónomas. Pero también señalamos con anterioridad que el monismo neutro plantea más problemas de los que resuelve.

#### **4.23. El origen religioso del problema de las relaciones entre la mente y el cuerpo**

Russell, al ocuparse del problema en torno a las relaciones entre la mente y el cerebro, se ha sumergido en uno de los problemas filosóficos fundamentales. Es cierto que este problema sólo es crucial desde hace relativamente pocos siglos; con anterioridad, y exceptuando a autores como Hipócrates que ya conectaron explícitamente la vida mental con el cerebro, el problema se dibujaba en torno a dos términos más amplios: el cuerpo y el alma. Desde luego, esta división, como es sabido, es completamente prefilosófica, y resultaría una pura ingenuidad tanto histórica como antropológica pensar que la filosofía griega la hereda de la religión griega, como verdadera cuna donde aparecen estos términos, a saber, los de cuerpo y alma. En primer lugar, porque no cabe hablar de la religión griega en singular, sino de múltiples doctrinas religiosas griegas, las cuales no estuvieron siempre de acuerdo entre sí, aun compartiendo un trasfondo doctrinal común. A día de hoy sabemos cómo las religiones místicas griegas chocaban en muchos puntos con la concepción religiosa oficial de la mayoría de polis griegas. Desde luego, las religiones místicas guardaban con tanto celo sus doctrinas (en sus secretos de arcano, diríamos) que condenaban a muerte a aquellos acólitos que revelaban al exterior alguna de sus sabidurías secretas. Pero sabemos que eminentes filósofos griegos de la talla de Pitágoras, Platón o Aristóteles estuvieron, en algún momento de sus vidas, «sumergidos» en alguno de los cultos místicos griegos. Es a

través de ellos, junto con otros autores, más una elaborada reconstrucción histórica, como conocemos algunas de las doctrinas fundamentales que vértibraban estos cultos y doctrinas religiosas. Muchos filólogos, por ejemplo, han resaltado la confluencia, en múltiples puntos, de las doctrinas platónicas con las doctrinas religiosas místicas del orfismo. Sabemos, entre otras cosas, que tanto el orfismo como los Misterios de Eleusis defendían una diferencia radical entre el alma y el cuerpo. Pero lo que queremos defender aquí no es ya que desde un punto de vista histórico las concepciones de la vida mental y la corporeidad humanas de la filosofía griega estuviesen fuertemente influenciadas por doctrinas religiosas coetáneas o anteriores, sino que estas mismas doctrinas griegas procedían a su vez de otras tradiciones religiosas muy antiguas.<sup>226</sup>

No sólo hay que regresar a las tradiciones religiosas de Egipto, Mesopotamia o la India, sino que si se quiere verdaderamente rastrear el origen doctrinal de la diferencia entre el alma y el cuerpo hay que ir en el tiempo *más atrás* de la propia formación de los primeros Estados e imperios civilizados. Es decir, y en términos de la antropología evolucionista clásica: hay que regresar más allá de la civilización hacia los horizontes pre-históricos de la barbarie y el salvajismo. Es en las sociedades preestatales, jefaturas, clanes o tribus, donde las primeras doctrinas mitológicas animistas comenzaron a surgir. Como es natural, no es este el momento de realizar un esbozo histórico de la cuestión; lo que aquí queremos defender es que la humanidad lleva, desde muy temprano, sumergida en la cuestión de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Con indiferencia de cómo se la llame y de si se la piensa compuesta de una o más partes. Es decir, los antropólogos nos han hecho saber, por ejemplo, que hay sociedades que piensan que no tenemos un alma, sino varias.<sup>227</sup>

Desde luego, y con independencia de las diferencias entre las distintas concepciones animistas y mitológicas de cada tradición religiosa, la respuesta común de casi todas las sociedades humanas conocidas es que el ser humano posee un alma que es separable del cuerpo, ya sea en esta vida (a través de los fenómenos como los viajes astrales o la multilocación), o después de la muerte.

---

<sup>226</sup> Por ello, habría que afirmar que la contraposición clásica de Nestle entre mito y logos es en buena medida falsa, cuando se la toma de un modo radical. Como señala acertadamente Hernández-Pacheco, junto con otras reflexiones de interés, el mito es ya una forma explícita de logos. (Cfr. Hernández-Pacheco Sanz, J., *Hypokeímenon: Origen y Desarrollo de la Tradición Filosófica*, Encuentro, Madrid, 2003, págs. 34-35).

<sup>227</sup> Para este asunto, cfr. Harris, M., *Our Kind*, Harper Perennial, New York, 1990, págs. 403-408.

#### **4.24. El origen reciente de las críticas al animismo tradicional**

Sólo desde tiempos muy recientes, con el desarrollo de la moderna medicina y biología, se ha empezado a sembrar la duda (al menos en algunas sociedades civilizadas) de si la vida psíquica puede pervivir a la destrucción o deterioro del cerebro. Lesiones, drogas, operaciones de neurocirugía, correlación de procesos mentales animales con determinadas estructuras neurológicas, etc., fueron mostrando, cada vez con mayor rigurosidad, que la vida mental tanto los hombres como de los animales depende enteramente del sistema nervioso.

Es por ello que el problema filosófico fundamental que venimos comentando a lo largo de estos epígrafes sólo ha podido dibujarse con la plenitud que le es propia gracias al desarrollo de las modernas ciencias naturales. Por ello no hay que sorprenderse de que los pueblos que carecen de estos conocimientos científicos defiendan siempre posturas animistas casi de un modo invariable.

Gracias a esto de que hablamos, desde hace muy pocos siglos han ido surgiendo respuestas filosóficas al problema de las relaciones entre la mente y el cerebro que habrían sido imposibles, por anacrónicas, en épocas anteriores (ya titanes del pensamiento como Aristóteles pensaban por ejemplo que el alma se encontraba en el corazón, siguiendo la tradición del *ka* de la religión egipcia).

#### **4.25. Propuesta de esquema sistemático sobre las posibles respuestas ante el problema de las relaciones mente-cerebro**

En las páginas anteriores hemos tratado, tanto por motivos sistemáticos como críticos, de mostrar las principales respuestas filosóficas que a este problema se han dado. ¿Pero podemos encontrar en esta *rapsodia* o *inventario* algún hilo sistemático? Es decir, ¿puede dibujarse un esquema filosófico de posibilidades finitas donde podamos incorporar las diferentes respuestas de las que hemos hablado (monismo neutro, materialismo reduccionista, paralelismo psicofísico...)? Acaso ocurra con el problema de las relaciones

entre la mente y el cerebro como con otros problemas filosóficos de gran importancia; es decir, que las respuestas posibles que quepan dar no son infinitas, sino que, por el contrario, puedan quedar reducidas a unas pocas familias de grandes respuestas.

## I. Esquemas metaméricos para interpretar las relaciones entre vida psíquica y cerebro.<sup>228</sup>

### A. Esquemas de reducción.

#### A.1. Esquemas de reducción descendente.

Según estos esquemas, la vida psíquica se reduce a actividad cerebral («la mente es el cerebro en funcionamiento» Mario Bunge). Los esquemas de reducción descendente son, generalmente, los seguidos por el materialismo tradicional (Epicuro, Hobbes, etc.).

#### A.2. Esquemas de reducción ascendente.

El cerebro y el cuerpo se reducen a una representación mental del alma o de la conciencia: Berkeley, Fichte, Husserl.

### B. Esquemas de articulación.

Estos esquemas son los seguidos, por ejemplo, con las doctrinas de la inclusión recíproca entre vida psíquica y cerebro, según los cuales estos dos términos acaban siendo identificados en una tercera entidad (como en la teoría del «mediador plástico» de R. Cudworth, en el cual el alma y el cuerpo quedan unidos).<sup>229</sup>

---

<sup>228</sup> Aquí tomamos a los términos *metamérico* (*meta* = más allá, *meros* = partes) y *diamérico* (*dia* = a través, *meros* = partes) según la definición filosófica tomada de: García Sierra, P., *Diccionario filosófico*, Biblioteca filosofía en español, Oviedo, 2000, pág. 35.

<sup>229</sup> Cfr. Cudworth, R., *The true intellectual system of the Universe*, Gould & Newman, Andover, 1837-38 (también accesible digitalmente en [http://books.google.co.uk/books?id=B9YpAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.co.uk/books?id=B9YpAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)).

### C. Esquemas de fusión.

El esquema de fusión de la mente y el cerebro en una tercera entidad englobante acaso es el ejercido por el monismo neutro de Russell, donde mente y materia son aspectos de una realidad neutra anterior.

### D. Esquemas de yuxtaposición.

Según estos esquemas, la vida mental y la actividad cerebral se dan a la vez sin que se explique cuál es su mecanismo de conexión. Como ejemplos de estos esquemas podrían citarse la doctrina dualista clásica de Descartes, así como algunas doctrinas de paralelismo psicofísico radicales.

### E. Esquemas de anulación de uno de los términos o de los dos.

Estos esquemas, son, en el fondo, la propia negación de la posibilidad de interpretación de las relaciones entre vida psíquica y cerebro. Es decir, son, en realidad, pseudoesquemas o paraesquemas. Pero aun así, su propia posibilidad algebraica en el marco de una teoría de teorías debe ser estudiada, aunque sea como un caso límite.

#### E.1. Esquemas de anulación de la vida psíquica.

Son los esquemas defendidos por el materialismo eliminativo más radical, según el cual la vida psíquica simplemente no existe, es una mera apariencia falaz.

#### E.2. Esquemas de anulación del cerebro y del cuerpo orgánico.

Generalmente, el idealismo o el espiritualismo más radicales emplean los esquemas de reducción ascendente de la materia física al espíritu. Sin embargo, está la posibilidad de un idealismo que afirme que la materia no existe.

#### E.3. Esquemas de anulación de los dos términos.

Acaso son los esquemas seguidos por el nihilismo más radical, por ejemplo el de Gorgias.

## II. Esquemas diaméricos para interpretar las relaciones entre vida psíquica y cerebro:

Según estos esquemas, la vida psíquica aparecería, por ejemplo, como la conexión armoniosa entre las distintas partes del cuerpo, o del cerebro. El ejemplo tradicional más conocido lo ofrece Simmias en el *Fedón* platónico, donde argumenta que el alma es la armonía entre las partes de nuestro cuerpo (en cambio, Sócrates defendería un esquema de yuxtaposición espiritualista para interpretar las relaciones entre el alma y el cuerpo recogido de las tradiciones pitagóricas y órficas)

Un esquema diamérico actualizado desde las ciencias del presente resultaría del tratamiento de la vida psíquica ( $\Psi$ ) y el cerebro (C) como clases atributivas compuestas de múltiples términos, cuyas conexiones estarían intercaladas. De este modo, la vida psíquica, como multiplicidad de términos, la descompondríamos en una serie de partes homogéneas ( $\psi_1, \psi_2, \dots, \psi_n$ ), e igualmente haríamos con el sistema nervioso central ( $c_1, c_2, \dots, c_n$ ).

Desde esta perspectiva, ¿acaso no podría defenderse que cada contenido psíquico procede de la interacción diamérica entre distintas partes del sistema nervioso inserto en un viviente orgánico estimulado por un entorno físico?

### **4.26. ¿Cuales son los constituyentes fundamentales de la vida mental según Bertrand Russell? Acerca de las sensaciones y las imágenes**

En los epígrafes precedentes hemos hablado de las relaciones mente-cerebro, tratando de esbozar los principales puntos de enfoque tanto del momento en que Russell escribe y elabora sus teorías, como de nuestro presente científico y filosófico. A su vez, en el capítulo anterior hemos tratado de analizar las estructuras fundamentales de que se compone la materia, a juicio del filósofo inglés.

¿Pero cuáles son los constituyentes esenciales que componen la mente? Al final, después de un concienzudo análisis de las figuras y estructuras que componen la vida mental, Russell llega a la conclusión empirista de que, en última instancia, la mente está

compuesta de sensaciones, imágenes y las relaciones que se dan entre ellas. Las creencias, los deseos, voliciones y demás actos de la mente aparecen, cuando se los analiza, como complejos fenómenos consistentes en sensaciones e imágenes interrelacionadas de manera distinta.<sup>230</sup>

Esto vuelve a situar a Russell en la línea clásica del empirismo inglés de Locke, pero sobre todo de Hume.<sup>231</sup> Como es sabido, el empirismo inglés clásico fue una influencia decisiva en la psicología asociacionista de Wundt y su escuela. A su vez, el asociacionismo de Wundt fue superado por la psicología de la Gestalt, que descubrió, mediante experimentos de psicología de la percepción, que las sensaciones empíricas están siempre estructuradas mediante determinados marcos perceptivos abstractos, en los cuales se cifran precisamente las llamadas leyes de la Gestalt del fondo, la buena figura, etc. Estas estructuras perceptivas fueron incorporadas como esquemas cognitivos en la moderna psicología cognitiva, la cual vuelve a subrayar el papel eminentemente activo del sujeto psicológico en la configuración perceptiva y cognitiva del mundo entorno.

Pero que las imágenes y sensaciones mentales se combinen de una manera distinta y más compleja a lo que pensaban Locke, Hume o Wundt, no significa que sea falsa la tesis, compartida por Russell, de que la vida mental está compuesta fundamentalmente por sensaciones e imágenes. En nuestros días, reputados neurobiólogos como Antonio Damasio vuelven a insistir en la tesis de que el pensamiento está formado en gran parte por imágenes en su sentido amplio.<sup>232</sup>

En todo caso, la teoría de las sensaciones e imágenes de Russell tiene una influencia decisiva en la tradición empirista anglosajona, y esta dependencia es, si cabe, todavía más explícita en el análisis de la figura epistemológica de la creencia.

---

<sup>230</sup> De este modo, Russell afirma que: «If we have been right in our analysis of mind, the ultimate data of psychology are only sensations and images and their relations. Beliefs, desires, volitions, and so on, appeared to us to be complex phenomena consisting of sensations and images variously interrelated. Thus (apart from certain relations) the occurrences which seem most distinctively mental, and furthest removed from physics, are, like physical objects, constructed or inferred, not part of the original stock of data in the perfected science.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE XV. CHARACTERISTICS OF MENTAL PHENOMENA).

<sup>231</sup> Ya hemos subrayado en varias ocasiones la fuerte influencia del pensamiento de Hume en Russell, que durará hasta el final de su carrera filosófica (cfr. Ciguere, J. A., *Bertrand Russell's theory of empiricism: an analysis of his later works*, Marquette University, Wisconsin, EE.UU., 1970, págs. 56-61).

<sup>232</sup> Cfr. Damasio, A. R., *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, Penguin Putnam, New York, 2005, PART II. CHAPTER 5. Assembling and Explanation, Thought Is Made Largely Of Images.

#### 4.27. La creencia como el acto fundamental de la mente

Las relaciones epistemológicas que se producen entre las sensaciones y las imágenes producirán las creencias, que Russell, como buen seguidor de la filosofía de Hume, pensará que son el punto central en el análisis filosófico de lo mental. Russell llegará a sostener que toda nuestra vida intelectual consiste en creencias, y el paso de una creencia a otra es lo que conocemos como razonamiento. En definitiva, son las creencias las que nos otorgan conocimiento o error; es decir, ellas son nuestros vehículos de verdad o falsedad. De este modo, tanto la psicología, como la teoría del conocimiento y la metafísica acaban al final girando en torno a la figura de la creencia. Ésta es, pues, fundamental para el análisis filosófico.<sup>233</sup>

Como vemos, los principios epistemológicos de Russell en este asunto son bastante claros: las relaciones entre sensaciones e imágenes constituyen las creencias. La creencia, a su vez, es el acto fundamental de la mente, el acto «más alejado» de la materia. La concatenación de creencias constituye los razonamientos. Y, por último, pero no menos importante, la creencia se caracteriza por ser verdadera o falsa, porque

Así como las palabras son caracterizadas por su significado, las creencias son caracterizadas por la verdad o la falsedad. Y de modo tal a como el significado consiste en la relación con el objeto significado, así la verdad o falsedad consiste en la relación con algo que yace fuera de la creencia.<sup>234</sup>

Aquí vemos ya la idea principal que constituye la teoría de la verdad de Russell, y que luego analizaremos con más extensión en capítulos posteriores. Nos referimos a la tesis del pensador británico de que la verdad constituye una *adecuación* entre creencias y hechos.<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> Es decir: «Belief, which is our subject to-day, is the central problem in the analysis of mind. Believing seems the most "mental" thing we do, the thing most remote from what is done by mere matter. The whole intellectual life consists of beliefs, and of the passage from one belief to another by what is called "reasoning." Beliefs give knowledge and error; they are the vehicles of truth and falsehood. Psychology, theory of knowledge and metaphysics revolve about belief, and on the view we take of belief our philosophical outlook largely depends.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE XII. BELIEF).

<sup>234</sup> (Traducción al español nuestra) «Just as words are characterized by meaning, so beliefs are characterized by truth or falsehood. And just as meaning consists in relation to the object meant, so truth and falsehood consist in relation to something that lies outside the belief.» (*Ibíd.*)

<sup>235</sup> En sus propias palabras: «What makes a belief true or false I call a "fact." The particular fact that makes a given belief true or false I call its "objective," and the relation of the belief to its objective I call the "reference"»

Así pues, el acto fundamental de la mente es la creencia, y ésta es verdadera o falsa en relación a hechos extramentales. Esto significará para Russell, como es evidente, que sólo una filosofía no idealista puede defender la idea de verdad en la magnitud epistemológica que le es propia. Pero esta cuestión desborda ya los límites de este capítulo.

---

or the "objective reference" of the belief. Thus, if I believe that Columbus crossed the Atlantic in 1492, the "objective" of my belief is Columbus's actual voyage, and the "reference" of my belief is the relation between my belief and the voyage—that relation, namely, in virtue of which the voyage makes my belief true (or, in another case, false). "Reference" of beliefs differs from "meaning" of words in various ways, but especially in the fact that it is of two kinds, "true" reference and "false" reference. The truth or falsehood of a belief does not depend upon anything intrinsic to the belief, but upon the nature of its relation to its objective. The intrinsic nature of belief can be treated without reference to what makes it true or false.» (*Ibíd.*)

## CAPÍTULO V

### **Bertrand Russell ante la nueva física: los problemas filosóficos suscitados por la Teoría de la Relatividad y la Mecánica Cuántica**

#### **5.1. Introducción: la Teoría de la Relatividad implica cuestiones esenciales filosóficas, metafísicas y teológicas**

Después de haber esbozado los principios fundamentales de las teorías de la materia y la mente de Russell, es necesario, para la comprensión global de su filosofía, analizar las posiciones que el filósofo británico mantuvo ante la nueva física relativista y cuántica del siglo XX, en tanto ésta arroja problemáticas ontológicas y epistemológicas esenciales que implican precisamente los puntos fundamentales sobre los que giran las filosofías de la mente y la materia.

Comencemos por la física relativista. Cuando se suele preguntar a la gente por el nombre de un genio, nos encontramos ante la sorpresa de que de modo casi unánime la respuesta suele ser la de Einstein. Cuando una segunda pregunta inquiera a su vez por el motivo de la decisión de declarar a Einstein como el prototipo de genio, la respuesta será la de que ese gran hombre fue el creador de la teoría de la relatividad. Sin embargo, si se formula una tercera cuestión acerca de qué entiende esta gente sobre la relatividad, las respuestas serán ya muy vagas y dispersas, pues como es natural, pocos conocen siquiera los rudimentos fundamentales de esta teoría. ¿Pero entonces por qué declarar casi de modo unánime a Einstein como el prototipo de genio?

Sin duda, en la mayoría de personas esta decisión no obedece sino a un automatismo basado en haber escuchado, casi desde su infancia, que Einstein es el prototipo de genio de humanidad. Pero como es natural, este automatismo no es gratuito; la teoría de la relatividad einsteniana no sólo cambió el panorama completo de la física, sino que sus repercusiones son aún más trascendentales. Es decir, las implicaciones de esta teoría desbordan el campo de la física como ciencia estricta llegando su influencia a los campos de la filosofía, la metafísica, e incluso la teología. Así por ejemplo, la cosmología moderna se fundamenta en

los principios de la relatividad general. Pero en la cosmología moderna se tratan continuamente cuestiones de la filosofía y la metafísica tradicional, suscitando los debates ontológicos clásicos sobre si el Universo es infinito o no, si ha surgido de la nada o es por el contrario eterno, si está diseñado por un demiurgo inteligente («principio antrópico fuerte») o por el contrario sus estructuras son fruto de un azar o causalidad impersonal, etc., etc.<sup>236</sup>

Por ello no es de extrañar que multitud de filósofos y teólogos se hayan interesado y se interesen continuamente por estar al tanto de las teorías cosmológicas fundamentadas en la relatividad einsteniana. Esta teoría ha cambiado, acaso para siempre, la concepción tradicional que se tenía sobre el espacio y el tiempo. Sólo la mecánica cuántica posterior a Einstein puede ponerse en igualdad de importancia con la teoría de la relatividad en cuanto a los problemas, no sólo físicos, sino ontológicos y metafísicos que remueven y suscitan continuamente.

## **5.2. La importancia de la Teoría de la Relatividad en la filosofía de Bertrand Russell**

Como hemos visto, Russell declara numerosas veces a lo largo de su carrera filosófica que dos ciencias fundamentales vertebran su cosmovisión filosófica: por un lado, la psicología, y por otro, la física. Por ello, si sumamos la importancia que tiene la teoría de la relatividad en física, junto con sus enormes implicaciones filosóficas, no es de extrañar que Russell le concediese una enorme importancia y que dedicase numerosas páginas para su exposición y análisis.

Dentro de estas exposiciones y análisis filosóficos de los que hablamos, destaca el libro de Russell *The ABC of Relativity*, publicado en 1925. En efecto, este libro es probablemente el más importante dentro de los ensayos de divulgación de temas científicos que Russell publicó a lo largo de su carrera, tanto en la forma de libros como en la de artículos publicados en revistas especializadas (aunque a veces también en la prensa, con objeto de llegar a un público más amplio).

Russell siempre mantuvo a lo largo de toda su carrera un esfuerzo por tratar de que

---

<sup>236</sup> Cfr. Pérez Jara, J., «El desafío del Universo. De Tales de Mileto a la energía oscura», *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (Madrid), nº 18, (Julio-Diciembre 2009), págs. 217-221.

sus teorías e hipótesis filosóficas llegasen al mayor número de gente, huyendo por tanto del oscurantismo esotérico de autores como Schelling, Hegel o Heidegger, los cuales intencionadamente usan un lenguaje oscuro en numerosas ocasiones que es simplemente incomprensible para los no iniciados. Desde luego, aunque la filosofía siempre se postule como puramente racional, no han faltado numerosos ejemplos a lo largo de su historia que la aproximan a ciertas estructuras esotéricas típicas de las religiones mistericas de la Antigüedad, las cuales mantenían un gran esfuerzo en separar a los «iniciados» de los «no iniciados». Es decir, una cosa es que la filosofía, si quiere ser rigurosa, deba utilizar conceptos y análisis complejos, y otra cosa es que se busque *intencionadamente* hacer lo difícil aún más difícil, lo oscuro aún más oscuro, con objeto de llegar a un público muy minoritario. Frente a esta tendencia, Russell trató de manejar un lenguaje asequible y claro, conceptos explicados del modo más transparente posible, y análisis llenos de ejemplos de gran importancia pedagógica. Es por ello que su libro *The ABC of Relativity* se convirtió desde sus inicios en un gran éxito comercial, difundiéndose no sólo entre las manos de un público especializado y conocedor de los rudimentos fundamentales de la física y la filosofía, sino también entre el típico sector del público que se interesa ocasionalmente por «grandes cuestiones», pero carece de una base sólida científica o filosófica para entender los libros y tratados especializados sobre esas materias.

Hemos comenzado este capítulo diciendo que la mayoría de personas responderán con el nombre de Einstein cuando se les pregunte por quién piensan que es el prototipo de genio. Pero también hemos dicho que muy pocas personas podrán responder o fundamentar correctamente su respuesta, ya que carecen de los conocimientos necesarios sobre los rudimentos fundamentales de la teoría de la relatividad. Pues bien, Russell comienza el primer capítulo de su libro *The ABC of Relativity*, titulado «Touch and Sight: the Earth and the Heavens» expresando este mismo pensamiento de una forma muy expresiva.

Así, Russell dice que

Todo el mundo sabe que Einstein hizo algo asombroso, pero muy poca gente sabe exactamente qué fue. Es generalmente reconocido que revolucionó nuestra concepción del mundo físico, pero las nuevas concepciones están envueltas en tecnicismos matemáticos. Es cierto que hay innumerables explicaciones populares de la teoría de la relatividad, *pero éstas generalmente cesan de ser inteligibles justo en el punto cuando comienzan a decir algo*

*importante.*<sup>237</sup>

Como es natural, con esta declaración Russell trata de presentar a su libro como la solución a este problema, es decir, como un ensayo que sin perder el enfoque pedagógico y popular, no renuncié por ello a profundizar en lo que de «importante» hay en la teoría de la relatividad de Einstein. Russell estima que la verdadera dificultad de las hipótesis y teorías einstenianas no radica en el armazón matemático en que suelen expresarse en los manuales especializados, sino en el cambio, a veces completamente radical, de la visión del mundo físico que nos piden. A juicio del pensador inglés, la teoría de la relatividad implica cambios tan revolucionarios en la concepción del espacio, el tiempo o la estructura general del *Cosmos*, que es muy difícil ser comprendida hasta que no empezamos a mirar de modo crítico las concepciones tradicionales que de la materia física y el Universo albergamos desde hace un tiempo inmemorial. Es decir, hace falta un cambio profundo de esquemas mentales que están fuertemente arraigados en nosotros a fin de comprender la verdadera esencia y profundidad de las teorías e hipótesis de Einstein.<sup>238</sup>

### 5.3. El estudio científico de los cielos y la tierra: la visión y el tacto

---

<sup>237</sup> (Traducción al español nuestra) «Everybody knows that Einstein did something astonishing, but very few people know exactly what it was. It is generally recognised that he revolutionised our conception of the physical world, but the new conceptions are wrapped up in mathematical technicalities. It is true that there are innumerable popular accounts of the theory of relativity, but they generally cease to be intelligible just at the point where they begin to say something important.» [Subrayado nuestro] (Cfr. Russell, B., *The ABC of Relativity*, Fourth edition, edited by Felix Pirani, London, pág. 9)

<sup>238</sup> Russell compara el cambio radical de esquemas mentales que propone la teoría de la relatividad con el salto del geocentrismo al heliocentrismo elaborado por Copernico, cuya influencia, como sabemos, trascendió por completo el campo de la física para enfrentarse con importantes cuestiones filosóficas y teológicas. De este modo, Russell afirma refiriéndose a la teoría de Einstein que «many of the new ideas can be expressed in non-mathematical language, but they are none the less difficult on that account. What is demanded is a change in our imaginative picture of the world - a picture which has been handed down from remote, perhaps pre-human, ancestors, and has been learned by each one of us in early childhood. A change in our imagination is always difficult, especially when we are no longer young. The same sort of change was demanded by Copernicus, who taught that the earth is not stationary and the heavens do not revolve about it once a day. To us now there is no difficulty in this idea, because we learned it before our mental habits had become fixed. Einstein's ideas, similarly, will seem easier to generations which grow up with them; but for us a certain effort of imaginative reconstruction is unavoidable.» (*Ibíd.*, pág. 9)

Russell comienza su exposición de la teoría de la relatividad afirmando que la exploración que el ser humano lleva a cabo sobre la superficie de la tierra está fundamentalmente hecha por medio de los sentidos de la vista y el tacto. En la medición de las superficies de los objetos corpóreos que rodean al ser humano desde su nacimiento es común, desde tiempos prehistóricos, el empleo de ciertas partes del cuerpo humano como patrón de medida, como es el caso del «pie». Para extensiones mucho más amplias que las de los objetos típicos que nos rodean, el ser humano en cambio suele usar medidas temporales para indicar las distancias. Es decir, el tiempo empleado en recorrer tales o cuales superficies o extensiones. A juicio de Russell, para medir distancias a brocha gorda empleamos la vista, mientras que es el sentido del tacto el que nos otorga una «sensación de realidad» de las superficies y cuerpos que nos rodean. Algunas cosas de nuestro mundo empírico no pueden ser tocadas, sin embargo; entre éstas pueden contarse objetos como el arcoiris o nuestro reflejo en una superficie. Por eso este tipo de objetos confunden y maravillan a los niños, a los cuales se les suele decir por ejemplo que el reflejo en un espejo no es «real». Por este tipo de educación temprana piensa Russell que nuestro completo sentido de qué es real y qué no descansa sobre el sentido del tacto, más que en el de la vista. Este tipo de «ontología casera», basada en la estructura organoléptica de nuestro conocimiento, puede verse a juicio del pensador inglés incluso en nuestras más comunes metáforas. Es por ello que hablamos, por ejemplo, cuando un discurso está bien hecho de su «solidez», mientras que dimos que tal o cual ponencia no era más que «humo» o «gas», porque pensamos que el humo o el gas no son reales, o al menos que no tienen la misma realidad que los cuerpos sólidos que nos rodean.<sup>239</sup>

---

<sup>239</sup> En este tipo de afirmaciones vemos una fuerte impronta que el empirismo dejó en la filosofía de Russell: «In exploring the surface of the earth, we make use of all our senses, more particularly of the senses of touch and sight. In measuring lengths, parts of the human body are employed in pre-scientific ages: a 'foot', a 'cubit', a 'span' are defined in this way. For longer distances, we think of the time it takes to walk from one place to another. We gradually learn to judge distance roughly by the eye, but we rely upon touch for accuracy. Moreover it is touch that gives us our sense of 'reality'. Some things cannot be touched: rainbows, reflections in looking-glasses, and so on. These things puzzle children, whose metaphysical speculations are arrested by the information that what is in the looking-glass is not 'real'. Macbeth's dagger was unreal because it was not 'sensible to feeling as to sight'. Not only our geometry and physics, but our whole conception of what exists outside us, is based upon the sense of touch. We carry this even into our metaphors: a good speech is 'solid', a bad speech is 'gas', because we feel that a gas is not quite 'real'.» (*Ibid.*, pág. 10)

#### **5.4. Objeción antropológica a la conexión russelliana entre sensación del acto y sensación de realidad**

Desde nuestro punto de vista, podemos afirmar, contra el espiritualismo solipsista radical, que el ser humano, como el resto de seres vivos dotados de sistema nervioso, se caracteriza por sus operaciones con cuerpos sólidos, o al menos dados en función del estado sólido. Ya Bergson, por ejemplo, vio que la inteligencia está siempre ligada al estado sólido de la materia. La inteligencia o la razón tienen que ver siempre originariamente con nuestras interacciones con los cuerpos que nos rodean, ya sean vivos o no, como es el caso de las piedras, la tierra o las ramas rotas en el suelo. Y aunque hay mucho de verdad en las afirmaciones de Russell sobre las relaciones entre nuestro sentido del tacto y la «sensación de realidad» de los entes que nos rodean, tampoco podemos aceptarlas de modo integral. Buena prueba de ello es la propia realidad de las creencias universales animistas, las cuales en el hombre primitivo giran en torno a la creencia de seres gaseosos o luminosos que nos rodean, ya sean benignos o malignos (como los demonios que entran y salen de nosotros en las posesiones demoniacas). El mundo animista está poblado de este tipo de entidades incorpóreas, que sin embargo son dotadas de la mayor realidad posible en la mente de los creyentes. Si la teoría de Russell fuese universalmente cierta, los hombres primitivos creerían que su cuerpo es más real que su alma, al ser el primero sólido y la segunda intangible; pero sabemos por multitud de estudios antropológicos que es más bien al contrario: el cuerpo, desde el punto de vista animista, no es más que una cáscara perecedera, y lo verdaderamente real de nosotros mismos es una entidad de carácter gaseoso o luminoso que viaja en los sueños o en los viajes astrales, y que se separa definitivamente de nuestro cuerpo con la muerte. Pero no para destruirse o aniquilarse, sino para viajar de modo sobrenatural a un mundo animista poblado de entidades incorpóreas, pero dotadas de una innegable realidad, al menos desde el punto de vista de quien mantiene estas creencias.

#### **5.5. Los esquemas ontológicos inferidos a través del sentido del tacto no pueden ser proyectados a la materia en general**

En todo caso, la cuestión es que para Russell el sentido principal para el estudio científico de la superficie de la tierra es el tacto. ¿Pero qué ocurre con el estudio y observación de los cielos? Pues bien, aquí el pensador británico afirmará que

En el estudio de los cielos, estamos privados de todos los sentidos excepto de la vista. No podemos tocar el sol, o medir en pies a las Pléyades. No obstante, los astrónomos han aplicado sin vacilar la geometría y la física que encontraron de utilidad sobre la superficie de la tierra, y la cual han basado en torno al tacto y el viaje. Haciendo esto, trajeron grandes problemas a sus cabezas, los cuales no fueron esclarecidos hasta que la relatividad fue descubierta. Se patentizó que mucho de lo que se había aprendido del sentido del tacto eran prejuicios sin base científica, los cuales deben ser rechazados si queremos tener una visión verdadera del mundo.<sup>240</sup>

Con las entidades que observamos en el cielo no podemos operar directamente como hacemos con los objetos que nos rodean en la superficie terrestre. Sencillamente, las entidades celestes como el sol, la luna o los planetas se encuentran tan lejos que sólo podemos observarlas. El problema por tanto ocurre, a juicio de Russell, cuando tratamos de aplicar los esquemas de la física terrestre que hemos aprendido usando sobre todo el sentido del tacto, a la física celeste.<sup>241</sup> Esto, sin duda, nos recuerda que en la tradición siempre se

---

<sup>240</sup> (Traducción al español nuestra). «In studying the heavens, we are debarred from all senses except sight. We cannot touch the sun, or apply a foot-rule to the Pleiades. Nevertheless, astronomers have unhesitatingly applied the geometry and physics which they found serviceable on the surface of the earth, and which they had based upon touch and travel. In doing so, they brought down trouble on their heads, which was not cleared up until relativity was discovered. It turned out that much of what had been learned from the sense of touch was unscientific prejudice, which must be rejected if we are to have a true picture of the world.» (*Ibíd.*)

<sup>241</sup> De estos prejuicios de que hablamos Russell extrae la radical conclusión de que si careciésemos de ellos no sólo sería diferente nuestra física, sino también nuestra ontología y nuestra metafísica. Para ello pone el famoso ejemplo del hombre en el globo, que a nuestro juicio se engloba en la clase de los llamados experimentos mentales imposibles (cuya imposibilidad, sin embargo, no anula muchas veces su importante valor pedagógico). Éste es de la siguiente manera: «An illustration may help us to understand how much is impossible to the astronomer as compared with someone who is interested in things on the surface of the earth. Let us suppose that a drug is administered to you which makes you temporarily unconscious, and that when you wake you have lost your memory but not your reasoning powers. Let us suppose further that while you were unconscious you were carried into a balloon, which, when you come to, is sailing with the wind on a dark night - the night of the fifth of November if you are in England, or of the fourth of July if you are in America. You can see fireworks which are being sent off from the ground, from trains, and from aeroplanes travelling in all directions, but you cannot see the ground or the trains or the aeroplanes because of the darkness. What sort of picture of the world will you form? You will think that nothing is permanent: there are only brief flashes of light, which, during their short existence, travel through the void in the most various and bizarre curves. You cannot touch these flashes of light, you can only see them. Obviously your geometry and your physics and your metaphysics will be quite different from those of ordinary mortals. If an ordinary mortal

tendió a considerar a los astros como compuestos de una materia distinta a la de la tierra. Todavía para Comte la química era una ciencia terrestre, paradigma que continuará hasta la fabricación del espectrómetro, gracias al cual se pudo comprobar, por medio del análisis de los espectros electromagnéticos, que los astros que observamos están compuestos de los mismos elementos químicos que pueblan la tierra.

En todo caso, el pensador británico radicará prácticamente la esencia de la comprensión de la teoría de la relatividad en desprendernos de los prejuicios principales que hemos aprendido en la superficie terrestre al tratar con los objetos corpóreos que nos rodean. Sencillamente, lo que para el hombre ordinario parecen leyes y estructuras necesarias y universales, sólo tienen aplicación en la superficie de la tierra u otros entornos parecidos, pero no para el Universo en general. Por lo pronto, ideas como las de la persistencia o inmovilidad de muchos de los objetos que nos rodean han vertebrado, con muy pocas excepciones, que por lo demás no han sido sino tratadas como ideas estrafalarias,<sup>242</sup> las cosmologías tradicionales, desde Platón o Aristóteles hasta Newton.<sup>243</sup>

La idea de estabilidad e inmovilidad es para Russell el germen del concepto de movimiento absoluto. Es decir, la idea de que cuando viajamos a una ciudad, somos nosotros los que nos movemos a ella, y no ella a nosotros. Sin embargo, desde la física relativista tan correcto es decir una cosa como la otra.

## **5.6. La escala a la que se presenta la realidad que percibimos depende de condicionantes físicos**

Por otra parte, el concepto de estabilidad y solidez que tenemos de los cuerpos que

---

were with you in the balloon, you would find his speech unintelligible. But if Einstein were with you, you would understand him more easily than the ordinary mortal would, because you would be free from a host of preconceptions which prevent most people from understanding him.» (*Ibíd.*, pág. 10)

<sup>242</sup> Como ocurre por ejemplo con la tesis del obispo Berkeley sobre el carácter discontinuo de la materia física en el tiempo. De esto ya hemos hablado en capítulos anteriores.

<sup>243</sup> Dicho en palabras del propio Russell: «The theory of relativity depends, to a considerable extent, upon getting rid of notions which are useful in ordinary life but not to our drugged balloonist. Circumstances on the surface of the earth, for various more or less accidental reasons, suggest conceptions which turn out to be inaccurate, although they have come to seem like necessities of thought. The most important of these circumstances is that most objects on the earth's surface are fairly persistent and nearly stationary from a terrestrial point of view. If this were not the case, the idea of going on a journey would not seem so definite as it does.» (*Ibíd.*)

nos rodean se desvanecería si pudiésemos reducirnos al tamaño de un electrón. Es entonces cuando una roca sólida y estable pasaría a no ser más que una nube difusa de partículas discontinuas de materia alejadas entre sí, a veces enorme distancia, como ocurre con el caso de los electrones respecto del núcleo.<sup>244</sup>

A su vez, y de modo análogo, si fuésemos tan grandes como el sol y la duración de nuestras vidas se ajustase a la del astro rey, con la correspondiente lentitud en nuestra percepción de las cosas, nuestro concepto de la permanencia se desdibujaría; la mayoría de acontecimientos terrestres aparecerían y desaparecerían en un abrir y cerrar de ojos, en el tiempo en que dura un suspiro.<sup>245</sup>

Con todo esto Russell quiere apuntar una importante, por no decir central, tesis filosófica, y que ya hemos comentado en capítulos anteriores. Nos referimos a la tesis de que no sólo la estructura de nuestro conocimiento, sino la del propio Universo que nos rodea se ajusta a la escala de nuestro cuerpo y morfología orgánica. Por ello hablábamos de un Universo antrópico o zootrópico, entendiendo por esto que no habitamos y percibimos el Universo absoluto, ya que el mundo que vemos y tocamos, y es solidario de la estructura de nuestra conciencia, está dado a la escala de nuestro sistema nervioso y nuestra corporeidad. Se trata ahora, por tanto, de exponer este principio filosófico en lo que concierne al espacio y el tiempo, declarando el carácter relativo, y no absoluto de éstos.

Por lo pronto, debemos desprendernos por completo del concepto aristotélico de Universo, según el cual más allá de la luna los planetas y astros giran en órbitas eternas desde siempre. Frente a esto, y aunque no nos lo parezca desde nuestra perspectiva cotidiana, todo lo que observamos en el cielo está moviéndose: la tierra, la luna y los planetas más cercanos giran en torno al sol; a su vez, el sistema solar se desplaza por

---

<sup>244</sup> Con su habitual uso de ejemplos de carácter pedagógico, Russell pide el reto de aplicar estas ideas para King's Cross (acaso pensando cuando escribió su libro que la mayoría de sus lectores serían británicos). Por ello, dice que si «If we were not much larger than an electron, we should not have this impression of stability, which is only due to the grossness of our senses. King's Cross, which to us looks solid, would be too vast to be conceived except by a few eccentric mathematicians. The bits of it that we could see would consist of little tiny points of matter, never comino into contact with each other, but perpetually whizzing round each other in an inconceivably rapid ballet-dance. The world of our experience would be quite as mad as the one in which the different parts of Edinburgh go for walks in different directions.» (*Ibíd.*, pág. 13).

<sup>245</sup> Este ejemplo inverso al de los electrones que comentamos, Russell lo expone del siguiente modo: «If - to take the opposite extreme - you were as large as the sun and lived as long, with a corresponding slowness of perception, you would again find a higgledy-piggledy universe without permanence - stars and planets would come and go like morning mists, and nothing would remain in a fixed position relatively to anything else. The notion of comparative stability which forms part of our ordinary outlook is thus due to the fact that we are about the size we are, and live on a planet of which the surface is not very hot. If this were not the case, we should not find pre-relativity physics intellectually satisfying.» (*Ibíd.*)

nuestra galaxia, y nuestra propia galaxia viaja a una velocidad inimaginable hacia otras partes del Universo.<sup>246</sup>

## 5.7. El problema ontológico de las acciones a distancia

A juicio de Russell, otra de las grandes dificultades para entender la teoría de la relatividad reside en nuestra concepción de la idea de fuerza. En efecto, ésta descansa sobre nuestra experiencia cotidiana de empujar objetos o de ser empujados; es decir, el concepto tradicional de fuerza descansa nuevamente en nuestro sentido del tacto y las operaciones asociadas a éste.

Por eso aplicar la física tradicional a los astros y objetos celestes que contemplamos en los cielos, ya sea a simple vista, o por medio de un telescopio, siempre acarreó grandes problemas. Y no sólo problemas científicos, sino también problemas de cuño eminentemente ontológico. Entre éstos destaca la cuestión ontológica o metafísica de las acciones a distancia. Russell pone en este punto como ejemplo la colisión entre dos bolas de billar; efectivamente, podemos hablar de fuerzas actuando en éstas cuando chocan porque entran en contacto entre sí. ¿Pero cómo entender la supuesta fuerza gravitatoria que el sol, por ejemplo, ejerce sobre los planetas del sistema solar, si éstos están alejados del astro rey a una distancia descomunal?<sup>247</sup> Es decir, ¿acaso las acciones a distancia no son más propias

---

<sup>246</sup> Hoy sabemos que la Vía Láctea se desplaza al encuentro de la galaxia de Andrómeda, con la cual colisionará en el futuro, si los actuales cálculos astronómicos son correctos. Pero lo importante aquí no son los lugares concretos hacia donde se desplazan los cuerpos celestes, sino la idea general de que nada en los cielos permanece estático, sino que todos se mueven *relativamente* a otros astros u objetos estelares: «In astronomy, although the sun, moon and stars continue to exist year after year, yet in other respects the world we have to deal with is very different from that of everyday life. As already observed, we depend exclusively on sight: the heavenly bodies cannot be touched, heard, smelt or tasted. Everything in the heavens is moving relatively to everything else. The earth is going round the sun, the sun is moving, very much faster than an express train, towards a point in the constellation Hercules, the 'fixed' stars are scurrying hither and thither. There are no well-marked places in the sky, like King's Cross and Edinburgh. When you travel from place to place on the earth, you say the train moves and not the stations, because the stations preserve their topographical relations to each other and the surrounding country. But in astronomy it is arbitrary which you call the train and which the station: the question is to be decided purely by convenience and as a matter of convention.» (*Ibíd.*, págs. 13-14)

<sup>247</sup> Como vemos, Russell sigue con su hipótesis de que nuestras dificultades principales para entender las teorías de Einstein residen fundamentalmente en tratar de proyectar lo que conocemos fundamentalmente a través del sentido del tacto a los astros celestes. El pensador británico expone este problema central aplicado al concepto de *fuerza* del siguiente modo: «There is another matter of great importance, in which astronomy differs from terrestrial physics because of its exclusive dependence upon sight. Both popular

de la *magia* o del reino de lo sobrenatural? Hablar de acciones a distancia en el dominio de la materia, ¿no arruinaría la estructura ontológica de éste?

Por ello, Russell subraya que

Incluso Newton consideró esta “acción a distancia” como imposible, y creyó que había algún mecanismo no descubierto hasta la fecha por medio del cual la influencia del sol era transmitida a los planetas. No obstante, tal mecanismo no fue descubierto, y la gravitación siguió siendo un enigma.<sup>248</sup>

No se puede aplicar el concepto de fuerza física tal como la entendemos en la superficie terrestre —no ya desde el sentido común, sino también desde la física tradicional— al campo de los planetas y las estrellas. Russell incluso defiende en este punto que el propio concepto de fuerza gravitacional no sólo no es adecuado, sino que es en realidad un error.<sup>249</sup>

### **5.8. ¿Son posibles las «acciones a distancia»? Sobre la necesidad de la «contigüidad espacial» en toda codeterminación física entre materialidades diversas**

A lo largo de la historia de la física se ha creído en múltiples ocasiones detectar, o incluso demostrar de un modo empírico, la existencia de relaciones a distancia entre

---

thought and old-fashioned physics used the notion of 'force', which seemed intelligible because it was associated with familiar sensations. When we are walking, we have sensations connected with our muscles which we do not have when we are sitting still. In the days before mechanical traction, although people could travel by sitting in their carriages, they could see the horses exerting themselves, and evidently putting out 'force' in the same way as human beings do. Everybody knew from experience what it is to push or pull, or to be pushed or pulled. These very familiar facts made 'force' seem a natural basis for dynamics. But the Newtonian law of gravitation introduced a difficulty. The force between two billiard balls appeared intelligible because we know what it feels like to bump into another person; but the force between the earth and the sun, which are ninety-three million miles apart, was mysterious.» (*Ibíd.*, págs. 14-15).

<sup>248</sup> (Traducción al español nuestra). «Even Newton regarded this 'action at a distance' as impossible, and believed that there was some hitherto undiscovered mechanism by which the sun's influence was transmitted to the planets. However, no such mechanism was discovered, and gravitation remained a puzzle.» (*Ibíd.*, pág. 15).

<sup>249</sup> En efecto: «The fact is that the whole conception of 'gravitational force' is a mistake. The sun does not exert any force on the planets; in the relativity law of gravitation, the planet only pays attention to what it finds in its own neighbourhood.» (*Ibíd.*, pág.15)

determinados entes materiales. Por supuesto, siempre que estas supuestas relaciones han sido constatadas, múltiples enigmas y rompecabezas han surgido en la cabeza de los científicos y de los filósofos, pues como hemos dicho, este problema no es sólo científico, sino también, y además de modo eminente, ontológico.

No obstante, con el paso del tiempo y la profundidad de las investigaciones empíricas, muchos de estos enigmas fantasmales se han ido disolviendo. De tal modo que siempre que se ha creído detectar o experimentar una relación o acción a distancia, como ocurrió con los fenómenos del magnetismo, la gravitación, etc., la física siempre ha acabado demostrando que la «acción a distancia» no era más que una mera *apariencia* o ilusión, como por otra parte se cabía esperar desde las coordenadas de una ontología que no acepte la magia. La ilusión radicaba en ignorar, por desconocimiento, los mecanismos materiales intermedios entre los objetos que aparentemente se encontraban relacionados físicamente a distancia. Es decir, que la acción observada no era «a distancia», sino mediada por una tercera materialidad o cadena de materialidades intermedias.

Einstein, por ejemplo, en lo concerniente a los fenómenos estudiados por la Electromagnetismo y la gravitación, lo expresaba así:

Como resultado de un estudio más cuidadoso del fenómeno del electromagnetismo, hemos llegado a la consideración de la acción a distancia como un proceso imposible sin la intervención de algún medio intermedio. Si, por ejemplo, un imán atrae a una pieza de hierro, no podemos estar satisfechos en considerar que esto significa que el imán atrae directamente al hierro a través del espacio vacío intermedio, por el contrario estamos obligados imaginar –al modo de Faraday- que el imán supone algo físicamente real en el espacio alrededor de él, que es lo que llamamos un “campo magnético”. Este campo magnético opera sobre la pieza de hierro, de tal modo que la última se esfuerza por moverse hacia el imán.<sup>250</sup>

---

<sup>250</sup> (Traducción al español nuestra). «As a result of the more careful study of electromagnetic phenomena, we have come to regard action at a distance as a process impossible without the intervention of some intermediary medium. If, for instance, a magnet attracts a piece of iron, we cannot be content to regard this as meaning that the magnet acts directly on the iron through the intermediate empty space, but we are constrained to imagine –after the manner of Faraday– that the magnet always calls into being something physically real in the space around it, that something being what we call a "magnetic field." In its turn this magnetic field operates on the piece of iron, so that the latter strives to move towards the magnet.» El texto original continúa: «We shall not discuss here the justification for this incidental conception, which is indeed a somewhat arbitrary one. We shall only mention that with its aid electromagnetic phenomena can be theoretically represented much more satisfactorily than without it, and this applies particularly to the transmission of electromagnetic waves.» (Einstein, A., *Relativity: The Special and General Theory*, Broadway, New York, 1995, pág. 71).

Einstein se llevó toda su vida tratando de demostrar la imposibilidad de las acciones a distancia, las cuales siempre consideró como fantasmales o ilusorias. Russell, con su escepticismo empirista, no niega la posibilidad ontológica de las relaciones a distancia; simplemente piensa que no hay motivos para pensar en su existencia. Sencillamente, para el pensador británico las acciones fantasmales son muy difíciles de creer, y la experiencia acumulada nos lleva a la consideración de que es más factible pensar que detrás de una pretendida acción a distancia se encuentra un mecanismo material intermedio que posibilita la conexión. Por ello, Russell acepta plenamente la teoría einsteniana según la cual la fuerza gravitatoria entre dos masas no es a distancia. Pero como las leyes científicas son más probables, a su juicio, que el resto de leyes (de hecho, éste es uno de los principios fundamentales de la filosofía de Russell), el asunto está sujeto a la investigación empírica.<sup>251</sup>

### **5.9. Uno de los grandes méritos de Einstein fue demostrar que las acciones gravitatorias no eran a distancia, sino mediadas por los campos gravitatorios**

Volvamos de nuevo el propio Einstein. En efecto, después de exponer que las fuerzas magnéticas jamás son a distancia, sino siempre mediadas por un campo magnético, defiende que

Los efectos de la gravitación son también considerados de una manera análoga [Einstein se refiere, como es natural, a la de los fenómenos electromagnéticos]. La acción de la tierra sobre una piedra tiene lugar indirectamente. La tierra produce en su entorno un campo gravitatorio, el cual actúa sobre la piedra y produce su movimiento de caída.<sup>252</sup>

El descubrimiento del electromagnetismo por Faraday y Maxwell, demostró que las

---

<sup>251</sup> Cfr. Darlington, E., *Bertrand Russell's causal theories*, University of McMaster, Canada, 1978, pág. 149.

<sup>252</sup> (Traducción al español nuestra). «The effects of gravitation also are regarded in an analogous manner. (...) The action of the earth on the stone takes place indirectly. The earth produces in its surrounding a gravitational field, which acts on the stone and produces its motion of fall.» (Einstein, A., *Relativity: The Special and General Theory*).

atracciones magnéticas no eran a distancia, sino mediadas por una tercera materialidad: el campo magnético, el cual es conceptualizado por la física como una magnitud que se puede representar en una superficie por medio de vectores. Y como hemos visto, no ya Russell, sino el propio Einstein demostró, contra la física newtoniana clásica y su concepción de las atracciones gravitatorias a distancia (o como mínimo misteriosas o enigmáticas) entre planetas, que las atracciones gravitatorias tampoco eran a distancia, sino que estaban mediadas por una tercera materialidad: el campo gravitatorio.

Por medio de esta teoría, Einstein introdujo la influyente idea de que era el propio «espacio curvo» de Minkowski el que atraía, al deformarse, a las masas gravitatorias. Russell, en su *The abc of Relativity*,<sup>253</sup> puso el ejemplo, también muy influyente, de unas esferas situadas sobre una tela en suspensión; la esfera más grande deforma más la tela, curvándola, haciendo por tanto que las esferas más pequeñas vayan deslizándose hacia ella. Es decir, es el propio espacio deformado por medio de las masas gravitatorias el que hace que éstas se acerquen, pareciendo que se atraen a distancia.

La cuestión principal es que la teoría de la relatividad desmonta por completo la concepción de Newton del espacio y el tiempo como absolutos. Frente a esto, Einstein defiende que el espacio-tiempo es un sistema de relaciones fruto de la codeterminación entre las masas gravitatorias.<sup>254</sup> Cuanto mayor sea la masa, mayor es la deformación del tejido espacio-temporal que la rodea. El espacio y el tiempo no son, por tanto, entidades independientes y absolutas respecto de la materia. La teoría de la relatividad es solidaria de la concepción filosófica del espacio y el tiempo como dimensiones ontológicas del Universo íntimamente intrincadas entre sí (por eso se habla de espacio-tiempo).

## **5.10. La percepción a distancia visual o auditiva está posibilitada por las ondas mecánicas y electromagnéticas**

Volviendo al tema de las acciones o relaciones físicas a distancia, la tesis que Russell

---

<sup>253</sup> Cfr. Russell, B., *op. cit.*, págs. 78-91.

<sup>254</sup> J. Arana, en este contexto, realiza un recorrido histórico por las principales concepciones cosmológicas del espacio y el tiempo (sustancialistas, accidentalistas, relacionistas...) hasta llegar hasta Einstein. (Cfr. Arana, J., *Materia, Universo, Vida*, Tecnos, Madrid, 2001, págs. 57-116).

subraya, siguiendo a Einstein, es que todos los fenómenos, en suma, que se creían vertebrados por acciones a distancia, han sido paulatinamente desvelados como constituidos por acciones deterministas «no mágicas», es decir, posibilitados por la acción de una materialidad intermedia, como hemos dicho.

No sólo podemos acordarnos de los fenómenos físicos ya citados del electromagnetismo o de la gravitación; también podemos mentar fenómenos nucleares de la teoría del conocimiento como son la propia percepción a distancia posibilitada por la vista o el oído. En efecto, la percepción *apotética* (a distancia) fue interpretada por muchos, a lo largo de la tradición, también como una suerte de relación a distancia. Sin embargo, hoy sabemos que si percibimos a distancia objetos a través de los teleceptores del sistema nervioso es a través de procesos deterministas «intermedios» que implican siempre conexiones materiales de contigüidad: si, por ejemplo, percibo a lo lejos, por medio de la visión, un determinado objeto físico (por ejemplo un árbol), es porque éste emite ondas electromagnéticas en frecuencias que se encuentran dentro del espectro visible, y cuyos fotones impactan en mi retina y mandan señales electroquímicas a las áreas de la visión de mi lóbulo occipital a través de los nervios ópticos. De modo análogo, si escucho tal o cual sonido a la distancia (por ejemplo la caída del árbol que antes vi a lo lejos) es gracias a la mediación causal de las ondas mecánicas emitidas por el objeto físico percibido, las cuales, al cruzarse con mi cuerpo, impactan en mi tímpano y mandan nuevamente señales electroquímicas al lóbulo temporal de mi cerebro.

En general, el problema de la percepción a distancia en Russell ya fue analizado cuando comentamos su teoría sobre los particulares en el contexto de los constitutivos últimos de la materia física. Allí expusimos el ejemplo más famoso del propio Russell, a saber: el problema filosófico de percibir el sol pese a la enorme distancia a la que se encuentra éste, una distancia tal que hace además que el sol que vemos ahora sea el sol de hace ocho minutos (que es el tiempo promedio en el que la luz que emite el sol tarda en llegar a la tierra a través del espacio cósmico intermedio). En este contexto, la tesis de Russell es que la percepción a distancia del sol era una suerte de ilusión, dado que no percibimos el sol directamente, sino los fotones que éste emite. *Mutatis mutandis*, añadimos nosotros, podemos decir lo mismo de cualquier objeto físico visual o auditivo (en los cuales las ondas electromagnéticas serán sustituidas por las ondas mecánicas estudiadas por la física clásica).

## 5.11. El problema de las acciones a distancia en la Mecánica Cuántica

Cuando la teoría de la relatividad general ya se encontraba plenamente desarrollada, comenzaba a germinar otro nuevo hito en la historia de la física que cambiaría por completo nuestra concepción del Universo. Nos referimos al surgimiento de la mecánica cuántica. Si las teorías de Einstein habían cambiado la concepción tradicional que se tenía del espacio, el tiempo, el movimiento o reposo absoluto, o la propia estructura de la materia a nivel macroscópico, la mecánica cuántica cambió de un modo no menos radical la concepción que se tenía de la materia a nivel microscópico, o dicho de modo más preciso, atómico y subatómico. Las consecuencias filosóficas de la mecánica cuántica no son menores a las de la teoría de la relatividad. Muy pronto comenzó a suscitarse el problema de si la mecánica cuántica era una teoría completa o no; es decir, si describía los hechos estudiados de un modo integral, o por el contrario sólo de un modo parcial, quedando multitud de magnitudes desconocidas, que sin embargo constituirían los procesos estudiados.

La cuestión central resultaba en que, al parecer, las mediciones que efectuaban los físicos sobre los fenómenos cuánticos alteraban la propia naturaleza de éstos, a veces de modo asombroso. Como es natural, esto arrojó numerosas incógnitas filosóficas al escenario de la discusión: ¿estudiaba la mecánica cuántica la realidad tal como era en sí misma? ¿Se podía pasar de la estructura ontológica del mundo subatómico al mundo macroscópico sin problemas? ¿Hasta qué punto alteraban las mediciones los fenómenos estudiados? Muy pronto, la interpretación canónica que se dio de la mecánica cuántica la protagonizó la llamada interpretación de Copenhague.<sup>255</sup> Utilizando no sólo modelos probabilísticos y observacionales, sino también fuertes supuestos filosóficos, esta interpretación abogó por la llamada completud de la teoría de la mecánica cuántica.

Pero si ésta era una teoría completa, dos grandes problemas ontológicos, como mínimo, surgían de manera irremisible: por un lado, la necesidad de tener que aceptar que las partículas subatómicas se mueven o desplazan sin causa; por otro, que eran posibles las relaciones a distancia entre determinadas partículas subatómicas.

---

<sup>255</sup> Un análisis interesante de estas cuestiones puede encontrarse de nuevo en: Arana, J., *Materia, Universo, Vida*, Tecnos, Madrid, 2001, págs. 248-295.

## 5.12. La tesis de la existencia de «variables ocultas» para impedir las acciones a distancia a nivel subatómico

Estas dos cuestiones centrales suscitaban el problema de las llamadas variables ocultas. Einstein, férreo defensor del principio de causalidad y de razón suficiente, y enemigo de la posibilidad ontológica de las relaciones físicas a distancia, como ya hemos dicho, defendió, contra la interpretación de Copenhague, que la mecánica cuántica no era una teoría completa, y que por tanto había variables ocultas que interactuaban a nivel cuántico explicando los desplazamientos e interacciones cuánticas entre partículas subatómicas. Es decir, lo mismo que hasta el descubrimiento del electromagnetismo los campos electromagnéticos eran una variable oculta en los fenómenos magnéticos, o los campos gravitatorios una variable oculta en los fenómenos de la gravitación, Einstein, junto con muchos otros científicos y filósofos, pensaba que había variables ocultas que explicaban el sorprendente comportamiento de las partículas subatómicas tal como las analizaba la mecánica cuántica.

Uno de los escritos fundamentales donde Russell expresa su opinión sobre el asunto es *The Scientific Outlook*, publicado por primera vez en 1931. En la edición clásica de Routledge de esta obra, se encuentra un interesante prefacio escrito por David Papineau, en el que este autor expresa este asunto de la siguiente manera:

Russell estaba escribiendo al comienzo del gran debate entre Einstein y Neils Bohr sobre la correcta interpretación de la mecánica cuántica. El punto de vista que toma se encuentra en línea con el apoyo de Einstein de una teoría de “variables ocultas” que incorpore el determinismo causal. Trabajos posteriores y en particular la confirmación experimental de que los sucesos cuánticos pueden encontrarse instantáneamente coordinados a través del espacio, han situado obstáculos en el camino de tales teorías de variables ocultas. Pero un importante número de filósofos de la ciencia todavía creen que estos obstáculos podrán ser superados. El actual entusiasmo por la interpretación de David Bohm de la mecánica cuántica testifica la continua atracción hacia la reacción inicial de Russell al indeterminismo de la

Es en el contexto de esta defensa de la existencia de variables ocultas, y por tanto de la incompletud de la teoría cuántica, donde debe interpretarse la famosa frase de Einstein: «Dios no juega a los dados». Esto no quiere decir otra cosa sino que los fenómenos cuánticos no están movidos por un azar absoluto, sino por una serie de variables y magnitudes deterministas, aunque no las conozcamos. Sin embargo, si la teoría cuántica fuese una teoría completa, estas variables ocultas no existirían, y por tanto, al menos para el que mantuviese una perspectiva teológica (aunque sea panteísta), sí habría que afirmar *que Dios juega a los dados*, al menos a nivel subatómico (no entremos ahora en el problema de que el movimiento de un dado siempre está movido por causas deterministas; Einstein, con esta famosa expresión, no quería sino constatar su creencia filosófica de que los fenómenos cuánticos también estaban regidos por el principio de causalidad o de razón suficiente).

Russell, desde luego, no veía por qué había que introducir a Dios en el asunto, a menos que fuese como una pura metáfora literaria o poética. De hecho, en su obra *The Scientific Outlook* dedicó muchas páginas, en el capítulo consagrado a las relaciones entre ciencia y religión, a criticar las continuas «intrusiones» de la teología en la física de su tiempo (siendo uno de sus mayores enemigos teóricos Eddington).<sup>257</sup>

En todo caso, la cuestión principal que hay que subrayar es que Russell, en el debate inicial sobre la completud de la mecánica cuántica, se situó en las posiciones de Einstein, apelando, contra Bohr, que no había ningún motivo teórico ni práctico para suponer que la mecánica cuántica fuese una teoría completa. Einstein, junto con Podolsky y Rosen, escribió en 1935 un famoso artículo en el que defendía la incompletud de la teoría cuántica por medio de un ingenioso experimento mental, que pasó a llamarse *EPR Paradox*, en honor a sus autores.<sup>258</sup> El experimento trata sobre dos partículas que, al interactuar en un determinado

---

<sup>256</sup> (Traducción al español nuestra). «Russell was writing at the start of the great debate Einstein and Neils Bohr about the proper interpretation of quantum mechanics. The view he takes is in line with Einstein's advocacy of a "hidden variable" theory incorporating causal determinism. Later work and in particular the experimental confirmation that quantum events can be instantaneously coordinated across space, has placed obstacles in the way of such hidden variable theories. But a significant number of philosophers of science still believe that these obstacles can be overcome. The current enthusiasm for David Bohm's interpretation of quantum mechanics testifies to the continuing attraction of Russell's initial reaction to quantum mechanical indeterminism.» (Cfr. Russell, B., *The Scientific Outlook*, Routledge, New York, 2009, pág. 14).

<sup>257</sup> *Ibid.*, págs. 71-96.

<sup>258</sup> Cfr. Einstein-Podolsky-Rosen, «Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered

momento, quedan en un estado de entrelazamiento (*entanglement*). Con posterioridad, dos observadores analizan, para su medición, cada una de las dos partículas. Usando el aparato científico de la mecánica cuántica, si el primer observador mide el momento de una de las partículas, entonces sabrá también cuál es el momento de la otra. Si el segundo observador mide la posición de la segunda partícula, entonces también conocerá la posición de la primera. Pero esto significaría que las partículas se envían información a distancia. ¿Cómo si no sabe la primera partícula la posición o el momento de la segunda? Si una partícula se encuentra en estado de entrelazamiento con otra, lo que le afecta a ella, también le afectará la segunda, aunque se encuentre a distancia de ésta. Pero esto sólo podría explicarse si las partículas en estado de entrelazamiento se enviasen información de manera instantánea, lo que contradice los principios fundamentales de la teoría de la relatividad, según la cual nada puede viajar más allá de la velocidad de la luz. Y, como es natural, un viaje instantáneo supone una velocidad infinita. Pero no ya las velocidades infinitas, sino las velocidades superlumínicas arruinarían toda la cosmología y física macroscópica, a ojos de Einstein.

### **5.13. La «física fantasmal» defendida por la interpretación canónica de la Mecánica Cuántica**

En el contexto de la problemática que comentamos, no se trata, evidentemente, de negar o afirmar la mecánica cuántica, sino de afirmar o negar su *completud*. Russell, al igual que Einstein, reconoce evidentemente los grandes logros científicos que ha llevado hasta ese momento la mecánica cuántica. Sencillamente, lo que suscita la paradoja de Einstein-Podolsky-Rosen (que más que una paradoja no es sino una crítica a la interpretación canónica de la teoría cuántica) es lo siguiente: o bien la mecánica cuántica es una teoría completa, o bien no lo es. Si es completa, entonces se producen en la realidad material fenómenos inexplicables o aparentemente absurdos, como lo es el de las acciones a distancia de las partículas en estado de entrelazamiento que hemos comentado. Si, por el contrario, no es una teoría completa, estas acciones a distancia, o movimientos cuánticos sin causa ni razón, no son sino una *apariencia*, como aparente era, antes del surgimiento de la

teoría de la relatividad general, que los planetas se trajesen entre sí a distancia.

Si fuese una teoría completa, el principio de causalidad o el de razón suficiente quedarían en suspenso a nivel cuántico. Russell, como es natural, reconocía esta dificultad e importante problema ontológico. De este modo, en *The Scientific Outlook* podemos leer:

La tercera sección de la física, que es la más moderna, es la teoría cuántica, y ésta es la más perturbadora de todas, dato que parece mostrar que quizá la ley de causalidad, en la cual la ciencia ha implícitamente creído hasta ahora, no puede ser aplicada a las actividades de los electrones individuales.<sup>259</sup>

Pero ya hemos dicho que Russell optará en este punto por acogerse a la teoría de la «incompletud» de Einstein. Y lo que Einstein trata de defender, contra la interpretación tradicional de Copenhague de la teoría cuántica, es que, en el mundo subatómico, no se producen ni acciones a distancia ni emergencias subatómicas sin razón o motivo, sino que dichos motivos o razones se hayan vertebrados por «variables ocultas» desconocidas por los físicos (como, volvemos a repetir, era el campo gravitatorio antes de la aparición de la teoría de Einstein). Lo que defienden los teóricos de la incompletud de la teoría cuántica es que no conocemos, al menos a día de hoy, estas variables ocultas, pero éstas existen, actúan y determinan a lo que sí conocemos (fenómenos cuánticos que por supuesto no conocemos directamente, sino a través de los aparatos de medición macroscópicos).

Bohr, uno de los padres fundamentales de la mecánica cuántica, fue probablemente el máximo defensor de la completud de dicha teoría, enfrentándose a las objeciones de Einstein desde que salieron.<sup>260</sup> Las posiciones de Bohr, naturalmente, defendían no ya una física, sino una ontología y una metafísica del Universo perturbadora: efectivamente, se producen acciones a distancia entre partículas subatómicas entrelazadas, y aún más, sólo se puede hablar, de modo propio, de la realidad y existencia de los fotones una vez que éstos interfieren con el polarizador del científico en su laboratorio.<sup>261</sup>

---

<sup>259</sup> (Traducción al español nuestra). «The third department of physics, which is the most modern, is the quantum theory, and this is the most disturbing of all, since it seems to show that perhaps the law of causality, in which science has hitherto implicitly believed, cannot be applied to the doings of individual electrons.» (Cfr. Russell, B., *The Scientific Outlook*, op. cit., pág. 66).

<sup>260</sup> Cfr. Bohr, N., «Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?», *Physical Review*, vol. 48, 1935, págs. 696-702.

<sup>261</sup> Para una buena exposición de estas teorías a mano de su propio autor, cfr. Bohr, N., *Volume I. Atomic*

Desde luego, no fueron pocas las voces que se preguntaban cómo se podía pasar de este sorprendente mundo microscópico en el que el principio de razón suficiente no parece funcionar en muchos estratos, se producen acciones a distancia, o se violan, en general, muchas de las propiedades que siempre se le habían atribuido la materia, al mundo macroscópico. Es decir, al mundo de los fenómenos que nos rodean; un mundo, éste, donde rige una férrea causalidad determinista en sus múltiples estratos (físicos, químicos, biológicos, ...), y donde, por supuesto, toda acción física supone una contigüidad espacial.

¿Cómo legitimar, en efecto, este dualismo ontológico a veces tan radical entre el ámbito de los fenómenos cuánticos y el mundo macroscópico que nos rodea, más allá de las referencias a las escalas de tamaño? Russell, en su *The Scientific Outlook*, era ya plenamente consciente de la fuerte dualidad que muchos trataban de arrojar entre el ámbito cuántico y el ámbito macroscópico. En efecto, era muy difícil de explicar cómo en el ámbito macroscópico rigen las leyes de la física pre-cuántica, si ésta es tan diferente a la cuántica, y se supone ontológicamente que el mundo macroscópico se reduce, en última instancia, a las estructuras atómicas y subatómicas estudiadas por la mecánica cuántica.

Si la materia es una, ¿cómo puede haber dos físicas tan distintas cuyas leyes se contradicen muchas veces entre sí? Russell cree que las dos físicas pueden ser correctas a la vez: son en sus respectivas interpretaciones donde aparecen las incompatibilidades. Esto es, como ya hemos dicho, la interpretación clásica de Einstein frente a Bohr. Por ello Russell comienza por reconocer que en el estudio de los fenómenos macroscópicos, las leyes e interpretaciones de la mecánica cuántica son prácticamente irrelevantes. Así, en *The Scientific Outlook* podemos leer:

Llego ahora a la parte estadística de la física, la cual se ocupa del estudio de grandes agregados. Los grandes agregados se comportan casi exactamente como se supone que tendrían que hacerlo antes de que la teoría cuántica fuese inventada, así que respecto a ellos la vieja física es casi enteramente correcta.<sup>262</sup>

---

*Theory and the Description of Nature (Philosophical Writings of Niels Bohr Series, Vol 1)*, Ox Bow Press, 1987, pág. 37 y ss.

<sup>262</sup> (Traducción al español nuestra). «I come now to the statistical part of physics, which is concerned with the study of large aggregates. Large aggregates behave almost exactly as they were supposed to do before the quantum theory was invented, so that in regard to them the older physics is very nearly right.» (Cfr. Russell, B., *The Scientific Outlook*, op. cit., pág. 62)

En los epígrafes siguientes nos centraremos en la crítica a la interpretación «fantasmal» o «espeluznante» (*spooky*, según Einstein) de la mecánica cuántica, que es la responsable de que aparezca este aparente ininteligible dualismo ontológico entre el ámbito cuántico y el ámbito macroscópico.

Como vemos, las consecuencias filosóficas de estas teorías son devastadoras, tanto en el campo de la ontología, como de la teoría del conocimiento o de la ciencia. Pero siguieron pasando los años de debate científico y filosófico, y las posiciones de Einstein fueron paulatinamente siendo defendidas cada vez por menos teóricos.

#### 5.14. El teorema de Bell y la Paradoja EPR

Una de las razones centrales de todo esto que decimos fue la aparición del teorema de Bell, el cual estaba dirigido contra las objeciones de la llamada *EPR Paradox*. Efectivamente, Bell, al parecer, con su famoso teorema habría demostrado que no es necesario acudir a «variables ocultas» locales para completar las «predicciones» de la mecánica cuántica. Y si esto es así, es decir, si no es necesario completar la mecánica cuántica con «variables ocultas locales», el realismo local postulado por el experimento mental de EPR, se venía abajo (al menos era la conclusión que Bell y sus seguidores extrajeron).

Los problemas siempre giraban en torno a lo mismo: la existencia o no de acciones a distancia a nivel subatómico, que es lo que se suele denominarse la no localidad de la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica. Ya antes de Bell, el gran matemático von Neumann en su libro clásico *The Mathematical Foundations of Quantum Mechanics* había luchado enérgicamente contra las teorías que partían sobre todo de Einstein de «variables ocultas locales», declarándolas no ya como improbables, sino como *imposibles*.<sup>263</sup> La imposibilidad de éstas trataba de ser demostrada por von Neumann de un modo matemático, pero lo que estaba en juego era, nuevamente, la propia ontología del Universo.

No obstante, Bell Declaró la posición de von Neumann (aceptada también por Pauli,

---

<sup>263</sup> Cfr. Neuman, V., *The Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, págs. 196-230.

otro de los físicos centrales de la mecánica cuántica tradicional) como excesivamente fuerte y poco razonable, pese a que Bell también tratase de demostrar, con su teorema de las desigualdades, la inexistencia de dichas «variables ocultas». Pero una cosa era decir que tal o cual entidad no existe en un determinado contexto, y otra muy distinta que es imposible.

Según la interpretación de Bell, una teoría física que cumpliera la *no-localidad* (que como hemos dicho implica las acciones a distancia instantánea) no cumpliría las llamadas desigualdades de Bell. Pero como en el fenómeno de polarización de fotones, así como en otros experimentos científicos llevados a cabo posteriormente al de Alain Aspect, no se cumplen estas desigualdades, parece quedar demostrada la *no-localidad* de la mecánica cuántica, contra lo que pensaban Einstein y Russell y se refleja, con toda precisión, en la *EPR Paradox*.

Sencillamente, lo que defendían los científicos y filósofos de la ciencia de acuerdo con la interpretación de Copenhague, es que si no se cumplen las desigualdades de las que habla Bell en su teorema, las partículas en estado de *quantum entanglement* se relacionan físicamente, efectivamente, a distancia. Es esta *spooky physics* la que ha dado lugar a conceptos e ideas de sesgo claramente misticoide como el de *quantum teleportation* o análogos, muy próximos a la literatura de ciencia ficción.

No entremos ahora en la cuestión de que posteriormente se han elaborado formulaciones del teorema de Bell sin desigualdades que ponen en tela de juicio estas conclusiones. En el *mainstream* de los físicos y teóricos de la ciencia desde los años 30 hasta nuestros días siempre se ha mantenido un gran recelo hacia la existencia de variables ocultas, ya sean éstas locales o no locales.<sup>264</sup>

## 5.15. ¿Confirma el experimento de Alain Aspect las acciones físicas a distancia?

---

<sup>264</sup> Se podría decir, probablemente sin miedo equivocarse, que la «versión oficial» de la cuestión a este respecto es que: «the Bell-theorem shows a contradiction between quantum mechanical *statistical* predictions and local realism, i.e. the Bell theorem is proven using a Bell inequality in terms of expectation values which is violated by certain quantum mechanical statistical predictions. Furthermore, no definite predictions (with probability 1) such as in strict (anti-)correlated systems can be used». (Seevinck, M., *Entanglement. Local Hidden Variables and Bell-inequalities. An investigation in multi-partite quantum mechanics*, Master Thesis in the Foundations of Physics, University of Utrecht, junio 2002, pág. 64.)

Para la pretendida refutación de que variables locales explicasen las supuestas acciones físicas a distancia, fue un hito en la historia de la física el experimento de Alain Aspect. Efectivamente, después de varios años de la publicación del artículo de Einstein-Podolsky-Rosen, pudo ser llevado a cabo, en laboratorio, lo que hasta entonces no era sino una situación hipotética. Nos referimos a la medición por separado de partículas subatómicas en estado de entrelazamiento. Según la interpretación canónica, el experimento de Alain Aspect habría demostrado, de una vez por todas, la «no localidad» de la teoría cuántica, y por tanto la existencia innegable de acciones físicas a distancia.

Fundamentándose en las teorías de Bell, el experimento habría refutado la paradoja de Einstein-Podolsky-Rosen de una vez por todas: en él se demostraría que dos fotones que viajan en sentidos opuestos se relacionan (otras veces se llegará decir que a decir que «se transmiten información», usando para ello una metáfora de cuño espiritualista) sin que exista una materialidad intermedia que posibilite estas relaciones, al contrario de lo que pasaba en los fenómenos que hemos mencionado del electromagnetismo o de la gravitación. Según la interpretación tradicional del experimento que comentamos, los efectos producidos en la observación de uno de los fotones repercuten en el otro fotón, pese a que éstos estén separados por una gran distancia.

Las cuestiones ontológicas están aquí implicadas con cuestiones epistemológicas y gnoseológicas de primer grado. Ya dijimos cómo Russell se alegraba de que Einstein hubiese podido demostrar, mediante su teoría de la relatividad general, que las masas gravitatorias no se atraen a distancia, sino siempre por la mediación de un campo gravitatorio, el cual funciona para el filósofo británico algo así como una tela suspendida que se deforma por las esferas que sustenta, a las cuales atrae al curvarse.

Pero las objeciones de Russell a las acciones a distancia no son ontológicas, sino de orden epistemológico. Russell mantiene, como veremos más a fondo y en capítulos posteriores, una ontología contingentista, en la cual casi todo es posible (y para ello nos pone ejemplos como que no es imposible que los cerdos pudiesen volar o el sol pensar). La cuestión, para el filósofo británico, no radica en decidir entre lo posible y lo imposible, sino entre diversos grados de probabilidad. Sencillamente, hay cosas más probables que otras, y algunos fenómenos son tan improbables, que resultan prácticamente inverosímiles y absurdos. Pero siempre podría ocurrir, a ojos de Russell, que fuesen posibles y existentes, aunque aún no los hayamos conocido, dado que nuestro conocimiento, que únicamente puede basarse en la experiencia se quiere ser fiable, es frágil y quebradizo.

Esta fragilidad del conocimiento empírico ya fue constatada por Hume en sus críticas al principio de inducción.<sup>265</sup> Russell sabe que nuestro conocimiento es fundamentalmente inductivo, y por eso no podemos nunca fiarnos ciegamente nunca de él.<sup>266</sup> La aplicación de estos principios epistemológicos al problema de las acciones a distancia suscitado por el experimento de Alain Aspect parece bastante clara: siempre cabría decir, al modo de Russell, aplicando la inducción al campo de investigación empírica, que, como dado que todos los fenómenos que con anterioridad se creían fundados por acciones a distancia han sido paulatinamente constatados como mediados por «materialidades intermedias» (como es el caso de las ondas mecánicas, ondas electromagnéticas, campos u ondas gravitatorias, etc.), entonces el fenómeno de las acciones a distancia entre fotones estudiados por el experimento de Alain Aspect también debería ser decretado, por inducción, como «mediado» también por una tercera materialidad o mecanismo, aunque sea desconocido. Según este modo de pensar russelliano, las variables ocultas no serían necesarias desde un punto de vista ontológico o científico, sino únicamente probables, dado que su existencia casaría mejor con lo que conocemos a través de nuestra experiencia acumulada.

Pero es cuando aparecen contradicciones en las ecuaciones físicas cuando resulta problemático hablar de probabilidades y no de necesidades o imposibilidades ontológicas. Según la mayoría de teóricos defensores de la interpretación tradicional de la mecánica cuántica, el experimento de Alain Aspect, al confirmar de modo efectivo la teoría de Bell, demuestra que la «comunicación» o acción entre los fotones no puede deberse a variables ocultas locales, como hubiera deseado Einstein. Esto es así porque estas variables tendrían, para «comunicar» a los fotones, que viajar, entre otras cosas, a velocidades superiores a las de la luz, es decir, a velocidades «superlumínicas». Pero éstas son imposibles desde la ley relativista einsteniana de adición de velocidades. La conclusión entonces parece clara: si las variables ocultas locales no son posibles en este contexto, y se desconfía de las no locales, el experimento de Alain Aspect demostraría que efectivamente hay relaciones a distancia en

---

<sup>265</sup> Para un análisis riguroso de esta cuestión, cfr. Rodríguez Valls, F., «Experiencia y Conocimiento en David Hume», *Themata. Revista de Filosofía*, nº 8, 1991, págs. 45-67.

<sup>266</sup> Russell, al igual que Hume o Popper, era completamente consciente de las dificultades de la inducción como método de conocimiento riguroso, y por ello afirma haberse llevado los últimos años de su trayectoria filosófica tratando de investigar un modo de inferencia no inductivo, aunque sin cosechar demasiados éxitos (cfr. Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 11). Más adelante volveremos sobre este problema. Para una exposición de los cinco postulados de inferencias científicas en el último Russell, cfr. Gruender, D., *On a theory of knowledge of Bertrand Russell*, The University of Chicago, Illinois, EE.UU., 1953, págs. 51 y ss.

la realidad.

Multitud de filósofos espiritualistas han abrazado con gran alegría estas teorías. Efectivamente, ellas demostrarían, para muchos, y contra la concepción tradicional determinista de la materia, que en la propia realidad cósmica ocurren constantemente cosas que parecen sobrenaturales y parecen violar nuestros principios tradicionales del conocimiento. Y si la estructura última de la materia nos parece sorprendente y perturbadora, ¿como dudar entonces de la existencia de los milagros, la creación o el libre arbitrio? Aunque éstos fuesen materia de fe, y no de experimentación científica, no deberían resultar demasiado inverosímiles en un mundo en el que las propias estructuras materiales están sustentadas por leyes que nuestro conocimiento se niega, una y otra vez, a entender según sus esquemas tradicionales.

Pero también filósofos materialistas han abrazado estas teorías. Así por ejemplo, Gonzalo Puente Ojea, en nuestro país, defiende que

Después de una larga historia de argumentos y contraargumentos el juez inapelable en la metodología científica, la experimentación, permite afirmar, tomando palabras de Stenger, que “las acciones fantasmales a distancia, que tanto inquietaban a Einstein, respecto de la mecánica cuántica, existen realmente”.<sup>267</sup>

## **5.16. Teorías de variables ocultas parcialmente locales y no locales**

Según la comunidad científica y filosófica fue aceptando la aparente inconveniencia del uso de variables ocultas locales para explicar el experimento de la polarización de fotones de Alain Aspect sin necesidad de tener que apelar a las acciones a distancia instantáneas, fueron surgiendo teóricos que postulaban o rescataban teorías que defendían la posibilidad de variables ocultas no locales. Según estos científicos, éstas explicarían el comportamiento asombroso de las partículas en estado de entrelazamiento cuántico sin necesidad de tener que apelar a esas acciones fantasmales a distancia, y sin violar el teorema de Bell. Entre los importantes teóricos que defendían la posibilidad de variables ocultas no locales, quizá quepa destacar a las figuras de Debroglie y Bohm, dos de los

---

<sup>267</sup> Cfr. Puente Ojea, G., *El mito del alma. Ciencia y religión*, Siglo XXI, Madrid, 2000, pág. 170.

científicos más importantes en el desarrollo de la mecánica cuántica del siglo XX.

A este respecto, y como ya señalamos haciendo referencia al prefacio de David Papineau en *The Scientific Outlook* de Russell en la edición de Routledge,<sup>268</sup> las teorías de Bohm y su «onda piloto» han tenido una gran repercusión dentro del campo de la comunidad científica y filosófica, pues como hemos señalado sus hipótesis tendrían la capacidad de explicar las supuestas acciones a distancia por medio de una materialidad intermedia (la *pilot-wave*), cuya naturaleza a la vez cumpliría con los requisitos de los criterios cuánticos tradicionales.<sup>269</sup>

La lucha teórica contra la posibilidad de las acciones instantáneas a distancia también ha llevado a muchos físicos a postular «variables ocultas parcialmente locales», las cuales nuevamente cumplirían los criterios cuánticos a la vez que apelan a mecanismos intermedios que expliquen los comportamientos aparentemente fantasmales de las partículas entrelazadas.<sup>270</sup>

---

<sup>268</sup> Cfr. Russell, B., *The Scientific Outlook*, op. cit., pág. 14.

<sup>269</sup> Acudamos a un texto de un teórico actual de la física cuántica que puede resultar esclarecedor para entender este asunto que comentamos: «Bell had been greatly influenced by Bohm's hidden variable model of 1952 also well-known as 'the Bohm-mechanics' or 'pilot-wave theory'. He wrote about this: "In 1952 I saw the impossible done". Indeed, according to Von Neumann's proof the impossible had been done. Bohm had constructed a theory using the so-called 'quantum potential' that reproduced all quantum mechanical predictions and which was at the same time in accordance with the above mentioned requirements for a hidden variable theory. In other words, Bohm had constructed a hidden variable theory that did meet the Quantum-criterion, and thereby answered the incompleteness problem to the positive. Von Neumann's proof was correct, yet Bohm had provided a counterexample to its conclusion. [...] This analysis of Bell showed that Von Neumann's requirement for any HV-theory is unreasonable strong and that upon removal of this requirement the proof 'collapses' and the incompleteness problem is again left unanswered. In order to get an answer we have to ask the following: What other, physically reasonable, requirements can be asked of a HV-theory to get a satisfactory answer to the incompleteness problem? Does perhaps Bohm's HV-theory provide such a theory? [...] Why did Bohm's HV-model actually work? What made it get out of the reach of Von Neumann's 'no-go' theorem and why did it not violate the Kochen-Specker theorem? Bell showed that Bohm's model did allow certain functional relations among the HV-observables (which made the theory physically interesting) which had a contextual nature so that the Kochen-Specker theorem was not violated. But Bell noticed in his paper that these contextual relations in Bohm's theory are grossly non-local, i.e. Bohm mechanics is actually a non-local HV-theory. The contextual formulation of the dynamics allows for non-local characteristics. At the conclusion of his paper, Bell surmised that all hidden variable theories might have this property of non-locality and suggested that those interested should look for a proof of this hypothesis. Quite soon Bell came up with a proof of his own which was based on the EPR paper. In this second paper of Bell (published in 1964 but written after his first paper which was only published in 1966), he showed that all deterministic HV-theories that obey the QM-criterion have to be non-local (or contextual, since non-locality is a sufficient condition for contextuality). In this proof he used his by now famous inequalities, the so-called Bell-inequalities.» (Cfr. Seevinck, M., *Entanglement. Local Hidden Variables and Bell-inequalities. An investigation in multi-partite quantum mechanics*, Master Thesis in the Foundations of Physics, University of Utrecht, junio 2002, págs. 53-55).

<sup>270</sup> Es el propio desarrollo de la mecánica cuántica el que ha posibilitado la postulación de este nuevo tipo de variables ocultas: «The extension to N-partite systems has resulted in the necessary distinction between the specific locality-hypotheses of full and partial factorisability. The Bell-Klyshko N-partite Bell-type inequalities for full factorisability were presented and furthermore they were extended to complete sets (i.e. necessary

### **5.17. Breve crítica al concepto de variable oculta: sobre la conveniencia terminológica de hablar más bien de «magnitudes materiales desconocidas» interactuantes o envolventes (o de conceptos análogos)**

Digamos unas pocas palabras sobre algo en lo que no se suele reparar, pese a todos los debates que se han suscitado y continuamente se suscitan sobre el asunto, y que no es otra cosa que la toma de conciencia de que el término de «variable oculta» es problemático. En primer lugar, por aplicar el término de «variable» a lo que por definición no puede serlo, ya que a una supuesta variable oculta no se le pueden dar valores ni operar con ella, cuando el término variable, en ciencia, siempre hace referencia a una función matemática donde la *variable*, en cuanto tal variable, es conocida y operatoria (por ejemplo a través del símbolo tipográfico  $x$ ). En segundo lugar, por el término de «oculta». Efectivamente, en nuestra tradición el término *oculto* casi siempre hace referencia al reino de los sujetos psicológicos con intenciones. Es decir, algo está oculto o bien porque se oculta a sí mismo, o bien porque nos lo oculta otro sujeto. ¿Pero quién nos ocultaría estas variables, si se da por supuesto que ellas no podrían ocultarse a sí mismas? Estas connotaciones ideológicas de índole claramente espiritualista (de manera análoga a como cuando se habla del «intercambio de información» entre entidades que son manifiestamente impersonales) podrían evitarse simplemente hablando de «magnitudes desconocidas» (o, análogamente, de dimensiones, estratos, aspectos, etc., físicos desconocidos), en lugar de «variables ocultas».

### **5.18. La búsqueda de esquemas holísticos particulares o categoriales para explicar de modo racional los fenómenos estudiados por las ciencias**

---

and sufficient sets) of Bell-type inequalities for local realism to hold. The extension to multipartite systems for which the specific locality hypothesis of partial factorisability is required to hold, *has been shown to ask for a new type of hidden variable theories, the so-called Partial Local Hidden Variable Theories.*» (*Ibíd.*, págs. 94-95 [subrayado nuestro].)

En todo caso, ni Einstein ni Russell se meten en el análisis de las connotaciones ideológicas o metafísicas del nombre «variable oculta». Sencillamente, lo que le interesa a Russell, siguiendo la teoría de la incompletud einsteniana frente a Bohr y su escuela, es argumentar que los defensores de la completud, y por tanto de la *spooky Physics*, confunden el indeterminismo epistemológico con el indeterminismo ontológico.<sup>271</sup> Es decir, confunden el desconocimiento de tales o cuales causas, razones o estructuras envolventes de los fenómenos cuánticos, con su inexistencia.

Russell ha expuesto esta confusión de la que hablamos de un modo tan claro como irónico en el siguiente pasaje:

No hay, de hecho, ninguna buena razón en absoluto para suponer que el comportamiento de los átomos no esté sujeto a una ley. [...] Probar que una serie dada de fenómenos no está sujeta a leyes es esencial y teóricamente imposible. Todo lo que puede ser afirmado es que las leyes, si las hay, no han sido todavía descubiertas. Podríamos decir, si así lo escogemos, que los hombres que han estado investigando el átomo son tan inteligentes que deberían haber descubierto las leyes si hubiese alguna. No creo, sin embargo, que esto sea una premisa suficientemente sólida sobre la que basar una teoría del universo.<sup>272</sup>

Nosotros diríamos aún más. Sin este marco envolvente de leyes, los propios fenómenos científicos estudiados perderían su inteligibilidad. Desde las coordenadas de la ontología y la gnoseología, sostendríamos que lo que el científico trata de hacer para entender el puesto o estructura de una determinada entidad o grupo de entidades en el Universo, es aplicar o buscar esquemas holísticos, no de modo general, al modo del monismo metafísico, sino mediante el uso de esquemas holísticos particulares (esquemas holísticos biológicos, químicos, antropológicos, psicológicos, etc.). Sin el uso de estos esquemas, la inteligibilidad del mundo material desaparecería. Y lo que es aún peor, lo haría

---

<sup>271</sup> He tratado este asunto con más extensión en: Pérez Jara, J., «Determinismo y causalidad: sobre la inexistencia del *libre arbitrio*», *Thémata. Revista de Filosofía*, (Sevilla), nº 38, 2007, págs. 323-344.

<sup>272</sup> (Traducción al español nuestra). «There is, in fact, no good reason whatever for supposing that the behaviour of atoms is not subject to law. [...] To prove that a given set of phenomena is not subject to laws is essentially and theoretically impossible. All that can be affirmed is that the laws, if any, have not yet been discovered. We may say, if we choose, that the men who have been investigating the atom are so clever that they must have discovered the laws if there were any. I do not think, however, that this is a sufficiently solid premise upon which to base a theory of the universe.» (Cfr. Russell, B., *The Scientific Outlook*, op. cit., pág. 76).

movida por un prejuicio idealista extremo, porque sólo desde el idealismo subjetivo más radical puede decirse que sólo existe lo que conocemos. Desde las coordenadas de una teoría de la ciencia no idealista, comprobamos, una y otra vez, como ninguna ciencia agota su campo de estudio, sino que éste siempre la desborda. ¿Cómo hablar entonces de la *completud* de la mecánica cuántica? Esta ciencia, al igual que las otras ciencias, estudia fenómenos que pueden estar vertebrados por dimensiones que no sólo desconocemos (*ignoramus*), sino que quizá desconozcamos por siempre (*ignorabimus!*). Sin duda, el uso de modelos probabilísticos puede ser muy exitoso para determinadas predicciones a cierto nivel, pero una y otra vez, se confunden en la mecánica cuántica las indeterminaciones gnoseológicas con las ontológicas.<sup>273</sup> Por eso los problemas que esta ciencia suscita remiten constantemente a la filosofía.<sup>274</sup>

### **5.19. Conclusión de la filosofía de Bertrand Russell ante el problema de las acciones a distancia**

Hemos dedicado los epígrafes precedentes a la discusión y análisis de uno de los problemas ontológicos que más inquietó a Russell: el de las acciones físicas a distancia. En el capítulo sobre la estructura de la materia, donde analizamos la teoría del pensador británico sobre los particulares, ya vimos cómo el filósofo británico defendía que no había acción a distancia en la percepción, y que todo conocimiento siempre implicaba algún tipo de

---

<sup>273</sup> Acudamos a un manual moderno de física cuántica, antes citado, para ilustrar esta ambigüedad (o incluso confusión), entre los planos ontológicos y gnoseológicos en lo referente a las determinaciones de los fenómenos que estudia la mecánica cuántica: «The essence of the discussion so far is that the relationship between the physically measurable properties of a dynamic system and the state function of the system in quantum mechanics is probabilistic to begin with. The implication is that the prediction of the future course of the dynamics of the system in terms of physically measurable properties is, according to quantum mechanics, necessarily probabilistic, not deterministic, even though the time evolution of the state function itself is determined uniquely by its initial condition according to Schrödinger's equation.» (Cfr. Tang, C. L., *Fundamentals of Quantum Mechanics For Solid State Electronics and Optics*, Cambridge University press, Nueva York, 2005, pág. 11).

<sup>274</sup> Los propios teóricos de la mecánica cuántica presentan a menudo a su ciencia como la ontología radical que desvela las estructuras últimas de la realidad. Así por ejemplo, M. Gell-Man —el científico que acuñó, entre otras cosas, el término «quark»— es responsable de afirmaciones tan sorprendentes como las siguientes: «There's much more difference (...) between a human being who knows quantum mechanics and one that doesn't than between one that doesn't and the other great apes.» (Cfr. Siegfried, T., *The bit and the pendulum. From quantum computing to M theory. The new physics of information*, Wiley, Nueva York 2000).

contacto por contigüidad. Asimismo, también hemos analizado cómo Russell defiende que en el mundo macroscópico no hay acciones a distancia.

De este modo, si la percepción de objetos a distancia está posibilitada por la emisión de ondas mecánicas o electromagnéticas que van desde el objeto percibido a nuestro cerebro, pasando por el espacio intermedio, fenómenos anteriormente enigmáticos y asombrosos como el magnetismo o la gravitación quedaron resueltos con las teorías de Maxwell, Faraday y Einstein. Es en el mundo microscópico, subatómico, donde las dificultades han permanecido a lo largo del siglo XX y lo que llevamos de éste: es el caso de las partículas en estado de *entrelazamiento* que hemos estado analizando en las páginas anteriores, o de aplicar el principio de causalidad o de razón suficiente a partículas subatómicas como los electrones.

Pero Russell cree que debemos analizar el mundo de los fenómenos cuánticos con los mismos postulados gnoseológicos que aplicamos al ámbito de los objetos macroscópico. En ambos ámbitos —cuántico y macroscópico— debemos, según el filósofo británico, mantener la prudencia (contraria a las premisas del idealismo) debida a la toma de conciencia de que nuestro conocimiento es muy finito y limitado, y que del hecho de que no conozcamos las leyes, razones o motivos que mueven a tales o cuales fenómenos a comportarse de tal o cual manera, no significa que estas leyes, motivos o razones no existan. Afirmar lo contrario sería tan presuntuoso como gratuito. Según esto, no debería hablarse nunca de la «completud», en sentido estricto, de tal o cual teoría; la ciencia está en continuo avance, y con casi toda probabilidad el ser humano jamás podrá llegar a conocer todo lo que se esconde detrás de una simple gota de agua.

## **5.20. La postura de Bertrand Russell ante el problema cosmológico del origen del Universo**

Después de dedicar varios de los epígrafes precedentes al análisis de los problemas filosóficos suscitados por la mecánica cuántica, es hora de regresar al mundo macroscópico para hablar de otro de los grandes problemas filosóficos o metafísicos suscitados por la física del siglo XX. Nos referimos a la cuestión clásica del origen del Universo.

Cuando Russell escribe su *The abc of Relativity*, el modelo hiperesférico estático de la

primera exposición de la teoría General de la relatividad de Einstein ha sido abandonado, por el propio Einstein y el resto de físicos en pos de un Universo en expansión, acorde con las observaciones astronómicas de Hubble del corrimiento al rojo en el espectro de las estrellas, lo que significa que éstas se van alejando unas de otras. Y, recíprocamente, en el pasado todos estuvieron más juntas, constituyendo por tanto un Universo con menos volumen y mucha más densidad.<sup>275</sup>

A día de hoy, esta regresión sigue llevándose constantemente a cabo, aunque sus medidas vayan cambiando cada pocos años, según se postulan diferentes densidades medias del Universo o de otras magnitudes cósmicas. Si la expansión del Universo es global, y no local, entonces la regresión temporal acaba o bien en un plasma energético primordial,<sup>276</sup> del cual brotarían posteriormente los primeros núcleos atómicos estables de hidrógeno, o en el punto de singularidad primordial defendido por la teoría del *Big bang*, donde la regresión espacial continúa hasta llegar un momento donde el propio espacio-tiempo, y con él la materia, desaparecen, al convertirse el volumen del Universo en un punto matemático.

Como es natural, estas cuestiones físicas acaban desembocando en las aguas de la filosofía, o incluso de la teología, pues suscitan el problema ontológico clásico del «origen del Universo». Russell, que en su *The abc of Relativity* no cuenta con la teoría del «átomo primigenio» del padre Lemaître (que es la simiente explícita de la teoría del *Big bang*), lanza convenientes llamadas a la prudencia contra las interpretaciones creacionistas de la nebulosa o estado de plasma originario. De modo análogo a como ocurría con la mecánica cuántica y la cuestión de las indeterminaciones cuánticas, la confusión de los planos lógicos y gnoseológicos lleva a la cosmología einsteniana y posteinsteniana a continuos

---

<sup>275</sup> Russell, en 1925, describe este proceso del siguiente modo: «Let us examine the consequences of expansion a little further, remembering always that what we say may always be rephrased in terms of space-time curvature if that becomes necessary. The most obvious consequence is that if the universe is, so to say, thinning out - if the clusters of galaxies are getting farther and farther apart, then in the past they must have been closer together than they are now. Suppose we were to take a movie film of the expanding universe, over a period of many millions of years, so as to record the whole history of the expansion. If such a film were to be shown backwards, then it would show the history of the universe in reverse. Instead of moving away from one another, all the clusters of galaxies would appear to be moving towards one another. As the film ran back, they would get closer and closer together, until presumably they were so close together that there were no gaps between them any more. Still further back, we may suppose, even the spaces between the stars would be closed up, all the available space being filled up with highly condensed hot gas out of which the stars could have evolved.» (Cfr. Russell, B., *The ABC of Relativity*, op. cit., pág. 121).

<sup>276</sup> Este estado de plasma altamente densificado suele combinarse con la teoría de un Universo que se expande y contrae sin pasar ni por la singularidad primordial, donde el espacio tiempo desaparece, ni por la fuga gravitatoria (es decir, una suerte de Universo que funciona como un corazón con ritmos de sístole y diástole).

rompecabezas metafísicos.

De este modo, Russell, después de exponer de modo breve la teoría de la nebulosa primordial altamente condensada de la que procedería, por expansión y posterior formación de estrellas y planetoides, nuestro Universo actual, alerta que

Todo esto es completamente especulativo; es muy probable que el universo evolucionase de un estado altamente condensado, y es incluso más probable que tal estado altamente condensado represente el momento más temprano sobre el que tendremos jamás alguna información científica. Si tal estado ocurrió de hecho no está de momento bajo disputa. Desgraciadamente, algunas personas son propensas a referirse al estado altamente condensado como el comienzo del universo o el momento donde el universo fue creado o algo por el estilo. Estas frases significan no más que el momento más temprano sobre el que probablemente habrá jamás alguna información científica, y es mejor evitarlas, porque conllevan implicaciones metafísicas no deseables.<sup>277</sup>

La cuestión empírica es que varios de los modelos cosmológicos basados en la teoría de la relatividad general encajan con los datos astronómicos observados. Pero Russell también se apresura en decir que todos estos modelos son muy incompletos.<sup>278</sup> Por otra parte, en *The Scientific Outlook Russell* comenta las dificultades de tratar de compaginar un Universo eterno con el segundo principio de la termodinámica. Pero el filósofo británico afirma, en ese caso, que aunque el mundo tuviese un origen temporal, de ello no se inferiría ninguna conclusión teológica, ya que tan gratuito sería afirmar que Dios, causa eficiente del mundo, carece Él mismo de causa, como que el Universo mismo es incausado y ha surgido

---

<sup>277</sup> (Traducción al español nuestra). «All this is rather speculative; it is very likely that the universe evolved from a highly condensed state, and it is even more likely that such a highly condensed state represents the earliest time about which there will ever be any scientific information. Whether such a state actually occurred is not at present under dispute. Unfortunately, some people are inclined to refer to the highly condensed state as 'the beginning of the universe' or 'the time when the universe was created' or something of that kind. These phrases mean no more than 'the earliest time about which there is ever likely to be any scientific information', and it is better to avoid them, because they carry undesirable metaphysical implications.» (Russell, B., *The ABC of Relativity*, Fourth edition, edited by Felix Pirani, London, pág. 122).

<sup>278</sup> De este modo, el filósofo británico sostiene que: «As things stand at present, certain of the model universes derived from relativity theory and predicting expansion from a highly condensed state are readily reconciled with the astronomical data. All of them have defects, of which the most obvious is that they give only a smoothed-out picture which does not account for the size or composition of the galaxies and clusters. The construction of an entirely satisfactory model depends The Expanding Universe on the resolving of some serious mathematical difficulties; which of the available models is to be preferred at any particular time must depend on the astronomical data.» (*Ibíd.*, págs. 122-123).

espontáneamente sin la mediación de causa eficiente alguna. Ambas conclusiones, afirma Russell, entrarían en contradicción con nuestra acepción general de causalidad.<sup>279</sup>

## 5.21. De lo empírico y científico a lo especulativo y metafísico en la cosmología moderna

En general, la postura que Russell mantiene ante la teoría de la relatividad podría cifrarse, por una parte, en una satisfacción derivada de la capacidad de esta teoría para explicar fenómenos empíricos que hasta entonces quedaban escasos o nulamente explicados, mientras que por otra parte, su postura también está llena de continuas llamadas a la prudencia ante las consecuencias metafísicas que muchos pretenden derivar de las teorías de Einstein y sucesores.<sup>280</sup> Como se sabe, estas consecuencias metafísicas no han ido sino incrementando con cada década que pasaba. De este modo, la cosmología ha ido cada vez alejándose más del modelo de una ciencia empírica y estricta hasta convertirse en una disciplina indistinguible de la metafísica. En efecto, a las especulaciones de la creación del Universo a través del *Big bang*, se han ido uniendo las hipótesis del vacío cuántico, como la Nada primordial de la que surgiría el cosmos, el multiverso, los agujeros de gusano, los viajes en el tiempo, el diseño inteligente a través de un demiurgo incorpóreo, etc. Y lo que es peor, estas hipótesis han ido cada vez perdiendo más su propio carácter hipotético, hasta transformarse muchas de ellas, a ojos de sus defensores, en dogmas incontrovertibles. ¿Pero cómo no ver el carácter puramente hipotético y especulativo de todas estas ideas?

Russell, sobre todo, quiere criticar las consecuencias idealistas que muchos autores tratan de extraer de los principios de la teoría de la relatividad. Dado que las teorías de Einstein apelan continuamente a la subjetividad o a los puntos de vista, algunos autores tratan de concluir que la teoría de la relatividad avala una cosmovisión idealista de la

---

<sup>279</sup> Cfr. Russell, B., *The Scientific Outlook*, *op. cit.*, págs. 71-96.

<sup>280</sup> Es con esta idea empirista de crítica a la metafísica como habría que interpretar textos como el siguiente de Russell: «The philosophical consequences of relativity are neither so great nor so startling as is sometimes thought. It throws very little light on time-honoured controversies, such as that between realism and idealism. Some people think that it supports Kant's view that space and time are 'subjective' and are 'forms of intuition'. I think such people have been misled by the way in which writers on relativity speak of 'the observer'. It is natural to suppose that the observer is a human being, or at least a mind; but it is just as likely to be a photographic plate or a clock.» (Russell, B., *The ABC of Relativity*, pág. 148).

realidad. Pero Russell advierte contra estos autores que

La subjetividad afectada en la teoría de la relatividad es una subjetividad física, la cual existiría igualmente si no hubiera cosas tales como mentes o sentidos en el mundo. Por otra parte, es una subjetividad estrictamente limitada. La teoría no dice que todo sea relativo; por el contrario, aporta una técnica para distinguir lo que es relativo de lo que pertenece a un acontecimiento físico en su propio derecho.<sup>281</sup>

Lo que ha desbaratado por completo la teoría de la relatividad a ojos de Russell es la antigua pretensión del científico o el filósofo de proyectar las leyes que ha deducido de los entornos terrestres a todo el Universo. Frente a las antiguas pretensiones universalistas de la física newtoniana, las teorías han demostrado que las leyes físicas clásicas sólo son realmente exactas bajo determinadas condiciones, pero no bajo cualquiera. Baste que cambien bruscamente las condiciones de atracción gravitatoria o de aceleración de un determinado sistema de objetos materiales, para que sus propiedades no puedan ser establecidas según las leyes de la física clásica.<sup>282</sup>

Russell incluso llega a la radical conclusión de que la teoría de la relatividad ha cambiado por completo nuestro concepto clásico de causalidad. A su juicio, los conceptos tradicionales de causa y efecto estaban ligados a nuestra concepción terrestre de la materia, es decir, a las ideas de movimiento o reposo absoluto, espacio y tiempo independientes y homogéneos, etc. Por ello el filósofo británico afirmará que

---

<sup>281</sup> (Traducción al español nuestra). «The 'subjectivity' concerned in the theory of relativity is a physical subjectivity, which would exist equally if there were no such things as minds or senses in the world. Moreover, it is a strictly limited subjectivity. The theory does not say that everything is relative; on the contrary, it gives a technique for distinguishing what is relative from what belongs to a physical occurrence in its own right.» (*Ibíd.*, pág. 148).

<sup>282</sup> Russell expresa el «carácter casero» de las leyes de la física tradicional del siguiente modo: «One thing which emerges is that physics tells us much less about the physical world than we thought it did. Almost all the 'great principles' of traditional physics turn out to be like the 'great law' that there are always three feet to a yard; others turn out to be downright false. The conservation of mass may serve to illustrate both these misfortunes to which a 'law' is liable. Mass used to be defined as 'quantity of matter', and as far as experiment showed it was never increased or diminished. But with the greater accuracy of modern measurements, curious things were found to happen. In the first place, the mass as measured was found to increase with the velocity; this kind of mass was found to be really the same thing as energy. This kind of mass is not constant for a given body. The law itself, however, is to be regarded as a truism, of the nature of the 'law' that there are three feet to a yard; it results from our methods of measurement, and does not express a genuine property of matter.» (*Ibíd.*, pág. 149).

La causalidad, en el viejo sentido, carece ya de lugar en la física teórica. Hay, por supuesto, otra cosa que toma su lugar, pero el sustituto parece tener un mejor fundamento empírico que el viejo principio que ha sido reemplazado.<sup>283</sup>

Russell se alegra de que la teoría de la relatividad haya podido desbancar viejas concepciones metafísicas tradicionales acerca del espacio, el tiempo, la materia o la causalidad. Muchos de los grandes principios tradicionales, como el de homogeneidad de la naturaleza, o el de causalidad que acabamos de comentar, resultaban estar sustentados en pies de barro.<sup>284</sup>

Y es al resquebrajarse este barro cuando ha ido surgiendo una nueva concepción física y filosófica del mundo material que nos rodea. Por eso Russell afirmará que:

Lo que conocemos acerca del mundo físico, repito, es mucho más abstracto de lo que anteriormente suponíamos. Entre los cuerpos hay acontecimientos, tales como ondas de luz; de las leyes de estos acontecimientos conocemos algo —tanto como puede ser expresado en fórmulas matemáticas— pero de su naturaleza no sabemos nada. De los cuerpos en sí mismos sabemos tan poco que no podemos incluso estar seguros de que son algo: podrían ser meramente grupos de sucesos en otros lugares.<sup>285</sup>

---

<sup>283</sup> (Traducción al español nuestra). «Causation, in the old sense, no longer has a place in theoretical physics. There is, of course, something else which takes its place, but the substitute appears to have a better empirical foundation than the old principle which it has superseded.» (*Ibíd.*, pág. 151).

<sup>284</sup> Estos grandes principios metafísicos resultaban estar sustentados en deducciones lógicas precipitadas, a ojos de Russell: «Logic used to be thought to teach us how to draw inferences; now, it teaches us rather how not to draw inferences. Animals and children are terribly prone to inference: a horse is surprised beyond measure if you take an unusual turning. When men began to reason, they tried to justify the inferences that they had drawn unthinkingly in earlier days. A great deal of bad philosophy and bad science resulted from this propensity. 'Great principles', such as the 'uniformity of nature', the 'law of universal causation', and so on, are attempts to bolster up our belief that what has often happened before will happen again, which is no better founded than the horse's belief that you will take the turning you usually take. It is not altogether easy to see what is to replace these pseudo-principles in the practice of science; but perhaps the theory of relativity gives us a glimpse of the kind of thing we may expect.» (*Ibíd.*, pág. 151).

<sup>285</sup> (Traducción al español nuestra). «What we know about the physical world, I repeat, is much more abstract than was formerly supposed. Between bodies there are occurrences, such as light-waves; of the laws of these occurrences we know something - just so much as can be expressed in mathematical formulae - but of their nature we know nothing. Of the bodies themselves, as we saw in the preceding chapter, we know so little that we cannot even be sure that they are anything; they may be merely groups of events in other places». El texto original continúa de un modo no menos metafísico: «those events which we should naturally regard as their effects. We naturally interpret the world pictorially; that is to say, we imagine that what goes on is more or less like what we see. But in fact this likeness can only extend to certain formal logical properties expressing structure, so that all we can know is certain general characteristics of its changes.» (*Ibíd.*, pág. 152).

Este pensador, además, tiene en ocasiones la prudencia de advertir que, pese a todos los logros que la teoría de la relatividad ha llevado hasta su tiempo, no podemos aún estar seguros de si en ella es todo verdadero conocimiento científico, o de si por el contrario aún persisten huellas de imaginación matemática o metafísica.<sup>286</sup>

Sin duda, Russell se habría sorprendido ante el despliegue cada vez más teórico y especulativo de la cosmología que siguió después de su muerte, formada por unas hipótesis y teorías cada vez más alejadas de los observables y los datos contrastables empíricamente; una cosmología donde las hipótesis y conjeturas más metafísicas, como los infinitos universos que se van desplegando en racimo, los agujeros de gusano para viajar a través del espacio y el tiempo, la supuesta realidad de la Nada equiparada con un vacío cuántico antes de la aparición de la singularidad primordial del *Big bang*, el diseño inteligente del Cosmos, etc., han ido cada vez tomándose más y más en serio. Y no es que estas hipótesis no deban tomarse en serio; sencillamente ocurre que pertenecen a un estrato filosófico o metafísico que debe diferenciarse del núcleo científico estricto de la física o la astronomía.

Por mucho que Russell hablase, durante buena parte de su carrera, de la necesidad de establecer una «filosofía científica», el pensador británico siempre sostuvo que había una diferencia importante entre los análisis científicos y los filosóficos o metafísicos, aunque las fronteras no sean siempre tan claras y distintas como los positivistas, neopositivistas o el propio Popper pretendieron.

Pero la borrosidad de las fronteras no implica su inexistencia.

---

<sup>286</sup> De este modo, nos advierte que: «Assuming the utmost that can be claimed for physics, it does not tell us what it is that changes, or what are its various states; it only tells us such things as that changes follow each other periodically, or spread with a certain speed. *Even now we are probably not at the end of the process of stripping away what is merely imagination, in order to reach the core of true scientific knowledge.* The theory of relativity has accomplished a very great deal in this respect, and in doing so has taken us nearer and nearer to bare structure, which is the mathematicians' goal - not because it is the only thing which interests them as human beings, but because it is the only thing that they can express in mathematical formulae. But far as we have travelled in the direction of abstraction, it may be that we shall have to travel farther still.» (*Ibid.*, pág. 153) [subrayado nuestro].

## 5.22. ¿Son el espacio y el tiempo sustancias o dimensiones ontológicas del universo físico? El espacio-tiempo de Minkowski como «artefacto matemático» para organizar fenómenos astronómicos

Una de las ideas centrales de Russell, pero también de la mayoría de los intérpretes de la teoría de la relatividad general, es que ésta, apoyándose en el llamado espacio-tiempo de Minkowski en conjunción como una nueva y revolucionaria teoría de la gravedad, acaba, de una vez por todas, con la concepción tradicional newtoniana del espacio y el tiempo como entidades absolutas. La teoría general de la relatividad, efectivamente, comienza por ensamblar el espacio y el tiempo en un continuo tetradimensional, que es lo que comúnmente se conoce como el *espacio-tiempo*.

Russell, de hecho, consideraba a esta unión del espacio y el tiempo acaso como la idea central y más importante de la teoría de la relatividad general:

Todo el mundo que alguna vez ha escuchado hablar de la relatividad conoce la frase “espacio-tiempo”, y sabe que lo correcto es usar esta frase donde anteriormente deberíamos haber dicho “espacio y tiempo”. Pero muy pocas personas que no sean matemáticos tienen una idea clara de lo que significa este cambio de fraseología. Antes de tratar con más extensión la teoría especial de la relatividad, quiero intentar convencer al lector lo que está implicado en la nueva frase “espacio-tiempo”, porque es, desde un punto de vista filosófico e imaginativo, quizás la más importante de todas las novedades que Einstein introdujo.<sup>287</sup>

Este nuevo continuo tetradimensional llamado espacio-tiempo, lejos de poseer una estructura absoluta e independiente respecto de la materia física, estará en completa función de ésta. Al menos su estructura geométrica. Como ya hemos dicho, en la nueva física relativista, son los objetos físicos, en función de su masa y su aceleración, los que deforman este espacio-tiempo, imprimiéndole curvaturas. Pero no se trata de que este espacio-tiempo

---

<sup>287</sup> (Traducción al español nuestra). «Everybody who has ever heard of relativity knows the phrase 'space-time', and knows that the correct thing is to use this phrase when formerly we should have said 'space and time'. But very few people who are not mathematicians have any clear idea of what is meant by this change of phraseology. Before dealing further with the special theory of relativity, I want to try to convey to the reader what is involved in the new phrase 'space-time', because that is, from a philosophical and imaginative point of view, perhaps the most important of all the novelties that Einstein introduced.» (*Ibid.*, pág. 45).

se vea alterado cuando acoge en su seno a la materia física; en las propias ecuaciones de la teoría general de la relatividad, el espacio-tiempo está unido de manera inseparable a la materia física, como se puede apreciar en la identidad entre los tensores métricos y los tensores energéticos.

Pero resulta innegable que la teoría general de la relatividad aporta los suficientes análisis y esquemas conceptuales para retirar por completo, del tablero del juego científico, las piezas que componían la concepción de Newton o Kant del espacio y el tiempo como dimensiones absolutas e independientes respecto de la materia física. Esto no significa, evidentemente, que las ecuaciones de Newton dejen de funcionar; ellas tienen plena cabida científica cuando ciertas condiciones físicas se cumplen, como ocurre en el caso de la superficie terrestre y de su periferia, pero no tienen cabida para todas las estructuras cósmicas del Universo en general.

Pero no es ésta la cuestión que aquí queremos subrayar; la tesis central que queremos defender para finalizar este capítulo es que la concepción sustancialista —y por tanto metafísica— del espacio y el tiempo no ha sido completamente desbancada por la teoría general de la relatividad y las sucesivas cosmologías que en ella se han fundamentado. Muchas veces este sustancialismo no corresponde al propio armazón conceptual de la teoría, sino a las expresiones o al modo de hablar que se suelen emplear para referirse a ella.

Este sustancialismo deriva de tomar ciertas estructuras matemáticas como si fuesen «sustancias» de la realidad, en lugar de artefactos científicos para organizar fenómenos y datos empíricos. Russell, con su fuerte formación matemática y lógica, fue propenso durante buena parte de su carrera, de un modo u otro, a sustancializar determinadas estructuras abstractas matemáticas. En el capítulo sobre la estructura de la materia, ya expusimos cómo el pensador británico acababa defendiendo que los componentes últimos de la materia física eran estructuras y esencias matemáticas puras, al modo del idealismo objetivo pitagórico o platónico.<sup>288</sup> Es por eso que aunque Russell trata de depurar las expresiones y consecuencias metafísicas que muchos tratan de derivar de la teoría de la relatividad, sigue estando presa de algunas de éstas.

Si se quiere retirar este sustancialismo del que hablamos, no basta con sostener que las masas gravitatorias deforman el espacio-tiempo imprimiéndole una curvatura, y,

---

<sup>288</sup> Cfr. Russell, B., *The Analysis of Matter*, op. cit., CHAPTER XXXVII. PHYSICS AND NEUTRAL MONISM.

recíprocamente, que es el espacio-tiempo el que al curvarse acerca a las masas gravitatorias en el fenómeno que conocemos como gravedad. Estas expresiones siguen concibiendo al espacio y el tiempo, o al espacio-tiempo, como una entidad ontológica distinta de la propia materia física, aunque pueda ser alterada y deformada por ésta. Este sustancialismo del que hablamos puede verse nítidamente cuando muchos cosmólogos de nuestros días nos hablan de la posibilidad ontológica del Universo de Minkowski, que es conceptuado como un espacio-tiempo de Minkowski de curvatura nula, al no poseer en su «seno» ninguna masa gravitatoria.

Con este tipo de expresiones e ideas, ¿cómo decir entonces que la teoría de la relatividad desbancó por siempre la concepción del espacio y el tiempo como en entidades independientes respecto de la materia física? El núcleo de todas estas especulaciones metafísicas, aunque traten de presentarse como la más sólida ciencia, es siempre el mismo: la confusión de la imaginación matemática con la realidad material. Como vemos, en este punto, como en muchos otros, la sombra del platonismo y el pitagorismo es alargada.

Desde coordenadas no sustancialistas, el espacio-tiempo de Minkowski se presenta como un artefacto matemático cuya principal utilidad es la de ejercer de herramienta conceptual para la organización de fenómenos astronómicos. Pero cuando este artefacto matemático es hipostasiado, se le acaba concediendo más autonomía ontológica que a la propia materia física.<sup>289</sup>

La crítica einsteniana a la noción clásica de simultaneidad fue clave a la hora de optar por el modelo tetradimensional de Minkowski. Russell, en efecto, lo expresaba así:

La vieja separación de espacio y tiempo descansaba bajo la creencia de que no había ambigüedad en decir que dos sucesos en lugares distintos ocurrían al mismo tiempo; consecuentemente se pensaba que se podía describir la topografía del universo en un instante dado en términos puramente espaciales. Pero ahora que la simultaneidad ha pasado a ser relativa respecto de un observador particular, esto ya no es posible.<sup>290</sup>

---

<sup>289</sup> Algo análogo hacen muchos físicos con el llamado espacio de Hilbert, por ejemplo tal como es presentado en manuales clásicos de mecánica cuántica como pueda ser el de Von Neuman sobre las bases matemáticas de esta física (ver: Neuman V., *The Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, págs. 34-58).

<sup>290</sup> (Traducción al español nuestra). «The old separation of space and time rested upon the belief that there was no ambiguity in saying that two events in distant places happened at the same time; consequently it was thought that we could describe the topography of the universe at a given instant in purely spatial terms. But now that simultaneity has become relative to a particular observer, this is no longer possible.» (Russell, B., *The ABC of Relativity*, pág. 51).

Pero esto no significa que la materia física se ajuste *ad hoc* a un modelo matemático previo; eso implicaría volver a las coordenadas del idealismo objetivo pitagórico o platónico. La imposibilidad de la simultaneidad absoluta, postulada por la física y la ontología clásica, está dada por las propias masas gravitatorias.<sup>291</sup> Sencillamente, el espacio y el tiempo no son sustancias, sino dimensiones materiales del Universo. O dicho de otra forma: sistemas de relaciones entre las propias masas gravitatorias y sus codeterminaciones respectivas.

### **5.23. Espacio físico «curvo» y espacio euclidiano «recto». Sobre la confusión entre espacios matemáticos y espacios reales**

Es cuando tratamos de organizar conceptualmente los fenómenos astronómicos y físicos cuando necesitaremos echar mano de tales o cuales artefacto matemáticos.<sup>292</sup> Y como ya hemos dicho, es cuando a estos artefactos matemáticos se los piense como las sustancias que vertebran la realidad, donde empezarán a surgir las expresiones metafísicas problemáticas o contradictorias. Desde luego, algunas de estas expresiones están tan afianzadas y extendidas, que pocos reconocen su problematicidad. Así ocurre, por ejemplo,

---

<sup>291</sup> Sobre las consecuencias y problemáticas ontológicas que suscita la física del siglo XX, venido hablando, como punto central, a lo largo de las páginas de este capítulo. Russell, por ejemplo, defiende cómo el abandono efectuado por la teoría de la relatividad de la concepción tradicional de un tiempo global cósmico tiene consecuencias ontológicas decisivas. Una de ellas, a su juicio, es la de remover por completo las metafísicas tradicionales sobre el Progreso: «The collapse of the notion of one all-embracing time, in which all events throughout the universe can be dated, must in the long run affect our views as to cause and effect, evolution and many other matters. For instance, the question whether, on the whole, there is progress in the universe, may depend upon our choice of a measure of time. If we choose one out of a number of equally good clocks, we may find that the universe is progressing as fast as the most optimistic American thinks it is; if we choose another equally good clock, we may find that the universe is going from bad to worse as fast as the most melancholy Slav could imagine. Thus optimism and pessimism are neither true nor false, but depend upon the choice of clocks.» (*Ibid.*, pág. 151).

<sup>292</sup> Por ejemplo, en la cuestión de las coordenadas para determinar un determinado suceso físico dentro del Universo. Así, Russell, después de criticar la noción clásica de simultaneidad absoluta, defendía que: «we must know the time as well as the place, because we can no longer ask what is its place for the new observer at the 'same' time as for the old observer. There is no such thing as the 'same' time for different observers, unless they are at rest relatively to each other. We need four measurements to fix a position, and four measurements fix the position of an event in space-time, not merely of a body in space. Three measurements are not enough to fix any position. That is the essence of what is meant by the substitution of space-time for space and time.» (*Ibid.*, 52).

con el concepto general de curvatura del espacio de Minkowski poblado de masas gravitatorias. Continuamente se dice que la teoría de la relatividad general ha demostrado que el espacio físico es curvo. Pero su curvatura sólo puede ser establecida en comparación con el espacio euclidiano absoluto e infinito. La paradoja es entonces medir el espacio real en función de un espacio matemático imaginario e inexistente. Es decir, aquí la contradicción principal es defender que la teoría general de la relatividad ha desterrado por completo el espacio absoluto e infinito euclidiano pero a la vez tomar a este espacio como canon fundamental de medida de las espacialidades físicas. Efectivamente, y volviendo a repetir la pregunta anterior pero de distinta forma: si las leyes euclidianas sólo tiene aplicación a una escala local, y según determinadas circunstancias gravitatorias, de aceleración, etc., ¿por qué seguir tomándolas como el patrón de medida de la espacialidad física en general? Sin duda, las comparaciones del espacio físico real con el espacio euclidiano tienen mucha utilidad e interés. Pero es en este tipo de comparaciones donde muchos autores, ya sean científicos o filósofos, acaban confundiendo los espacios físicos con los espacios geométricos, hipostasiando a estos últimos.

La confusión entre espacios físicos y matemáticos puede verse también reflejada en la misma concepción del espacio-tiempo físico como un *continuum* tetradimensional en el que se producirían «incrementos» estudiables por el cálculo diferencial matemático, porque estos continuos sobre los que se aplica el cálculo infinitesimal tampoco existen físicamente. Al igual que los artefactos geométricos de Minkowski, los continuos son también artefactos conceptuales abstractos que pertenecen al reino de las matemáticas puras. Cuando se olvida esto, se acaba viendo de nuevo a la materia física como un *reflejo* de determinadas estructuras matemáticas, que es precisamente el caso de una de las etapas del pensamiento de Russell, como hemos repetido en varias ocasiones.

Que los *continuos* de los que habla la teoría de la relatividad general son un artefacto matemático y no una propiedad ontológica de la materia real puede verse de diversas maneras. Acaso la principal derive de darnos cuenta de que los continuos, en matemáticas, implican al infinito. Los infinitos, a su vez, y siguiendo la clásica división de Aristóteles, pueden ser clasificados en infinitos potenciales o infinitos actuales. Es entonces cuando podemos reparar en que si los supuestos continuos físicos fuesen infinitos actuales, ya fuesen acotados o no, se producirían, con todo rigor, las paradojas de Zenón el eléata. Si hubiese distancias infinitas actuales dos objetos separados jamás podrían entrar en contacto. La propia unidad del Universo se desvanecería, desgarrado en un conjunto de átomos

dispersos que jamás podrán entrar en contacto entre sí. Ésta es la consecuencia que extrajo Aristóteles en su defensa de la constitutiva finitud del Cosmos.

Los infinitos a los que se remiten los continuos, por tanto, sólo pueden ser infinitos potenciales. Pero los infinitos potenciales requieren, necesariamente, las operaciones de adición o de división llevadas a cabo por un sujeto racional.<sup>293</sup> Es por ello que las estructuras de los continuos y los infinitos potenciales no pueden ser tomadas como substancias independientes respecto de la conciencia humana y de sus operaciones.

Puede decirse que frente al Russell de juventud que hipostasia las estructuras matemáticas y lógicas como si fueran substancias independientes, al modo pitagórico o platónico, el Russell de madurez y vejez sostiene que las matemáticas no son más que un conjunto de tautologías, y que su verdad depende de la propia forma tautológica, según reglas de composición sintáctica, de las proposiciones matemáticas. Por ello,

Las entidades que tienen lugar en la física matemática no son parte del material que compone el mundo, sino construcciones compuestas de sucesos y tomadas como unidades para la conveniencia del matemático.<sup>294</sup>

*The ABC of Relativity* (1925) fue escrito y publicado cuando Russell aún profesaba su pitagorismo ontológico. Por ello, el Russell formalista posterior habría, sin duda alguna, escrito este libro de forma diferente, haciendo hincapié en la crítica a los físicos y cosmólogos que hipostasian determinados armazones matemáticos como si fuesen completamente independientes de la materia física. Por eso, cuando estudiosos del pensamiento de Russell como L. Keele afirman que:

El concepto de continuidad se repite en muchos contextos filosóficos diferentes. Aristóteles y Kant creían que se trataba de una característica esencial del espacio y el tiempo. Los eruditos medievales creían que era la llave que abría los misterios del movimiento y del cambio. Bertrand Russell creía que, mientras que todo el mundo hablaba sobre la continuidad, nadie

---

<sup>293</sup> Consideraciones muy parecidas extraeríamos de otra de las categorías fundamentales de la física relativista: los incrementos  $\Delta x$ ,  $\Delta y$ , etc., que se producirían en el continuo espacio-temporal, y cuyos valores serían una de las labores fundamentales del estudio del físico o el cosmólogo.

<sup>294</sup> (Traducción al español nuestra). «The entities that occur in mathematical physics are not part of the stuff of the world, but are constructions composed of events and taken as units for the convenience of the mathematician.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 20).

sabía realmente de qué estaban hablando.<sup>295</sup>

Acaso también deberíamos concluir nosotros que Russell, con sus radicales cambios en filosofía de las matemáticas, tampoco tenía demasiado claro cuál era el estatuto gnoseológico y ontológico de los continuos.<sup>296</sup>

#### 5.24. Final. ¿Miseria o grandeza de nuestro conocimiento?

Aunque Russell haya optado, en buena parte de su carrera, por la vía metafísica de hipostasiar las matemáticas, considerando a sus estructuras fundamentales como una suerte de sustancias independientes respecto de la conciencia humana, su sistema filosófico tampoco ha tratado de presentarse, en ningún momento, como una teoría acabada y definitiva de la materia y sus categorías fundamentales. Por el contrario, y como hemos defendido en las páginas precedentes, el pensador británico ha sembrado sus teorías y análisis con continuas llamadas a la toma de conciencia de nuestra ignorancia. Pero esta ignorancia no es una ignorancia irresponsable o fruto de la desidia; muy al contrario, es una *docta ignorantia*, por decirlo en términos clásicos, que nos pone sobre aviso de la relatividad del alcance de nuestro conocimiento. Conocimiento que por una parte es enormemente limitado y frágil, comparado con conocerlo todo, pero por otra parte, es tremendamente fuerte y asombroso. Y no ya comparado con no conocer nada, sino acaso tan sólo comparado con

---

<sup>295</sup> (Traducción al español nuestra). «The concept of continuity recurs in many different philosophical contexts. Aristotle and Kant believed it to be an essential feature of space and time. Medieval scholars believed it to be the key to unlock the mysteries of motion and change. Bertrand Russell believed that, while everyone talked about continuity, no one quite knew what it was they were talking about». (Keele, L., *Theories of continuity and infinitesimals: Four philosophers of the nineteenth century*, Indiana University, Indiana, 2008, pág. vii).

<sup>296</sup> Algunos de estos puntos serán tratados con más extensión en el capítulo dedicado al puesto de la filosofía de las matemáticas en la ontología y la teoría del conocimiento de Russell. Por otra parte, un estudio interesante sobre las diferencias principales entre la visión de los continuos de Kant y la de Russell puede encontrarse en: Gardner, S., *Synthetic activity and the continuum. A criticism of Russell's account of extensive magnitude*, University of Newfoundland, Newfoundland, 2002. Sin embargo, este interesante trabajo se centra principalmente en una de las etapas del pensamiento de Russell, sin ver que su visión filosófica de los continuos no puede ser la misma antes y después de que el pensador británico acabase por aceptar la tesis wittgensteniana de que el entero edificio de las matemáticas no es más que un inmenso conjunto de tautologías.

lo que conocíamos en el Paleolítico, o lo que conocen nuestros congéneres animales respecto del Universo que nos rodea.

Como vemos, en este punto, como en muchos otros, las cuestiones científicas están implicadas con cuestiones ontológicas y gnoseológicas fundamentales y de primer grado. Ontológicas, porque implican necesariamente análisis e ideas que giran en torno a cuestiones tales como las que se debaten respecto a si el reino de las matemáticas es hipostasiable respecto del mundo empírico, las estructuras fundamentales de la materia, el espacio, o el tiempo, etc. Gnoseológicas, porque implican problemas clásicos de teoría de la ciencia como los concernientes a si la actividad del científico es meramente pasiva, constatando los hechos o fenómenos que se le presentan sin modificarlos (que es la vía del llamado *descripcionismo*),<sup>297</sup> o por el contrario es activa, modificando y transformando los hechos estudiados con su actividad operatoria (teorías en cuyo seno incluiríamos al *teoreticismo*, al *constructivismo*, etc.).

Quizá no esté de más acabar este capítulo con las siguientes declaraciones de Russell:

Lo que conocemos acerca de la materia, abstracto y esquemático como es, es suficiente, en principio, para decirnos las reglas acorde a las cuales se producen la percepción y los sentimientos en nosotros; y es bajo estas reglas que los usos prácticos de la física dependen. La conclusión final es que conocemos muy poco, y no obstante es sorprendente que conozcamos tanto, y todavía más sorprendente que nuestro escaso conocimiento pueda darnos tanto poder.<sup>298</sup>

---

<sup>297</sup> En el que se podría incluir a pensadores tan aparentemente dispares como Carnap o Husserl. Para este asunto es de interés cfr. García Sierra, P., *Diccionario filosófico*, Biblioteca filosofía en español, Oviedo, 2000, pág. 185.

<sup>298</sup> (Traducción al español nuestra). «What we know about matter, abstract and schematic as it is, is enough, in principle, to tell us the rules according to which it produces perceptions and feelings in ourselves; and it is upon these rules that the practical uses of physics depend. The final conclusion is that we know very little, and yet it is astonishing that we know so much, and still more astonishing that so little knowledge can give us so much power». (Russell, B., *My Philosophical Development*, págs. 154-155)

## CAPÍTULO VI

### Las críticas al idealismo. El realismo empirista de Bertrand Russell

#### 6.1. Las críticas de Bertrand Russell al idealismo se sustentan en su filosofía de la mente y la materia

Habiendo expuesto en los capítulos precedentes los principios fundamentales que vertebran la filosofía de la mente y de la materia de Russell, así como sus posiciones respecto de las implicaciones filosóficas derivadas de la física relativista y cuántica del siglo XX, parece obligado sacar una consecuencia filosófica fundamental de sus teorías, y es el rechazo del idealismo en metafísica y epistemología.

Para Russell, como ya dijimos, la creencia en que en la realidad sólo existiesen mentes no es lógicamente contradictoria, pero no es desde luego verosímil o probable. Mucho más razonable le parece *inferir* del análisis de nuestras percepciones y nuestra vida mental la existencia de una realidad extramental que en última instancia sería la causa de nuestras sensaciones y nuestra actividad psíquica.<sup>299</sup> Esta realidad, a su vez, después del abandono de los *sense-data* era conceptuada al final como una suerte de sustancia neutra cuya esencia es prácticamente indeterminada excepto por la hipótesis de que estuviese vertebrada por estructuras matemáticas puras.

Sin embargo, Russell no siempre sostuvo esta tesis propia del realismo empirista no ingenuo. Como es sabido, Russell fue idealista en su juventud, cambiando posteriormente esta opción filosófica por la de un realismo empirista.<sup>300</sup> El pensador británico define el idealismo como aquella concepción filosófica, o familia de concepciones filosóficas, que

---

<sup>299</sup> Para este asunto, y en lo referente a la teoría de los *sense-data*, cfr. Nasim, O. W., *Constructing the world: Russell and the Edwardian philosophers*, University of Toronto, Canada, 2007, pág. 150.

<sup>300</sup> La primera etapa del desarrollo intelectual de Russell estuvo marcada, además, por un profundo sentimiento de soledad (que bien podría haber marcado la longeva visión de Russell sobre el solipsismo como una postura ontológicamente posible), sentimiento que fue paulatinamente disolviéndose en sus años de Universidad. R. Monk, autor de un conocido estudio sobre Wittgenstein, analiza con detalle este periodo biográfico en su obra: *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude 1872-1921* (The free press, New York, 1996).

sostiene que, en última instancia, todo lo real, o al menos todo lo que puede ser conocido como real, es de naturaleza mental. Como es natural, Russell advierte que aquellos que no están acostumbrados al razonamiento filosófico suelen ver la creencia idealista como claramente absurda. La cuestión es que este tipo de conclusión suele estar sustentada en un realismo ingenuo. Y este realismo ingenuo no puede ser aceptado, desde un punto de vista filosófico, en la medida en que nos percatamos, mediante el debido análisis, que los objetos físicos reales han de ser de una naturaleza muy distinta a la de los objetos que se nos presentan en las percepciones.

En este contexto, Russell considera a Berkeley como el primer intento de establecer una doctrina idealista seria basada en los presupuestos de una teoría del conocimiento no ingenua. De hecho, dedica prácticamente todo el capítulo IV de su *The Problems of Philosophy* al análisis y refutación de la teoría del conocimiento de Berkeley.<sup>301</sup> Aunque no es ahora el momento de volver a ahondar en este punto, ya examinado con anterioridad, tan sólo señalaremos el hecho paradójico de que autores como Popper pusiesen el monismo neutro de Russell en la línea del idealismo mentalista de Berkeley, tesis que desde luego no habría gustado en absoluto a Russell. Pero la filosofía no es cuestión de gustos, sino de razones. Y puede que la hipótesis de Popper no esté enteramente desencaminada en algunos de sus aspectos.

## 6.2. Las diversas etapas de las posiciones de Bertrand Russell ante el idealismo

Russell profesó un idealismo monista neohegeliano hasta 1898, fecha en la que comenzó a elaborar una teoría de las relaciones que le permitiese sostener una ontología de cuño inequívocamente pluralista y realista. El filósofo inglés pasó entonces del idealismo subjetivo al realismo empírico, no sólo en la práctica, como la filosofía del conocimiento de Kant, sino también en la propia teoría ontológica. Pero el filósofo inglés siguió sosteniendo otro tipo de idealismo hasta muchos años después. Nos referimos al idealismo objetivo

---

<sup>301</sup> Aunque no hay que olvidar que *The Problems of Philosophy* relega la multitud de cuestiones que giran sobre lo que se suele conocer como filosofía de la mente a un plano secundario, centrándose sobre todo en cuestiones epistemológicas y ontológicas. En este punto, pues, estamos de acuerdo con la opinión de D. G. Brown (cfr. Brown, D. G., *Bertrand Russell's earlier views on the nature of mind and matter 1911-1919*, McMaster University, Canada, 1974, pág. 21).

consistente en creer que las estructuras matemáticas y lógicas son eternas, absolutas y existentes con independencia de la materia física y la mente humana. Finalmente, y como veremos con más extensión en el capítulo dedicado a las matemáticas, Russell también acabó abandonando esta forma de idealismo objetivo o esencialista, al considerar que las matemáticas no son más que meras tautologías.

Pero aunque el pensador británico, desde 1898, estableciese el proyecto de elaborar una epistemología de cuño realista y pluralista, las dificultades en la crítica al idealismo subjetivo siguieron perdurando durante toda su carrera filosófica, como puede observarse en lo dicho por el propio Russell en lo que podríamos considerar su testamento filosófico: *My Philosophical Development*, publicado en 1959.

Siendo esto así, podríamos entonces resumir las etapas principales de Russell en este aspecto del siguiente modo:

A) Por un lado, una primera etapa idealista subjetiva, basada fundamentalmente en Hegel, aunque también en Kant. Esta etapa dura hasta 1898, y en ella Russell cree que el mundo de la materia empírica no es más que una apariencia, ya que sólo existe el Todo o el Absoluto, que tiene una estructura espiritual.

B) Posteriormente, una etapa en la que defiende la dualidad entre los *sense-data*, como objetos o características físicas objetivas, y las percepciones, como actos mentales subjetivos. Las obras principales de este periodo son: *Our Knowledge of the External World* (1914) y *Mysticism and Logic* (1918).

C) Más tarde nos encontramos con su conversión al monismo neutro, defendido por primera vez en todo su esplendor en *The Analysis of Mind* (1921).

D) Finalmente, una última etapa en la que Russell trata de rescatar de modo titubeante un nuevo tipo de dualidad entre lo físico y lo mental, puesta de manifiesto en *My Philosophical Development* (1959), pero escasamente desarrollada.

Este rudimentario esquema fue ya expuesto en el capítulo dedicado a la dualidad entre lo mental y la material en la filosofía de Russell, en las primeras páginas de este libro. En aquel entonces, el esquema tenía el interés pedagógico de una mera introducción a las principales etapas de la ontología y la teoría del conocimiento de Russell, mientras que ahora, este esquema tiene más bien la función contraria; es decir, la de afianzar, después de

los capítulos que llevamos ya, los análisis principales expuestos hasta ahora, coordinando el enfoque sistemático y el cronológico.

De las cuatro etapas principales que hemos expuesto, sólo una de ellas es explícitamente idealista: la del Russell de juventud influenciado por la filosofía neohegeliana de la Inglaterra de finales del siglo XIX. Pero las otras, aun siendo críticas del idealismo, tanto en el terreno ontológico como en el epistemológico, cuentan con las suficientes diferencias como para que resulte conveniente diferenciarlas a la hora de exponer las críticas de la filosofía de Russell al idealismo.

No obstante, una de las tesis centrales que queremos defender en este punto es que tanto en unas etapas como en otras, después de 1898 la filosofía del pensador británico siempre estuvo al borde del idealismo, debido a la tesis del carácter inferido del mundo externo, que acompañó a este filósofo hasta el final de sus días.

Hablemos ahora de la transición de la etapa B) a la etapa C) del itinerario filosófico de Russell.

### **6.3. De la distinción entre los *sense-data* y las percepciones al monismo neutro**

La primera cuestión fundamental que hay que subrayar consiste en que las críticas de Russell al idealismo sólo pueden entenderse a través de su teoría de la materia y de la mente. Ésta, como hemos visto, tiene varias etapas. Después de su abandono del idealismo, expusimos cómo Russell elabora la distinción entre los *sense-data* y las percepciones, de tal modo que las primeras entidades serían físicas, mientras la segundas psicológicas. Pero según Russell continuó con sus investigaciones en psicología y teoría del conocimiento, fue llegando a la conclusión de que la distinción entre lo físico y lo mental no era tan clara como había creído en un primer momento; cuanto más estudiaba el asunto, más borrosas y difuminadas veía las fronteras entre lo mental y lo físico. Si, por ejemplo, los objetos que percibo son puramente físicos, ¿cómo pueden entonces estar sujetos a las reglas de la psicología? Fue este progresivo proceso de desdibujamiento el que le llevó a abrazar, finalmente, la teoría del monismo neutro en su *The Analysis of Mind* (1921), del que hablamos con extensión en el capítulo dedicado a estudiar la estructura de la mente en la

filosofía de Russell.<sup>302</sup>

Uno de los principales problemas de su distinción entre lo físico y lo mental anterior al acogimiento del monismo neutro, era la cuestión de los *sensibilia*. En efecto, por éstos Russell entendía aquellos potenciales *sense-data*.<sup>303</sup> Este carácter de potencialidad convertía naturalmente a los *sensibilia* en entes inferidos. Los *sense-data*, por el contrario, eran los únicos entes no inferidos sobre los que Russell pretendía, antes de abrazar el monismo neutro, sustentar toda su teoría del conocimiento.<sup>304</sup> Todo lo que no fuesen *sense-data* actuales, no eran sino construcciones lógicas elaboradas por el sujeto gnoseológico. ¿Cómo puede ponerse entonces en el mismo nivel a los *sense-data* y los *sensibilia*? Y sin embargo, ambos términos se refieren a lo mismo: entes o propiedades físicas objetivas no reducibles a contenidos psicológicos.<sup>305</sup> Otro problema del que tenía que dar cuenta la teoría de los *sense-data* era el de explicar el estatuto epistemológico y ontológico de las alucinaciones.<sup>306</sup>

Además, e íntimamente ligado con la cuestión de las alucinaciones, se encontraba el problema del solipsismo. ¿Cómo no considerar, en efecto, como entidades inferidas a los *sense-data* de otras personas no experimentados por nosotros? El reino de la materia pura buscado por Russell, no inferida ni construida lógicamente por el sujeto, se iba estrechando cada vez más.<sup>307</sup>

---

<sup>302</sup> Sin embargo, algunos estudiosos de la obra de Russell confunden estas dos etapas, creyendo que los *sense data* son compatibles con el monismo neutro. Así ocurre a nuestro juicio en Stewart B. D., *The role of analysis in the philosophy of Bertrand Russell*, The University of Western Ontario, London, Canada, 1961, pág. 10.

<sup>303</sup> Para un análisis de las relaciones entre los *sense-data* y los *sensibilia* en el pensador británico, cfr. Nasim, O. W., *Constructing the world: Russell and the Edwardian philosophers*, University of Toronto, Canada, 2007, págs. 40 y ss.

<sup>304</sup> Russell dividió el conocimiento humano, durante casi toda su carrera filosófica, en inferido y no inferido (cfr., por ejemplo, Salema, A. G., *Bertrand Russell and the theory of the Sense-Data*, McGill University, University of Ottawa, Canada, 1971, pág. 58). Más tarde profundizaremos más en esta cuestión.

<sup>305</sup> R. J. Clack expone este problema así: «Besides universals, only entities immediately presently in sense experienced can be genuinely known. All other entities, or supposed entities, are only "inferred", and for Russell inferred entities are not, strictly speaking, known.» (Clack, R. J., *Analysis and ontology: a study of reconstructionism in the early philosophy of Bertrand Russell*, The University of North Carolina at Chapel Hill, EE.UU., 1964, pág. 135).

<sup>306</sup> Un análisis de este problema puede encontrarse en: Nasim, O. W., *Constructing the world: Russell and the Edwardian philosophers*, págs. 157-158.

<sup>307</sup> Copleston expone este problema del siguiente modo: «There is, however, a major difficulty admitting *sensibilia* as being on the same level, so to speak, as actual *sense-data*. For Russell's programme demands that the physical objects of common sense and of science should be interpreted, if possible, as logical constructions out of purely empirical, non-inferred entities. But *sensibilia* are inferred entities. The only relevant non-inferred entities are actual *sense-data*. Hence it is not surprising to find Russell saying, in his paper on the relation of *sense-data* to physics, that 'a complete application of the method which substitutes constructions for inferences would exhibit matter wholly in terms of *sense-data*, and even, we may add, of the *sense-data* of a single person, since the *sense-data* of others cannot be known without some element of inference'. But he goes on to add that the carrying out of this programme is extremely difficult, and that he

La conversión, pues, al monismo neutro no fue en absoluto inmediata, sino fruto de varios años en los cuales Russell fue encontrándose con problemas epistemológicos y ontológicos que, según el modo de ver del filósofo británico, no podían ser resueltos desde su previa distinción entre lo físico y lo mental.<sup>308</sup> En un primer momento, cuando Russell abandonó su idealismo monista de juventud por un pluralismo realista de corte empirista, abogó por una clara y cortante distinción entre los ámbitos de lo físico y lo mental. En esta etapa, Russell ya conocía el monismo neutro de los realistas americanos, pero no veía por aquel entonces ninguna razón filosófica para aceptarlo. En su ensayo de 1914 sobre la naturaleza del conocimiento, Russell cita por primera vez pasajes de textos de William James o Mach que giran en torno al monismo neutro. Pero lo hace para criticarlos, dado que para el Russell de aquel tiempo, el monismo neutro no pudo explicar la naturaleza del conocimiento, que implica una dualidad constitutiva entre el sujeto y el objeto, y por tanto una polarización entre lo físico y lo mental. Pero pocos años más tarde, en las primeras conferencias pronunciadas sobre el atomismo lógico en 1918, las objeciones de Russell al monismo neutro se encuentran claramente más disminuidas y suavizadas. Por aquel tiempo, pues, el pensador británico ya estaba barajando la posibilidad de la verdad de las premisas del monismo neutro, es decir, que lo físico y lo mental son en el fondo aspectos de una misma realidad. Finalmente, estos años de titubeo acabarán con la publicación de *The Analysis of Mind* en 1921, donde Russell expresa ya explícitamente su conversión al monismo neutro.<sup>309</sup>

---

proposes to allow himself two kinds of inferred entities, the sense-data of other people and sensibilia.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, págs. 440-441).

<sup>308</sup> Para unos interesantes análisis del cambio de actitud de Russell ante el monismo neutro, cfr. Pears, D. F., *Bertrand Russell and the British tradition in philosophy*, Fontana, Michigan, 1972, págs. 135, 175; Brown, D. G., *Bertrand Russell's earlier views on the nature of mind and matter 1911-1919*, McMaster University, Canada, 1974, págs. 120-146.

<sup>309</sup> Este breve resumen del itinerario intelectual que conduce a Russell del dualismo fuerte entre lo físico y lo mental al monismo neutro, se encuentra muy bien expuesto por Copleston: «When Russell embraced pluralism in 1898, he accepted a dualist position. And, as we have seen, this position was maintained for some time, even if in an attenuated form. Russell was indeed acquainted with William James's theory of neutral monism, according to which the mental and physical are composed of the same material, so to speak, and differ only in arrangement and context. But in his 1914 essay on the nature of acquaintance he first quoted passages from Mach and James and then expressed his disagreement with neutral monism as being incapable of explaining the phenomenon of acquaintance, which involves a relation between subject and object. In the 1918 lectures on logical atomism, however, the sharpness of Russell's rejection of neutral monism is greatly diminished. In fact he states roundly that he feel more and more inclined to think that it may be true'. He is indeed conscious of difficulties in accepting a view which does not distinguish between a particular and experiencing it. At the same time he is no longer sure that the difficulties are insuperable. And it is clear that while he has not yet embraced neutral monism, he would like to be able to do so. It is thus no matter for surprise if in *The Analysis of Mind* we find Russell announcing his conversion to neutral monism.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, pág. 449).

Sencillamente, Russell fue llegando a la conclusión de que no se podía sostener la pureza de los *sense-data* respecto de la «contaminación» del reino de la psicología por más tiempo. Con todo esto, desde luego, Russell no estaba sino repasando, de manera consciente o inconsciente, los problemas fundamentales en los que había caído el empirismo inglés precedente.

De este modo, como sostener que los constitutivos últimos de la realidad eran las percepciones no era sino caer en el más extremo idealismo subjetivo, y a la vez sostener que los constitutivos últimos de la realidad eran los *sense-data* llevaba a las aporías que hemos mencionado,<sup>310</sup> Russell fue creyendo resolver el problema apelando a una tercera entidad que «fusionaba» a las dos precedentes; una realidad neutra, independiente del ser humano, respecto de la cual la materia física y los contenidos mentales no eran sino expresiones cuyas fronteras eran más convencionales o lógicas que ontológicas.

Naturalmente, esto le condujo a abandonar la previa distinción entre el acto de tener conciencia de un objeto y el objeto mismo. Y con eso, por supuesto, Russell también abandonó las analogías con la teoría de la intencionalidad de Brentano o la fenomenología de Husserl que ya expusimos en el capítulo dedicado a analizar la estructura de la materia.<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup> Algunas de estas dificultades podían ser comentadas así: «In *Our Knowledge of the External World* (1914) Russell depicts the physical objects of common sense and science as logical constructions out of actual sense-data, sensibilia or possible sense-data being defined with reference to them. At any rate 'I think it may be laid down quite generally that, in so far, as physics or common sense is verifiable, it must be capable of interpretation in terms of actual sense-data alone'. However, in a lecture on the ultimate constituents of matter which he delivered early in 1915, Russell remarks that while the particles of mathematical physics are logical constructions, useful symbolic fictions, 'the actual data in sensation, the immediate objects of sight or touch or hearing, are extra-mental, purely physical, and among the ultimate constituents of matter'. Similarly, 'sense-data are merely those among the ultimate constituents of the physical world, of which we happen to be immediately aware'. Whether the statement that sense-data are 'among' the ultimate constituents of the physical world is equivalent to the admission of sensibilia as members; of this class, or whether it means simply that sense-data are the only ultimate constituents of which we are directly aware, is not quite clear. In any case, if the world of common sense and of science is to be regarded as a logical construction, or hierarchy of logical constructions, out of the actual sense-data of a single person, it is difficult to see how solipsism can be successfully avoided. However, it was not long before Russell abandoned the doctrine of sense-data as here presented.» (*Ibid.*, pág. 441).

<sup>311</sup> Por ello, Copleston, después de exponer los principales hitos en el itinerario intelectual que condujo a Russell a la adopción del monismo neutro, afirma que: «Obviously, Russell has now to abandon his former sharp distinction between the sense-datum and awareness of it. He mentions Brentano's theory of the intentionality of consciousness, the theory that all consciousness is consciousness 'of' (an object), and Meinong's distinction between act, content and object. And he then remarks that 'the act seems unnecessary and fictitious. . . Empirically, I cannot discover anything corresponding to the supposed act; and theoretically I cannot see that it is indispensable.' Russell also tries to get rid of the distinction between content and object, when the content is supposed to be something in the external physical world. In fine, 'my own belief is that James was right in rejecting consciousness as an entity'. Russell admits, of course, that he formerly maintained that a sense-datum, a patch of colour for example, is something physical, not psychical or mental. But he now holds that 'the patch of colour may be both physical and psychical', and that 'the patch of colour and our sensation in seeing it are identical'» (*Ibid.*, pág. 450).

Sin embargo, es curioso ver cómo Russell sostiene, tanto antes como después de la adopción del monismo neutro, que la materia física es una construcción lógica.<sup>312</sup> Sencillamente, desde su punto de vista, ni la teoría de los *sense-data* ni el monismo neutro nos permiten llegar a la realidad misma.

En todo caso, todos estos cambios epistemológicos condujeron a nuevos y profundos problemas filosóficos. El propio Russell reconoce que el abandono de la teoría de los *sense-data* le llevó a tener que reestructurar casi toda su teoría del conocimiento, ya que ideas clásicas como las de conciencia, conocimiento o experiencia tenían que ser ahora redefinidas de nuevo, y esto no era en absoluto una tarea fácil. El pensador británico reconoce que la necesidad de estas redefiniciones no se le hizo patente en un primer momento. Por ello, al principio no reparó en que si bien el monismo neutro resolvía algunos problemas filosóficos, por contra también introducía otros nuevos.<sup>313</sup>

#### **6.4. El monismo neutro implica un desdibujamiento en la distinción tradicional entre física y psicología**

A lo largo de las páginas de este trabajo, ya hemos visto cómo desde el monismo neutro la distinción clásica entre la mente y la materia se desdibujaba, lo que también implicaba un desdibujamiento de la distinción gnoseológica tradicional entre la física y la psicología. Efectivamente, si la mente y la materia son dimensiones de una realidad neutra común, la diferencia entre la física y la psicología es más bien de enfoque que de la naturaleza completamente distinta de los objetos por ellas estudiados. De este modo, la psicología y la física son distinguidas por la naturaleza de sus leyes causales, no por su materia estudiada.<sup>314</sup>

---

<sup>312</sup> Para una exposición de la teoría russelliana de la construcción lógica de objetos físicos, ver: Clack, R. J., *Analysis and ontology: a study of reconstructionism in the early philosophy of Bertrand Russell*, The University of North Carolina at Chapel Hill, EE.UU., 1964, págs. 135-153.

<sup>313</sup> En sus propias palabras: «But new problems, of which at first I was not fully conscious, arose as a consequence of the abandonment of 'sense-data'. Such words as 'awareness', 'acquaintance', and 'experience' had to be re-defined, and this was by no means an easy task.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 101).

<sup>314</sup> En efecto: «At the end of our journey it is time to return to the question from which we set out, namely: What is it that characterizes mind as opposed to matter? Or, to state the same question in other terms: How is psychology to be distinguished from physics? The answer provisionally suggested at the outset of our inquiry

Otro criterio para distinguir las esferas de la psicología y la física como ciencias con cierta autonomía es el modo como éstas ponen en correlación los particulares que componen su campo de análisis.<sup>315</sup> Sólo las imágenes, cuya concatenación constituye las creencias como ya vimos, son puramente mentales. Pero como las imágenes son derivadas de las sensaciones, y éstas son a la vez físicas y mentales, el dualismo mente-materia vuelve a tratar de «anegarse» en la realidad neutra postulada por los realistas americanos.<sup>316</sup>

Y como venimos señalando a lo largo de este trabajo, para Russell, y frente al dualismo sustancialista clásico, es una «sustancia neutra» lo que verdaderamente compone la realidad. Por tanto, la mente y la materia acaban siendo vistas en la filosofía de Russell como construcciones lógicas.<sup>317</sup> Ya vimos también que Popper trataba de salvar algo de esta hipótesis en la medida en que pensaba que los tres mundos tenían algo de «construcción». Pero esto no justifica que se pueda mezclar o confundir lo mental y lo material. Nosotros, sin estar de acuerdo con la teoría de los tres mundos de Popper, podemos en general aceptar esa tesis.

No deja de ser curioso que cuando Russell en *Human Knowledge* (1948) y otros lugares dice que son dos ciencias fundamentales las que vertebran su visión de la realidad, a saber, la psicología y la física, en el fondo esté presuponiendo que ambas ciencias podrían reducirse a una única ciencia global unificada en la medida en que, repetimos, desde los

---

was that psychology and physics are distinguished by the nature of their causal laws, not by their subject matter. At the same time we held that there is a certain subject matter, namely images, to which only psychological causal laws are applicable; this subject matter, therefore, we assigned exclusively to psychology. But we found no way of defining images except through their causation; in their intrinsic character they appeared to have no universal mark by which they could be distinguished from sensations.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE XV. CHARACTERISTICS OF MENTAL PHENOMENA).

<sup>315</sup> En palabras de Copleston: «How, then, are the spheres of physics and psychology to be distinguished? One way of doing so is by distinguishing between different methods of correlating particulars. On the one hand we can correlate or group together all those particulars which common sense would regard as the appearances of a physical thing in different places. This leads to the construction of physical objects as sets of such appearances. On the other hand we can correlate or group together all events in a given place, that is, events which common sense would regard as the appearances of different objects as viewed from a given place. This gives us a perspective. And it is correlation according to perspectives which is relevant to psychology. When the place concerned is the human brain, the perspective 'consists of all the perceptions of a certain man at a given time'.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, op. cit., págs. 450-541).

<sup>316</sup> Dicho todavía de modo más claro: «I have maintained throughout these lectures that the data of psychology do not differ in, their intrinsic character from the data of physics. I have maintained that sensations are data for psychology and physics equally, while images, which may be in some sense exclusively psychological data, can only be distinguished from sensations by their correlations, not by what they are in themselves.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis of Mind*, LECTURE XV. CHARACTERISTICS OF MENTAL PHENOMENA).

<sup>317</sup> «Physics and psychology are not distinguished by their material. Mind and matter alike are logical constructions; the particulars out of which they are constructed, or from which they are inferred, have various relations, some of which are studied by physics, others by psychology. Broadly speaking, physics group particulars by their active places, psychology by their passive places.» (*Ibid.*)

postulados del monismo neutro los objetos estudiados por la física y la psicología acaban identificándose, aunque sea extensionalmente (por decirlo al modo de la lógica de clases). Pero en tanto que para Russell la materia está inferida desde las sensaciones, la «dimensión psicológica» de una tal ciencia unificada acabaría siendo más importante que la «dimensión física». Russell incluso llega a sostener la tesis mentalista de que la física podría reducirse a la psicología, de manera análoga a como la química se reduce, en última instancia, a las coordenadas de la física.<sup>318</sup>

Desde esta perspectiva, puede que no sin razón pudiera decirse que Russell sigue preso del psicologismo propio de los empiristas ingleses. ¿Cómo si no entender párrafos como el siguiente?

Todos nuestros datos, tanto en física como en psicología, están sujetos a leyes psicológicas; pero las leyes causales físicas, al menos en física tradicional, sólo pueden ser establecidas en términos de la materia, la cual es inferida y construida, nunca un *datum*. En este respecto la psicología está más cerca de lo que realmente existe.<sup>319</sup>

Sencillamente, si estamos en lo cierto, Russell critica al idealismo desde los postulados psicologistas propios del empirismo de Locke. Por mucho que Russell trate de criticar al idealismo fervientemente, su monismo neutro le lleva continuamente a las puertas de un mentalismo en ocasiones tan radical como el de Mach. Y si esto es cierto, puede que Russell no se encontrase tan lejos del idealismo como él mismo pensaba, pero como acertadamente han visto pensadores como Popper.

---

<sup>318</sup> «It is probable that the whole science of mental occurrences, especially where its initial definitions are concerned, could be simplified by the development of the fundamental unifying science in which the causal laws of particulars are sought, rather than the causal laws of those systems of particulars that constitute the material units of physics. *This fundamental science would cause physics to become derivative, in the sort of way in which theories of the constitution of the atom make chemistry derivative from physics; it would also cause psychology to appear less singular and isolated among sciences.* If we are right in this, it is a wrong philosophy of matter which has caused many of the difficulties in the philosophy of mind—difficulties which a right philosophy of matter would cause to disappear.» (*Ibíd.*) [Cursivas nuestras].

<sup>319</sup> (Traducción al español nuestra) «All our data, both in physics and psychology, are subject to psychological causal laws; but physical causal laws, at least in traditional physics, can only be stated in terms of matter, which is both inferred and constructed, never a datum. In this respect psychology is nearer to what actually exists.» (*Ibíd.*)

## 6.5. Los problemas suscitados por el monismo neutro

En todo caso, ya apuntamos que Russell no estuvo plenamente satisfecho con el monismo neutro en el resto de su carrera filosófica; es cierto que nunca volvió a la distinción fuerte entre lo físico y lo mental, tal como está expuesta en sus principales obras filosóficas antes de la publicación de *The Analysis of Mind* en 1921.<sup>320</sup> Pero en los sucesivos años, el pensador británico comenzó a reparar en problemas filosóficos que no estaban plenamente resueltos por la teoría del monismo neutro. En su testamento filosófico, *My Philosophical Development* (1959), un Russell de 87 años deja claro que sigue pensando que tanto lo que entendemos por *mente* como lo que entendemos por *materia* son construcciones lógicas, ya que sigue habiendo fuertes argumentos para abandonar la teoría relacional de las sensaciones.<sup>321</sup>

Pero también deja claro que alguna forma de dualismo ha de ser reintroducido, pues un monismo neutro integral deja muchas cuestiones sin contestar. De este modo, un Russell anciano recordaba:

Me alegré cuando reparé en que el abandono del “sujeto” hizo posible aceptar esta simplificación y considerar el problema tradicional de la relación de la mente y la materia como definitivamente solucionado. Había, no obstante, otros aspectos en los que las consecuencias de la nueva visión eran menos convenientes. Hay una dualidad que es esencial en cualquier forma de conocimiento excepto en la que se muestra en el mero comportamiento corporal. Somos conscientes de algo, tenemos un recuerdo de algo, y, generalmente, conocer es algo distinto de lo que es conocido. Esta dualidad, después de que haya sido desterrada de la sensación, tiene que ser de alguna manera re-introducida. La primera forma en que el problema aparece es en lo referente a la “percepción”. A este respecto hay una diferencia

---

<sup>320</sup> Desde 1921 en adelante se abre una etapa intelectual de Russell que, aunque en continuidad con muchos de sus teorías anteriores, presenta los suficientes cambios importantes como para ser estudiada como un bloque temático dotado de cierta autonomía. A este respecto, cfr. Monk, R., *Bertrand Russell: 1921-1970, The Ghost of Madness*, The free press, New York, 2001.

<sup>321</sup> En sus propias palabras: «One of the most important issues affected by the question whether sensation is essentially relational is as to the theory which is called 'Neutral Monism'. So long as the 'subject' was retained there was a 'mental' entity to which there was nothing analogous in the material world, but, if sensations are occurrences which are not essentially relational, there is not the same need to regard mental and physical occurrences as fundamentally different. It becomes possible to regard both a mind and a piece of matter as logical constructions formed out of materials not differing vitally and sometimes actually identical. It became possible to think that what the physiologist regards as matter in the brain is actually composed of thoughts and feelings, and that the difference between mind and matter is merely one of arrangement.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 103).

entre diferentes sensaciones.<sup>322</sup>

El monismo neutro, tal como era defendido *The Analysis of Mind* (1921), no podía dar cuenta, por ejemplo, de la dualidad entre la imaginación y la memoria,<sup>323</sup> dos de las categorías fundamentales de la filosofía de la mente de Russell.<sup>324</sup> En el último Russell, pues, subsiste el intento de compaginar el monismo neutro con algún tipo de dualidad entre lo físico y lo mental.<sup>325</sup> Russell tiene la prudencia de declarar que no cree en absoluto haber resuelto todas las cuestiones esenciales, que en ontología y teoría del conocimiento, aparecen con su posición; simplemente sostiene que su postura filosófica explica más cosas que las alternativas, y por tanto tiene más potencia teórica para ser aceptada por una mente sin prejuicios.

Y en lo que concierne al idealismo, no deja de resultar llamativo que Russell

---

<sup>322</sup> (Traducción al español nuestra). «I was glad when I realised that abandonment of the 'subject' made it possible to accept this simplification and to regard the traditional problem of the relation of mind and matter as definitively solved. There were, however; other respects in which the consequences of the new view were less convenient. There is a duality which is essential in any form of knowledge except that which is shown in mere bodily behaviour. We are aware of something, we have a recollection of something, and, generally, knowing is distinct from that which is known. This duality, after it has been banished from sensation, has to be somehow re-introduced. The first form in which the problem arises is as to 'perception'. In this respect there is a difference between different sensations.» (*Ibíd.*, pág. 103).

<sup>323</sup> Este tipo de dualidad era expresada por el Russell de *My Philosophical Development* así: «Another form of duality arises in imagination and memory. If I remember now what happened on some past occasion, it is obvious that what is happening in me now is not identical with the events remembered, since one is in the present and one is in the past. There is, therefore, in memory something that may be called a relation of subject and object. And this will require careful interpretation. I do not think the interpretation is possible without introducing 'belief. When I remember, I believe that something happened in the past, and the something that happened is in some sense 'represented' by what is happening in me now. The essential problem here is the relation of an image to its sensational prototype. I can visualise my room, and then go into my room and find that it 'agrees' with my visual image. Such experiences lead us to give a certain credence to memory images, but not that absolute credence that we give to sensations which we notice, because memories are found sometimes to be misleading.» (*Ibíd.*, págs. 106-107).

<sup>324</sup> Cfr. Apostolova, I., *Sensation, memory and imagination in Bertrand Russell's philosophy 1910-1926*, University of Ottawa, Canada, 2010.

<sup>325</sup> Copleston expone esto así: «Reviewing the course of his reflections in *My Philosophical Development* (1959) Russell remarks that 'in *The Analysis of Mind* (1921), I explicitly abandoned "sense-data" '. That is to say, he abandoned the relational theory of sensation, according to which sensation is a cognitive act, sense-data being physical objects of psychical awareness. This meant that there was not the same need as before to regard physical and psychical occurrences as fundamentally 'different; and to this extent he was able to embrace neutral monism. He adds, however, that when dualism has been got rid of at one point, it is very difficult not to re-introduce it at another, and that it is necessary to re-interpret and re-define such terms as 'awareness', 'acquaintance' and 'experience'. An effort in this direction was made in *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940); but Russell does not pretend to have solved all his problems. It is thus not quite accurate to say that Russell embraced neutral monism only to reject it. It is rather that he has found himself unable in practice to carry through the requisite programme of re-interpretation without however being prepared to assert that it could not be carried through.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, op. cit., pág. 452).

consideró, hasta el final de su vida, al solipsismo como una posición ontológicamente posible, aunque por su fuerte grado de improbabilidad no estuviese en absoluto propenso a aceptarlo.<sup>326</sup> En efecto, nuestra fuente principal de conocimiento son las sensaciones empíricas, todo lo demás está inferido a través de ellas. Pero como también las sensaciones de los otros sujetos que no soy yo están inferidas, dado que yo no las experimento, resulta que *sólo mis propias sensaciones* son la fuente primaria de conocimiento, y que todo lo demás está inferido por medio de ellas. Aunque es conveniente tener en cuenta que el solipsismo no implica, de por sí, el idealismo; podría ser que el Universo que percibo fuese real, siendo que la ilusión sería entonces que existiesen otras mentes: los otros sujetos que me rodean podrían ser autómatas, como llegó a pensar Descartes en su duda metódica.<sup>327</sup> Para Russell, la existencia de otras mentes está inferida. Simplemente tenemos buenos motivos racionales para pensar que esa inferencia es cierta.<sup>328</sup>

Pero, como hemos señalado en numerosas ocasiones, el solipsismo para Russell no

---

<sup>326</sup> Para Russell, hasta una interpretación solipsista de la física es posible. (Cfr. Darlington, E., *Bertrand Russell's causal theories*, University of McMaster, Canada, 1978, pág. 138).

<sup>327</sup> Para no caer en el idealismo, este solipsismo debería dar por real al cerebro, dado que si el mundo material fuese una ilusión, también lo sería el cerebro y mi cuerpo, quedando el sujeto reducido a la condición de un espíritu puro. Bergson vio con claridad este problema (cfr. Bergson, H., *Matter And Memory*, CreateSpace, EE.UU., 2010, págs. 4 y ss.)

<sup>328</sup> Acudamos otra vez a Copleston para ilustrar las posiciones de Russell ante el solipsismo: «When the occurrence takes place which would ordinarily be called seeing the sun, the direct object of my awareness seems to be an event or events, sensations, which are in some sense 'in me'. And the same must be said about my awareness of other persons. We are then faced with the difficulty that the direct objects of experience or awareness are not the physical objects of common sense and of science, while at the same time it is only what we directly experience that gives us any real reason for believing that there are such objects. Of the possible ways of dealing with this problem 'the simplest is that of solipsism', - which Russell is prepared to admit as a logically possible position. For example, after saying that in his opinion the universe in itself is without unity and continuity he remarks, 'indeed there is little but prejudice and habit to be said for the view that there is a world at all'. Similarly, though as a matter of fact my experience leads me to believe in the existence of other minds, 'as a matter of pure logic, it would be possible for me to have these experiences even if other minds did not exist'. One can, of course, appeal to causal inference. But even at best such inference cannot provide demonstrative certainty and thus cannot show that solipsism is utterly untenable. Though, however, solipsism may be logically possible, it is hardly credible. If it is taken as involving the dogmatic assertion that 'I alone exist', nobody really believes it. If it is taken to mean simply that there is no valid reason either for asserting or denying anything except one's own experiences, consistency demands that one should doubt whether one has had a past and whether one will have a future. For we have no better reason for believing that we have had experiences in the past than we have for believing in external objects. Both beliefs depend on inference. And if we doubt the second, we should also doubt the first. But 'no solipsist has ever gone as far as this'. In other words, no solipsist is ever consistent. The alternative to what Russell calls 'solipsism of the moment', the hypothesis that the whole of my knowledge is limited to what I am now noticing at this moment, is the hypothesis that there are principles of non-deductive inference which justify our belief in the existence of the external world and of other people. When these two alternatives are clearly presented, nobody, Russell argues, would honestly and sincerely choose solipsism. He is doubtless right. But in this case an examination of the relevant principles of inference becomes a matter of importance.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, págs. 453-554).

es ni contradictorio ni imposible, con lo que la existencia del mundo externo se acaba convirtiendo al final en una creencia. Ésta es, desde luego, una posición típica del idealismo de la Modernidad; recordemos de nuevo que Descartes sostenía que sabemos que el mundo externo existe porque confiamos en que Dios, al ser bueno, no nos engañaría. De modo análogo, el padre Malebranche defendía que nuestro conocimiento de la existencia del mundo externo deriva de nuestra creencia en lo que dice la Biblia, es decir, nuevamente en la Palabra de Dios, que nos informa que el Altísimo creó el mundo en seis días. Incluso filósofos marxistas como Gramsci, en el siglo XX, defendían también que la tesis de la existencia del mundo externo no era más que una creencia. Contra este tipo de posiciones, a su vez, se mantuvieron filosofías como la del Heidegger de *Sein und Zeit*, el cual defendía que no tenía sentido pensar que la existencia del mundo externo era un asunto de creencia, dado que el ser humano, en cuanto *Dasein*, es ya, constitutivamente, un *in-der-Welt-sein*.<sup>329</sup>

Para Russell, el problema de la existencia del mundo externo tenía una resolución mucho más sencilla en la epistemología de las percepciones y los *sense-data*, que en el monismo neutro adoptado por el con posterioridad.<sup>330</sup> El pensador británico era completamente consciente de esto, y en su *My Philosophical Development* escribe:

Todo aquello que ocurre en mí cuando veo algo podría, en cuanto a su estructura lógica se concierne, ocurrir completamente de la misma manera sin que hubiese nada fuera de mí que ver. Este cambio en mis opiniones incrementó grandemente la dificultad de los problemas envueltos en la conexión de la experiencia con el mundo externo.<sup>331</sup>

---

<sup>329</sup> Un análisis detallado de estas cuestiones, que ahonda además en los precedentes del pensamiento heideggeriano, puede encontrarse en: Peñalver, P., *Del Espíritu al Tiempo. Lecturas de «El Ser y el Tiempo» de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989. Asimismo, también resultan de gran interés los dos volúmenes de Augusto Moreno Márquez, C., *Fenomenología y Filosofía Existencial I. Enclaves Fundamentales*, Síntesis, Madrid, 2000; Augusto Moreno Márquez, C., *Fenomenología y Filosofía Existencial II. Entusiasmos y Disidencias*, Madrid, Síntesis, 2000.

<sup>330</sup> Para un análisis de los motivos que llevaron a Russell a creer que deben existir causas físicas reales detrás de los *sense-data*, cfr. Nasim, O. W., *Constructing the world: Russell and the Edwardian philosophers*, University of Toronto, Canada, 2007, pág. 150.

<sup>331</sup> (Traducción al español nuestra). El texto completo en que está inserto este fragmento es el siguiente: «In the years from 1910 to 1914, I became interested, not only in what the physical world is, but in how we come to know it. The relation of perception to physics is a problem which has occupied me intermittently ever since that time. It is in relation to this problem that my philosophy underwent its last substantial change. I had regarded perception as a two-term relation of subject and object, as this had made it comparatively easy to understand how perception could give knowledge of something other than the subject. But under the influence of William James, I came to think this view mistaken, or at any rate an undue simplification. Sensations, at least, even those that are visual or auditory, came to seem to me not in their own nature relational occurrences. I do not, of course, mean to say that when I see something there is no relation between me and what I see; but what I do mean to say is that the relation is much more indirect than I had supposed and that everything that happens in me when I see something could, so far as its logical structure

Según esto, y como ya hemos dicho, la inferencia de la existencia del mundo externo no es necesaria, pero sí muy probable.

El propio Russell de vejez escribe de nuevo a este respecto:

La totalidad de lo que percibimos sin inferencia pertenece a nuestro mundo privado. A este respecto, estoy de acuerdo con Berkeley. El cielo estrellado que conocemos en la sensación visual se encuentra dentro de nosotros. El cielo estrellado externo en el que creemos es inferido.<sup>332</sup>

Como vemos, las críticas de Russell al idealismo no son en absoluto terminantes; por el contrario, el filósofo británico piensa que las premisas idealistas son ontológicamente posibles. El problema del mundo externo queda relegado, pues, al asunto de las creencias y las probabilidades. En todo caso, la profundización de las críticas de Russell al idealismo está dada en su teoría de la materia y de la mente, cuyos presupuestos fundamentales hemos tratado de exponer en los capítulos precedentes y no es necesario volver a repetir.

## **6.6. La distinción entre distintos tipos de idealismos filosóficos permite que podamos calificar al Bertrand Russell «pitagórico» como de idealista objetivo a la vez que crítico del idealismo subjetivo**

En el capítulo sobre las posiciones de Russell ante las consecuencias filosóficas de la teoría de la relatividad, expusimos cómo el filósofo británico defendía enérgicamente que de las teorías de Einstein no se podían inferir postulados idealistas. En efecto, aunque la teoría de la relatividad estuviese continuamente remitiéndose a la *relatividad* de ciertas nociones

---

is concerned, quite well occur without there being anything outside me for me to see. This change in my opinions greatly increased the difficulty of problems involved in connecting experience with the outer world.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, págs. 10-11).

<sup>332</sup> (Traducción al español nuestra). «The whole of what we perceive without inference belongs to our private world. In this respect, I agree with Berkeley. The starry heaven that we know in visual sensation is inside us. The external starry heaven that we believe in is inferred.» (*Ibid.*, pág. 20).

físicas respecto de tales o cuales puntos de vista, no había que entender estos puntos de vista según el filósofo británico como subjetividades mentales, sino, antes bien, como perspectivas físicas posibilitadas por las nuevas teorías del espacio, el tiempo, el movimiento o la gravitación.

De las consecuencias idealistas o realistas de la mecánica cuántica Russell habló desgraciadamente menos, aunque ya expusimos cómo se interesó con gran interés por el problema de la causalidad o de las acciones a distancia a nivel cuántico. Decimos desgraciadamente porque el problema de la «interpretación idealista» de la mecánica cuántica es, como es sabido, uno de los problemas filosóficos que con más ahínco han llenado páginas, seminarios y conferencias a lo largo del siglo XX. En el extenso lapso de vida de Russell le dio tiempo sin duda de ser testigo de muchos de estos debates.<sup>333</sup>

La cuestión es que cuando hablamos de idealismo, tenemos que reparar inmediatamente en que hay dos nociones fundamentales del término idea. Por un lado, contamos con el concepto de Idea en sentido *objetivo* (Platón), mientras que por otro, tenemos el concepto de idea en sentido *subjetivo* (Locke). A su vez, como síntesis de estas dos acepciones fundamentales del término idea, tenemos la idea en sentido *absoluto*, cuyo máximo referente es Hegel. De hecho, fue Hegel el que calificó a su sistema filosófico como de idealismo absoluto, síntesis del idealismo subjetivo (representado por Fichte) y el idealismo objetivo (representado por Schelling). Cuando Hegel —uno de los máximos enemigos teóricos del Russell maduro— defendía que había que concebir a la realidad como *idea*, lo que quería decir es que había que concebir a la Substancia spinozista no sólo como objeto, sino también como sujeto. Por eso la idea hegeliana será calificada en *Wissenschaft der Logik* como *ser en sí* (momento objetivo) y *para sí* (momento subjetivo). Y por eso será concebida como Dios, no sólo por su infinitud y absolutez, sino por su subjetividad trascendental (representada sobre todo por el progreso de la raza humana a través de sus cada vez más complejas formaciones culturales: el arte, la religión y la filosofía).

En la filosofía de Hegel, todo es de estructura mental, ya que la propia Naturaleza es definida por el filósofo alemán como espíritu en estado de alienación,<sup>334</sup> pero espiritual al fin y

---

<sup>333</sup> Y, aunque las últimas obras de Russell versen, en su mayoría, sobre cuestiones éticas o políticas, el pensador británico nunca abandonó el interés por las cuestiones científico naturales y los debates ontológicos suscitados por éstas. (Cfr. Clark, R. W., *The life of Bertrand Russell*, Knopf, New York, 1976).

<sup>334</sup> Ya que lo esencial del espíritu, para Hegel, es *ser en sí* y *para sí*, y en la Naturaleza el espíritu se encuentra *fuera de sí*, debido a la extensión espacial. Por eso es gratuito calificar a Hegel como de panteísta, ya que en

al cabo. Sólo lo espiritual es por tanto real, y por eso la Naturaleza, al ser espíritu alienado, tiene un peso ontológico menor que el reino de lo humano y lo animal.

Russell, que aceptó gran parte de estos postulados metafísicos en su juventud, trató de buscar durante toda su carrera filosófica una definición de lo mental lo más alejada posible de las metafísicas monistas e idealistas. El Russell de madurez y vejez, encontró esta definición mediante la apelación a la memoria: según esta perspectiva, una mente no sería sino un conjunto de sucesos conectados por cadenas de memoria.<sup>335</sup>

Desde luego, esta definición es mucho menos metafísica que las establecidas por las filosofías del idealismo alemán, pero tiene, por otra parte, la dificultad de dar cuenta de los procesos psíquicos que acontecen en vivientes muy primitivos, pero dotados de sistema nervioso. En efecto, ¿podemos hablar de cadenas de memoria, tal como entendemos el término en mamíferos, aves o reptiles en los celentéreos del Precámbrico o en los gusanos más simples? Y sin embargo estos vivientes tienen procesos psíquicos, aunque éstos sean tan simples y primitivos como los organismos que los sustentan.

Pero no conviene olvidar que el pensador británico era consciente de las derivas idealistas a las que llevaban muchas veces las premisas empiristas. En varias etapas de su evolución filosófica, el propio Russell cayó en alguna de estas derivas, sobre todo las que giran en torno a la vertiente del psicologismo. Quizá por ello, el Russell de vejez, después de haber estado décadas realizando análisis filosóficos en torno a las premisas del empirismo y el positivismo, declaraba irónicamente en su *My Philosophical Development* (1959) que

Hay dos palabras que han sido empleadas muy frecuentemente por los filósofos. Éstas son las palabras “conciencia” y “experiencia”. Ambas necesitarán ser redefinidas -o, mejor dicho, ser definidas, dado que en general son empleadas como si su significado fuera obvio.<sup>336</sup>

---

su filosofía, como en la de Fichte o Schelling, Dios se encuentra en la Naturaleza en un estado de alienación u otredad. De ahí las críticas de muchos ecologistas a las filosofías del idealismo alemán.

<sup>335</sup> En efecto, en *My Philosophical Development* podemos leer: «We may define a 'mind' as a collection of events connected with each other by memory-chains backwards and forwards. We know about one such collection of events - namely, that constituting ourself - more intimately and directly than we know about anything else in the world.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, pág. 19).

<sup>336</sup> (Traducción al español nuestra). «There are two words which have been very frequently employed by philosophers. They are the words 'consciousness' and 'experience'. Both will need to be re-defined - or, rather, to be defined, for in general they are employed as if their meaning were obvious.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 107).

Muchas de las aproximaciones al idealismo a las que conduce la adopción de las premisas del empirismo se producen, a juicio de Russell, por esa falta de análisis del significado riguroso de los términos «experiencia» o «conciencia»:

Bajo la influencia de los filósofos idealistas la importancia de la “experiencia” ha sido, me parece, enormemente exagerada. Se ha llegado incluso a pensar que no hay nada que no sea experimentado o experiencia. No puedo ver que haya ningún fundamento en absoluto para esta opinión, ni tampoco para el punto de vista de que no podemos conocer que hay cosas que no conocemos. No creo que lo que estoy combatiendo pudiese haber prosperado si la gente se hubiese tomado la molestia de averiguar lo que la palabra experiencia es capaz de significar.<sup>337</sup>

Desgraciadamente, el propio Russell de madurez carecía de una definición rigurosa y sistemática de estos términos:

La conciencia consiste en el conocimiento de que algo me está sucediendo o me ha sucedido. Lo que se signifique por “conocimiento” en esta definición está por ser investigado.<sup>338</sup>

Como vemos, Russell define la conciencia en función del conocimiento, dando con ello la impresión de haber aclarado, frente a sus adversarios, la significación gnoseológica de este término. Pero acto seguido reconoce que carece de una definición concreta del término «conocimiento», y que por tanto el significado riguroso de este término habrá de ser dilucidado en futuras investigaciones. Investigaciones que, por supuesto, no hizo el propio Russell, ya que *My Philosophical Development* fue publicado cuando Russell contaba con 87 años, y aunque el filósofo británico publicó algunos breves escritos filosóficos posteriores,

---

<sup>337</sup> (Traducción al español nuestra). «Under the influence of Idealist philosophers the importance of 'experience' has, it seems to me, been enormously exaggerated. It has even come to be thought that there can be nothing which is not experienced or experience. I cannot see that there is any ground whatever for this opinion, nor even for the view that we cannot know that there are things we do not know. I do not think that the opinion which I am combating could have flourished if people had taken the trouble to find out what the word 'experience' is capable of meaning.» (*Ibíd.*, pág. 107).

<sup>338</sup> (Traducción al español nuestra). «'consciousness' consists in the knowledge that something is happening to me or has happened to me. What is meant by 'knowledge' in this definition remains to be investigated.» (*Ibíd.*, pág. 107).

éstos giraban en torno a cuestiones políticas o morales, pero no desde luego sobre la aclaración del significado estricto del término «conocimiento».

Una estrategia similar hizo con su temprana epistemología de la *acquaintance*, expuesta sobre todo en *The Problems of Philosophy* (1912):

En *Inquiry into Meaning and Truth* replacé “acquaintance” por “noticing”, que acepté como un término no definido.<sup>339</sup>

En su primigenia teoría del conocimiento después de su abando del idealismo, Russell presentaba dos modos fundamentales de conocimiento: el conocimiento de cosas inmediatas, y el conocimiento de cosas y relaciones establecido por medio de inferencias. El primer modo de conocimiento es el que llama *acquaintance* hasta la publicación en 1940 de *An Inquiry into Meaning and Truth*; el segundo modo, en cambio, será denominado conocimiento por medio de descripciones.<sup>340</sup> Si se nos permite la comparación, la *acquaintance* recuerda a los datos inmediatos de la conciencia de Bergson. Por medio de la *acquaintance*, en efecto, se nos hacen presente, de modo inmediato, los objetos de la percepción. Todo lo demás es inferido, y por tanto no directamente conocible.<sup>341</sup>

Desde esta perspectiva, será la *acquaintance* la base de la inteligibilidad de todo lenguaje.<sup>342</sup> Este principio básico empirista parece, en sus raíces, acertado, y seguidor del viejo lema de cuño aristotélico-tomista *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, sin el cual es difícil entender filosofías como las de Locke, Stuart Mill o Gassendi. Pero lo fundamental aquí es señalar que el abandono de la terminología no implicó el abandono en Russell de su distinción central entre los conocimientos directos (o inmediatos) y los

---

<sup>339</sup> (Traducción al español nuestra). «In the *Inquiry into Meaning and Truth*, (...) I replaced 'acquaintance' by 'noticing', which I accepted as an undefined term.» (*Ibid.*, pág. 104). Para una exposición de la teoría russelliana del conocimiento como *acquaintance*, ver: Clack, R. J., *Analysis and ontology: a study of reconstructionism in the early philosophy of Bertrand Russell*, The University of North Carolina at Chapel Hill, EE.UU., 1964, págs. 62-70.

<sup>340</sup> La figura de la descripción, en cuanto ejercita la idea de análisis, es clave en toda la filosofía de Russell. Para un estudio en profundidad de este tema, volvemos a remitir al estudio de Elizabeth Cassin, C., *The origin and development of Bertrand Russell's theory of descriptions*, The Florida State University, EE.UU., 1968.

<sup>341</sup> Cfr. Nasim, O. W., *Constructing the world: Russell and the Edwardian philosophers*, University of Toronto, Canada, 2007, pág. 153.

<sup>342</sup> Cfr. Perkins, R. K., *Meaning and acquaintance in the early philosophy of Bertrand Russell*, Duke University, North Carolina, 1973, págs. 174-196.

inferidos.<sup>343</sup> De hecho, ésta fue una de las ideas centrales de su obra de madurez *Human Knowledge* (1948). La cuestión de la privacidad de mis datos empíricos y el carácter inferido de todo lo demás,<sup>344</sup> condujo al pensador británico, una y otra vez, al problema del solipsismo, al que consideraba, ya lo hemos repetido en numerosas ocasiones, como ontológicamente posible, pero muy probablemente falso.

Algunos autores apuntan perspicazmente que en el Russell previo a la conversión del monismo neutro, la *acquaintance* desempeña metafóricamente el rol que la glándula pineal realizaba en el sistema cartesiano, ya que es mediante la *acquaintance* como queda unido lo físico y lo mental (aunque por supuesto Russell no pensase en esos tiempos en un espíritu independiente del cerebro).<sup>345</sup>

Pero no es éste el momento de ahondar en este tema; lo que queremos sencillamente es rescatar la división clásica entre idealismo subjetivo e idealismo objetivo para catalogar con la máxima precisión posible la filosofía de Russell. Según esta clasificación, la filosofía del pensador británico resultaría situarse en contra del idealismo subjetivo, en tanto postula, por medio de ciertas inferencias, una realidad extramental, al modo clásico de Locke, que sería la causa o razón de nuestras percepciones, mientras que por otra parte caería, al menos hasta cierta época, en las garras del idealismo objetivo, al defender que las estructuras fundamentales que vertebran la materia física son relaciones y esencias matemáticas puras. Es a este idealismo objetivo al que conocemos como esencialismo. Y a él, en última instancia, deberíamos remitirnos cuando se habla del «matematicismo» o del «logicismo» de Russell.

El pensador británico, no obstante, acabará abandonando también este idealismo objetivo, al terminar por aceptar, aunque a regañadientes, la tesis del *Tractatus* de Wittgenstein de que las matemáticas no son más que un conjunto de meras tautologías. De todo esto hablaremos con más extensión en el capítulo dedicado a analizar las relaciones de la filosofía de las matemáticas de Russell con su teoría del conocimiento y ontología.

En todo caso, hay que constatar que los debates en torno al realismo también giran alrededor de una cuestión fundamental que tiene que ver tanto con la teoría del conocimiento

---

<sup>343</sup> Que se dibuja tanto en la teoría de los *sense-data* (cfr. Salema, A. G., *Bertrand Russell and the theory of the Sense-Data*, McGill University, University of Ottawa, Canada, 1971, pág. 58) como en la del monismo neutro posterior.

<sup>344</sup> Cfr. Gruender, D., *On a theory of knowledge of Bertrand Russell*, The University of Chicago, Illinois, EE.UU., 1953, págs. 6, 33.

<sup>345</sup> Para el análisis de esta metáfora, cfr. Brown, D. G., *Bertrand Russell's earlier views on the nature of mind and matter 1911-1919*, McMaster University, Canada, 1974, pág. 22.

como con la ontología. Nos referimos a la cuestión de los universales, de la que hablaremos en el próximo capítulo.

# CAPÍTULO VII

## La teoría de los universales

### 7.1. La doctrina de los universales ha tenido consecuencias epistemológicas, ontológicas y teológicas fundamentales a lo largo de la historia de la filosofía

Hasta ahora hemos hablado esencialmente de las teorías de Russell sobre lo mental y lo material. Pero la tradición filosófica reconoce, desde los tiempos de Platón, la existencia de unas entidades abstractas difíciles de adscribir únicamente al ámbito de la materia o de la mente; más bien, muchos consideran que estas entidades abstractas de las que hablamos sólo pueden entenderse en la «interacción» entre la mente y la materia. Nos referimos a los universales

En su *My Philosophical Development* (1959), Russell reconoce que el problema de los universales y los particulares fue uno de sus intereses filosóficos más profundo desde que abandonó la filosofía neohegeliana de su juventud:

Los problemas conectados con los universales y los particulares y con el asunto estrechamente relacionado de los nombres propios han ocupado una gran parte de mi pensamiento desde que abandoné la lógica monista. Los problemas son viejos, de hecho al menos tan viejos como Aristóteles. Ocuparon mucho de la especulación de los escolásticos medievales, cuyo trabajo en esta materia todavía merece una seria consideración. En los siglos XVII y XVIII, las diferencias concernientes al estatuto psicológico y metafísico de los universales se encontraban entre los puntos más importantes de controversia entre los filósofos continentales y los empiristas británicos.<sup>346</sup>

---

<sup>346</sup> (Traducción al español muestra «The problems connected with universals and particulars and with the closely related matter of proper names have occupied a great deal of my thought ever since I abandoned the monistic logic. The problems are old, in fact at least as old as Aristotle. They occupied much of the speculation of the mediaeval Schoolmen, whose work in this connection still deserves serious consideration. In the seventeenth and eighteenth centuries, differences as to the psychological and metaphysical status of universals were among the most important points of controversy between Continental philosophers and British empiricists.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 116).

Para el pensador británico, la conexión entre los universales y los nombres propios es uno de los problemas filosóficos fundamentales, como ya vieron los griegos y los escolásticos.<sup>347</sup> Después del abandono de la ontología monista a partir de 1898, Russell, en una primera etapa de su filosofía, concedió un peso ontológico radical a los universales. Esta etapa encuentra su cristalización más perfecta en *The Problems of Philosophy* (1912), la primera gran obra de Russell centrada en problemas ontológicos y epistemológicos.<sup>348</sup>

Pero tratemos de hacer un bosquejo general de este asunto. Como se ha subrayado muchas veces, el problema de los universales, presente en prácticamente toda la tradición filosófica, tiene implicaciones fundamentales en la teoría del conocimiento, en la ontología y en la teología. No en balde es uno de los problemas más discutidos entre los escolásticos cristianos. Más tarde hablaremos del voluntarismo franciscano y su conexión con la ontología de Russell. Ahora, y aunque sólo sea por motivos sistemáticos, sólo tenemos espacio para dos palabras.

Si aquí encarecemos las consecuencias ontológicas fundamentales que se derivan de adscribirse a una determinada teoría de los universales, es porque el propio Russell se encargó, a lo largo de diversos textos, de señalar precisamente este punto. Es decir, el pensador británico, más que distinguir entre los realistas radicales, los realistas moderados y los nominalistas en la cuestión de los universales, como viene siendo habitual en Historia de la Filosofía, sostiene la original teoría de que los debates en la Modernidad sobre el pluralismo o el monismo ontológicos derivan, en el fondo, de considerar qué entidades se consideran como universales. Es decir, la cuestión fundamental en este punto, a juicio del filósofo inglés, más que investigar si los universales existen o no, es analizar qué entidades pueden ser consideradas como universales y cuáles no.

---

<sup>347</sup> Una exposición general de la teoría de Russell de los nombres propios puede encontrarse en: Clack, R. J., *Analysis and ontology: a study of reconstructionism in the early philosophy of Bertrand Russell*, The University of North Carolina at Chapel Hill, EE.UU., 1964, págs. 71-81.

<sup>348</sup> Copleston expone del siguiente modo la importancia decisiva que Russell concede a los universales en esta obra: «In *The Problems of Philosophy* Russell accepted universals as ultimate conceptual constituents of reality, universals being said 'to subsist or have being, where "being" is opposed to "existence" as being timeless'. And though he has progressively depopulated the world of universals, he has never entirely rejected his former view. For he has continued to believe not only that a minimum vocabulary for the description of the world requires some universal term or terms but also that this fact shows something about the world itself, even if he has ended by being uncertain about precisely what it shows.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 444).

## 7.2. Teorías teológicas y teorías antropogénicas sobre los universales

Como marco interpretativo en esta cuestión, ensayaremos la distinción, en el problema de los universales, entre el horizonte teológico, y el horizonte antrópico o antropogénico.<sup>349</sup> Se concederá, cuando se analice el asunto detenidamente, las consecuencias fundamentales en la visión del Universo y de la naturaleza humana que se derivan de pensar que los universales dependen de Dios, o, por el contrario, del hombre. Como es evidente, está por completo fuera de lugar aquí una historia de los universales en la tradición filosófica; en este punto simplemente nos limitaremos a señalar algunos hitos históricos y doctrinales fundamentales, y con casi toda probabilidad necesarios para entender nuestro marco interpretativo y la propia génesis y estructura de la teoría de los universales de Russell. Dicho de modo aún más claro: la teoría de los universales de Russell se dibuja explícitamente *partiendo* de una determinada tradición, y *contra* otra tradición. Es, pues, menester señalar algunas palabras sobre el asunto.

En Historia de la Filosofía, la cuestión de los universales comienza a dibujarse, como es sabido, en el horizonte teológico.<sup>350</sup> En la metafísica de Platón el demiurgo da forma al Universo tomando a las Ideas como modelo. Pero —y éste es un punto esencial— el demiurgo platónico no es omnipotente; por una parte, no crea el Universo desde la nada, sino desde una materia preexistente. Por ello, más bien que «crear» se diría que «reordena» las materias eternas dadas en un caos primordial (agua, tierra, aire y fuego). Por otra parte, el demiurgo depende ontológicamente de los universales. Aunque el demiurgo es inmensamente poderoso, y busca el Bien, no puede crear un cosmos sin mal; se diría que, desde la cosmovisión platónica, éste es el mejor de los universos posibles.<sup>351</sup>

Mucho tiempo después, y en pleno horizonte cristiano, Santo Tomás legitimará el mal en el mundo de una forma similar. Dios consiente el mal para un «bien mayor»; es decir,

---

<sup>349</sup> Para esta cuestión, resulta de interés el libro: Armstrong, D. M., *Universals: An Opinionated Introduction*, Westview Press, New York, 1989, esbozado él mismo desde una perspectiva actual, pero no teológica.

<sup>350</sup> Para un análisis interesante y riguroso, pero no prolijo, de la cuestión de los universales en el horizonte teológico clásico, cfr. Antonio Merino, J., *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid, 2001.

<sup>351</sup> En efecto, el demiurgo platónico no sólo no ha creado el mundo de la nada (*Timeo*, 30a4-5), sino que este mundo que ha configurado en una esfera cósmica gigantesca y admirable, a partir una materia eterna caótica compuesta de agua, tierra, aire y fuego, y usando a las Ideas inmutables como modelo, es el único posible (*Timeo*, 31a-b), pese a los males que hay en él.

desde el tomismo el mal en el mundo es *conditio sine qua non* del bien. Y si esto es así, es porque el Dios de Santo Tomás, en el fondo, no es omnipotente: al estar subordinado al Bien y a los universales posibles, no podría crear un Universo con estructuras contradictorias, porque contradictorio para Santo Tomás sería que en el Universo sólo hubiese bien sin nada de mal. Por eso, el voluntarismo franciscano, con Occam a la cabeza, optará por un nominalismo en la cuestión de los universales. Desde esta perspectiva, el nominalismo no es una opción epistemológica elegida sin más; el nominalismo se presenta a Occam y a sus seguidores como la única vía posible de volver a otorgar a Dios la plena omnipotencia absoluta, puesta entre paréntesis, o limitada, por el tomismo y las filosofías cristianas demasiado amparadas en Platón y Aristóteles. Porque no se trata de si Dios puede hacer todo lo posible; eso no es más que una tautología. El problema, tal como se dibuja en el voluntarismo, es el de si Dios puede hacer *absolutamente todo*, incluso aquello que a los seres humanos les parece imposible, porque de lo contrario Dios estaría subordinado a un orden ontológico que no puede alterar. Pero para el voluntarismo radical, todo orden ontológico (incluido por ejemplo el lógico y el matemático) depende de la voluntad de Dios, pudiendo Éste alterarlo o suprimirlo en cualquier momento.

Desde el horizonte teológico agustiniano o tomista, los universales serán concebidos fundamentalmente como los «planos» con que Dios, en la figura del Gran Arquitecto, creará y configurará el Universo. Pero si Dios crea el Universo tomando como modelo a los universales, la creación no es enteramente libre, ni Dios enteramente omnipotente. Dios, a lo sumo, puede elegir entre modelos de universales ya existentes desde la eternidad, siempre que éstos sean posibles, es decir, no contradictorios. Estos planos, según los voluntaristas, limitan la omnipotencia y la libertad de Dios, pero sin ellos el Universo sería prácticamente un caos sin ningún «logos» en el que podría pasar absolutamente cualquier cosa: ésta es la dialéctica fundamental entre los universales y la omnipotencia divina como términos inversamente proporcionales. Pero no podemos profundizar ahora más en este asunto.

La cuestión fundamental es que oscurecido el horizonte teológico con la secularización dada a partir de la Modernidad, los universales serán concebidos únicamente desde una perspectiva antrópica o cósmica impersonal. Es decir, puesto entre paréntesis o negado el Dios de la teología, los universales, o bien tienen una naturaleza antropogénica, o bien no la tienen. La opción por la perspectiva antropogénica será desde luego cada vez más usual; es decir, la perspectiva que, amparándose en un modo u otro en Aristóteles, piensa que los universales no existen en un cielo platónico o mente divina eterna, sino que, por el contrario,

tienen una génesis mental humana fruto de determinados procesos cognitivos de abstracción, por lo que no se los puede hipostasiar (*mutatis mutandis* se dirá lo mismo de las matemáticas).

Pero también los habrá quienes piensen que los universales son eternos y autónomos respecto de la mente humana, sin requerir a ningún dios para ello (tesis que desde luego habría horrorizado a San Agustín: recordemos su argumento de la existencia de Dios a través de las verdades eternas, reactualizado en la modernidad por Leibniz). Esta perspectiva, defendida por ejemplo por ciertos matemáticos agnósticos o ateos, podríamos describirla así: el reino de los universales es el mundo de las ideas platónicas sin demiurgo.

Pues bien, Russell, desde luego, no parte del horizonte teológico; de hecho, desde su filosofía agnóstica teórica, o atea práctica, se enfrenta a él.

### **7.3. El análisis lógico del lenguaje como la clave fundamental que sustenta la teoría de los universales de Bertrand Russell**

Russell sostiene, como es habitual en Historia de la Filosofía, que el principal filósofo que ha planteado el problema de los universales es Platón con su teoría de las ideas. Pero los universales pueden ser rescatados, piensa el filósofo británico, sin necesidad de pagar el precio de los postulados de una metafísica teológica, sea ésta platónica, tomista o leibniziana. Sencillamente, parece una cuestión de hecho que frente a los objetos particulares que percibimos con la facultad de la sensación, hay determinadas entidades o propiedades abstractas universales. Pero a juicio de Russell, el análisis de los universales requiere una perspectiva positiva y científica, y no metafísica. A este respecto, el pensador británico trata de acercarse a este viejo problema a través del análisis del lenguaje.<sup>352</sup> Así, concluye que cuando analizamos el lenguaje nos encontramos con términos referidos a particulares, y términos referidos a universales:

---

<sup>352</sup> La teoría de los universales de Russell sufre cambios a lo largo de su carrera, pero la idea central del estudio de la ontología a través del análisis del lenguaje subsistirá hasta el fin de su carrera. Un estudio de las relaciones entre lenguaje y metafísica en el pensador británico puede encontrarse en: Ciguere, J. A., *Bertrand Russell's theory of empiricism: an analysis of his later works*, Marquette University, Wisconsin, EE.UU., 1970, págs. 159-169.

Cuando examinamos las palabras comunes, encontramos que, hablando de manera general, los nombres propios permanecen para los particulares, mientras otros sustantivos, adjetivos, preposiciones, y verbos lo hacen para los universales. Los pronombres van referidos a particulares, pero son ambiguos: es únicamente por el contexto o por las circunstancias que conocemos para qué particulares se encuentran referidos. La palabra “ahora” está referida a un particular, nombrado por el momento presente; pero como pronombre, se sitúa para un particular ambiguo, dado que el presente está siempre cambiando.<sup>353</sup>

Desde su abandono del idealismo, una de las constantes del pensamiento de Russell es la de acercarse al análisis de la realidad a través del análisis del lenguaje.<sup>354</sup> Sin entrar ahora mismo en la cuestión del estatuto ontológico de los universales, vemos que Russell, pues, no puede ser calificado de nominalista. Para él, cuando analizamos el lenguaje, nos encontramos, entre otras cosas, que

Podrá contemplarse que ninguna proposición puede ser formada sin al menos una palabra que denote un universal.<sup>355</sup>

Russell piensa, además, que los universales referidos a nombres o adjetivos han sido generalmente reconocidos, mientras que los universales referidos a verbos y preposiciones han pasado casi siempre desapercibidos. Y esto no es en absoluto una cuestión superficial, dado que esta omisión ha traído consecuencias enormes a la filosofía. Russell incluso llega a sostener que la metafísica moderna, desde Espinoza, ha estado prácticamente determinada

---

<sup>353</sup> (Traducción al español nuestra). «When we examine common words, we find that, broadly speaking, proper names stand for particulars, while other substantives, adjectives, prepositions, and verbs stand for universals. Pronouns stand for particulars, but are ambiguous: it is only by the context or the circumstances that we know what particulars they stand for. The word 'now' stands for a particular, namely the present moment; but like pronouns, it stands for an ambiguous particular, because the present is always changing.» (Cfr. Russell, B., *The Problems of Philosophy*, CHAPTER IX. THE WORLD OF UNIVERSALS).

<sup>354</sup> El pensador inglés, de hecho, llega a dividir los principales sistemas filosóficos posibles tomando como criterio de división la perspectiva que éstos tienen ante la cuestión de las relaciones del lenguaje con la realidad. Para una profundización en este asunto, consultar: Stewart B. D., *The role of analysis in the philosophy of Bertrand Russell*, The University of Western Ontario, London, Canada, 1961, pag. 3 y ss.

<sup>355</sup> (Traducción al español nuestra). «it will be seen that no sentence can be made up without at least one word which denotes a universal». (Cfr. Russell, B., *The Problems of Philosophy*, CHAPTER IX. THE WORLD OF UNIVERSALS).

por esta peculiar omisión.<sup>356</sup>

#### 7.4. La omisión de verbos y preposiciones como universales como génesis de sistemas metafísicos contradictorios

Más tarde, cuando hablemos de la oposición de Russell al monismo ontológico a través de la crítica al axioma de las relaciones internas, volveremos a este asunto central. La cuestión ahora es recalcar las consecuencias ontológicas fundamentales que se derivan de la omisión de verbos y preposiciones como universales. En concreto, esta omisión ha llevado, para el pensador británico, a la visión de dos vías metafísicas bien conocidas. En efecto, por un lado ha llevado al monismo ontológico que parte de Espinoza y llega hasta Bradley y su escuela; por otro, ha llevado a la visión de una realidad compuesta de entes sin relaciones entre sí: es lo que Russell llama el *monadismo* de Leibniz. Estos dos tipos de filosofía, como decimos, tienen su origen según el pensador inglés en una excesiva atención de los universales constituidos por adjetivos y sustantivos, y omisión o desatención a los universales constituidos por verbos y preposiciones. Según esto, Hume y Berkeley ya habían desatendido a los universales constituidos por relaciones, centrándose únicamente en el carácter universal de las cualidades.

Una vez que Russell ha criticado las omisiones hechas por empiristas y racionalistas en la Modernidad, piensa que el próximo paso es tratar de demostrar que este tipo de universales omitidos durante tanto tiempo no son meramente mentales.<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> Dicho con sus propias palabras: «Even among philosophers, we may say, broadly, that only those universals which are named by adjectives or substantives have been much or often recognized, while those named by verbs and prepositions have been usually overlooked. This omission has had a very great effect upon philosophy; it is hardly too much to say that most metaphysics, since Spinoza, has been largely determined by it. The way this has occurred is, in outline, as follows: Speaking generally, adjectives and common nouns express qualities or properties of single things, whereas prepositions and verbs tend to express relations between two or more things. Thus the neglect of prepositions and verbs led to the belief that every proposition can be regarded as attributing a property to a single thing, rather than as expressing a relation between two or more things. Hence it was supposed that, ultimately, there can be no such entities as relations between things. Hence either there can be only one thing in the universe, or, if there are many things, they cannot possibly interact in any way, since any interaction would be a relation, and relations are impossible.» (*Ibíd.*)

<sup>357</sup> Acudamos a un ejemplo esclarecedor elaborado por el propio Russell: «Consider such a proposition as 'Edinburgh is north of London'. Here we have a relation between two places, and it seems plain that the relation subsists independently of our knowledge of it. When we come to know that Edinburgh is north of London, we come to know something which has to do only with Edinburgh and London: we do not cause the

## 7.5. ¿Son los universales mentales?

En efecto, Russell piensa que del hecho de que cuando pensemos en un universal, éste esté, de algún modo, «en nuestra mente», no significa que los universales sean de naturaleza meramente mental; los universales, simplemente, no son meros pensamientos, sino que cuando pensamos en ellos son *objetos* de pensamientos. La cuestión es entonces, según Russell, la del problema de la existencia de los universales, dado que para el pensador británico algo existe si está en el tiempo y los universales son atemporales. Esto lleva al Russell de *The Problems Of Philosophy* a una especie de dualismo metafísico que de alguna manera nos vuelve a recordar a Platón. En efecto, Russell contrapone el mundo de los universales, con sus propiedades de inmutabilidad, rigidez y exactitud, al mundo de la existencia, que discurre por el constante flujo del tiempo. Dependiendo del temperamento de cada uno, se preferirá la contemplación de uno u otro mundo.<sup>358</sup> Y desde luego, los matemáticos, lógicos y metafísicos han tendido a lo largo de la historia del pensamiento a privilegiar al mundo de los universales, considerando el mundo de la existencia real como una pálida sombra del mundo de las estructuras abstractas inmutables y no sometidas al capricho del tiempo.<sup>359</sup>

---

truth of the proposition by coming to know it, on the contrary we merely apprehend a fact which was there before we knew it. The part of the earth's surface where Edinburgh stands would be north of the part where London stands, even if there were no human being to know about north and south, and even if there were no minds at all in the universe. This is, of course, denied by many philosophers, either for Berkeley's reasons or for Kant's. But we have already considered these reasons, and decided that they are inadequate. We may therefore now assume it to be true that nothing mental is presupposed in the fact that Edinburgh is north of London. But this fact involves the relation 'north of', which is a universal; and it would be impossible for the whole fact to involve nothing mental if the relation 'north of', which is a constituent part of the fact, did involve anything mental. Hence we must admit that the relation, like the terms it relates, is not dependent upon thought, but belongs to the independent world which thought apprehends but does not create. (...) This conclusion, however, is met by the difficulty that the relation 'north of' does not seem to *exist* in the same sense in which Edinburgh and London exist. If we ask 'Where and when does this relation exist?' the answer must be 'Nowhere and nowhen'. There is no place or time where we can find the relation 'north of'. It does not exist in Edinburgh any more than in London, for it relates the two and is neutral as between them. Nor can we say that it exists at any particular time. Now everything that can be apprehended by the senses or by introspection exists at some particular time. Hence the relation 'north of' is radically different from such things. It is neither in space nor in time, neither material nor mental; yet it is something.» (*Ibíd.*)

<sup>358</sup> Aquí, desde luego, Russell nos recuerda a Fichte cuando sostenía que el tipo de filosofía que se profesa depende del tipo de hombre que se es. Fichte se refería a la elección entre el materialismo (o dogmatismo) y el idealismo en la cuestión de la libertad, pero la analogía con la tesis de Russell sobre los universales es patente.

<sup>359</sup> Con este tipo de declaraciones puede apreciarse el fuerte calado metafísico de la doctrina de los universales de Russell: «We shall find it convenient only to speak of things *existing* when they are in time, that is to say, when we can point to some time at which they exist (not excluding the possibility of their existing at all times). Thus thoughts and feelings, minds and physical objects exist. But universals do not exist in this sense; we shall say that they *subsist* or *have being*, where 'being' is opposed to 'existence' as being timeless. The world

Pero dejando aparte la peculiar teoría de la existencia de Russell,<sup>360</sup> vemos, como ya señalamos más arriba, que una de las principales originalidades de su teoría de los universales consiste en el diagnóstico de que tanto el monismo como el «monadismo» moderno derivan de la omisión de un tipo concreto de universales, eclipsados por los nombres y adjetivos como únicos prototipos de universales.

Lo central a señalar aquí es que la doctrina de los universales en Russell tiene un peso eminentemente ontológico. Sería un error pensar en este punto que esta doctrina se circunscribe únicamente a meros análisis lingüísticos; ya hemos dicho que para Russell el análisis del lenguaje constituye una puerta abierta al análisis de la estructura de la realidad.<sup>361</sup> A este respecto, hay que subrayar que la doctrina de los universales del pensador británico está ligada a su visión pluralista en ontología. Por ello, algunos estudiosos de la obra de Russell, afirman que

Russell trata de refutar la posición nominalista clásica de que sólo los particulares existen y que por tanto esos elementos del lenguaje que no denotan particulares son meramente ficciones por medio de su doctrina de las relaciones externas.<sup>362</sup>

Así pues, como vemos, el problema de los universales en Bertrand Russell no sólo tiene una vertiente epistemológica o gnoseológica; antes bien, y por el contrario, tiene implicaciones ontológicas fundamentales. Y además implicaciones que tienen que ver con las cuestiones sobre el monismo y el pluralismo, en la medida en que estos marcos ontológicos

---

of universals, therefore, may also be described as the world of being. The world of being is unchangeable, rigid, exact, delightful to the mathematician, the logician, the builder of metaphysical systems, and all who love perfection more than life. The world of existence is fleeting, vague, without sharp boundaries, without any clear plan or arrangement, but it contains all thoughts and feelings, all the data of sense, and all physical objects, everything that can do either good or harm, everything that makes any difference to the value of life and the world. According to our temperaments, we shall prefer the contemplation of the one or of the other. The one we do not prefer will probably seem to us a pale shadow of the one we prefer, and hardly worthy to be regarded as in any sense real. But the truth is that both have the same claim on our impartial attention, both are real, and both are important to the metaphysician.» (*Ibíd.*)

<sup>360</sup> En efecto, no se entiende por qué la existencia debería quedar únicamente confinada a las coordenadas del espacio y del tiempo. Esto podría interpretarse, desde luego, como una *petición de principio*.

<sup>361</sup> Cfr. Ciguere, J. A., *Bertrand Russell's theory of empiricism: an analysis of his later works*, Marquette University, Wisconsin, EE.UU., 1970, págs. 159-169.

<sup>362</sup> (Traducción al español nuestra). «Russell attempts to refute the classical nominalist position that only particulars exist and that hence those elements of language which do not denote particulars are merely fictions by means of his doctrine of external relations.» (Stewart B. D., *The role of analysis in the philosophy of Bertrand Russell*, The University of Western Ontario, London, Canada, 1961, pág. 4).

giran en torno a determinadas teorías de las relaciones influenciadas, entre otras cosas, por la visión que se tenga del problema de los universales.

Y esto nos lleva al siguiente capítulo.

## CAPÍTULO VIII

### Las críticas al monismo metafísico. El pluralismo ontológico de Bertrand Russell

#### 8.1. El monismo idealista neohegeliano sostiene que el mundo empírico es una apariencia

En este capítulo nos proponemos analizar uno de los puntos nucleares de la filosofía de Russell, y que a nuestro juicio más valor tiene. Nos referimos al radical pluralismo ontológico que el pensador británico profesa. Al margen de que se esté de acuerdo o no con éste, las críticas de Russell al monismo metafísico tienen la suficiente profundidad filosófica como para que no podamos aceptar juicios elaborados por algunos estudiosos de la obra de Russell como el siguiente:

La metafísica dura nunca fue uno de los fuertes de Russell. Su pluralismo no es de ningún modo una nueva teoría.<sup>363</sup>

Debemos comenzar este capítulo discrepando con esta afirmación. Probablemente, las principales teorías filosóficas fueron ya elaboradas por los filósofos griegos. No se trata de hacer, pues, novedades inauditas en filosofía o metafísica; por el contrario, se trata de profundizar en cuestiones filosóficas clásicas con toda la artillería conceptual que sea posible. Y a este respecto, no creo que el pluralismo ontológico de Russell quepa ser ninguneado o minusvalorado. A lo largo de las páginas que llevamos, ya hemos tratado de exponer cómo Russell siempre sintió una profunda atracción por el análisis de cuestiones filosóficas profundas, las cuales trató de dilucidar, generalmente, con el máximo rigor que

---

<sup>363</sup> (Traducción al español nuestra). «Grand metaphysics has never been Russell's forte. His pluralism is by no means a new theory.» (Stewart B. D., *The role of analysis in the philosophy of Bertrand Russell*, The University of Western Ontario, London, Canada, 1961, pág. 77).

pudo.<sup>364</sup>

En su juventud, la influencia de McTaggart llevó a Russell a adoptar los postulados de la filosofía neohegeliana, cuyo máximo representante era el idealista británico Bradley.<sup>365</sup> Esta conversión no fue inmediata, pero Russell finalmente acabó por abandonar el crudo empirismo de su adolescencia por los postulados de una metafísica mezcla de Kant y Hegel, dando más peso a este último.<sup>366</sup>

Según el idealismo neohegeliano, tanto la pluralidad como las relaciones entre los diversos objetos que constituyen el Universo son una apariencia, porque, en el fondo, todo sería un momento o expresión de un Todo absoluto y omniabarcante. Desde estas premisas, todos los entes que componen el Mundo están tan conectados e interrelacionados entre sí que su diferenciación o individuación se dibuja en la escala de los fenómenos o de la apariencia, pero no en el de la realidad profunda. La creencia en la pluralidad irreductible de las cosas provendría, según esta filosofía, pues, de una mirada superficial del Universo: cuando comprendemos su verdadera estructura y naturaleza a través de la metafísica, el Cosmos se nos presenta como un Absoluto que anega todo lo real (quizá podríamos decir que los diversos entes son como puntas de un mismo e inmenso iceberg). Éste es, desde luego, el «credo» de Bradley a juzgar de Russell. El libro fundamental de Bradley, *Appearance and Reality*, consta de dos partes, la primera dedicada al ámbito de la *apariciencia*, y la segunda al de la *realidad*. A juzgar de Bradley, al aplicar las reglas de la lógica llegamos a la conclusión de que la verdadera realidad es una entidad absoluta, sin

---

<sup>364</sup> Se hace necesario volver a señalar en este punto la idea de que Russell, como han señalado explícitamente autores de la talla de Ayer, siempre trató de poseer una concepción de la realidad en el sentido ontológico o metafísico tradicional (cfr. Ayer, A., J., *Bertrand Russell*, University Of Chicago Press, Chicago, 1998, págs. 103-116).

<sup>365</sup> Copleston explicaba esta temprana conversión de Russell al monismo idealista de la siguiente manera: «At the age of eighteen he went up to Cambridge, where he at first concentrated on mathematics. But in his fourth year at the university he turned to philosophy, and McTaggart and Stout taught him to regard British empiricism as crude and to look instead to the Hegelian tradition. Indeed, Russell tells us of the admiration which he felt for Bradley. And from 1894, the year in which he went down from Cambridge, until 1898 he continued to think that metaphysics was capable of proving beliefs about the universe which 'religious' feeling led him to think important.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 427).

<sup>366</sup> En las propias palabras de Russell: «McTaggart had Hegelian answers to the rather crude empiricism which had previously satisfied me. He said he could prove by logic that the world is good and the soul immortal. The proof, he admitted, was long and difficult. One could not hope to understand it until one had studied philosophy for some time. I stood out against his influence with gradually diminishing resistance until just before my Moral Sciences Tripos in 1894, when I went over completely to a semi-Kantian, semi-Hegelian metaphysic.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 30).

partes e inmutable, dado que el devenir y la pluralidad llevan a contradicciones.<sup>367</sup>

Respecto de la apariencia de la pluralidad y el devenir, son evidentes las conexiones entre esta filosofía y doctrinas milenarias como las de Parménides, o, antes aún, el Vedanta hindú con su tesis acerca del Velo de Maya, detrás del cual se ocultaría la verdadera realidad simple e inmutable: Brahma. Pero para Russell, el monismo de Bradley y su escuela está directamente fundamentado por el holismo metafísico de Hegel, donde «todo está conectado con todo».<sup>368</sup> Sólo la Totalidad es verdaderamente real; las partes del Absoluto no tienen ninguna autonomía por sí mismas; son, en el fondo, y como ya hemos dicho, meras apariencias.<sup>369</sup>

## 8.2. La crítica al axioma de las relaciones internas como la clave fundamental para negar el monismo metafísico

¿Pero qué llevó a Russell a escapar de este primigenio monismo idealista hacia las

---

<sup>367</sup> Dicho con las palabras de Russell: «Mr. Bradley's *Appearance and Reality* is a book consisting of two parts, the first called Appearance, the second Reality. The first part examines and condemns almost all that makes up our everyday world: things and qualities, relations, space and time, change, causation, activity, the self. All these, though in some sense facts which qualify reality, are not real as they appear. What is real is one single, indivisible, timeless whole, called the Absolute, which is in some sense spiritual, but does not consist of souls, or of thought and will as we know them. And all this is established by abstract logical reasoning professing to find self-contradictions in the categories condemned as mere appearance, and to leave no tenable alternative to the kind of Absolute which is finally affirmed to be real.» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE I. CURRENT TENDENCIES).

<sup>368</sup> Es curioso que aunque, después de 1898, Russell declarase a Hegel como su mayor enemigo teórico, en el idealismo adoptado por el pensador británico en su juventud —cuyos dos pilares fundamentales eran Kant y Hegel— Russell reconociese que siempre otorgaba más importancia a Hegel. Copleston expresa esto del siguiente modo: «Russell tells us that at this period he was influenced by both Kant and Hegel but sided with the latter when the two were in conflict. He has described as 'unadulterated Hegel' a paper on the relations of number and quantity which he published in *Mind* in 1896. And of An Essay on the Foundations of Geometry (1897), an elaboration of his Fellowship dissertation for Trinity College, Cambridge, he has said that the theory of geometry which he presented was 'mainly Kantian', though it was afterwards swept away by Einstein's theory of relativity.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, op. cit., pág. 427).

<sup>369</sup> Dicho en palabras precisas del propio Russell refiriéndose a Hegel: «His main thesis is that everything short of the Whole is obviously fragmentary, and obviously incapable of existing without the complement supplied by the rest of the world. Just as a comparative anatomist, from a single bone, sees what kind of animal the whole must have been, so the metaphysician, according to Hegel, sees, from any one piece of reality, what the whole of reality must be—at least in its large outlines. Every apparently separate piece of reality has, as it were, hooks which grapple it to the next piece; the next piece, in turn, has fresh hooks, and so on, until the whole universe is reconstructed. This essential incompleteness appears, according to Hegel, equally in the world of thought and in the world of things.» (Cfr. Russell, B., *The Problems Of Philosophy*, CHAPTER XIV. THE LIMITS OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE).

tierras de un realismo empirista de estirpe pluralista? Según la conocida interpretación de Thomas Baldwin, Russell rompe con el monismo idealista precisamente a través de la teoría de las relaciones. Ya en 1906 en su artículo sobre la naturaleza de la verdad publicado en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Russell contrapone una teoría de las relaciones externas contra con el «axioma de las relaciones internas» defendido, según él, por los idealistas neohegelianos británicos. Si todo está conectado con todo formando una totalidad absoluta e indiferenciada, las relaciones entre los diversos entes son internas o absolutamente constitutivas de dichos entes, de tal forma que no tienen autonomía ontológica alguna.

Más aún, en este monismo absoluto las propias relaciones resultan ser una apariencia, porque como ya dijimos, para Bradley las relaciones implicarían contradicciones lógicas, siendo que la única realidad es un absoluto indivisible e inmutable.<sup>370</sup>

### **8.3. La dicotomía russelliana de relaciones internas/relaciones externas está enteramente prefigurada por la dicotomía escolástica relaciones categoriales/relaciones trascendentales**

En este punto, desde luego, no estaría fuera de lugar aquí recordar la doctrina de las relaciones trascendentales que presentan los escolásticos, desde los tomistas clásicos aristotélicos al Suárez de las *Disputationes Metaphysicae*.<sup>371</sup> Para muchos escolásticos,

---

<sup>370</sup> El siguiente texto, donde Russell comenta algunas de las tesis de Bradley de las que hablamos, puede resultar esclarecedor: «The world appears to be full of many things with various relations to each other right and left, before and after, father and son, and so on. But relations, according to Mr. Bradley, are found on examination to be self-contradictory and therefore impossible. He first argues that, if there are relations, there must be qualities between which they hold. This part of his argument need not detain us. He then proceeds: "But how the relation can stand to the qualities is, on the other side, unintelligible. If it is nothing to the qualities, then they are not related at all; and, if so, as we saw, they have ceased to be qualities, and their relation is a nonentity. But if it is to be something to them, then clearly we shall require a new connecting relation. For the relation hardly can be the mere adjective of one or both of its terms; or, at least, as such it seems indefensible. And, being something itself, if it does not itself bear a relation to the terms, in what intelligible way will it succeed in being anything to them? But here again we are hurried off into the eddy of a hopeless process, since we are forced to go on finding new relations without end. The links are united by a link, and this bond of union is a link which also has two ends; and these require each a fresh link to connect them with the old. The problem is to find how the relation can stand to its qualities, and this problem is insoluble."» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE I. CURRENT TENDENCIES).

<sup>371</sup> Un estudio interesante sobre la cuestión de las relaciones trascendentales en la filosofía escolástica puede encontrarse en: Peñalver Gómez, P., «La noción escolástica de relación trascendental», *Anuario filosófico*,

como es sabido, una relación trascendental es una relación no accidental, es decir, en la relación trascendental al menos uno de los términos de la relación queda constituido en la propia relación, por oposición a la relación predicamental, *ordo unius ad aliud*. El ejemplo fundamental de relación trascendental en la escolástica es la relación entre Dios y los entes finitos. Desde las premisas teológicas cristianas, el Mundo no se relaciona accidentalmente con Dios, sino que su relación es trascendental, porque es en dicha relación donde el propio Mundo queda constituido a través de la acción omnipotente conservadora divina, sin la cual el Mundo se disiparía automáticamente en la Nada. Otros ejemplos clásicos de relaciones trascendentales en la tradición escolástica son los que figuran las composiciones materia-forma, acto-potencia, esencia-existencia, etc.<sup>372</sup>

Sin embargo, Russell parece desconocer esta distinción entre relaciones trascendentales y categoriales, que no obstante está enteramente prefigurando su distinción entre relaciones internas y relaciones externas. En efecto, las relaciones internas se corresponderían en principio con las relaciones trascendentales, que son previas a los entes relacionados, mientras que las relaciones externas se corresponderían con las relaciones predicamentales o categoriales. La relación predicamental de Aristóteles y los escolásticos es posterior a los términos; tomemos el ejemplo clásico de dos vasos independientes entre los que existe una relación de igualdad: esta relación presupone la existencia previa de los vasos, es decir, no es constitutiva de los mismos, como no es constitutiva, es decir, trascendental o interna, la relación «mayor que» establecida entre una roca y un guijarro.

La relación trascendental, en cambio, es constitutiva de los entes relacionados. Por ello —y esto pocas veces es puesto de manifiesto—, no puede ser descrita según la lógica de relaciones, dado que en toda relación *n-ádica*, los términos son separables de la relación:  $xRy$ ,  $xRz$ ,  $yRy$ , etc. Es decir, el álgebra de la lógica de relaciones sólo trata con relaciones externas. Y de éstas, no distingue, en cuanto a su tratamiento algebraico, las *relaciones reales* de las *relaciones de razón* (como puedan ser, por ejemplo, las relaciones en mitología de Zeus con Europa).<sup>373</sup> Por ello, el mero tratamiento algebraico de las relaciones deja fuera de lugar la cuestión central de su fundamento ontológico.

---

vol. 3, nº 1, 1970, págs. 253-285. Aunque en este estudio no se analiza, sin embargo, la relación trascendental en Suárez.

<sup>372</sup> Cfr. Peñalver Gómez, P., «La noción escolástica de relación trascendental», op. cit., págs. 275-285.

<sup>373</sup> En cambio, la ontología de las relaciones escolástica sí distingue entre las relaciones reales y las relaciones imaginarias o de razón. Y por ello es, en muchos puntos, más potente que la propia lógica de relaciones moderna.

#### 8.4. ¿Son las relaciones internas realmente relaciones?

Otro punto importante a señalar desde esta coordinación que venimos realizando entre la teoría de las relaciones de Russell y la teoría de las relaciones de los escolásticos aristotélicos, es que las relaciones trascendentales para los escolásticos son *secundum dici*, esto es, según el modo de decir. O dicho de otro modo: no son estrictamente relaciones. Sólo las relaciones predicamentales son *secundum esse* (es decir, según el modo de ser). Pero ésta es precisamente la tesis central de la teoría de las relaciones del monismo de Bradley, la cual, desde su holismo absoluto, niega que existan relaciones reales en el Universo.

Russell, paralelamente, sostiene en su filosofía que las relaciones internas no son estrictamente relaciones; para el pensador británico, las «relaciones canónicas» son siempre externas, es decir, posteriores a la existencia de los términos relacionados. Desde este punto de vista, una auténtica relación es la relación «igual que», «mayor que», «menor que», etc., pero no una relación constitutiva de unos entes, de tal manera que si esta relación desaparece al menos uno de los entes también lo hace. Las relaciones internas serán relaciones meramente por analogía.

El problema por el cual a lo largo de la tradición filosófica se ha tratado una y otra vez de negar la realidad de las relaciones, se alza, según Russell, en la lógica tradicional de cuño aristotélico que sostiene que todas las proposiciones están constituidas por un sujeto y un predicado, de tal modo que las relaciones tenderán siempre a ser vistas como un predicado de determinados entes. Esta reducción de las relaciones a predicados o propiedades de determinados sujetos, lleva, como es natural, a la visión de que las relaciones son «internas», es decir, constitutivas de los entes que soportan. Y esto de nuevo lleva la conclusión de que las relaciones son, en el fondo, una mera apariencia.

Pero para Russell, la constatación de las relaciones asimétricas es un punto clave para tratar de frenar esta tendencia reduccionista de la lógica clásica de la que hablamos:

La lógica tradicional, dado que sostiene que todas las proposiciones tienen la forma sujeto-predicado, es incapaz de admitir la realidad de las relaciones: todas las relaciones, mantiene, deben ser reducidas a propiedades de los términos aparentemente relacionados. Hay muchos modos de refutar esta opinión; uno de los más fáciles se deriva de la consideración de aquello

que llamamos “relaciones asimétricas” [...] las relaciones asimétricas están involucradas en todas las series en el espacio y el tiempo, lo mayor y lo menor, el todo y la parte, y muchas otras de las características más importantes del mundo real. Todos estos aspectos, por tanto, la lógica que reduce todo a sujetos y predicados se ve forzada a condenar como error y mera apariencia. Para aquellos cuya lógica no es maliciosa, tal condenación completa aparece como imposible. Y de hecho no hay razón excepto el prejuicio, tan lejos como puedo descubrir, para negar la realidad de las relaciones. Una vez que su realidad está admitida, toda la lógica que sustenta el supuesto de que el mundo de los sentidos es ilusorio desaparece. Si esto es supuesto, debemos admitir de manera franca y simple que la visión del místico no está soportada por argumentos.<sup>374</sup>

### 8.5. ¿Es la realidad una pluralidad discontinua o un Absoluto monista continuo?

Como vemos, el modo de conceptualizar lógicamente las relaciones tiene para Russell consecuencias ontológicas de primer grado. En este punto, el filósofo inglés ve con lucidez que si en el Universo sólo hubiese relaciones internas, los entes cósmicos no tendrían ninguna autonomía ontológica. Por eso Russell sostiene que el monismo se basa en la negación de las relaciones externas: si en el Universo hay entes independientes de sus relaciones con otros, es decir, que existen al margen de estas relaciones, es gratuito sostener que la realidad es una totalidad compacta donde todos los entes están absolutamente conectados con todos los demás.

En el monismo idealista neohegeliano con el que luchará Russell el resto de su carrera, todos los entes están relacionados trascendentalmente entre sí a través del

---

<sup>374</sup> (Traducción al español nuestra). «Traditional logic, since it holds that all propositions have the subject-predicate form, is unable to admit the reality of relations: all relations, it maintains, must be reduced to properties of the apparently related terms. There are many ways of refuting this opinion; one of the easiest is derived from the consideration of what are called "asymmetrical" relations [...] Asymmetrical relations are involved in all series in space and time, greater and less, whole and part, and many others of the most important characteristics of the actual world. All these aspects, therefore, the logic which reduces everything to subjects and predicates is compelled to condemn as error and mere appearance. To those whose logic is not malicious, such a wholesale condemnation appears impossible. And in fact there is no reason except prejudice, so far as I can discover, for denying the reality of relations. When once their reality is admitted, all logical grounds for supposing the world of sense to be illusory disappear. If this is to be supposed, it must be frankly and simply on the ground of mystic insight unsupported by argument.» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE II. LOGIC AS THE ESSENCE OF PHILOSOPHY).

Abosoluto, de manera que carecen de substantividad ontológica por sí mismos. Por eso para Bradley, como para Parménides, la pluralidad no es más que una apariencia. Dicho con otras palabras: una continuidad absoluta rige en el Universo. Pero esta continuidad, observa Russell, es incompatible con la contingencia y las asimetrías en el Universo. ¿Qué sentido tendrían los procesos causales irreversibles según esta teoría? ¿Cómo podríamos hallar hueco para la contingencia y los eventos aleatorios si todo estuviese conectado con todo formando una trabazón absoluta e indivisible?

Dicho todo esto con palabras del propio Russell:

Si el axioma de las relaciones internas es verdadero, se sigue que no hay diversidad, y que solamente hay una cosa. De este modo, el axioma de las relaciones internas equivale a la suposición del monismo ontológico y a la negación de que existen relaciones. Dondequiera que parezca que nos encontramos ante una relación, se trata en realidad de un adjetivo del todo compuesto por los términos de la supuesta relación.<sup>375</sup>

Russell sostiene que tomó conciencia de la importancia de la doctrina de las relaciones estudiando a Leibniz.<sup>376</sup> Pero lo principal a señalar es que, como ya dijimos, todas las conclusiones del idealismo neohegeliano sobre la realidad puramente apariencial de la pluralidad, descansan sobre el axioma de la teoría de las relaciones internas entre los distintos entes que pueblan el Cosmos.<sup>377</sup> Rechazado este axioma, las conclusiones idealistas y monistas a las que llega la filosofía hegeliana y neohegeliana se diluyen. Mediante la experiencia y los análisis lógicos, vemos que muchas de las relaciones empíricas que nos rodean no son internas, sino externas. Es decir, los entes y eventos que constituyen el Universo se relacionan entre sí, pero no al modo holístico. Podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que Russell, mediante su doctrina de las relaciones externas, ha comprendido

---

<sup>375</sup> (Traducción al español nuestra). «If the axiom of internal relations is true, it follows that there is no diversity, and that there is only one thing. Thus the axiom of internal relations is equivalent to the assumption of ontological monism and to the denial that there are any relations. Wherever we seem to have a relation, this is really an adjective of the whole composed of the terms of the supposed relation.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Routledge, New York, 2005, pág. 44).

<sup>376</sup> *Ibid.*, pág. 48.

<sup>377</sup> En sus propias palabras: «All the arguments used by Hegelians to condemn the sort of things dealt with by mathematics and physics depended upon the axiom of internal relations. Consequently, when I rejected this axiom, I began to believe everything the Hegelians disbelieved. This gave me a very full universe» (*Ibid.*, pág.48).

a su manera que el Universo empírico que nos rodea no es un *continuum* absoluto e indiferenciado, sino que, antes bien, en él hay discontinuidades e inconmensurabilidades irreductibles. En la ontología de Russell, las relaciones no son ni apariencias, como postula el monismo idealista, ni meras ficciones lingüísticas.<sup>378</sup> Por el contrario, las relaciones tienen en el pensamiento del filósofo británico, cuando no se las trata de agotar únicamente en su tratamiento algebraico, un estatuto eminentemente ontológico: son constitutivas de la ontología de un Universo plural y real. La idea de relación externa está precisamente acuñada para «salvar» la pluralidad y contingencia en la realidad.

En todo caso, y dicho con palabras de G. G. Leithauser, la cuestión central es que para el filósofo británico, después de su alejamiento del monismo,

La realidad pasa a ser un grupo de entidades que, en una totalidad no relacionada, componen el mundo.<sup>379</sup>

Pero desde la ontología radicalmente pluralista de Russell, constituye ya un problema aplicar la idea de *totalidad* al mundo. Por eso, deberíamos concluir que si Russell quisiese ser consistente debería afirmar que, o bien el mundo no agota la realidad, o bien tiene una idea de mundo radicalmente distinta a la de los sistemas tradicionales. No hay que olvidar que la idea de Universo, en cuanto Mundo, es una de las tres ideas fundamentales de la metafísica clásica, junto con las ideas de Alma y Dios, a las que Russell trató de criticar de múltiples formas a lo largo de su vida.

El pluralismo ontológico no puede descansar únicamente en el reconocimiento de la pluralidad fenoménica de entes, aunque ésta sea *partes extra partes*, porque esa pluralidad podría ser puramente superficial si es cierto que a un nivel ontológico más profundo existe un *continuum* que une a todos los entes entre sí. Por este motivo, a nuestro juicio el criterio «fuerte» de pluralismo ontológico debe reposar en el reconocimiento de discontinuidades que rompan la visión holística de que «todo está conectado con todo». El primer intento serio de

---

<sup>378</sup> Es decir, para Russell las relaciones entre hechos no son lingüísticas, sino ontológicas. Una exposición de esta cuestión puede encontrarse en Stewart B. D., *The role of analysis in the philosophy of Bertrand Russell*, The University of Western Ontario, London, Canada, 1961, pág. 72.

<sup>379</sup> (Traducción al español nuestra). «Reality becomes a group of entities that, in unrelated totality, compose the world», (Leithauser, G. G., *Principles and perplexities: studies of dualism in selected essays and fiction of Bertrand Russell*, Wayne State University, Detroit, Michigan, EE.UU., 1977, pág. 14).

romper la visión de la continuidad ontológica absoluta propia del monismo, se debe, como ya sido señalado numerosas veces en nuestro país por Gustavo Bueno y otros,<sup>380</sup> a Platón y su principio de *Symploké* defendido en *El Sofista*.<sup>381</sup> si todo estuviese desconectado de todo lo demás, no podríamos conocer nada, *pero si todo estuviese conectado con todo, tampoco podríamos conocer nada*, porque para conocer cualquier cosa deberíamos empezar una regresión infinita. Los hegelianos, ajenos a este principio platónico de discontinuidad ontológica, han establecido, por tanto, que sólo existe una Verdad («la Verdad es el Todo», dejó dicho Hegel), y que las verdades particulares son momentos o partes de esa única verdad total y absoluta.

Russell ha criticado duramente este monismo de la verdad; crítica que persistirá hasta el final de su carrera filosófica. Por ello, el Russell anciano de *My Philosophical Development* mantenía:

Todavía sostengo la doctrina de las relaciones externas y el pluralismo, que está enlazado con ella. Todavía mantengo que una verdad aislada puede ser completamente cierta.<sup>382</sup>

Pero esto nos introduce ya de lleno en el siguiente capítulo.

---

<sup>380</sup> «Symploké: Entrelazamiento de las cosas que constituyen una situación (efímera o estable), un sistema, una totalidad o diversas totalidades, cuando se subraya no sólo el momento de la conexión (que incluye siempre un momento de conflicto) sino el momento de la desconexión o independencia parcial mutua entre términos, secuencias, &c., comprendidos en la symploké. La interpretación de ciertos textos platónicos (*El Sofista*, 251e-253e) como si fueran una formulación de un principio universal de symploké (que se opondrá, tanto al monismo holista –“todo está vinculado con todo”– como al pluralismo radical –“nada está vinculado, al menos internamente, con nada”–) es la que nos mueve a considerar a Platón como fundador del método crítico filosófico (por oposición al método de la metafísica holista o pluralista de la “filosofía académica”).» (Cfr. Bueno, G., *Teoría del cierre categorial*, vol. 5, *El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Adecuacionismo. Circularismo*, Pentalfa, Oviedo, 1993, págs. 1440-1441).

<sup>381</sup> *Sofista*, 251e-253e.

<sup>382</sup> (Traducción al español nuestra). «I still hold the doctrine of external relations to pluralism, which is bound up with it. I still hold that an isolated truth may be quite true» (Russell, B., *My Philosophical Development*, pág. 49).

# CAPÍTULO IX

## La teoría de la Verdad

### 9.1. La verdad como relación y la verdad como sustancia

Russell invirtió muchos de sus esfuerzos filosóficos en la dilucidación de la naturaleza ontológica y epistemológica de la verdad. A lo largo de este capítulo, defenderemos dos tesis fundamentales, a saber: 1) la teoría de la verdad de Russell no es en absoluto un invento inaudito, sino que puede cifrarse en una modulación más de la teoría de verdad como correspondencia o adecuación; 2) aunque la teoría de la verdad de Russell se enfrenta explícitamente con la concepción pragmatista, a nuestro juicio la principal originalidad de la teoría russelliana de la verdad se basa en presentarse como la contrafigura fundamental de la concepción monista de la verdad.<sup>383</sup>

Para el esclarecimiento de estas dos hipótesis, es necesario señalar unas consideraciones previas sobre la naturaleza filosófica de la investigación de la verdad, a fin de que puedan verse más claramente las conexiones histórico-doctrinales que tratamos de presentar como marco interpretativo de la teoría filosófica de la verdad de Russell.

La cuestión de la verdad es uno de los asuntos filosóficos más importantes de la tradición. Y lo primero en que reparamos al analizar la idea de verdad es que ésta es una idea compleja y no unívoca; es decir, es una idea análoga. Esta idea, fundamental en la historia de la teología, la filosofía y la ciencia, cuenta, cuando se la analiza detenidamente, con múltiples modulaciones. Quien piense a la idea de verdad como una idea unívoca, no podrá dar cuenta de cómo las diversas concepciones de la verdad se enfrentan entre sí. Como es natural, no es éste el lugar para entrar en un análisis pormenorizado del asunto. Aquí tan sólo señalaremos que la idea de verdad podría dividirse en dos grandes familias de

---

<sup>383</sup> Una sumaria exposición de las críticas de Russell a las teorías de la verdad pragmatistas y monistas puede encontrarse en: Stewart B. D., *The role of analysis in the philosophy of Bertrand Russell*, The University of Western Ontario, London, Canada, 1961, págs. 6-9.

ideas, a saber, las ideas de verdad como sustancia, y las ideas de verdad como relación.<sup>384</sup>

Sin duda, para muchos puede resultar extraño la concepción de la verdad como sustancia, es decir, como una cosa o entidad en la realidad, aunque sea suprema o absoluta. Sin embargo, la idea de verdad como sustancia cuenta con una amplia tradición metafísica y teológica. Central es en nuestra tradición, por ejemplo, la idea de verdad cristológica. ¿Qué es la verdad? Pregunta Poncio Pilatos a Jesucristo.<sup>385</sup> Pilatos, como es sabido, no espera la respuesta de Cristo. Pero en un lugar anterior del Evangelio de Juan se encuentra la respuesta que da Jesucristo a la pregunta que inquiere sobre la esencia de la verdad. En efecto, la respuesta que da Jesucristo, en tanto encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad en el hijo carnal de María, se cifra en lo que aquí llamamos concepción de la verdad como sustancia. Pues Jesucristo sostiene, como es sabido, *Yo soy el camino, la verdad y la vida.*<sup>386</sup>

## 9.2. La teoría de la verdad de Hegel y los neohegelianos corresponde a la teoría de la verdad como sustancia

El *Ego sum veritas* de los Evangelios, sin perjuicio de su naturaleza teológica o mitopoiética, está vertebrando múltiples concepciones de la verdad en nuestra tradición metafísica. Concepción de la verdad como sustancia es, por ejemplo, la idea de verdad hegeliana: la verdad es el Todo (*Das Wahre ist das Ganze*).<sup>387</sup> Y no meramente el todo

---

<sup>384</sup> Si no estamos equivocados, desde esta dicotomía pueden reinterpretarse las divisiones clásicas sobre las distintas concepciones de la verdad presentadas en libros como: Kirkham, R. L., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, The MIT Press, London, 2001; Schmitt, F. F., *Theories of Truth*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2004. Sin embargo, en estos libros apenas se tiene en cuenta las concepciones de la verdad como sustancia, mientras que aquí defendemos que éstas son fundamentales tanto en la historia de la teología como de la metafísica. Y más aún, que la teoría de la verdad de Russell no puede entenderse si no es como oposición dialéctica a la teoría metafísico-teológica de la verdad como sustancia.

<sup>385</sup> Juan 18.38

<sup>386</sup> Juan 14.6

<sup>387</sup> Dicho en palabras del Hegel de la *Phänomenologie*: «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein. So widersprechend es scheinen mag, daß das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sei, so stellt doch eine geringe Überlegung diesen Schein von Widerspruch zurecht. Der Anfang, das Prinzip oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine.» (Cfr. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Echo Library, 2006, London, Vorrede).

gnoseológico, sino, y ante todo, el *todo ontológico*, dado que en la metafísica de Hegel, las categorías gnoseológicas acaban en una identificación absoluta con las ontológicas: es la identificación de la *sustancia* con el *sujeto* que realiza Hegel como clave de su sistema, y que esgrime precisamente contra el «acosmismo» de Espinoza. Pero esta sustancia, que es a la vez sujeto, es Dios. Es decir, Hegel, a través de la metafísica escolástica, Fichte y Schelling, en el fondo no está sino recuperando la concepción de la verdad como sustancia propia de los Evangelios, aunque en éstos la verdad vaya en función de un Dios personal, y no de un Dios panteísta o panenteísta.

Russell, después del abandono del idealismo de su juventud, presenta su teoría de la verdad como contrafigura de las concepciones monistas de Bradley y Joachim. Pero éstos son idealistas neohegelianos, y su teoría de la verdad es, en el fondo, la de Hegel: la Verdad es el Todo, o el Absoluto, que es Dios. Si esto es así, dado que Russell se enfrenta a la concepción de la verdad como sustancia absoluta o divina, siguiendo la terminología de la que hemos hablado más arriba, podríamos decir con toda justicia que el pensador británico se adhiere a la concepción de la *verdad como relación*. Por supuesto, la idea de verdad como relación también presenta diversas modulaciones.<sup>388</sup> No es lo mismo entender la verdad como relación entre pensamiento y cosas (por ejemplo la concepción tradicional de verdad que Santo Tomás toma de Isaac Israeli: *veritas est adaequatio intellectus et rei*), que como relación entre proposiciones y hechos, que como relación entre hechos, etc.

### 9.3. La teoría de la verdad como *correspondencia* en Bertrand Russell

Dicho esto, hay que señalar que la concepción de la verdad que defiende Russell desde su abandono de la metafísica monista tiene muchas analogías con ciertas concepciones propias del Círculo de Viena y del Wittgenstein del *Tractatus*, es decir, con lo que muchos llaman la concepción positivista de la verdad.<sup>389</sup> En resumidas cuentas podríamos decir que Russell sostiene que una proposición es verdadera si se adecua a los

---

<sup>388</sup> Ver, por ejemplo: Kirkham, R. L., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, págs. 119-140; Schmitt, F. F., *Theories of Truth*, págs. 41-76.

<sup>389</sup> Para este asunto es interesante el libro de M. Bunge *Antología semántica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1960. No obstante, habría que distinguir, dentro del neopositivismo, las teorías adecuacionistas de las teorías descripcionistas de la verdad.

hechos que describe. Lo paradójico es que esta concepción de la verdad, aunque decida romper con la metafísica, está tomada directamente del adecuacionismo aristotélico de Santo Tomás. Las principales «correcciones» del neopositivismo adecuacionista podrían cifrarse en que no es el pensamiento en abstracto lo que se adecua a la realidad para producir una verdad, sino el pensamiento mediatizado por el lenguaje proposicional; un lenguaje, pensarán los positivistas, del que hay que depurar los elementos metafísicos, es decir, aquellos términos que designen objetos o hechos no empíricos, y por tanto incapaces de ser verificados mediante la observación experimental científica.

No obstante, es necesario volver a hacer hincapié en que en el positivismo lógico del Círculo de Viena conviven tanto las teorías descripcionistas como las adecuacionistas de la verdad. Los autores descripcionistas, como Schlick o Carnap, sostienen, frente a los adecuacionistas, que las proposiciones científicas, más que adecuarse a los hechos, lo que hacen es describirlos.<sup>390</sup> En todo caso, en ambas tendencias neopositivistas se tratará de quitar todo atisbo de significación trascendental y ontológica a la idea de verdad. De este modo, el predicado «verdad» acabará convirtiéndose, en el neopositivismo, en un predicado modular que no añade nada a una proposición que describe un estado de cosas verificadas empíricamente.<sup>391</sup> Esta concepción de la verdad del neopositivismo es seguida por autores como Tarski,<sup>392</sup> el cual sostiene que proposiciones como «es verdadero que el cielo es azul», no significan otra cosa que «el cielo es azul».<sup>393</sup>

Vayamos ahora a la concepción de la verdad de Russell. El pensador británico, en sus *Philosophical Essays* (1910), sostiene que la pregunta: ¿cómo se usa apropiadamente la palabra *verdad*? Se trata de una pregunta para el diccionario, no para el filósofo. Además, piensa Russell que la palabra *verdad* cuenta con usos apropiados, pero que sin embargo son irrelevantes para la investigación filosófica; es el caso de cuando se habla de un verdadero hombre o de un verdadero poeta. Por otra parte, a la pregunta: ¿qué es lo que la gente

---

<sup>390</sup> Para las concepciones y modulaciones de la idea de verdad propias del neopositivismo, volvemos a remitir, entre otros estudios, a: Bunge, M., *Antología semántica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1960.

<sup>391</sup> Ayer, por ejemplo, sostenía que toda proposición o afirmación hecha con la ayuda del término verdad podía formularse también sin ella sin ningún tipo de alteración de su contenido cognoscitivo. Sin embargo, autores como Papp piensan que la definición general de verdad del positivismo lógico, y en particular de Ayer, olvida, o incluso pone en ridículo, la eterna cuestión sobre la «esencia de la verdad». A este respecto, véase Papp, A., *Teoría analítica del conocimiento*, Tecnós, Madrid, 1964.

<sup>392</sup> Para una exposición rigurosa de la concepción de la verdad de Tarski, cfr. Kirkham, R. L., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, págs. 175-210.

<sup>393</sup> Cfr. Tarski, A., «Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen», *Studia Philosophica*, I, Lwów, 1935, págs. 261-405.

usualmente piensa cuando usa la palabra verdad? Russell responde que la idea que la gente posee cuando usa una palabra pertenece al seno de la investigación psicológica, pero no a la ontología ni la epistemología. La investigación filosófica, en cambio, debe de ocuparse de la verdad, o de la falsedad, como de predicados o propiedades de enunciados, creencias o juicios. Russell sostiene que la verdad o falsedad de los enunciados se define en relación a la verdad o falsedad de las creencias. De este modo, el pensador británico subordina la verdad de los enunciados a la verdad de las creencias. ¿Y qué es lo que hace a una creencia verdadera o falsa? Ésa es realmente la pregunta filosófica. Y aquí Russell, huyendo del idealismo, sostiene que la verdad o falsedad de los juicios derivados de una creencia ha de tener siempre una base objetiva. Sobre esta base realista, Russell defenderá una teoría del juicio en la cual éste no es entendido como una relación dual entre la mente y un objeto único, sino como una relación *múltiple* de la mente con diversos términos sobre los que habrá de «juzgar». A su juicio, su teoría plural sobre el juicio tiene el mérito de explicar la diferencia entre el juicio y la percepción, y el motivo por el cual la percepción no es, como el juicio, susceptible de falsedad o error.

Desde este primer esbozo de su teoría de la verdad, vemos cómo para Russell la verdad o la falsedad son, como ya dijimos, propiedades de los juicios en relación a diversos términos objetivos sobre los que se mantendrá una creencia. De aquí concluye el filósofo inglés que no habría verdades o falsedades si no hubiera mentes para juzgar. Éste es el principal motivo por el cual Russell se opone, como ya dijimos, a la teoría de la verdad como sustancia propia de la teología cristiana o de la metafísica hegeliana. Y, como es natural, el hecho de que haga falta, en esta teoría, de una mente que juzga para hablar de verdad o falsedad, no implica que la verdad sea subjetiva, es decir, que dependa enteramente del sujeto, pues en última instancia la verdad o falsedad de una creencia depende de las relaciones objetivas entre diversos términos dados en el mundo real estudiado por las ciencias.

#### **9.4. Las críticas a la teoría monista de la verdad**

Como apuntamos en el epígrafe anterior, la concepción de la verdad de Russell puede clasificarse dentro de la concepción de la verdad como relación, y más concretamente dentro de la concepción adecuacionista de la verdad. Esta concepción se oponía, como dijimos, a la

idea de verdad como sustancia, que tenía su máximo exponente mitopoiético-teológico en la concepción de la verdad cristológica de los Evangelios, y su máximo exponente metafísico-filosófico en la concepción de la verdad propia de Hegel y sus seguidores más ortodoxos. Pues bien, Russell, después de su abandono del monismo idealista en 1898, dedicará gran parte de su carrera filosófica a la crítica de esta concepción de la verdad holista.

El pensador británico, ya en 1906, publica en los *Proceedings of the Aristotelian Society*, un artículo con el mismo nombre de un conocido libro de Joaquim: *The Nature of Truth*.<sup>394</sup> Las dos primeras secciones de este texto aparecen luego en su famoso libro *Philosophical Essays*<sup>395</sup> con el nombre «The Monistic Theory of Truth». En este texto, como su nombre indica, Russell arremete duras críticas contra el monismo de la verdad (o «monismo lógico», como él mismo lo llama) solidario del idealismo monista neohegeliano. Como máximo exponente de este «monismo lógico» de la verdad, Russell considera a Joaquim y su obra antes citada. Pues bien, Russell, aplicando una artillería lógica y dialéctica admirable, lanza varios argumentos *ad hominem* o reducciones al absurdo contra la teoría monista que defiende que sólo existe una Verdad absoluta y que el resto de verdades son partes incompletas de ésta.<sup>396</sup>

La primera objeción es que si ninguna verdad parcial es por completo verdadera, entonces tampoco es por completo verdadero que ninguna verdad parcial sea totalmente verdadera. Detrás de este aparente juego de palabras se esconde una de las más profundas contradicciones del monismo idealista neohegeliano: si sólo podemos conocer verdades parciales e incompletas, entonces el propio idealismo monista es sólo parcialmente verdadero, lo que choca claramente con el carácter absoluto con que son presentados sus axiomas. Dicho con otras palabras: los idealistas presentan como verdades completas («la realidad es una», «la verdad es una», etc.)<sup>397</sup> lo que desde sus propias premisas sólo pueden ser verdades parciales. Pero si no son completamente verdaderas, las deducciones seguidas por los idealistas pueden depender de su parte «errónea» o «falsa». Recuerda esta

---

<sup>394</sup> Cfr. Joaquim, H., *The Nature of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1906.

<sup>395</sup> Cfr. Russell, B., *Philosophical Essays*, Routledge, New York, 2003.

<sup>396</sup> Copleston expresa de modo resumido la oposición al Russell a la teoría monista de la verdad así: «In the first place Russell rejects the idealist interpretation of truth as coherence. In an early article he argued that if every particular true judgment, when isolated from the total system of truth, is only partially true, and if what would normally be called false judgments are partially true and have their place in the complete system of truth, it follows that the statement 'Bishop Stubbs was hanged for murder' is not completely false but forms part of the whole truth. But this is incredible. And, in general, the coherence theory simply blurs the distinction between truth and falsehood.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 466).

<sup>397</sup> Cfr. Joaquim, H., *The Nature of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1906.

contradicción, desde luego, a la que vertebra el escepticismo o el relativismo radical: «si debemos dudar de todo, entonces también debemos dudar del propio escepticismo», «si todo es relativo, también es relativo el relativismo», etc.

La segunda objeción descansa en una base eminentemente ontológica: si lo que dice Joaquim y los demás idealistas neohegelianos es cierto, las partes del Todo no son realmente partes, luego el Todo tampoco puede ser un todo, al carecer de partes reales y diferenciadas.

La tercera objeción gira en torno a la naturaleza del error: si toda verdad es parcial, ninguna proposición es del todo verdadera o del todo falsa. ¿Cuál es el criterio, entonces, para «medir» el porcentaje de verdad y falsedad de una proposición? El «monismo lógico», según Russell, es incapaz de explicar en qué sentido un juicio parcial es verdadero y otro falso, puesto que ambos son igualmente parciales.

La cuarta y última objeción consiste en que para demostrar que sólo existe un Todo coherente, los idealistas se ven obligados a apelar a la experiencia, la cual gira en torno a conocer verdades parciales, chocando con el monismo aletiológico postulado por el idealismo neohegeliano.

Por último, no sería justo finalizar este párrafo sin reconocer, por nuestra parte, la pertinencia y potencia dialéctica de las objeciones de Russell a la teoría hegeliana de la verdad. En sus objeciones, Russell usa argumentos dialécticos y críticos que podrían encuadrarse dentro de los llamados argumentos apagógicos por Aristóteles. Con múltiples reducciones al absurdo, el pensador británico muestra, de un modo potente y crítico, las contradicciones de la teoría monista de verdad, y por tanto su imposibilidad de ser tomada como una «teoría verdadera de la verdad», por hacer el juego de palabras.

## **9.5. Las críticas a la concepción de la verdad del pragmatismo**

Otra famosa teoría de la verdad con la que se enfrentará Russell será la concepción de la verdad de William James.<sup>398</sup> En este punto, Russell se apresura a aclarar que él no está en contra de toda la teoría del pragmatismo; antes bien, comparte con esta filosofía

---

<sup>398</sup> Cuya exposición más famosa se encuentra en el libro de James *Pragmatism* (Dover Publications, New York, 1995). Un análisis interesante de esta teoría de la verdad puede encontrarse en: Kirkham, R. L., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, págs. 79-100.

múltiples puntos en la medida en que el pragmatismo descansa en una forma de empirismo, y Russell se declara, como es sabido, ferviente empirista.<sup>399</sup> En un famoso artículo publicado en *The Edinburgh Review* en abril de 1909, incluido en *Philosophical Essays*, Russell elogiará que James en su conocido libro *Pragmatism* se declare como pluralista al analizar los diversos grados de unidad o pluralidad dados en el mundo.

El propio James era completamente consciente del fuerte rechazo que su teoría de la verdad había suscitado en muchos círculos filosóficos. En cierto texto, James, para defenderse, alega que su teoría no ha sido plenamente comprendida, y que las críticas provienen por tanto de una mala interpretación. Pero al re-exponer su teoría de la verdad, Russell piensa que la reexposición que James hace es incluso más estúpida que la propia interpretación que James atribuye a sus críticos.<sup>400</sup>

Es interesante el análisis que Russell hace de la exposición de la teoría pragmatista realizado por James. El pensador británico sostiene que James, como es usual en muchos filósofos, presenta sus teorías como «intermedias» entre dos escuelas opuestas de pensamiento filosófico. A este respecto, James, por un lado, habla de las escuelas de pensamiento filosófico afines a una «mentalidad tierna» (*tender-minded*), y por otro, habla de las afines a una «mentalidad dura» (*tough-minded*). A la primera escuela habría que adscribir, según él, a los idealistas, optimistas, religiosos, partidarios de la libertad de la voluntad, monistas, dogmáticos, etc., mientras que a la segunda escuela se acogerían, en cambio, los empiristas, materialistas, sensualistas, pesimistas religiosos, pluralistas y escépticos. Después de elaborar esta curiosa dicotomía, James sostiene que la filosofía alemana sería, en la mayoría de sus fases, de «mentalidad tierna», mientras que la filosofía británica podría muy bien calificarse como de «mentalidad dura» (a la cual Russell reconoce adscribirse con algunas reservas).

---

<sup>399</sup> Un estudio sobre las relaciones entre empirismo y pragmatismo puede encontrarse en: Perdomo Reyes, M. I., «Pragmatismo y empirismo», *Laguna. Revista de filosofía*, nº 13, 2003, págs. 115-128. Este trabajo es interesante porque compara la figura de James con la de Bas C. van Fraassen, donde, pese a sus revisiones, siguen pulsando las ideas fundamentales del empirismo anglosajón clásico.

<sup>400</sup> Copleston expresa del siguiente modo la aversión de Russell a la teoría pragmatista de la verdad: «Russell rejects the pragmatist theory of truth. When he paraphrased William James's statement that the true is only the expedient in our way of thinking as 'a truth is anything which it pays to believe', he was accused of gross misinterpretation. Russell retorted, however, that James's explanation of the real meaning of the statement was even sillier than what he, Russell, had taken the statement to mean. Russell did indeed owe a number of important ideas to James; but he had no sympathy with the American philosopher's account of truth.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, pág. 466).

La cuestión es que James presenta su pensamiento filosófico como un camino intermedio entre los dos tipos de mentalidad anteriormente señalados. No entremos ahora en la cuestión de hasta qué punto estas dos mentalidades señaladas por James son algo *ad hoc* para presentar su pensamiento filosófico como fruto de una vía media entre dos actitudes viciosas, siguiendo de un modo u otro la teoría de la virtud de Aristóteles. La cuestión es que el propio Russell ve también muy problemática esta supuesta vía media del pragmatismo. La historia del pensamiento nos suele mostrar con demasiada asiduidad que es usual que aquel que presenta su filosofía como virtuosa y las otras como viciosas, incurra en algún tipo de hipocresía. Así parece ser, desde luego, el caso de la teoría de la verdad de James a los ojos de Russell. Y esto porque el pragmatismo, aunque se presenta como una mentalidad completamente crítica, sostiene, sin embargo, una actitud completamente dogmática en lo relativo a la cuestión de la verdad. En la filosofía pragmatista, señala Russell, no se permite siquiera la toma en cuenta de la hipótesis de que el propio pragmatismo pudiera ser erróneo, es decir, una filosofía falsa; sencillamente, la hipótesis de la falsedad del pragmatismo es inasumible desde la filosofía pragmatista. A este respecto, Russell señala irónicamente que volver la espalda de una vez para siempre a la filosofía de todas las demás escuelas filosóficas puede resultar heroico o merecedor de alabanza, pero desde luego no es algo que pueda ser calificado de no dogmático o de propio de una mentalidad abierta. Russell, ejerciendo por el contrario un gran espíritu crítico, defiende que no debemos jamás descartar que nuestras propias premisas filosóficas puedan ser falsas, y por tanto que hayan de ser corregidas atendiendo a argumentaciones más potentes de otras escuelas filosóficas.

Todo sistema filosófico acaba descansando en premisas fundamentales. En lo referente a la teoría de la verdad, Russell piensa que la concepción pragmatista de la verdad es la doctrina central del pragmatismo; es decir, retirada la teoría de la verdad pragmatista, el sistema filosófico del pragmatismo se desmorona. Como es sabido, la teoría pragmatista de la verdad descansa en que *verdadero* es aquello que es útil o bueno para la vida práctica de un sujeto o conjunto de sujetos.<sup>401</sup> Sin embargo, Russell piensa en primer lugar que la idea de que es muy fácil saber si las consecuencias de una creencia son buenas o no es una de las tesis más extrañas sobre las que puede girar una epistemología o teoría del conocimiento. De este modo, pone el ejemplo de la Revolución Francesa: muchos de los revolucionarios seguían, como se ha señalado en numerosas ocasiones, la filosofía de

---

<sup>401</sup> Cfr. Schmitt, F. F., *Theories of Truth*, págs. 115 y ss.

Rousseau. La aplicación de muchas de las ideas de esta filosofía cambió el destino político de Europa, e implicó el desmoronamiento del Antiguo Régimen. Desde el punto de vista del pragmatismo, habría que decir que la filosofía del contrato social es verdadera si las consecuencias de su aplicación fueron buenas, mientras que resultaría falsa si las consecuencias de su aplicación fueron malas. ¿Pero cómo medir esto exactamente? El debate axiológico sobre las consecuencias de la Revolución Francesa le parece a Russell mucho más difícil y oscuro que tratar de discernir mediante una investigación filosófica rigurosa si el contrato social es un mito, o por el contrario una filosofía basada en realidades objetivas.

### **9.6. Conexiones y desconexiones de las ideas de *utilidad, creencia y verdad***

Otra objeción fundamental que Russell esgrime contra la concepción pragmatista de la verdad es lo que podríamos calificar como el «salto mortal» que la filosofía pragmatista practica al tratar de pasar de la utilidad de una creencia a la verdad de la misma. ¿Acaso no hay una diferencia monumental, pregunta Russell, entre reconocer la utilidad de una creencia y declararla, como consecuencia de esto, verdadera? Si el pragmatismo sostuviese que la utilidad es solamente un criterio de verdad, entre otros, habría que decir menos en contra de su opinión, piensa Russell. Pero la cuestión es que la concepción pragmatista de verdad descansa casi por completo en la utilidad o no de una creencia. Y es este criterio el que resulta completamente problemático, por no decir gratuito. En efecto, por una parte, como ya hemos dicho, Russell sostiene que el criterio pragmatista de verdad no es él mismo útil, en tanto a menudo es más difícil comprobar si una determinada creencia es útil que comprobar si es verdadera o no. Y por otra parte, el filósofo británico piensa que es enteramente gratuito pasar de la utilidad de una creencia a la verdad de ésta.

Cualquiera puede pensar en ejemplos de creencias que tengan una determinada utilidad para un individuo o un grupo de personas, y que sin embargo sean falsas al no guardar relación objetiva con los hechos. Desde luego, y por nuestra parte, podríamos señalar que desde la antropología funcionalista de Malinowski y seguidores, la cual estudia el *funcionalismo* (es decir, la utilidad práctica para la cohesión social) de creencias religiosas o mitológicas arcaicas propias de pueblos primitivos que nosotros damos por enteramente

falsas, y que además no podrían ser verdaderas a la vez, la concepción de verdad del pragmatismo se muestra enteramente absurda. Y esto es así porque la antropología cultural estudia, entre otras cosas, que los mecanismos por los cuales una creencia es útil para la vida grupal de una determinada sociedad se mueven con independencia de si esa creencia está vertebrada en hechos reales o no.<sup>402</sup> Es más, si tuviésemos en cuenta la concepción pragmatista de la verdad, tendríamos que decir que todas las religiones o creencias de los pueblos son verdaderas a la vez, pues tanto las creencias religiosas de los egipcios, como de los babilonios, como de los griegos, o los cristianos, tienen su función. ¿Significa que todas las creencias religiosas son verdaderas a la vez? Esta tesis sería desde luego un contrasentido, pues las creencias son contradictorias e incompatibles entre sí.

### 9.7. La teoría de la verdad del pragmatismo y la religión

Russell, en esta cuestión, sostiene sin reservas que la teoría pragmatista de la verdad está especialmente equivocada en relación a la religión.<sup>403</sup> El pragmatismo se jacta de su capacidad reconciliadora entre religión y ciencia; o, en términos del propio William James, el pragmatismo se presenta como una filosofía que coge a la vez los méritos de la «mentalidad dura» y de la «mentalidad tierna». En efecto, James declara que según los principios del pragmatismo no podemos rechazar ninguna hipótesis si se desprenden de ella consecuencias útiles para la vida. Siguiendo esta lógica, James declara que sobre la base de los principios pragmatistas, si la hipótesis de Dios funciona satisfactoriamente en el sentido más amplio de la palabra, es verdadera. Nosotros, por nuestra parte, volveríamos a objetar al pragmatismo todas las consecuencias que se derivan de la antropología funcionalista; si la creencia en los dioses del Olimpo es útil para la vida individual, grupal, social, política y militar de Grecia, entonces es una creencia verdadera. Si es útil para el funcionamiento social y político del antiguo Egipto que el pueblo pensase que el faraón era de naturaleza divina y que actuaba como mediador o representante de Amón, entonces esa creencia es verdadera.

---

<sup>402</sup> Múltiples ejemplos del funcionalismo de muchos mitos y supersticiones pueden encontrarse en: Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Waveland Press, Illinois, 1992 (ver, por ejemplo, págs. 60-66 sobre el funcionalismo moral de las creencias de los salvajes que consideramos más primitivos).

<sup>403</sup> Para un interesante análisis sobre las opiniones de Russell en torno al papel social e histórico de las religiones, cfr. Denton, P. H., *The "old savage" and the scientific outlook: religion, science and social ethics in the writings of Bertrand Russell, 1919-1938*, McMaster University, Canada, 1996, págs. 82 y ss.

Mientras que si es útil para el pueblo judío pensar que sólo existe un único Dios y que Éste ha elegido a la nación hebrea como preferida entre el resto de pueblos de la tierra, entonces esta creencia es verdadera. Y así *ad infinitum*.

La gratuidad del pensamiento de James, además, se cifra en el simplismo con que usa sus ideas. Así, por ejemplo, cuando habla de que la creencia en Dios es útil, ¿de qué Dios nos habla? ¿De Yahvé, de Alá, de la Santísima Trinidad, de Brahma, de Ahura Mazda, o acaso de Atón? Porque la idea de Dios no es unívoca, ni siquiera en sus acepciones religiosas más usadas: el Dios del Corán es contradictorio con el Dios del Antiguo Testamento, y éste con la Santísima Trinidad de la teología paulina o con los Evangelios<sup>404</sup>. Para la creencia musulmana es una blasfemia decir que Jesucristo es Dios, o hijo de Dios, mientras que desde la teología cristiana, las creencias judías o musulmanas son blasfemas por no reconocer la realidad trinitaria de Dios o el dogma de la Encarnación. Y esto sin contar con la creencia en el Dios de los filósofos en sus diversas modulaciones, dado que este Dios no sólo no tiene ninguna acepción religiosa, sino que es incompatible con ellas, desde la teología natural de Aristóteles al deísmo ilustrado, pasando por el fideísmo de Pascal o Lutero. Sencillamente, lo que aquí queremos decir es que la idea de Dios es mucho más compleja de lo que James trata en sus lecciones o artículos (sin perjuicio del interés de sus análisis sobre las variedades de la experiencia religiosa).

---

<sup>404</sup> Se ha subrayado muchas veces, por ejemplo, la diferencia entre el Dios colérico veterotestamentario y el Dios de Amor —*Deus caritas est*— de los Evangelios («el que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor», San Juan, Primera Carta, IV, 8; «nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene. Dios es amor y el que está en el amor está en Dios», IV, 16). Son muchos los antropólogos y arqueólogos que creen ver detrás de Yahvé, no ya al dios supremo semítico-cananeo Ēl, o al Atón de Akhenaton y Nefertiti, sino a una figura mitopoiética cuyas fuentes de inspiración manarían de los monarcas despóticos del oriente medio y próximo de aquel tiempo. Así, por ejemplo, tratarían de interpretarse pasajes bíblicos como: «Israel se estableció en Sittim. Y el pueblo se puso a fornicar con las hijas de Moab. Estas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses, y el pueblo comió y se postró ante sus dioses. Israel se adhirió así al Baal de Peor, y se encendió la ira de Yahveh contra Israel. Dijo Yahveh a Moisés: “Toma a todos los jefes del pueblo y empálos en honor de Yahveh, cara al sol; así cederá el furor de la cólera de Yahveh contra Israel.”» (*Números* 25, 1-4.); «Habló Yahveh a Moisés y le dijo: “Atacad a los madianitas y pasadlos a cuchillo.”» (*Números* 25, 16-17.); Yahveh habló a Moisés en las Estepas de Moab, cerca del Jordán, a la altura de Jericó, y le dijo: “Habla a los israelitas y diles: Cuando paséis el Jordán hacia el país de Canaán, Exterminad a todos los moradores de ella. Destruiréis todas sus imágenes pintadas, destruiréis sus estatuas de fundición, saquearéis todos los santuarios de las alturas. Os apoderaréis de la tierra y habitaréis en ella, pues os doy a vosotros todo el país en propiedad. Repartiréis la tierra a suertes entre vuestros clanes. Al grande le aumentaréis la herencia y al pequeño se la reduciréis. Donde le caiga a cada uno la suerte, allí será su propiedad. Haréis el reparto por tribus paternas. Pero si no expulsáis delante de vosotros a los habitantes del país, los que dejéis se os convertirán en espinas de vuestros ojos y en agujones de vuestros costados y os oprimirán en el país en que vais a habitar. Y yo os trataré a vosotros en la forma en que había pensado tratarles a ellos.”» (*Números* 33, 50-56.), y un larguísimo etcétera del que evidentemente no es el momento de tratar ahora.

Así pues, parece que tiene enteramente razón Russell al afirmar que es gratuito pasar de la utilidad de una creencia (utilidad, además, que es muy difícil establecer «en general», pues lo que es útil para unos puede ser nefasto para otros) a la verdad de ésta. Una cosa es que sea útil, en un determinado momento histórico y político, la creencia en los dioses del Olimpo, y otra muy distinta es que estos dioses sean un hecho o una realidad extramental.

Desde la dicotomía que establecimos con anterioridad entre concepciones de la verdad como sustancia, y concepciones de la verdad como relación, habría que situar a la filosofía de la verdad del pragmatismo dentro de las concepciones de la verdad como relación; pero no de la relación del pensamiento o los juicios con los hechos, sino de las creencias con la utilidad pragmática que se derive de ellas. Y es esta relación la que se muestra enteramente arbitraria y contradictoria. La teoría de la verdad del pragmatismo puede validar, por su utilidad respectiva, creencias distintas y antagónicas entre sí. Y si esto es así, entonces la teoría de la verdad pragmática no es útil, con lo que, desde sus propias premisas, habría que declararla como una «teoría falsa de la verdad».

## **9.8. El puesto de la teoría de la verdad en la filosofía de Bertrand Russell**

Es hora ya de acabar este capítulo, y parece pertinente hacerlo con esta breve reflexión final: Russell dedicó un puesto central a la teoría de la verdad en su agenda filosófica a lo largo de toda su carrera. En su juventud, influenciado por los neohegelianos británicos, Russell aceptó la teoría monista de la verdad, que, de un modo u otro, defendió hasta su abandono del idealismo en 1898. Después de esa fecha, y hasta el final de su carrera filosófica, Russell fue elaborando una teoría de la verdad, que, en sus líneas maestras, se mantuvo bastante invariable: la verdad como una relación que se establece entre nuestras creencias y los hechos del mundo externo, de tal manera que una creencia es verdadera si lo que afirma se corresponde con el hecho descrito. Es cierto que en sus exposiciones de la teoría de la verdad, Russell apela continuamente a proposiciones, de tal manera que la verdad sería una propiedad o atributo de determinadas proposiciones que mantienen cierta correspondencia isomórfica con ciertos hechos del Universo. Pero para el pensador británico, las proposiciones tienen sentido si expresan creencias. Luego, en el

fondo, la verdad es un atributo de ciertas creencias expresadas en proposiciones.<sup>405</sup>

El Russell anciano de *My Philosophical Development* (1959) sostiene que sigue manteniendo la teoría de la verdad expuesta en *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940), cuyo núcleo central consiste en lo ya defendido en los *Philosophical Essays* de 1910. Sigue denominando a esta teoría de la verdad una teoría de la correspondencia. Reconoce, no obstante, que las relaciones entre las creencias y los hechos no son en absoluto relaciones simples, sino muy complejas y de diverso tipo. Pero el pensador británico sigue creyendo que la teoría de la verdad como correspondencia es la que mejor se ajusta al sentido común, y cuenta con la potencialidad filosófica suficiente para distinguir, contra el escepticismo radical o el relativismo absoluto, las creencias o proposiciones verdaderas de las erróneas.<sup>406</sup>

Un punto fundamental a señalar en este asunto es que la teoría de la verdad de Russell, frente a las sostenidas por el Círculo de Viena o el primer Wittgenstein, es una teoría con claras y explícitas pretensiones ontológicas, no sólo epistemológicas. Esto es así porque ya hemos visto que Russell no sólo se enfrenta al relativismo propio de la teoría de la verdad del pragmatismo, sino también, y de modo central, a la teoría monista de la verdad. Y al enfrentarse a la teoría monista de la verdad, Russell está defendiendo una teoría de la verdad que implica una ontología pluralista de base, en la que cabe hablar perfectamente de desconexiones o discontinuidades ontológicas en el Universo.<sup>407</sup>

---

<sup>405</sup> Copleston expresa esta constancia de la teoría de la verdad de Russell a lo largo de su obra, después de su abandono del idealismo, del siguiente modo: «In 1906-9 Russell wrote four essays dealing with the subject of truth, especially in relation to pragmatism, which were reprinted in *Philosophical Essays*. At a later date he took up the subject again, the results of this second phase of reflection being embodied in the *Inquiry*. The topic is also treated in *Human Knowledge*. And in *My Philosophical Development* Russell devotes the fifteenth chapter to a review of the course of his investigations. A certain looseness in the use of terminology is characteristic of Russell. Thus in different places we are told that truth and falsity are predicated of indicative sentences, of sentences in the indicative or in the subjunctive or conditional, of assertions, of propositions and of beliefs. But it does not follow, of course, that all these ways of speaking are mutually incompatible. The significance of a sentence is a proposition; but propositions, according to Russell, express states of belief. Hence we can say that 'it is in fact primarily beliefs that are true or false; sentences only become so through the fact that they can express beliefs.' In any case the main lines of Russell's theory of truth are clear enough.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 465).

<sup>406</sup> Dicho esto en sus propias palabras: «The theory of truth developed in *An Inquiry into Meaning and Truth* is fundamentally a correspondence theory - that is to say, that when a sentence or belief is 'true', it is so in virtue of some relation to one or more facts; but the relation is not always simple, and varies both according to the structure of the sentence concerned and according to the relation of what is asserted to experience. Although this variation introduces unavoidable complexities, the theory aims at as close an adherence to common sense as is in any way compatible with the avoidance of demonstrable error.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 140).

<sup>407</sup> En este punto, como en muchos otros, la enorme diferencia de enfoque entre la filosofía de Russell y la de Wittgenstein puede verse con precisión en: Carey, R., *Bertrand Russell on perception and belief: his development from 1913-1918*, Boston University, 2000.

Su propia teoría de los verificadores es eminentemente ontológica. En su filosofía, como ya hemos dicho, para que una proposición que expresa una determinada creencia pueda ser calificada como verdadera, ha de mantener una correspondencia con ciertos hechos. Russell llama a estos hechos verificadores. Estos hechos, naturalmente, son sucesos independientes de la voluntad humana, y por eso la teoría de la verdad del pensador británico es una teoría que se enfrenta tanto al relativismo como al subjetivismo.<sup>408</sup>

---

<sup>408</sup> Acudamos nuevamente a Copleston, el cual, al exponer la teoría de Russell de los verificadores, elabora unos interesantes análisis: «We are left, therefore, with the correspondence theory of truth, according to which 'when a sentence or belief is "true", it is so in virtue of some relation to one or more facts'. These facts are called by Russell 'verifiers'. To know what an assertion or statements means, I must, of course, have some idea of the state of affairs which would make it true. But I need not know that it is true. For the relation between statement and verifier or verifiers is an objective one, independent of my knowledge of it. Indeed, in Russell's opinion I need not be able to mention any particular instance of a verifier in order to know that a statement is meaningful and that it is thus either true or false. And this thesis enables him to maintain that a statement such as 'there are facts which I cannot imagine' is meaningful and either true or false. In Russell's view at any rate I could not mention any particular instance of a fact which cannot be imagined. At the same time I can conceive 'general circumstances' which would verify the belief that there are facts which I cannot imagine. And this is sufficient to render the statement intelligible and capable of being true or false. Whether it is true or false, however, depends on a relation which is independent of my knowledge of it. In popular language the statement either corresponds or does not correspond with the facts. And the relation which actually obtains is unaffected by my knowing or not knowing it.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, pág. 467).

# CAPÍTULO X

## El atomismo lógico

### 10.1. El análisis lógico contra el monismo y el fisicalismo

El pluralismo ontológico y la teoría del conocimiento de Bertrand Russell confluyen en un marco conceptual común que el propio Russell denomina «atomismo lógico». Es decir, el atomismo lógico representa la unión más consistente entre la ontología y la teoría del conocimiento de Russell. El pensador británico llegó a esta filosofía después de recorrer etapas que ya hemos comentado a lo largo de este trabajo. Pero un hito decisivo para la formulación de esta filosofía fue la influencia del primer Wittgenstein, amigo personal de Russell en aquellos tiempos.<sup>409</sup> Aunque por supuesto se encuentran presentes también los precedentes del empirismo clásico.<sup>410</sup> O incluso del propio Leibniz.<sup>411</sup>

No obstante, y en lo referente a la influencia de Wittgenstein, no hay que olvidar la enorme diferencia de enfoques entre las filosofías de ambos pensadores, aun en esos

---

<sup>409</sup> Copleston expone esta influencia con precisión: «It has already been mentioned that according to Russell's own explicit declaration his 1918 lectures on logical atomism were partly concerned with explaining theories suggested to him by Wittgenstein. But at that time, of course, he was acquainted with Wittgenstein's ideas only in a preliminary or immature form. Shortly after the armistice, however, Russell received from Wittgenstein the typescript of the *Tractatus Logico-Philosophicus*. And though he found himself in agreement with some of the ideas expressed in it, there were others which he was unable to accept. For example, at that time Russell accepted Wittgenstein's picture-theory of the proposition, his view that atomic propositions are a logically independent of one another, and his doctrine that the propositions of logic and pure mathematics are 'tautologies' which, in themselves, neither say anything about the actual existing world nor reveal to us another world of subsistent entities and timeless truths. But Russell did not accept. For instance, Wittgenstein's contention that the form which a true proposition has in common with the corresponding fact cannot be 'said' but can only be 'shown'. For Russell, as we have already noted, believed in a hierarchy of languages. Even if in language a nothing can be said about this language, there is nothing to prevent us employing language b to talk about a. Again, Wittgenstein's denial that anything can be said about the world as a whole, for example about 'all the things that there are in the world,' was more than Russell could stomach.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 447).

<sup>410</sup> El atomismo lógico, en lo que tiene de teoría del conocimiento, comparte importantes puntos en común con la epistemología de Hume. P. McKeever defiende, por ejemplo, que: «There are strong ties between Russell's Philosophy of Logical Atomism and the writings of David Hume.» (Cfr. McKeever, P., *Acquaintance and description in the writings of David Hume and Bertrand Russell*, Dalhousie University, EE.UU., 1973, «Abstract»).

<sup>411</sup> Así lo considera, por ejemplo, Bikson (cfr. Bikson, T. H., *The logical atomism of Bertrand Russell: a critical evaluation*, University of Missouri, Columbia, EE.UU., 1967, pág. 230).

primeros años de amistad.<sup>412</sup>

La «lógica atomista» en Russell se contrapone, fundamentalmente, a la «lógica monista», representada sobre todo por Hegel y sus seguidores más ortodoxos.<sup>413</sup> De este monismo metafísico, vertebrado según Russell en el «axioma de las relaciones internas», ya hemos hablado en capítulos precedentes. Centrémonos ahora brevemente en qué quiere decir Russell cuando nos habla de «atomismo lógico». Para ello analicemos las dos partes que componen este sintagma.

Por una parte, cuando Russell afirma que su lógica es *atomista*, quiere decir que comparte la creencia según él de sentido común de que la realidad está compuesta de multitud de cosas diferentes. Con su pluralismo ontológico, Russell afirma estar lejos de considerar que la aparente multiplicidad del Universo se reduce, en última instancia, a una diversidad de aspectos o divisiones irreales de una única realidad indivisible.

Por otra, cuando Russell afirma que su atomismo es *lógico* quiere decir que los átomos a los que trata de llegar, como último residuo del análisis científico y filosófico, son átomos lógicos, no físicos. Estos átomos lógicos no sólo van referidos a la lógica simbólica y a las matemáticas, sino también a las realidades estudiadas por las ciencias naturales. Es decir, el análisis lógico de la realidad llega según Russell a la conclusión de que la realidad ideal o material está compuesta de particularidades, predicados o relaciones que no forman parte de un Todo monista y absoluto donde todos los entes estuviesen interrelacionados entre sí por medio de relaciones internas. Antes bien, el análisis lógico del Universo lleva, a ver de Russell, a la visión de una realidad plural donde las verdades de unos hechos no tienen por qué estar necesariamente relacionadas con las verdades de otros.

Es decir, triturado el axioma monista de las relaciones internas, Russell llega a una concepción pluralista de la realidad. Y como la realidad es una pluralidad irreductible, el camino más adecuado para su conocimiento será entonces descomponer los hechos y propiedades complejas en sus elementos más simples, aunque sea a nivel gnoseológico y no

---

<sup>412</sup> De hecho, hay un momento en 1914 donde Wittgenstein le escribe a Russell con el fin de despedirse para siempre de él, alegando diferencias irreconciliables entre los talentos y filosofías de ambos autores (cfr. Carey, R., *Bertrand Russell on perception and belief: his development from 1913-1918*, Boston University, 2000, pág. 382). Más tarde, ambos pensadores retomarían la amistad, pero para acabar rompiéndola de nuevo.

<sup>413</sup> En este punto, Copleston, refiriéndose a Russell, afirma que: «His point of view is thus opposed to that of Bradley, who thought that analysis, the breaking-up of a whole into its constituent elements, distorts reality and leads us away from the truth which is, as Hegel said, the whole.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, pág. 443).

ontológico: es el atomismo lógico.

## 10.2. La correspondencia isomórfica entre el lenguaje y la realidad empírica

El atomismo lógico, a su vez, tiene una involucración completa con la filosofía del lenguaje de Russell.<sup>414</sup> Russell, como ya dijimos, sostiene durante casi toda su carrera intelectual la teoría de la correspondencia isomórfica entre el lenguaje y la realidad empírica.<sup>415</sup> Por eso, desde su perspectiva, una teoría de las descripciones tiene un peso ontológico fundamental.<sup>416</sup> En el fondo, es la teoría del lenguaje retrato del Wittgenstein del *Tractatus*: «Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit.»<sup>417</sup> Esta teoría sostiene que la función del lenguaje es retratar la realidad, y que por tanto, si la realidad está estructurada acorde con las estructuras lingüísticas, el análisis de estas estructuras nos desvelara, de algún modo, las estructuras de la realidad.

Los análisis lingüísticos para Russell tienen como fin último descubrir la forma lógica de las proposiciones analizadas. A su vez, y esto es fundamental, esta forma lógica es relevante en tanto es isomórfica con la realidad empírica.<sup>418</sup> Por ello, puede decirse que

Hablando de modo general, entonces, si vamos a descubrir la forma verdadera de un hecho, debemos determinar la forma de la proposición que lo expresa.<sup>419</sup>

Siguiendo estas premisas, Russell llegará a las siguientes conclusiones:

---

<sup>414</sup> Cfr. Muguerza, J., *La concepción analítica de la filosofía I*, Alianza, Madrid, 1974.

<sup>415</sup> Cfr. Ciguere, J. A., *Bertrand Russell's theory of empiricism: an analysis of his later works*, Marquette University, Wisconsin, EE.UU., 1970, págs. 159-169.

<sup>416</sup> Una exposición de la teoría de las descripciones en Russell puede encontrarse en: Clack, R. J., *Analysis and ontology: a study of reconstructionism in the early philosophy of Bertrand Russell*, The University of North Carolina at Chapel Hill, EE.UU., 1964, págs. 95-118. Para un estudio más extenso sobre el tema, cfr. Elizabeth Cassin, C., *The origin and development of Bertrand Russell's theory of descriptions*, The Florida State University, EE.UU, 1968.

<sup>417</sup> Cfr. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, New York, 2001, Satz 4.01.

<sup>418</sup> Por ello, puede afirmarse que: «For Russell, then, the discovery of the logical form of propositions is the philosophical purpose of linguistic analysis.» (Clack, R. J., *Analysis and ontology: a study of reconstructionism in the early philosophy of Bertrand Russell*, pág. 6).

<sup>419</sup> (Traducción al español nuestra). «Generally speaking, then, if we are to discover the true form of the fact, we must determine the form of the proposition expressing it.» (*Ibíd.*, pág. 45).

1) el significado de los nombres viene determinado por el objeto al cual se refieren (es la llamada teoría referencial del significado).

2) estos objetos a los cuales se refieren los nombres tienen determinadas cualidades y entran en determinadas relaciones entre sí. Estas cualidades referidas a objetos, o relaciones entre objetos, son los *hechos*, los cuales tratarán de ser representados por las proposiciones del lenguaje.

3) las proposiciones, que describen de un modo isomórfico los hechos de la realidad, resultan ser, cuando se las analiza, atómicas o moleculares. Las proposiciones atómicas son proposiciones simples (es decir, no se las puede descomponer en otras proposiciones), mientras que las proposiciones moleculares están compuestas de proposiciones atómicas mediante conectivas lógicas. A su vez, como el lenguaje es isomórfico con la realidad, las proposiciones atómicas tendrán como correlato hechos atómicos, mientras que las proposiciones moleculares tendrán como correlato hechos moleculares.<sup>420</sup>

Desde esta teoría, la verdad de una proposición se da, pues, en su correspondencia con los hechos. Pero las proposiciones moleculares, al estar compuestas de proposiciones atómicas mediante conectivas lógicas, presentan una dificultad al relacionarlas con los hechos para determinar su verdad o falsedad que no se da en las proposiciones atómicas, que como decimos tienen como correlato hechos atómicos más fáciles de analizar:

Las proposiciones "moleculares" son tales como las que contienen conjunciones —*si, o, y, a menos, etc.*— y tales palabras son las marcas de una proposición molecular. Consideremos una afirmación tal como "si llueve, traeré mi paraguas". Esta afirmación es simplemente tan capaz de verdad o falsedad como la afirmación de una proposición atómica, pero es obvio que o el hecho correspondiente, o la naturaleza de la correspondencia con el hecho, debe ser completamente diferente de aquello que es en el caso de una proposición atómica.<sup>421</sup>

---

<sup>420</sup> Esto, como es natural, introduce el problema de la precisión lógica del lenguaje. En palabras de Copleston: «the grammatical form of a sentence may be different from its logical form. But in a logically perfect language 'the words in a proposition would correspond one by one with the components of the corresponding fact, with the exception of such words as "or", "not", "if", "then", which have a different function'. In such a language therefore there would be an identity of structure between the fact asserted or denied and its symbolic representation, the proposition. Hence if there are atomic facts, there can be atomic propositions.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 445).

<sup>421</sup> (Traducción al español nuestra). «"Molecular" propositions are such as contain conjunctions -if, or, and, unless, etc.- and such words are the marks of a molecular proposition. Consider such an assertion as, "If it rains, I shall bring my umbrella." This assertion is just as capable of truth or falsehood as the assertion of an atomic proposition, but it is obvious that either the corresponding fact, or the nature of the correspondence with fact, must be quite different from what it is in the case of an atomic proposition.» (Cfr. Russell, B., *Our*

Desde luego, un problema de esta teoría era el establecimiento de los hechos atómicos, es decir, los hechos más simples posibles.<sup>422</sup> Además, los hechos moleculares presentaban una problemática ontológica no menor que los atómicos. En efecto, ¿se podía decir que existían *realmente* hechos moleculares en el mundo?<sup>423</sup> En todo caso, Russell tuvo que acabar ampliando su clasificación de proposiciones. A las proposiciones atómicas («esto es grande») y moleculares («esto es grande y pesado»), añadió las proposiciones existenciales («hay cosas grandes»), las generales («todas las montañas son grandes»), las completamente generales (como las proposiciones de la lógica simbólica y las matemáticas), y, por último, las proposiciones negativas («un guijarro no es grande»).

Hechos y proposiciones tienen, como decimos, una estructura isomórfica. Y como las proposiciones tienen una estructura lógica, los hechos también la tendrán, aunque no en el sentido del panlogismo hegeliano, porque para Russell los hechos tienen una estructura lógica no en sí mismos, sino en la medida en que son categorizados y analizados por una mente humana. Desde este punto de vista, para Russell la lógica tendrá dos dimensiones, una más puramente científica, y otra más puramente filosófica:

La lógica, podemos decir, consiste en dos partes. La primera parte investiga qué son las proposiciones y qué formas pueden tener; esta parte enumera los diferentes tipos de proposiciones atómicas, de proposiciones moleculares, de proposiciones generales, etc. La segunda parte consiste en ciertas proposiciones sumamente generales, las cuales afirman la

---

*Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE II. LOGIC AS THE ESSENCE OF PHILOSOPHY).

<sup>422</sup> En efecto, «the simplest imaginable kind of fact, according to Russell, is that which consists in the possession of a quality by a particular, the quality being called a 'monadic relation', This kind of fact is an atomic fact, though not the only kind. For it is not required, in order that a fact should be atomic, that it should comprise only one term and a monadic relation. There can be a hierarchy of atomic facts; facts which comprise two particulars and a (dyadic) relation, facts which comprise three particulars and a (triadic) relation, and so on. It must be understood, however, that 'particulars', defined by Russell as the terms of relations in atomic facts, are to be understood in the sense of what would be for him genuine particulars, such as actual sense-data, not in the sense of logical constructions.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, op. cit., págs. 445-446).

<sup>423</sup> Copleston expone este problema así: «An atomic proposition contains a single verb or verbal phrase. But by the use of words such as 'and', 'or' and 'if', we can construct complex or molecular propositions. *It would appear to follow, therefore, that there are molecular facts. But Russell shows hesitation on this point. Let us suppose, for example, that 'either today is Sunday or I made a mistake in coming here' is a molecular proposition. Does it make any sense to speak of a disjunctive fact? However, though Russell expresses some doubt about molecular facts, he admits 'general facts'.* For instance, if we could enumerate all the atomic facts in the world, the proposition 'these are ~ the atomic facts there are' would express a general fact. Russell is also prepared to admit negative facts, even if with some hesitation. He suggests, for example, that 'Socrates is not alive' expresses an objective negative fact, an objective feature of the world.» (*Ibid.*, pág. 446) [Cursivas nuestras].

verdad de todas las proposiciones de determinada forma. Esta segunda parte desemboca en las matemáticas puras, cuyas proposiciones resultan, en el análisis, como tales verdades generales formales. La primera parte, que se limita a la enumeración de formas, es la más difícil, y filosóficamente la más importante; y es el reciente progreso en esta primera parte, más que cualquier otra cosa, lo que ha hecho posible una discusión verdaderamente científica de muchos problemas filosóficos.<sup>424</sup>

### 10.3. La lógica como la *esencia* de la filosofía

Como la lógica es fundamental tanto para el análisis de las proposiciones, como para el análisis de los hechos, acabará presentándose en Russell como la *propia esencia* de la filosofía rigurosa, de tal manera que sería completamente correcto afirmar que

El estudio de la lógica se convierte en el estudio central de la filosofía: otorga el método de investigación en filosofía, precisamente como las matemáticas dan el método en física. Y como la física, que, desde Platón hasta el Renacimiento, era tan retrógrada, oscura, y supersticiosa como la filosofía, se convierte en una ciencia a través de las frescas observaciones de Galileo de los hechos y la subsiguiente manipulación matemática, así la filosofía, en nuestros propios días, se está convirtiendo en científica a través de la simultánea adquisición de nuevos hechos y métodos lógicos.<sup>425</sup>

---

<sup>424</sup> (Traducción al español nuestra). «Logic, we may say, consists of two parts. The first part investigates what propositions are and what forms they may have; this part enumerates the different kinds of atomic propositions, of molecular propositions, of general propositions, and so on. The second part consists of certain supremely general propositions, which assert the truth of all propositions of certain forms. This second part merges into pure mathematics, whose propositions all turn out, on analysis, to be such general formal truths. The first part, which merely enumerates forms, is the more difficult, and philosophically the more important; and it is the recent progress in this first part, more than anything else, that has rendered a truly scientific discussion of many philosophical problems possible.» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE II. LOGIC AS THE ESSENCE OF PHILOSOPHY).

<sup>425</sup> (Traducción al español nuestra). «The study of logic becomes the central study in philosophy: it gives the method of research in philosophy, just as mathematics gives the method in physics. And as physics, which, from Plato to the Renaissance, was as unprogressive, dim, and superstitious as philosophy, became a science through Galileo's fresh observation of facts and subsequent mathematical manipulation, so philosophy, in our own day, is becoming scientific through the simultaneous acquisition of new facts and logical methods.» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE VIII. ON THE NOTION OF CAUSE, WITH APPLICATIONS TO THE FREE-WILL PROBLEM).

Russell, con su atomismo lógico trata de abordar, desde otro enfoque, uno de los problemas ontológicos que con mayor dedicación trató de resolver a lo largo de su vida desde distintas perspectivas: el problema de los constitutivos últimos de la realidad.<sup>426</sup> Hay que tener en cuenta que la época en la que escribe Russell estas reflexiones es la época del auge de la lógica simbólica moderna; es la época del Círculo de Viena y su empirismo lógico, la época de las tablas de verdad del *Tractatus* de Wittgenstein, la época de los intentos de reducción de la matemática a lógica... Era la época, en suma, de tener la mayor confianza en la lógica simbólica. Pero nuestro presente científico es diferente; en él, después de los ataques de Gödel y muchos otros, ya no puede pretenderse deducir los principios de la matemática de la lógica, ni siquiera puede pretenderse ya presentar la lógica simbólica como una ciencia de la exactitud absoluta. La lógica polivalente o la lógica difusa de Zadeh y sucesores entran en contradicción con algunos de los dogmas que se creían inquebrantables en la época del Russell más logicista.

Es común cuando en una determinada época histórica una ciencia alcanza un momento de auge y esplendor, este tipo de reduccionismos. Son muchos los filósofos que han tratado de hallar en una ciencia determinada los principios fundamentales para guiar la filosofía hacia una comprensión lo más integral y profunda de la realidad posible. Pero la propia pluralidad de estos reduccionismos contradictorios entre sí debería ponernos en alerta ante la vacuidad de éstos. Reduccionismos economicistas, psicologistas, sociológicas, matematicistas, físicalistas... Todos pretenden erigir a una ciencia determinada como el paradigma fundamental del conocimiento estricto sobre el Universo. Es evidente que cuando Russell, en su filosofía del atomismo lógico, pretende presentar a la lógica como «la esencia de la filosofía» (sic), no está sino incurriendo en un reduccionismo más. Pero para los que pensamos, desde el pluralismo ontológico, que la realidad es poliédrica, puede decirse que la lógica simbólica es esencial para el desarrollo de la filosofía estricta, pero no más que lo es la historiografía, la biología o la antropología.

---

<sup>426</sup> Por eso, podríamos afirmar que: «as for the term 'atomism' in 'logical atomism' Russell says that he wishes to arrive at the ultimate constituent elements of reality in a manner analogous to that in which in *Principia Mathematica* he worked back from 'result' to the uneliminable logical 'premisses'. But he is looking, of course, for logical and not physical atoms. Hence the use of the term 'logical'.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, págs. 444-445).

#### **10.4. Los términos gnoseológicos «simple» y «complejo» como relativos y no absolutos**

Aparte de su logicismo, se ha reprochado en numerosas ocasiones a Russell que su atomismo lógico es una filosofía reduccionista gratuita, en la medida en que trata de reducir lo complejo a lo simple, siendo que, o todo es complejo, o que los términos «simple» y «complejo» son relativos y no pueden ser tomados en absoluto.

Efectivamente, sólo la metafísica de Parménides, el atomismo clásico, la teología natural, o la metafísica monadalógica de Leibniz pueden defender que *simple* y *complejo* son términos absolutos y no relativos. Porque simple ontológicamente es el Ser de Parménides, el átomo de Demócrito, el Dios de Santo Tomás o la mónada de Leibniz. Sin embargo, aquí las acusaciones a Russell son más problemáticas que cuando se denuncia su reduccionismo logicista. Ya hemos dicho que cuando Russell habla de átomos se refiere a átomos lógicos, no físicos o metafísicos. Es decir, sólo si se hipostasias a los átomos lógicos de los que habla el pensador británico se los puede asimilar a los átomos de Demócrito o a las mónadas de Leibniz como átomos físicos y metafísicos respectivamente. Pero los átomos de los que habla Russell son fruto del análisis lógico, y cuando este análisis desaparece, también lo hacen los átomos como presuntas sustancias primigenias. Es decir, cuando Russell está defendiendo el atomismo lógico no pretende con ello sostener los postulados de una oscura metafísica de sustancias simplicísimas absolutas.

En el capítulo dedicado a la estructura de la materia en la filosofía de Bertrand Russell, expusimos su teoría de los particulares. La teoría de los particulares no sólo como constitutivos ontológicos, sino cómo los últimos constitutivos del análisis científico, fue elaborada por Russell con anterioridad a su filosofía del atomismo lógico. Por eso, aunque haya analogías, también hay importantes diferencias. De este modo, si en la temprana teoría de los particulares Russell consideraba que el objetivo principal del análisis era llegar a particulares simples, que, en su combinación, darían lugar al mundo de las formas sensibles que percibimos, posteriormente reparó en las dificultades de este proyecto. Y es que el filósofo inglés llegó a la conclusión de que, si bien multitud de cosas pueden ser conocidas como muy complejas estructuralmente, nada puede ser conocido como siendo simple. En efecto, siempre que la investigación científica ha creído llegar a un elemento simple, su posterior estudio ha revelado que, por el contrario, era muy complejo y constituido por tanto

de múltiples partes. Contando con esto, pues, la conclusión a la que llegó el filósofo británico es la que hemos comentado antes, a saber: que no cabe confundir los términos a los que se llega por medio del análisis lógico con entidades simples y absolutas desde un punto de vista ontológico. Por eso, aunque la filosofía del atomismo lógico de Russell estuviese fuertemente influenciada por el *Tractatus* de Wittgenstein, la teoría del filósofo británico cuenta con unas raíces empiristas y escépticas de las que carece el filósofo austríaco.<sup>427</sup>

Contando, pues, con todo esto que decimos, puede decirse que frente al titubeante Russell de la primera teoría de los particulares, el Russell de la filosofía del atomismo lógico sabe que «simple» y «complejo» son términos relativos según la escala de análisis a la que nos movamos. Desde nuestra perspectiva crítica, esto es algo que podemos aceptar sin reparos. En la escala de la sociología, por ejemplo, Napoleón es un término simple, pero en la escala de la física, la química o la biología, Napoleón es un término *muy complejo*, compuesto de millones, o de miles de millones de términos (ya sean éstos las células, las moléculas, los átomos, los hadrones y electrones, los quarks y leptones...). Esto quiere decir, siguiendo el ejemplo, que el individuo es un «átomo» para la sociología, pero no para la biología o la física: la sociología, en la escala a la que se mueve, no necesita regresar a los órganos o tejidos que componen a Napoleón. Y esto significa que las ciencias estudian la realidad a distintas escalas, siendo éste uno de los principales motivos a nuestro juicio por el cual las ciencias positivas resultan irreductibles entre sí. Si, por ejemplo, la psicología «se reduce» a neurología, y ésta a física, la ciencia psicológica desaparece como tal, porque desde la escala de la física nuclear es absolutamente imposible reconstruir la conducta cognitiva o volitiva de un sujeto psicológico. Y decimos esto pese al consabido intento de reduccionismo de muchos materialistas. Mario Bunge, por ejemplo, al defender en su filosofía de la ciencia la reducción de la psicología a la neurología, no parece estar dándose cuenta de esto que decimos.<sup>428</sup> Una cosa es que la vida psíquica humana esté producida por el

---

<sup>427</sup> En palabras de Copleston: «It is true that while he had previously regarded the goal of analysis as a knowledge of simple particulars, Russell later came to think that while many things can be known to be complex, nothing can be known to be simple. But the reason why he came to think this was because in science what was formerly thought to be simple has often turned out to be complex. And the conclusion which he drew was simply that the logical analyst should refrain from any dogmatic assertion that he has arrived at a knowledge of what is simple. In other words, though Russell undoubtedly approached logical atomism with a background of mathematical logic, his attitude was much more empirical than that of Wittgenstein as manifested in the *Tractatus*. And in the application of reductive analysis to physical objects and minds he carried on the tradition of British empiricism, a tradition which hardly figured in Wittgenstein's mental furniture.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 448-449).

<sup>428</sup> Cfr. Bunge, M., «Epistemología de las Ciencias Naturales: la Psicología como ciencia natural», en AA.VV.,

cerebro, y que puedan establecerse científicamente correlaciones entre contenidos psíquicos y procesos cerebrales, y otra que únicamente desde la escala de la neurología puedan explicarse la conducta y vivencias de un sujeto psicológico. Pongamos el ejemplo de un cuadro de Velázquez: ¿acaso desde la escala molecular de los pigmentos que componen el lienzo puede explicarse enteramente la pintura? Y sin embargo no puede decirse que el cuadro exista al margen del lienzo, sino simplemente que el análisis de la pintura como tal se encuentra a otra escala del análisis químico de los pigmentos que componen el lienzo, aunque éstos sean constitutivos de dicha pintura (como constitutivos de la vida psíquica son los procesos neurológicos dados en el sistema nervioso). Incluso los más ardientes defensores del reduccionismo llegan a encontrarse en numerosas ocasiones con la cuestión de las escalas. Así, por ejemplo, Crick define el reduccionismo como el intento efectivo de explicar un sistema complejo por medio del funcionamiento de sus partes y las interacciones entre ellas. De este modo, para comprender el cerebro es necesario conocer muchas interacciones de las células nerviosas entre sí; a su vez, el comportamiento de cada célula nerviosa puede precisar de una explicación basada en los iones y moléculas que las componen. Pero Crick piensa que este proceso reduccionista tiene un *límite*: la escala de los átomos químicos, dado que las propiedades químicas de cada átomo están determinadas por su carga nuclear, siendo de este modo el conocimiento de la subestructura del núcleo innecesario tanto para la química en general, como para la bioquímica en particular.<sup>429</sup>

Si esto es así, habría que sacar una conclusión crítica de primer orden en filosofía de la ciencia, y es la siguiente, a saber: que cuando Russell defiende que su cosmovisión está vertebrada por dos grandes ciencias, la física y la psicología (que a su vez podrían reducirse a una única ciencia global desde el monismo neutro), no está sacando las conclusiones que a nuestro juicio se derivan de su atomismo lógico. Esto es así porque, si nuestra hipótesis es correcta, el atomismo lógico implica la tesis de las distintas escalas de análisis de la realidad, si no quiere acabar hipostasiando los términos «simple» y «complejo». Pero si hay multitud de escalas de análisis irreductibles entre sí, entonces el intento de reducción de las ciencias naturales a la física, o de las ciencias humanas a la psicología, no puede ser llevado a cabo con éxito. Y esto sin contar con el intento de tratar, desde el monismo neutro, de reducir la física y la psicología a una ciencia común unificada. Más bien Russell debería haber sacado

---

<sup>429</sup> *Actas del primer congreso de teoría y metodología de las ciencias*, Pentalfa, Oviedo, 1982, págs. 25-50.  
Cfr. Crick, F., *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Touchstone, New York, 1995, págs. 8 y ss.

de su atomismo lógico la conclusión de la pluralidad irreductible de ciencias que estudian la realidad a distintas escalas de análisis «lógico». No lo hizo. Pero nosotros sí podemos hacerlo. Es decir, podemos acercarnos a las tesis de autores modernos que defienden la pluralidad irreductible de ciencias, pluralidad fundamentada en un pluralismo ontológico que se resista a caer en los callejones sin salida a los que llevan los diversos reduccionismos monistas.<sup>430</sup>

## 10.5. ¿Es consecuente Bertrand Russell con el atomismo lógico hasta el final de sus días?

Una última cuestión queda por dilucidar. Después del abandono del idealismo, ¿defiende Russell la filosofía del atomismo lógico durante el resto de su carrera filosófica, o también acaba rechazándola en algún punto de ésta? T. H. Bikson, por ejemplo, defiende que el atomismo lógico russelliano comienza a morir en 1919, con la adopción del monismo neutro por parte del pensador inglés.<sup>431</sup> ¿Qué podemos concluir nosotros de esta afirmación? Lo siguiente, a saber: por un lado, es cierto que con la adopción del monismo neutro, múltiples puntos del atomismo lógico quedaban ahora rechazados, en cuanto suponían la dualidad entre el conocimiento y lo conocido, o una filosofía del lenguaje basada en la teoría de los *sense-data*, rechazada con la adopción del monismo neutro.

Pero como el propio Bikson señala,

El concepto de Russell de atomismo lógico envuelve una seria ambigüedad. El atomismo

---

<sup>430</sup> Así, por ejemplo, podríamos hacer nuestras tesis como las de Mary Midgley, cuando afirma que: «we need *scientific pluralism* —the recognition that there are many independent forms and sources of knowledge— rather than reductivism, the conviction that one fundamental form underlies them all and settles everything.» Un pluralismo gnoseológico fundamentado en la visión de la realidad como un enorme acuario que, al igual que un poliedro, necesita ser contemplado desde diversos lugares y perspectivas, sin que pueda decirse que hay alguna más privilegiada que las demás: «We cannot see it [el gran acuario] as a whole from above, so we peer in at it through a number of small windows (...) We can eventually make quite a lot of sense of this habitat if we patiently put together the data from different angles. But if we insist that our own window is the only one worth looking through, we shall not get very far.» (Cfr. Midgley, M., *Myths We Live By*, Routledge, New York, 2004, págs. 27 y ss).

<sup>431</sup> Cfr. Bikson, T. H., *The logical atomism of Bertrand Russell: a critical evaluation*, University of Missouri, Columbia, EE.UU., 1967, págs. 1, 206 y ss. Por otra parte, para un estudio que analiza la filosofía de *acquaintance* hasta 1919, cfr. Perkins, R. K., *Meaning and acquaintance in the early philosophy of Bertrand Russell*, Duke University, North Carolina, 1973.

lógico es una metafísica acompañada de una epistemología. Es también una herramienta para el análisis sintáctico del lenguaje.<sup>432</sup>

Los importantes cambios epistemológicos sufridos como consecuencia de la adopción del monismo neutro, no pueden eclipsar el hecho de que Russell siguió hasta el final de sus días proponiendo el análisis como la herramienta filosófica esencial, el pluralismo, como la ontología más estricta y verdadera, o la teoría de la verdad como correspondencia basada en la estructura isomórfica del lenguaje con la realidad. ¿Y acaso estos puntos no forman parte de la esencia nuclear del atomismo lógico tal y como lo hemos venido exponiendo a lo largo de estas páginas?

En el sistema filosófico de Russell, siempre estuvo presente un interés fundamental por el análisis lógico y lingüístico que no puede rastrearse en el empirismo del siglo XVII o el XVIII. Este análisis lógico o lingüístico, a su vez, no puede ser tildado en absoluto de superficial, ya que en el filósofo británico siempre tuvo un marcado componente ontológico. Es decir, Russell pensaba que el análisis lógico o lingüístico nos abre las puertas al conocimiento de la realidad, en vez de cerrarnoslo, como creen algunos filósofos analíticos radicales. En lo referente al análisis lingüístico, la idea nuclear que defendió Russell es que del análisis de las estructuras gramaticales puede inferirse un importante conocimiento de las estructuras ontológicas del mundo.<sup>433</sup>

Después de exponer los principales problemas filosóficos que más le interesaban antes de la finalización de la Primera Gran Guerra, el filósofo británico recordaba el comienzo

---

<sup>432</sup> (Traducción al español nuestra). «Russell's concept of logical atomism involves a serious ambiguity. Logical atomism is a metaphysics with an accompany epistemology. It is also a tool for a syntactical analysis of language.» (Bikson, T. H., *The logical atomism of Bertrand Russell: a critical evaluation*, pág. 2).

<sup>433</sup> Esta idea la acompañó al filósofo británico hasta el final de sus días: «Russell has claimed that in some other sense or senses we can infer something about the world from the properties of language. Moreover, this is not a claim which he has put forward only once or in passing. For example, in *The Principles of Mathematics* he remarked that though grammatical distinctions cannot legitimately be assumed without more ado to indicate genuine philosophical distinctions, 'the study of grammar, in my opinion, is capable of throwing far more light on philosophical questions than is commonly supposed by philosophers'. Again, even in *An Outline of Philosophy*, where he went as far as he could in a bellaviourist interpretation of language, he suggested that 'quite important metaphysical conclusions, of a more or less sceptical kind', can be derived from reflection on the relation between language and things. At a later date, in the *Inquiry*, he explicitly associated himself with those philosophers who 'infer properties of the world from properties of language' and asserted his belief that 'partly by means of the study of syntax, we can arrive at considerable knowledge concerning the structure of the world'. Moreover, in *My Philosophical Development* he quotes the paragraph in which this last assertion occurs with the endorsement 'I have nothing to add to what I said there'.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America* *Ibid.*, pág. 468).

de su interés por las relaciones de la filosofía del lenguaje con la ontología:

Había otro problema que comenzó a interesarme sobre la misma época —es decir, sobre 1917. Éste era el problema de la relación del lenguaje con los hechos. Este problema tiene dos secciones: la primera preocupada con el vocabulario; la segunda, con la sintaxis. El problema había sido tratado por numerosos autores antes de que yo me interesara en él.<sup>434</sup>

Esta idea, no obstante, ha tenido numerosos críticos. El propio Copleston afirmaba que

La reflexión sobre el lenguaje puede sin duda alguna servir para agudizar nuestra conciencia de las características de la realidad extra-lingüística y para hacernos tomar nota de aquello que posiblemente no habíamos reparado con anterioridad. Pero que el lenguaje puede servir como premisa última para inferir propiedades del mundo parece ser algo completamente cuestionable.<sup>435</sup>

Desde nuestra perspectiva, podemos sostener que el léxico de cada lenguaje, incluso el más abstracto y complejo (como puedan ser las ideas de Nada, substancia, materia, Dios, evolución...), proviene de experiencias empíricas y cotidianas en el mundo de los fenómenos. Por eso, toda idea o concepto remite siempre a alguna concatenación de fenómenos dados en el Universo. Un fenómeno que no esté conceptualizado, aunque sea de manera mitológica,<sup>436</sup> no es ni siquiera un fenómeno, sino acaso un mero caos de sensaciones empíricas como las que percibe el bebé en ciertas etapas muy tempranas de su

---

<sup>434</sup> (Traducción al español nuestra). «There was another problem which began to interest me at about the same time - that is to say, about 1917. This was the problem of the relation of language to facts. This problem has two departments: the first concerned with vocabulary; the second, with syntax. The problem had been dealt with by various people before I became interested in it.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, 1975, pág. 11).

<sup>435</sup> (Traducción al español nuestra). «Reflection on language can doubtless serve to sharpen our awareness of features of extra-linguistic reality and to make us notice what we possibly had not noticed before. But that language can serve as an ultimate premiss for inferring properties of the world seems to be highly questionable.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, pág. 470).

<sup>436</sup> Como por ejemplo cuando los vikingos conceptualizaban el rayo y el trueno como las chispas y golpes provocados por el martillo de Thor, o como cuando los esquimales pensaban que el arco iris era el arco de un dios cazador.

evolución ontogenética, tal según lo estudia la psicología evolutiva. Según esto, no cabe hipostasiar ni los fenómenos —como hace Husserl— ni el lenguaje —como hace el segundo Wittgenstein—. Por eso la filosofía del lenguaje y la ontología mantienen nexos necesarios.<sup>437</sup> Como caso general, puede alegarse que no cabe, pues, ninguna sensibilidad pura al margen de estructuras intelectivas o raciomorfias. Esta unión o inseparabilidad entre las facultades tradicionales de la sensibilidad y el entendimiento fue ya expuesta explícitamente, y antes que Zubiri, por Schopenhauer.<sup>438</sup> Pero frente a esta teoría, la tendencia clásica proveniente desde Platón y Aristóteles, consiste en una fuerte separación entre la sensibilidad y el entendimiento, la cual vértebra prácticamente toda la historia de la filosofía occidental, salvo algunas excepciones como Galeno,<sup>439</sup> los estoicos, Gómez Pereira<sup>440</sup>, o algunos aspectos de la filosofía de Leibniz.<sup>441</sup>

Pero volviendo al tema principal, la tesis fundamental a señalar es que la idea de análisis es, sencillamente, uno de los pilares fundamentales del sistema filosófico de Russell.<sup>442</sup> Debido a su fuerte influencia en el siglo XX, no ha carecido precisamente de críticos tampoco.<sup>443</sup> Cuando se analiza la idea de análisis, valga la redundancia o aparente paradoja, constatamos que esta idea tiene un formato sincategoremático o funcional, es decir, el análisis, al igual que la conciencia o el conocimiento, es siempre análisis *de algo* (análisis del lenguaje, análisis de las ciencias, análisis del conocimiento...). Después de su

---

<sup>437</sup> Esta perspectiva no está sino rescatando, desde la plataforma científica y filosófica del presente, el viejo lema epistemológico antes aludido de *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, nuclear en las teorías del conocimiento de Aristóteles, Santo Tomás o Locke.

<sup>438</sup> Esto le llevará a Schopenhauer a hablar de la *intelectualidad de la intuición* (cfr. Schopenhauer, A., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Nabu Press, New York, 2010, § 21).

<sup>439</sup> Recordemos su famoso lema: «no es el ojo el que ve, sino el Logos a través del ojo». Afirmación cuyo fundamento podría, de algún modo, rastrearse en la psicología de la percepción de la escuela de la Gestalt, y antes, en Schopenhauer. En efecto, para este filósofo conocer no es sólo percibir fenómenos en el espacio y el tiempo, sino también observar las conexiones causales entre ellos. Schopenhauer, hablando de la intelectualidad de la sensación, ha sostenido, por ejemplo, que «la vista es el sentido *del entendimiento* que intuye; el oído, el sentido *de la razón* que piensa y percibe» (Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, (traducción de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid, 2005, pág. 57).

<sup>440</sup> El padre de la teoría mecanicista de los brutos razona que, al formar la sensibilidad y el entendimiento una unidad, al retirarle la inteligencia a los animales también habría que retirarles la sensibilidad, dado que ésta no puede existir al margen de un entendimiento, como sostenía Aristóteles y la tradición escolástica posterior (cfr. Pereira, G., *Antoniana Margarita*, Pentalfa, Oviedo, 2000).

<sup>441</sup> En efecto, en la metafísica de Leibniz, donde toda mónada está dotada de *vis appetitiva* y *vis cognoscitiva*, pueden rastrearse las huellas de la defensa de un posible «entendimiento confuso» que incluiría, como constituyente formal suyo, la propia sensibilidad.

<sup>442</sup> Una exposición general del puesto de esta idea en la filosofía en el pensador británico puede encontrarse en: Stewart B. D., *The role of analysis in the philosophy of Bertrand Russell*, The University of Western Ontario, London, Canada, 1961, págs. 77-84.

<sup>443</sup> Una crítica interesante a la teoría del análisis de Russell puede encontrarse en: Clack, R. J., *Analysis and ontology: a study of reconstructionism in the early philosophy of Bertrand Russell*, The University of North Carolina at Chapel Hill, EE.UU., 1964, págs. 158-220.

abandono del monismo idealista, el método del análisis, que trata siempre de descomponer un todo en sus partes constituyentes, se presentaba como el más apropiado a juicio de Russell para comprender una realidad plural y diversa ontológicamente. Por ello, un Russell anciano afirmaba:

Desde que abandoné la filosofía de Kant y Hegel, he buscado las soluciones de los problemas filosóficos por medio del análisis; y permanezco firmemente persuadido, a pesar de algunas modernas tendencias que defienden lo contrario, de que sólo por medio del análisis es el progreso posible. He encontrado, por tomar un ejemplo importante, que analizando la física y la percepción el problema de la relación de la mente y la materia puede ser completamente solucionado. Es cierto que nadie ha aceptado lo que me parece la solución, pero creo y espero que esto se debe únicamente a que mi teoría no ha sido comprendida.<sup>444</sup>

B. D. Steward escribía en su tesis doctoral sobre el rol del análisis en la filosofía de Russell, defendida en 1961, lo siguiente:

Quizá el concepto más importante en la filosofía actual es el de análisis, y Russell, como uno de los originadores de este concepto, merece la apreciación que esta tesis trata de dar. Es imposible, por tanto, sin un entendimiento de su filosofía, comprender la filosofía de este siglo.<sup>445</sup>

Han pasado varias décadas desde estas declaraciones, y nuevas tendencias filosóficas han surgido sobre el horizonte. Pero éstas no han aparecido de la nada, sino que hunden sus raíces en la tradición filosófica del siglo XX, en la cual las filosofías analíticas

---

<sup>444</sup> (Traducción al español nuestra). «Ever since I abandoned the philosophy of Kant and Hegel, I have sought solutions of philosophical problems by means of analysis; and I remain firmly persuaded, in spite of some modern tendencies to the contrary, that only by analysing is progress possible. I have found, to take an important example, that by analysing physics and perception the problem of the relation of mind and matter can be completely solved. It is true that nobody has accepted what seems to me the solution, but I believe and hope that this is only because my theory has not been understood.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, pág. 11).

<sup>445</sup> (Traducción al español nuestra). «Perhaps the most important concept in present day philosophy is that of analysis, and Russell, as one of the originators of this concept, deserves the appreciation which this thesis tries to give. It is impossible, therefore, without and understanding of his philosophy, to understand the philosophy of this century.» (Stewart B. D., *The role of analysis in the philosophy of Bertrand Russell*, The University of Western Ontario, London, Canada, 1961, pág. iii).

derivadas del atomismo lógico de Russell son completamente esenciales. A este respecto, hay que tener en cuenta que Russell condenó a la filosofía analítica por despreocuparse precisamente de las grandes cuestiones filosóficas, por las que él, sin embargo, siempre se interesó hasta el final de su vida. Acaso esto que decimos pueda ejemplificarse claramente en las relaciones con la filosofía de Wittgenstein. Russell dejó bien claro que el Wittgenstein del *Tractatus* tuvo una enorme influencia en él, incluido en el propio desarrollo de su teoría del atomismo lógico, pero el Wittgenstein de las *Philosophical Investigations*, no dejó ninguna huella en él; de hecho, Russell no se explicaba cómo una escuela entera de filosofía podía haber surgido de lo que él consideraba un conjunto de errores y trivialidades superficiales. De este modo, refiriéndose al *Tractatus*, Russell escribió por ejemplo:<sup>446</sup>

Las doctrinas de Wittgenstein influyeron en mí profundamente. He llegado a pensar que en muchos puntos llegué demasiado lejos al avenirme con él [in agreeing with him].

Mientras que para hablar del llamado «segundo Wittgenstein», Russell se mostró mucho más corrosivo y crítico:

No he encontrado en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein nada que me parezca de interés, y no comprendo que toda una escuela halle sabiduría en sus páginas. Psicológicamente es sorprendente. El Wittgenstein de la primera época, a quien conocí con intimidad, era un hombre adicto al pensamiento intenso y apasionado, profundamente percatado de difíciles problemas cuya importancia él y yo sentíamos, y poseedor (o al menos así yo lo creía) de un verdadero genio filosófico. El Wittgenstein de la segunda época, por el contrario, parece haberse cansado de pensar seriamente, y haber inventado una doctrina que hace innecesaria tal actividad. No creo, ni por un momento, que una doctrina que tiene esas consecuencias de pereza sea acertada. Me doy cuenta, sin embargo, de que siento una irresistiblemente fuerte predisposición contra ella porque, si es acertada, la filosofía es, cuanto más, una ligera ayuda para los lexicógrafos, y cuanto menos, una ociosa distracción de sobremesa.<sup>447</sup>

---

<sup>446</sup> «Wittgenstein's doctrines influenced me profoundly. I have come to think that on many points I went too far in agreeing with him» (Cfr. Russell, B., *My Philosophical Development*, Chapter 10. The Impact of Wittgenstein).

<sup>447</sup> (Traducción al español nuestra). «I have not found in Wittgenstein's *Philosophical Investigations* anything that seemed to me interesting and I do not understand why a whole school finds important wisdom in its pages. Psychologically this is surprising. The earlier Wittgenstein, whom I knew intimately, was a man addicted to

Para los historiadores de la filosofía, esta fuerte discrepancia con el segundo Wittgenstein es bien conocida. Pero a veces se ningunea las incompatibilidades radicales de la filosofía de Russell con lo expuesto en el *Tractatus*.<sup>448</sup> La influencia de Wittgenstein en Russell, que comienza antes de la Primera Guerra Mundial, no fue en absoluto armónica.<sup>449</sup> Es por ello que el propio Wittgenstein escribió una carta a Russell en 1914 en la que decía que no volvería a escribirle ni visitarle más, ya que lo mejor era romper su amistad debido a sus enormes diferencias filosóficas, que los habían ido llevando progresivamente a discusiones cada vez más acaloradas.<sup>450</sup> Finalizada la guerra, ambos pensadores volvieron a retomar la amistad, pero no en absoluto a conciliar sus posiciones filosóficas. Finalmente, volvieron a distanciarse definitivamente.<sup>451</sup>

Y no es de extrañar, porque las posiciones de Russell eran completamente irreconciliables con las de Wittgenstein. Para Russell, el lenguaje filosófico, al menos el de la filosofía rigurosa, tenía tanto sentido como el de la ciencia, aunque perteneciesen a órdenes

---

passionately intense thinking, profoundly aware of difficult problems of which I, like him, felt the importance, and possessed (or at least so I thought) of true philosophical genius. The later Wittgenstein, on the contrary, seems to have grown tired of serious thinking and to have invented a doctrine which would make such an activity unnecessary. I do not for one moment believe that the doctrine which has these lazy consequences is true. I realize, however, that I have an overpoweringly strong bias against it, for, if it is true, philosophy is, at best, a slight help to lexicographers, and at worst, an idle tea-table amusement.» (Cfr. Russell, B., *My Philosophical Development*, Chapter 18. Some Replies to Criticism).

<sup>448</sup> Copleston, sin embargo, sí sabe verlas: «Every student of recent British philosophy is aware that Russell has shewn a marked lack of sympathy with Wittgenstein's later ideas, as expressed above all in *Philosophical Investigations*. But he admired the *Tractatus*; and in spite of the important points in which he disagreed with its author, his new logical atomism was, as we have seen, influenced by Wittgenstein's ideas. It does not follow, however, that the approaches of the two men were precisely the same. Wittgenstein thought of himself as writing simply as a logician. He thought that logical analysis demanded elementary propositions, atomic facts and the simple objects which enter into atomic facts and are named in elementary propositions. But he did not think that it was his business as a logician to give any examples of simple objects, atomic facts or elementary propositions. Nor did he give any. Russell, however, while approaching analysis by way of mathematical logic rather than from the point of view of classical empiricism, very soon became interested in discovering the actual ultimate constituents of the world. And, as we have seen, he did not hesitate to give examples of atomic facts. 'This is white' would be an example, when 'this' denotes an actual sense-datum. Similarly, while in the *Tractatus* Wittgenstein described psychology as a natural science and so as having nothing to do with philosophy, Russell, in his lectures on logical atomism, applied reductive analysis not only to the physical objects of common sense and science but also to the human person. 'A person is a certain series of experiences' the members of the series having a certain relation R between them, so that a person can be defined as the class of all those experiences which are serially related by R.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, págs. 447-448).

<sup>449</sup> Cfr. Carey, R., *Bertrand Russell on perception and belief: his development from 1913-1918*, Boston University, 2000, págs. 371 y ss.

<sup>450</sup> *Ibíd.*, pág. 382.

<sup>451</sup> R. W. Clark ha analizado con detalle las relaciones de Russell con Wittgenstein en su detallado libro *The life of Bertrand Russell* (Knopf, New York, 1976).

distintos. Esto no significa en absoluto que Russell mantuviese una suerte de tesis sobre la relatividad de juegos lingüísticos inspirada por el segundo Wittgenstein; por el contrario, el pensador británico defendía, contra todo relativismo, una jerarquía de lenguajes<sup>452</sup> que estaba limitada por abajo, pero no por arriba, siendo el lenguaje de la filosofía estricta, incluida la del atomismo lógico, uno de los lenguajes fundamentales que se encontraban por encima del lenguaje científico.<sup>453</sup>

---

<sup>452</sup> La tesis de la jerarquía de lenguajes subsistirá también en el último Russell (cfr. Ciguere, J. A., *Bertrand Russell's theory of empiricism: an analysis of his later works*, Marquette University, Wisconsin, EE.UU., 1970, págs. 42 y ss).

<sup>453</sup> Aunque esta tesis, naturalmente, suponía el problema de establecer la forma más primitiva de lenguaje, es decir, de fijar el límite de la jerarquía de lenguajes *por abajo*. En palabras de Copleston: «Reference has already been made to Russell's idea of a hierarchy of languages, an idea which is connected with the theory of types. In *An Inquiry into Meaning and Truth* he assumes this idea and maintains that though the hierarchy extends indefinitely upwards, it cannot extend indefinitely downwards. In other words, there must be a basic or lowest-type language. And Russell proceeds to discuss one possible form of such a language, though he does not claim that it is the only possible form. The basic or primary language suggested by Russell is an object-language, consisting, that is to say, of object-words. A word of this type can be defined in two ways. Logically, it is a word which has meaning in isolation. Hence the class of object-words would not include terms such as 'or'. Psychologically, an object-word is one the use of which can be learned without its being necessary to have previously learned the uses or meanings of other words. That is to say, it is a word the meaning of which can be learned by ostensive definition, as when one says to a child 'pig', while pointing to an example of this kind of animal.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, págs. 461-462).

# CAPÍTULO XI

## Lógica y mística

### 11.1. El enfoque científico y enfoque místico como incompatibles

Para Russell, existen dos impulsos muy distintos a la hora de tratar de acercarnos al esclarecimiento de la esencia y estructura de la realidad. Por un lado, tenemos el acercamiento científico; por otro, el acercamiento místico. La unión y el conflicto dialéctico entre estos dos tipos de acercamiento marcan, para Russell, en gran medida, la historia del pensamiento occidental. Según esto, algunos pensadores se caracterizarían por tratar de moverse solamente en uno de los dos polos (es decir, el científico o el místico), mientras que otros habrían intentado, con mayor o menor éxito, tratar de compaginar estos dos tipos distintos de impulsos epistemológicos en una visión más o menos unitaria (si ésta es consistente o no, sería ya otra cuestión).

De este modo, Russell pone el ejemplo de Hume como un pensador que habría tratado de acercarse únicamente al enfoque científico, criticando duramente el místico. A su vez, Blake sería, por el contrario, el ejemplo inverso; es decir, el de un pensador donde un acercamiento a la visión mística de la realidad coexiste con un profundo desprecio por la ciencia. Pero para la mayoría de pensadores occidentales, la opción más sensata ha consistido, según Russell, en tratar de compaginar estos dos tipos de impulsos o visiones de la realidad y el Universo.<sup>454</sup>

Y no son otros que Platón y Heráclito los pensadores que, para Russell, mejor

---

<sup>454</sup> Russell expresa esto de que hablamos con las siguientes palabras: «Metaphysics, or the attempt to conceive the world as a whole by means of thought, has been developed, from the first, by the union and conflict of two very different human impulses, the one urging men towards mysticism, the other urging them towards science. Some men have achieved greatness through one of these impulses alone, others through the other alone: in Hume, for example, the scientific impulse reigns quite unchecked, while in Blake a strong hostility to science co-exists with profound mystic insight. But the greatest men who have been philosophers have felt the need both of science and of mysticism: the attempt to harmonise the two was what made their life, and what always must, for all its arduous uncertainty, make philosophy, to some minds, a greater thing than either science or religion.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, Chapter I, *Mysticism and Logic* [disponible versión digital en el proyecto Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/etext/25447>])

ejemplifican este intento de unión o armonía entre el enfoque científico y el místico del que hablamos. El nervio principal de la metafísica de Heráclito consiste, como es bien sabido, en sostener que la realidad es un flujo constante y eterno; que todo está sometido al cambio en sus infinitas variaciones y nada permanece igual a sí mismo. Russell piensa que con los pocos fragmentos que nos han quedado de Heráclito es difícil de ver cómo llegó este gran pensador a la conclusión de que todo está sometido al tiempo y al devenir, pero parece ser que fueron observaciones científicas las que lo llevaron a esta conclusión. Por lo pronto, Heráclito manifiesta una inequívoca actitud empírica al acercamiento del conocimiento de la realidad. Sólo así puede entenderse uno de sus más famosos aforismos citados por Russell: «The things that can be seen, heard, and learned, are what I prize the most». Y como es sabido, la observación empírica es el principal caballo de batalla del científico. Además, Heráclito manifiesta una clara tendencia antirreligiosa cuando sostiene que este mundo no ha sido creado por hombre o dios alguno, sino que siempre fue y será como una llama eterna en constante cambio.

Sin embargo, observa Russell, la tesis del constante cambio del mundo empírico, que en principio es de origen o tendencia inequívocamente científica, convive, en la filosofía de Heráclito, con un enfoque místico que a primera vista podría resultar difícil de separar de la visión científica. Un ejemplo claro es la tesis heraclíteica de que no podemos entrar en el mismo río dos veces. El enfoque científico podría quedar recogido en el aforismo que defiende que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río, ya que agua fresca y nueva es en la que nos bañamos cada vez, mientras que el enfoque místico quedaría caracterizado en el aforismo parecido que sostiene que nos introducimos y no en el mismo río, que somos y que no somos a la vez, tesis que claramente viola el principio de identidad y de no contradicción, fundamentos esenciales del razonamiento científico. Esto nos muestra, como decimos, hasta qué punto a ojos de Russell el enfoque científico y el místico están unidos en una trabazón común en el sistema de Heráclito.<sup>455</sup>

---

<sup>455</sup> Acudamos de nuevo al propio Russell para una lectura más detallada: «Before attempting an explicit characterisation of the scientific and the mystical impulses, I will illustrate them by examples from two philosophers whose greatness lies in the very intimate blending which they achieved. The two philosophers I mean are Heraclitus and Plato. (...) Heraclitus, as every one knows, was a believer in universal flux: time builds and destroys all things. From the few fragments that remain, it is not easy to discover how he arrived at his opinions, but there are some sayings that strongly suggest scientific observation as the source.(...) "The things that can be seen, heard, and learned," he says, "are what I prize the most." This is the language of the empiricist, to whom observation is the sole guarantee of truth. "The sun is new every day," is another fragment; and this opinion, in spite of its paradoxical character, is obviously inspired by scientific reflection, and no doubt seemed to him to obviate the difficulty of understanding how the sun can work its way

Otro tanto ocurre, al modo de ver del filósofo británico, con Platón, ese gran pensador del que según Whitehead toda la filosofía occidental posterior eran meras notas a pie de página de sus escritos. Los ejemplos de que el pensamiento místico-mítico vértebra la filosofía de Platón son innumerables, pero su alegoría de la caverna y su teoría de que el Ser de la ontología general se identifica con el Bien, la Verdad y la Belleza parecen bastante claros al respecto. De hecho, y aunque Russell no lo recuerde, el mito de la Caverna y la teoría de que la realidad empírica es apariencia recuerdan, no ya a Parménides, sino al hinduismo de los vedas y su teoría del Velo de Maya, teorías religiosas claramente místicas.

Pero por otro lado, nota Russell, un enfoque netamente científico también inspira la filosofía platónica. Así, cuando en el *Parménides* platónico un joven Sócrates sostiene que no existen las ideas de pelo o de basura como materia de análisis racional, un más experimentado Parménides le corrige, alegando que un filósofo no debe de despreciar ni las más aparentemente mínimas o despreciables cosas que pueblan nuestro Universo. Para Russell, esta tesis que defiende Platón por boca de Parménides es de orientación mucho más científica que propia de la mística, en la medida en que ésta, al fijarse en lo más excelso y supremo, tiende a olvidar o menospreciar «lo más bajo», que sin embargo es lo que suele

---

underground from west to east during the night. Actual observation must also have suggested to him his central doctrine, that Fire is the one permanent substance, of which all visible things are passing phases. In combustion we see things change utterly, while their flame and heat rise up into the air and vanish. (...) "This world, which is the same for all," he says, "no one of gods or men has made; but it was ever, is now, and ever shall be, an ever-living Fire, with measures kindling, and measures going out." (...) "The transformations of Fire are, first of all, sea; and half of the sea is earth, half whirlwind." (...) This theory, though no longer one which science can accept, is nevertheless scientific in spirit. Science, too, might have inspired the famous saying to which Plato alludes: "You cannot step twice into the same rivers; for fresh waters are ever flowing in upon you." But we find also another statement among the extant fragments: "We step and do not step into the same rivers; we are and are not." (...) The comparison of this statement, which is mystical, with the one quoted by Plato, which is scientific, shows how intimately the two tendencies are blended in the system of Heraclitus. Mysticism is, in essence, little more than a certain intensity and depth of feeling in regard to what is believed about the universe; and this kind of feeling leads Heraclitus, on the basis of his science, to strangely poignant sayings concerning life and the world, such as: "Time is a child playing draughts, the kingly power is a child's." (...) It is poetic imagination, not science, which presents Time as despotic lord of the world, with all the irresponsible frivolity of a child. It is mysticism, too, which leads Heraclitus to assert the identity of opposites: "Good and ill are one," he says; and again: "To God all things are fair and good and right, but men hold some things wrong and some right." (...) Much of mysticism underlies the ethics of Heraclitus. It is true that a scientific determinism alone might have inspired the statement: "Man's character is his fate"; but only a mystic would have said: "Every beast is driven to the pasture with blows"; and again: "It is hard to fight with one's heart's desire. Whatever it wishes to get, it purchases at the cost of soul"; and again: "Wisdom is one thing. It is to know the thought by which all things are steered through all things. (...) Examples might be multiplied, but those that have been given are enough to show the character of the man: the facts of science, as they appeared to him, fed the [4]flame in his soul, and in its light he saw into the depths of the world by the reflection of his own dancing swiftly penetrating fire. In such a nature we see the true union of the mystic and the man of science—the highest eminence, as I think, that it is possible to achieve in the world of thought.» (*Ibíd.*)

constituir nuestro mundo empírico. De hecho, y según el filósofo británico, este menosprecio de la realidad empírica más cotidiana es lo que ha hecho que múltiples sistemas idealistas sean insustanciales y sin vida, por mucho que ellos mismos se revistan de una excelsa profundidad.

## 11.2. Los interesantes casos de «matrimonio» entre lógica y mística

Pero, también nos advierte Russell, no cabe siempre contraponer la lógica a la mística. Esta contraposición puede funcionar en filosofías como la de Heráclito, para el cual, y como ya hemos dicho, el principio de identidad y de no contradicción quedan negados. Pero también hay otros sistemas cuyos axiomas tratan de basarse en la aplicación de principios lógicos. Naturalmente, el más claro ejemplo de este acercamiento es Parménides, el cual trata de basar toda su filosofía en una visión de carácter ontológico general del principio de identidad y de no contradicción. Como es sabido, esto le lleva a la negación de la Nada, en tanto el No-ser ( $\mu\eta\text{-}\acute{o}\nu$ ) no puede *ser*, acorde con los principios de la lógica. Desde luego, la negación de la Nada está más acorde con una visión científica que con una mística, ya que son múltiplemente conocidos los sistemas místicos en los que la Nada juega un papel fundamental. Pero de la aplicación de los principios de la lógica a la ontología general, Parménides extrae otra conclusión mucho más cercana a la mística que a una visión científica del Universo; nos referimos a la tesis de que el mundo empírico es una apariencia, ya que, según Parménides, el movimiento es contradictorio con los principios de identidad y de no contradicción.

Pues bien, para Russell, este curioso matrimonio entre lógica y mística atraviesa múltiples sistemas metafísicos de nuestra tradición, como es el de Platón que estamos comentando.<sup>456</sup>

---

<sup>456</sup> En palabras más extensas del propio Russell, las cuales incluyen un interesante análisis del mito de la caverna platónico: «In Plato, the same twofold impulse exists, though the mystic impulse is distinctly the stronger of the two, and secures ultimate victory whenever the conflict is sharp. His description of the cave is the classical statement of belief in a knowledge and reality truer and more real than that of the senses.» Aquí Russell expone el pasaje platónico, que no consideramos necesario reproducir, para continuar: «But in this passage, as throughout most of Plato's teaching, there is an identification of the good with the truly real, which became embodied in the philosophical tradition, and is still largely operative in our own day. In thus allowing a legislative function to the good, Plato produced a divorce between philosophy and science, from which, in my opinion, both have suffered ever since and are still suffering. The man of science, whatever his

### 11.3. Las cuatro características fundamentales que separan el enfoque científico del místico

En todo caso, se trate o no de compaginar los principios fundamentales de la lógica con la visión mística, para Russell los resultados acaban siendo similares. Acorde con el pensador británico, serían cuatro las caracterizaciones fundamentales que constituirían el pensamiento místico frente al científico, a saber:

- 1) Frente al razonamiento discursivo o el análisis empírico de los hechos, el pensamiento místico privilegiará a la revelación, la intuición, al desvelamiento de la verdad suprema a través de métodos distintos a los del razonamiento científico.<sup>457</sup>

---

hopes may be, must lay them aside while he studies nature; and the philosopher, if he is to achieve truth must do the same. Ethical considerations can only legitimately appear when the truth has been ascertained: they can and should appear as determining our feeling towards the truth, and our manner of ordering our lives in view of the truth, but not as themselves dictating what the truth is to be.

There are passages in Plato—among those which illustrate the scientific side of his mind—where he seems clearly aware of this. The most noteworthy is the one in which Socrates, as a young man, is explaining the theory of ideas to Parmenides. (...) After Socrates has explained that there is an idea of the good, but not of such things as hair and mud and dirt, Parmenides advises him "not to despise even the meanest things," and this advice shows the genuine scientific temper. It is with this impartial temper that the mystic's apparent insight into a higher reality and a hidden good has to be combined if philosophy is to realise its greatest possibilities. And it is failure in this respect that has made so much of idealistic philosophy thin, lifeless, and insubstantial. It is only in marriage with the world that our ideals can bear fruit: divorced from it, they remain barren. But marriage with the world is not to be achieved by an ideal which shrinks from fact, or demands in advance that the world shall conform to its desires. (...) Parmenides himself is the source of a peculiarly interesting strain of mysticism which pervades Plato's thought—the mysticism which may be called "logical" because it is embodied in theories on logic. This form of mysticism, which appears, so far as the West is concerned, to have originated with Parmenides, dominates the reasonings of all the great mystical metaphysicians from his day to that of Hegel and his modern disciples. Reality, he says, is uncreated, indestructible, unchanging, indivisible; it is "immovable in the bonds of mighty chains, without beginning and without end; since coming into being and passing away have been driven afar, and true belief has cast them away." The fundamental principle of his inquiry is stated in a sentence which would not be out of place in Hegel: "Thou canst not know what is not—that is impossible—nor utter it; for it is the same thing that can be thought and that can be." And again: "It needs must be that what can be thought and spoken of is; for it is possible for it to be, and it is not possible for what is nothing to be." The impossibility of change follows from this principle; for what is past can be spoken of, and therefore, by the principle, still is.» (*Ibíd.*)

<sup>457</sup> Expuesto esto con la propia precisión del mismo Russell: «Mystical philosophy, in all ages and in all parts of the world, is characterised by certain beliefs which are illustrated by the doctrines we have been considering. There is, first, the belief in insight as against discursive analytic knowledge: the belief in a way of wisdom, sudden, penetrating, coercive, which is contrasted with the slow and fallible study of outward appearance by a science relying wholly upon the senses. All who are capable of absorption in an inward passion must have experienced at times the strange feeling of unreality in common objects, the loss of contact with daily things, in which the solidity of the outer world is lost, and the soul seems, in utter loneliness, to bring forth, out of its own depths, the mad dance of fantastic phantoms which have hitherto appeared as independently real and living. This is the negative side of the mystic's initiation: the doubt concerning common knowledge, preparing the way for the reception of what seems a higher wisdom. Many men to whom this negative experience is familiar do not pass beyond it, but for the mystic it is merely the gateway to an ampler world. (...) The mystic insight begins with the sense of a mystery unveiled, of a hidden wisdom now suddenly become certain beyond the possibility of a doubt. The sense of certainty and revelation comes earlier than any definite belief.

- 2) Frente a la creencia de que nuestra realidad es una pluralidad, el pensamiento místico girará en torno a la creencia en la unidad del Ser y el Universo, y por tanto a la visión de que lo plural, en el fondo, no es más que mera apariencia.<sup>458</sup>
- 3) A su vez, la consideración de que la pluralidad es pura apariencia, lleva a la mayoría de sistemas místicos a la creencia de que el tiempo tampoco es real, y que por tanto es un Absoluto eterno, inmutable e indivisible lo que caracteriza a lo real, en contra de lo que nos ofrecen nuestros sentidos.<sup>459</sup>
- 4) Por último, los sistemas místicos, al identificar el Ser o el Absoluto con el Bien, tienden casi siempre también a negar la realidad del Mal en nuestro Universo, considerándolo, junto con el tiempo, la pluralidad, etc., una apariencia.<sup>460</sup>

The definite beliefs at which mystics arrive are the result of reflection upon the inarticulate experience gained in the moment of insight. Often, beliefs which have no real connection with this moment become subsequently attracted into the central nucleus; thus in addition to the convictions which all mystics share, we find, in many of them, other convictions of a more local and temporary character, which no doubt become amalgamated with what was essentially mystical in virtue of their subjective certainty. We may ignore such inessential accretions, and confine ourselves to the beliefs which all mystics share. (...) The first and most direct outcome of the moment of illumination is belief in the possibility of a way of knowledge which may be called revelation or insight or intuition, as contrasted with sense, reason, and analysis, which are regarded as blind guides leading to the morass of illusion. Closely connected with this belief is the conception of a Reality behind the world of appearance and utterly different from it. This Reality is regarded with an admiration often amounting to worship; it is felt to be always and everywhere close at hand, thinly veiled by the shows of sense, ready, for the receptive mind, to shine in its glory even through the apparent folly and wickedness of Man. The poet, the artist, and the lover are seekers after that glory: the haunting beauty that they pursue is the faint reflection of its sun. But the mystic lives in the full light of the vision: what others dimly seek he knows, with a knowledge beside which all other knowledge is ignorance.» (*Ibíd.*)

<sup>458</sup> Es la tesis de la inquebrantable creencia en la unidad holística: «The second characteristic of mysticism is its belief in unity, and its refusal to admit opposition or division anywhere. We found Heraclitus saying "good and ill are one"; and again he says, "the way up and the way down is one and the same." The same attitude appears in the simultaneous assertion of contradictory propositions, such as: "We step and do not step into the same rivers; we are and are not." The assertion of Parmenides, that reality is one and indivisible, comes from the same impulse towards unity. In Plato, this impulse is less prominent, being held in check by his theory of ideas; but it reappears, so far as his logic permits, in the doctrine of the primacy of the Good.» (*Ibíd.*)

<sup>459</sup> Es decir, «a third mark of almost all mystical metaphysics is the denial of the reality of Time. This is an outcome of the denial of division; if all is one, the distinction of past and future must be illusory. We have seen this doctrine prominent in Parmenides; and among moderns it is fundamental in the systems of Spinoza and Hegel.» (*Ibíd.*)

<sup>460</sup> En efecto, «The last of the doctrines of mysticism which we have to consider is its belief that all evil is mere appearance, an illusion produced by the divisions and oppositions of the analytic intellect. Mysticism does not maintain that such things as cruelty, for example, are good, but it denies that they are real: they belong to that lower world of phantoms from which we are to be liberated by the insight of the vision. Sometimes—for example in Hegel, and at least verbally in Spinoza—not only evil, but good also, is regarded as illusory, though nevertheless the emotional attitude towards what is held to be Reality is such as would naturally be associated with the belief that Reality is good. What is, in all cases, ethically characteristic of mysticism is absence of indignation or protest, acceptance with joy, disbelief in the ultimate truth of the division into two hostile camps, the good and the bad. This attitude is a direct outcome of the nature of the mystical experience: with its sense of unity is associated a feeling of infinite peace. Indeed it may be suspected that the feeling of peace produces, as feelings do in dreams, the whole system of associated beliefs which make up the body of mystic doctrine. But this is a difficult question, and one on which it cannot

La enumeración de estas cuatro grandes diferencias entre el modo de pensar científico y el místico, lleva a Russell a la conclusión de que

Cuatro cuestiones, de este modo, aparecen en la consideración de la verdad o falsedad del misticismo, a saber:

- I. ¿Hay dos modos de conocer, los cuales podrían ser llamados respectivamente razonamiento e intuición? Y si es así, ¿es preferible alguno de ellos sobre el otro?
- II. ¿Es toda pluralidad y división ilusoria?
- III. ¿Es el tiempo irreal?
- IV. ¿Qué tipo de realidad pertenece al bien y al mal?<sup>461</sup>

Sobre las cuestiones ontológicas fundamentales que giran en torno a la visión de Russell sobre el monismo y la unidad de la realidad, ya hemos hablado anteriormente en otros capítulos de este trabajo. En ellos señalábamos cómo, aunque el pensador británico en su juventud había compartido una visión metafísica monista, heredada fundamentalmente de los neohegelianos británicos como Bradley, más tarde la habría abandonado en pos de una visión ontológica pluralista y empirista. Esta visión cristalizó, a su vez, y sobre todo, en lo que Russell llamó atomismo lógico. Como es natural, el problema ontológico de si la pluralidad es o no una apariencia está íntimamente relacionado con la cuestión no menos importante de la realidad o irrealidad del tiempo. Pero comencemos centrándonos en la primera de las cuestiones formuladas por Russell, es decir, la que gira en torno a las diferencias entre el razonamiento y la intuición.

---

be hoped that mankind will reach agreement.» (*Ibíd.*)

<sup>461</sup> (Traducción al español nuestra). «Four questions thus arise in considering the truth or falsehood of mysticism, namely:

I. Are there two ways of knowing, which may be called respectively reason and intuition? And if so, is either to be preferred to the other?

II. Is all plurality and division illusory?

III. Is time unreal?

IV. What kind of reality belongs to good and evil?» (*Ibíd.*)

#### 11.4. Las relaciones entre la razón y el instinto (o la intuición)

Pues bien, como ya señalamos anteriormente, Russell se apresura a señalar que él no niega la realidad del mundo «visionado» o «intuido» por el místico, sino que más bien mantiene una actitud escéptica ante él («Of the reality or unreality of the mystic's world I know nothing. I have no wish to deny it, nor even to declare that the insight which reveals it is not a genuine insight»). Lo que sí defiende firmemente Russell es que la supuesta capacidad de visión metafísica o intuición del místico, no son garantías suficientes de verdad. Sin suficientes pruebas y análisis rigurosos, los métodos del místico podrían estar equivocados y conducirlo por tanto más a fantasías que a realidades.

No es ningún secreto constatar que en la separación entre la razón y el instinto, son muchos los autores y movimientos ideológicos que optan más por el instinto o la intuición que por el razonamiento riguroso y estricto. En este contexto, Russell sostiene que Bergson, bajo el nombre de *intuición*, ha elevado al instinto a la posición del único árbitro de la verdad metafísica. Sin embargo, y esto es lo fundamental, Russell piensa que la conocida oposición entre la razón y el instinto (o intuición) es, en gran parte, ilusoria. En palabras del propio Russell:

El instinto, la intuición, o el entendimiento [*insight*] es lo que primero conduce a las creencias que posteriormente la razón confirma o refuta; pero la confirmación, donde es posible, consiste, en último análisis, en el acuerdo con otras creencias no menos instintivas. La razón es antes que una fuerza creativa, una fuerza que armoniza y controla. Incluso en el más puro reino lógico, es el entendimiento [*insight*] lo que primero llega a lo que es nuevo.<sup>462</sup>

Es decir, la razón y el instinto son antes facultades que se combinan para formar nuestros conocimientos que dimensiones incompatibles y contrapuestas de la naturaleza humana. Donde existe, o puede existir al menos el conflicto, es en ciertas creencias tomadas de modo aislado. El instinto, sostiene Russell con acierto, es, como todas las facultades humanas, propensa al error. A este respecto, es curioso notar cómo aquellas personas en las

---

<sup>462</sup> (Traducción al español nuestra). «Instinct, intuition, or insight is what first leads to the beliefs which subsequent reason confirms or confutes; but the confirmation, where it is possible, consists, in the last analysis, of agreement with other beliefs no less instinctive. Reason is a harmonising, controlling force rather than a creative one. Even in the most purely logical realm, it is insight that first arrives at what is new.» (*Ibid.*)

que la capacidad de razonamiento es débil, no desean aceptar esta conclusión para ellos mismos (es decir, que el instinto y la intuición son propensos al error), pero sí en cambio para otros (es decir, que los que llegan a conclusiones distintas a las de ellos a través del instinto o la intuición sí pueden estar equivocados). Además, hace notar Russell, muchas veces el instinto o la intuición nos hacen llegar a conclusiones, sino enteramente falsas, sí meramente parciales o unilaterales. En estos casos, la razón, más que oponerse frontalmente al instinto o a la intuición, lo que hace es corregir estas visiones sesgadas o parciales al combinarlas con otras visiones y referencias, acaso también tomadas de instintos o intuiciones.<sup>463</sup>

En este contexto, la profundidad de muchas de las afirmaciones de Russell podrían probarse a través de la constatación de que la razón, como facultad operatoria, nunca es *pura* ni trabaja sobre el vacío, sino siempre sobre el material empírico que nos ofrecen nuestros sentidos, precisamente por intuición (aunque esta intuición suponga complejísimos procesos neurológicos y psicológicos de los que no somos conscientes cuando estamos percibiendo nuestro entorno).

En nuestra tradición filosófica, el concepto de intuición ha ido casi siempre referido a una forma de conocimiento inmediato, al contrario del que nos ofrece la razón, que está siempre mediado (por ejemplo por los silogismos). Desde esta perspectiva, los sentidos nos ofrecen intuiciones empíricas, ya que éstas se nos presentan de modo, por así decirlo, inmediato. La cuestión, sin embargo, es si aparte de las intuiciones empíricas, que son una cuestión de hecho, existen otro tipo de intuiciones, como las llamadas intuiciones intelectuales. Pero no es el momento ahora de penetrar en esta importante cuestión filosófica; baste decir simplemente que lo que muchas veces se consideran intuiciones intelectuales no son sino razonamientos que el cerebro ha llevado de modo inconsciente, como es el caso de cuando llegamos a ciertas conclusiones más o menos lúcidas después

---

<sup>463</sup> En palabras de Russell: «Where instinct and reason do sometimes conflict is in regard to single beliefs, held instinctively, and held with such determination that no degree of inconsistency with other beliefs leads to their abandonment. Instinct, like all human faculties, is liable to error. Those in whom reason is weak are often unwilling to admit this as regards themselves, though all admit it in regard to others. Where instinct is least liable to error is in practical matters as to which right judgment is a help to survival: friendship and hostility in others, for instance, are often felt with extraordinary discrimination through very careful disguises. But even in such matters a wrong impression may be given by reserve or flattery; and in matters less directly practical, such as philosophy deals with, very strong instinctive beliefs are sometimes wholly mistaken, as we may come to know through their perceived inconsistency with other equally strong beliefs. It is such considerations that necessitate the harmonising mediation of reason, which tests our beliefs by their mutual compatibility, and examines, in doubtful cases, the possible sources of error on the one side and on the other. In this there is no opposition to instinct as a whole, but only to blind reliance upon some one interesting aspect of instinct to the exclusion of other more commonplace but not less trustworthy aspects. It is such one-sidedness, not instinct itself, that reason aims at correcting.» (*Ibíd.*)

de una noche de sueño profundo, aunque de hecho no recordemos los sueños.<sup>464</sup>

Además, Russell parece tomar continuamente la intuición y el instinto como sinónimos a lo largo de sus textos, cuando no está tan claro que estas dos facultades puedan intercambiarse sin más. Por lo pronto, el instinto en biología y etología hace referencia a una pauta de conducta no aprendida, mientras que la intuición hemos dicho que hace referencia a una forma de conocimiento inmediato. En todo caso, la cuestión fundamental, es que, como decimos, Russell no ve a la razón y la intuición como *todos* que se contraponen, sino como facultades plurales que se pueden combinar y corregirse mutuamente. Así las cosas, el filósofo británico contrapone su teoría de la razón y la intuición a la de Bergson, precisamente como el más claro contraejemplo de lo que él defiende.

### 11.5. La crítica de Bertrand Russell a la teoría de la intuición de Bergson

En Bergson, como es sabido, hay una clara separación entre la intuición y el intelecto, tomando el filósofo francés claramente a la intuición como la facultad más superior y capaz de ofrecernos las verdades más profundas del Universo. De este modo, según Bergson, hay dos modos fundamentales, pero profundamente distintos, de acercarse para conocer una cosa; con el primero, rodeamos el objeto, mientras que con el segundo penetramos en él. El primer modo de conocimiento depende del punto de vista en que estemos situados y de los símbolos o signos lingüísticos con que nos expresamos, mientras que con el segundo penetramos en la naturaleza del objeto independientemente de cualquier punto de vista y símbolo. Por ello, para Bergson el primer modo nos ofrece conocimientos relativos, mientras que el segundo nos lo ofrece absolutos.

Como es natural, Bergson identifica la primera vía (relativa y superficial) con el *intelecto*, mientras que la segunda lo hace con la *intuición* (absoluta y profunda). Gracias a la intuición, sostiene el filósofo francés, nos introducimos en la naturaleza más íntima de una cosa, llegando por tanto a un conocimiento único e inexpressable. Como ejemplo de esto,

---

<sup>464</sup> Algunos autores han llegado a afirmar que «a principle of intuition is missing in Russell's general epistemology.» (Cfr. Gardner, S., *Synthetic activity and the continuum. A criticism of Russell's account of extensive magnitude*, University of Newfoundland, Newfoundland, 2002, pág. 112). ¿Pero acaso la *acquaintance* russelliana, por ejemplo, en cuanto forma de conocimiento inmediato no es ya un modo de intuición?

Bergson nos habla de la autoconciencia o conocimiento de nosotros mismos, el cual se nos ofrece, según él, por intuición, y no por análisis. Gracias a esta intuición, somos capaces de llegar al conocimiento de nuestra personalidad, que fluye a través del tiempo.<sup>465</sup>

Esto llevará a extraer una dura conclusión, y es que para Russell

El resto de la filosofía de Bergson consiste en reportar, a través del imperfecto medio de las palabras, el conocimiento ganado por la intuición, y la consiguiente completa condenación de todo pretendido conocimiento derivado de la ciencia y el sentido común.<sup>466</sup>

La lectura que Russell hace de la filosofía de Bergson es la siguiente: para el filósofo francés, el intelecto acaba siendo una facultad meramente práctica, desarrollada por la evolución creadora para aumentar nuestras posibilidades de supervivencia en el medio, pero no para otorgarnos la capacidad de llegar a verdaderas creencias sobre la naturaleza esencial de las cosas que pueblan el Universo. Como hemos dicho, lo que nos acerca a la verdad de las cosas según Bergson no es el intelecto, sino la intuición.

Pues bien, Russell a esto ve importantes objeciones. En primer lugar, nos dice, es a través del intelecto, y no de la intuición, que conocemos la naturaleza evolutiva y en general el desarrollo filogenético tanto del ser humano como de las otras especies zoológicas. Si lo que dice Bergson sobre el intelecto fuese cierto, no tendríamos ningún motivo entonces para pensar que nuestros conocimientos sobre la evolución fuesen ciertos, con lo cual la propia teoría bergsoniana sobre el origen evolutivo del intelecto también sería probablemente falsa.

Otra importante objeción que realiza Russell consiste en la toma de conciencia de que no sólo el intelecto tiene una génesis evolutiva para adaptarnos al medio, sino también casi

---

<sup>465</sup> En efecto, «These more or less trite maxims may be illustrated by application to Bergson's advocacy of "intuition" as against "intellect." There are, he says, "two profoundly different ways of knowing a thing. The first implies that we move round the object: the second that we enter into it. The first depends on the point of view at which we are placed and on the symbols by which we express ourselves. The second neither depends on a point of view nor relies on any symbol. The first kind of knowledge may be said to stop at the *relative*; the second, in those cases where it is possible, to attain the *absolute*." The second of these, which is intuition, is, he says, "the kind of *intellectual sympathy* by which one places oneself within an object in order to coincide with what is unique in it and therefore inexpressible". In illustration, he mentions self-knowledge: "there is one reality, at least, which we all seize from within, by intuition and not by simple analysis. It is our own personality in its flowing through time—our self which endures"» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, Chapter I, *Mysticism and Logic* [disponible versión digital en el proyecto Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/etext/25447>]).

<sup>466</sup> (Traducción al español nuestra). «The rest of Bergson's philosophy consists in reporting, through the imperfect medium of words, the knowledge gained by intuition, and the consequent complete condemnation of all the pretended knowledge derived from science and common sense.» (*Ibíd.*)

todas nuestras otras facultades, incluyendo, por supuesto, a la intuición. En efecto, la evolución biológica habría seleccionado a aquellos que tenían intuiciones más certeras y claras por encima de aquellos que tenían intuiciones casi siempre falsas o distorsionadas. Una especie biológica con la capacidad de intuir casi siempre propensa al error, es simplemente pasto de la extinción, y por tanto de la superación por parte de otras especies que contasen con una capacidad de intuición más acertada. Es decir, lo que Russell trata de defender es que tanto el intelecto como la intuición se han ido desarrollando progresivamente en la especie humana porque eran útiles de cara a la supervivencia e interacción en el medio entorno. Si a día de hoy, en el mundo civilizado, parece que la intuición es menos necesaria para la supervivencia, Russell nos dice que deberíamos imaginar a los hombres de la ciudad viviendo de nuevo en los bosques y las selvas en un entorno dañino, para ver hasta qué punto la capacidad de tener intuiciones más o menos certeras sería clave para la supervivencia.<sup>467</sup>

Además de todo esto, Russell reprocha a Bergson, como ya señalamos antes, que la intuición no es en absoluto una facultad más propensa al acierto y la verdad el intelecto. Bergson pone como ejemplo de la capacidad cognoscitiva de la intuición a la autoconciencia o conocimiento de nosotros mismos. Pero piensa Russell que el verdadero autoconocimiento es raro, y muy pocas veces se da de modo satisfactorio. Para ilustrar esto, pone el ejemplo de que la mayoría de hombres están llenos de vicios como la vanidad o el egoísmo, de los que raramente son conscientes ellos mismos. Si la autoconciencia, como pretendida facultad de intuirnos a nosotros mismos, tuviese la capacidad que optimistamente Bergson piensa, esto no ocurriría, o al menos ocurriría con muchísima menos frecuencia y cantidad.

---

<sup>467</sup> Esto de que estamos hablando, Russell se lo expresa así: «Of Bergson's theory that intellect is a purely practical faculty, developed in the struggle for survival, and not a source of true beliefs, we may say, first, that it is only through intellect that we know of the struggle for survival and of the biological ancestry of man: if the intellect is misleading, the whole of this merely inferred history is presumably untrue. If, on the other hand, we agree with him in thinking that evolution took place as Darwin believed, then it is not only intellect, but all our faculties, that have been developed under the stress of practical utility. Intuition is seen at its best where it is directly useful, for example in regard to other people's characters and dispositions. Bergson apparently holds that capacity, for this kind of knowledge is less explicable by the struggle for existence than, for example, capacity for pure mathematics. Yet the savage deceived by false friendship is likely to pay for his mistake with his life; whereas even in the most civilised societies men are not put to death for mathematical incompetence. All the most striking of his instances of intuition in animals have a very direct survival value. The fact is, of course, that both intuition and intellect have been developed because they are useful, and that, speaking broadly, they are useful when they give truth and become harmful when they give falsehood. Intellect, in civilised man, like artistic capacity, has occasionally been developed beyond the point where it is useful to the individual; intuition, on the other hand, seems on the whole to diminish as civilisation increases. It is greater, as a rule, in children than in adults, in the uneducated than in the educated. Probably in dogs it exceeds anything to be found in human beings. But those who see in these facts a recommendation of intuition ought to return to running wild in the woods, dyeing themselves with woad and living on hips and haws.» (*Ibid.*)

Pero existen otros muchos contraejemplos que ponen en tela de juicio, cuanto menos, a la teoría bergsoniana sobre la intuición y su al parecer enorme superioridad por encima del intelecto para penetrar en la verdad de las cosas. Y es que, por ejemplo,

Aparte del autoconocimiento, uno de los más notables ejemplos de intuición es el conocimiento que la gente cree ella misma poseer de aquellos de que están enamorados: el muro entre diferentes personalidades parece hacerse transparente, y la gente piensa que ven dentro de otra alma como si de la suya propia se tratase. Pero la decepción en tales casos es constantemente practicada con éxito; e incluso donde no hay decepción intencional, la experiencia prueba gradualmente, como regla, que la supuesta visión era ilusoria, y que los métodos más lentos y a tientas del intelecto eran a la larga más fiables.<sup>468</sup>

Bergson, por si no fuera poco para Russell, sostiene que el intelecto sólo puede tratar a las cosas en cuanto éstas se parecen a lo que ha sido experimentado en el pasado, mientras que, al parecer, la intuición tendría la asombrosa capacidad de penetrar en el objeto de un modo nuevo y fresco cada vez, independientemente de lo experimentado anteriormente. Russell acepta que hay algo nuevo y único en cada momento, cierto, pero a esto llegamos a través de la sensación, y no de ninguna capacidad especial de intuición. Es decir, no es ni la intuición ni el intelecto lo que nos aportan nuevos y frescos datos cada vez, sino las sensaciones empíricas que nos otorgan nuestros sentidos. Por si no fuera poco, Russell además cree que con los nuevos datos aportados por nuestras sensaciones empíricas, el intelecto es una herramienta más fiable para trabajar con ellos que la intuición.

En resumidas cuentas, la intuición no sería sino un aspecto del instinto, que como facultad biológica es más primitiva que la desplegada por el intelecto. Además,

El entendimiento teórico del mundo, que es el objetivo de la filosofía, no es asunto de gran importancia práctica para los animales, o los salvajes, o incluso para la mayoría de los

---

<sup>468</sup> (Traducción al español nuestra). «Apart from self-knowledge, one of the most notable examples of intuition is the knowledge people believe themselves to possess of those with whom they are in love: the wall between different personalities seems to become transparent, and people think they see into another soul as into their own. Yet deception in such cases is constantly practised with success; and even where there is no intentional deception, experience gradually proves, as a rule, that the supposed insight was illusory, and that the slower more groping methods of the intellect are in the long run more reliable.» (*Ibíd.*)

hombres civilizados.<sup>469</sup>

En resumidas cuentas, la intuición, como facultad derivada del instinto según Russell, nos acerca más a nuestra primitiva naturaleza animal o salvaje que el intelecto o la razón. El mejor ejemplo de ello es la filosofía, emanada de nuestra capacidad intelectual o racional. En efecto, la filosofía, como disciplina refinada, sistemática y crítica, nos aleja de nuestro pasado, otorgándonos unas herramientas cognoscitivas para el conocimiento de la realidad que son completamente desconocidas al resto de animales, e incluso a nuestros antepasados primitivos, que antes de que desarrollasen las primitivas mitologías animistas, difícilmente su comprensión del mundo rebasaba demasiado a la del resto de animales superiores que los rodeaban. Y pese a esto, para Russell las intuiciones tienen escaso peso en la filosofía.

Sencillamente, las convicciones aceptadas sin previo examen crítico muestran una capacidad inferior a ojos de Russell para acercarnos al esclarecimiento de lo real que las conclusiones elaboradas por el intelecto, obtenidas después de múltiples análisis, confrontaciones o pruebas. Con todo esto, vemos cómo para Russell el intelecto, pese a la debilidad que le achaca como buen empirista, es una facultad humana superior a la de la intuición, que nos acerca al pensamiento dogmático. Es decir, la intuición nos pone a las

---

<sup>469</sup> (Traducción al español nuestra). El texto completo, y que finaliza este subcapítulo de *Mysticism and Logic*, es como sigue: «The theoretical understanding of the world, which is the aim of philosophy, is not a matter of great practical importance to animals, or to savages, or even to most civilised men. It is hardly to be supposed, therefore, that the rapid, rough and ready methods of instinct or intuition will find in this field a favourable ground for their application. It is the older kinds of activity, which bring out our kinship with remote generations of animal and semi-human ancestors, that show intuition at its best. In such matters as self-preservation and love, intuition will act sometimes (though not always) with a swiftness and precision which are astonishing to the critical intellect. But philosophy is not one of the pursuits which illustrate our affinity with the past: it is a highly refined, highly civilised pursuit, demanding, for its success, a certain liberation from the life of instinct, and even, at times, a certain aloofness from all mundane hopes and fears. It is not in philosophy, therefore, that we can hope to see intuition at its best. On the contrary, since the true objects of philosophy, and the habit of thought demanded for their apprehension, are strange, unusual, and remote, it is here, more almost than anywhere else, that intellect proves superior to intuition, and that quick unanalysed convictions are least deserving of uncritical acceptance. (...) In advocating the scientific restraint and balance, as against the self-assertion of a confident reliance upon intuition, we are only urging, in the sphere of knowledge, that largeness of contemplation, that impersonal disinterestedness, and that freedom from practical preoccupations which have been inculcated by all the great religions of the world. Thus our conclusion, however it may conflict with the explicit beliefs of many mystics, is, in essence, not contrary to the spirit which inspires those beliefs, but rather the outcome of this very spirit as applied in the realm of thought.» (*Ibíd.*)

puertas de un modo de ver la realidad acrítico. Cuando se minusvalora el intelecto como hace Bergson, caemos en una forma de pensamiento o de ver el mundo que acepta cosas como verdaderas sin un previo y concienzudo examen crítico, cuando éstas podrían ser enteramente falsas, o al menos bastante diferentes de lo que nuestra supuesta capacidad de intuir nos hizo creer en un primer momento. La enorme pluralidad de religiones, ideologías o formas de ver el mundo contradictorias e incompatibles entre sí, deberían ponernos sobreaviso para desconfiar enteramente de cualquier forma de pensamiento o visión dogmática, como la que Bergson trata de defender con su teoría de la intuición.

Aquí no podemos otra cosa sino defender el espíritu crítico que defiende Russell frente al dogmatismo (por ejemplo, el de aquellos que pudiesen decir, como de hecho muchos dicen: «mi intuición me dice que Dios existe y además es el cristiano», «mi intuición me dice que no hay ningún dios», «mi intuición me dice que no podremos nunca saber ninguna de estas cosas», etc., etc.). Pero como ya dijimos, lo que no está en absoluto claro es que podamos aceptar la propia idea de intuición que Bergson usa, y Russell acepta, aunque con las objeciones que hemos expuesto a lo largo de este capítulo. Pero como ya señalamos brevemente anteriormente, tenemos que presentar, por nuestra parte, las siguientes objeciones tanto a Bergson como a Russell:

- 1) Si la intuición, a lo largo de nuestra tradición, ha sido caracterizada como una forma de conocimiento inmediato, entonces las sensaciones tanto externas como internas (cenestésias, cinestésias, etc.) no pueden ser separadas de esta facultad, sino que por el contrario representan formas eminentes de intuiciones empíricas.
- 2) Lo que comúnmente se conoce como intuiciones intelectuales (aunque desde la dicotomía sustanciaísta de Bergson este término sería tan contradictorio como el de un *círculo cuadrado*), no son sino conclusiones a las que ha llegado nuestro cerebro a través de razonamientos inconscientes, con lo que: a) no se oponen a la razón o al intelecto en general, sino a lo sumo a los razonamientos conscientes; b) como toda forma de razonamiento, y más al tratarse de una forma inconsciente, se encuentra propensa al error, con lo que fiarse de este tipo de conclusiones a las que las supuestas intuiciones llegan no es sino practicar la más flagrante e ingenua

forma de pensamiento dogmático y acrítico.

## 11.6. La unidad y pluralidad desde los principios de la lógica

En capítulos anteriores, expusimos cómo Russell se enfrenta al monismo ontológico desde su atomismo lógico. Pero la concepción de que la pluralidad de cosas que componen la realidad es, en el fondo, una pura apariencia (ya que el verdadero Ser no es sino una unidad absoluta sin partes), no sólo es compartida por múltiples sistemas filosóficos, sino que también es, a juicio de Russell, uno de los núcleos doctrinales del misticismo.

Es decir,

Uno de los más convincentes aspectos de la iluminación mística es la aparente revelación de la unicidad de todas las cosas, ocasionando el panteísmo en religión y el monismo en filosofía. Una elaborada lógica, empezando con Parménides, y culminando en Hegel y sus seguidores, ha sido gradualmente desarrollada para probar que el universo es un Todo indivisible, y que lo que parecen ser sus partes, si son consideradas como sustanciales y existentes por sí mismas, son mera ilusión. La concepción de una Realidad completamente distinta de la del mundo de la apariencia, una realidad única, indivisible e inmutable, fue introducida en la filosofía occidental por Parménides no, nominalmente al menos, por razones místicas o religiosas, sino sobre la base de argumentos lógicos como la imposibilidad del no-ser, y la mayoría de posteriores sistemas metafísicos son el resultado de esta idea fundamental.<sup>470</sup>

Pero al modo de ver de Russell, el uso de principios lógicos para negar nuestro mundo de la vida diaria y cotidiana está fundamentado en una utilización errónea y distorsionada de los mismos. En capítulos anteriores, ya expusimos como para Russell la lógica, o mejor

---

<sup>470</sup> (Traducción al español nuestra). «One of the most convincing aspects of the mystic illumination is the apparent revelation of the oneness of all things, giving rise to pantheism in religion and to monism in philosophy. An elaborate logic, beginning with Parmenides, and culminating in Hegel and his followers, has been gradually developed, to prove that the universe is one indivisible Whole, and that what seem to be its parts, if considered as substantial and self-existing, are mere illusion. The conception of a Reality quite other than the world of appearance, a reality one, indivisible, and unchanging, was introduced into Western philosophy by Parmenides, not, nominally at least, for mystical or religious reasons, but on the basis of a logical argument as to the impossibility of not-being, and most subsequent metaphysical systems are the outcome of this fundamental idea.» (*Ibíd.*)

dicho, el análisis lógico, encaja mucho más con el «atomismo», que con el monismo. En *Mysticism and Logic* ni siquiera se molesta volver a repetir estos argumentos, sino que trata de analizar las razones psicológicas fundamentales que probablemente han actuado en los autores monistas o místicos para que llegasen a sus sorprendentes conclusiones.<sup>471</sup> De este modo, piensa Russell que sería erróneo creer que los filósofos monistas han llegado a sus conclusiones por la utilización de principios lógicos; ocurre más bien lo contrario: una determinada disposición psicológica o emocional ha conducido a ciertos pensadores a creer que el mundo que les rodeaban no es real, de modo que, sustentados en esta fuerte convicción, han buscado principios y usos en la lógica de modo *ad hoc* para tratar de fundamentar de un modo racional sus creencias, que con casi toda probabilidad son anteriores al uso de la filosofía estricta. Esta lógica *ad hoc*, sin embargo, los ha situado en una perspectiva completamente incapaz de dar cuenta de modo racional del mundo de la vida diaria y cotidiana. Si hubiesen tratado racionalmente de explicar este mundo, se habrían dado cuenta, piensa Russell, que la lógica de que partían es errónea. Pero la fuerte convicción psicológica y emocional de que el mundo que le rodea no es real es, al parecer, un impulso más fuerte en estos pensadores que el análisis lógico del mundo que nos rodea, es decir, del *mundus adspectabilis* (que Parménides denominó en su poema mundo de la *doxa*).<sup>472</sup>

---

<sup>471</sup> En efecto, el pensador británico nos dice que «the logic used in defence of mysticism seems to be faulty as logic, and open to technical criticisms, which I have explained elsewhere. I shall not here repeat these criticisms, since they are lengthy and difficult, but shall instead attempt an analysis of the state of mind from which mystical logic has arisen. » (*Ibíd.*)

<sup>472</sup> Russell llega incluso a denominar a este impulso psicológico como de *malicioso*, usando este concepto en el sentido de Santayana (cuya comparación por cierto con el también conocido concepto de *mala fe* de Sartre sería interesante). De este modo, «Belief in a reality quite different from what appears to the senses arises with irresistible force in certain moods, which are the source of most mysticism, and of most metaphysics. While such a mood is dominant, the need of logic is not felt, and accordingly the more thoroughgoing mystics do not employ logic, but appeal directly to the immediate deliverance of their insight. But such fully developed mysticism is rare in the West. When the intensity of emotional conviction subsides, a man who is in the habit of reasoning will search for logical grounds in favour of the belief which he finds in himself. But since the belief already exists, he will be very hospitable to any ground that suggests itself. The paradoxes apparently proved by his logic are really the paradoxes of mysticism, and are the goal which he feels his logic must reach if it is to be in accordance with insight. The resulting logic has rendered most philosophers incapable of giving any account of the world of science and daily life. If they had been anxious to give such an account, they would probably have discovered the errors of their logic; but most of them were less anxious to understand the world of science and daily life than to convict it of unreality in the interests of a super-sensible "real" world. (...) It is in this way that logic has been pursued by those of the great philosophers who were mystics. But since they usually took for granted the supposed insight of the mystic emotion, their logical doctrines were presented with a certain dryness, and were believed by their disciples to be quite independent of the sudden illumination from which they sprang. Nevertheless their origin clung to them, and they remained—to borrow a useful word from Mr. Santayana—"malicious" in regard to the world of science and common sense. It is only so that we can account for the complacency with which philosophers have accepted

Nosotros podríamos decirlo con el siguiente argumento: si en los pensadores monistas la lógica que usan les lleva a la negación del mundo que nos rodea, la afirmación de este mismo mundo debería llevar a la negación de los principios lógicos que emplean los monistas. En el fondo, no es sino un *modus tollens* sencillo, pero contundente.

Desde Hegel contamos con el concepto de *acosmismo* (que él acuñó para designar a la filosofía de Spinoza, en tanto en ella el mundo queda desdibujado entre los infinitos atributos de la sustancia) para denominar a la negación del mundo o del Universo. Pero en nuestra tradición, no es Espinoza el más claro exponente de acosmismo metafísico, sino Parménides (cuya filosofía hemos puesto en comparación con la del Velo de Maya del hinduismo de los vedas en otras ocasiones). De este modo, el *modus tollens* que expusimos más arriba podría ser aplicado al caso de la metafísica parminédea del siguiente modo, a saber: si el Ser simplicísimo e inmutable de Parménides existe, o es el verdadero, entonces el mundo no es más que una pura apariencia; ahora bien, si el Universo que nos rodea es real, entonces es el Ser de Parménides el que no es más que una pura ilusión, o dicho de modo más estricto, una pseudoidea sin referente ontológico existencial en la realidad.

### 11.7. ¿Niega la lógica el tiempo?

Ante este problema, Russell comienza por afirmar que

La irrealidad del tiempo es una doctrina cardinal de muchos sistemas metafísicos, a menudo nominalmente basados, como es el caso de Parménides, sobre argumentos lógicos, pero originalmente derivados, en cualquier caso en los fundadores de nuevos sistemas, de la

---

the inconsistency of their doctrines with all the common and scientific facts which seem best established and most worthy of belief. (...) *The logic of mysticism shows, as is natural, the defects which are inherent in anything malicious.* The impulse to logic, not felt while the mystic mood is dominant, reasserts itself as the mood fades, but with a desire to retain the vanishing insight, or at least to prove that it was insight, and that what seems to contradict it is illusion. The logic which thus arises is not quite disinterested or candid, and is inspired by a certain hatred of the daily world to which it is to be applied. Such an attitude naturally does not tend to the best results. Everyone knows that to read an author simply in order to refute him is not the way to understand him; and to read the book of Nature with a conviction that it is all illusion is just as unlikely to lead to understanding. If our logic is to find the common world intelligible, it must not be hostile, but must be inspired by a genuine acceptance such as is not usually to be found among metaphysicians.» (*Ibíd.*) [Cursivas nuestras].

certeza que nace en el momento de la comprensión mística.<sup>473</sup>

El filósofo británico no sólo piensa que la noción de que la verdadera realidad es inmutable es una de las más recurrentes en multitud de sistemas metafísicos y religiosos, sino que está a la base, nada más y nada menos, que de la idea de sustancia. No obstante, pese a que Russell cree, como es natural, que el tiempo es real, admite que hay una cierta verdad en la afirmación de que la temporalidad es una característica superficial de la realidad. De este modo, afirma, por ejemplo, que una cierta emancipación de la esclavitud del tiempo es esencial para el pensamiento filosófico profundo, siendo que la importancia del tiempo es antes práctica que teórica. Y no sólo eso: Russell incluso llegar a sostener que la importancia del tiempo está antes relacionada con nuestros deseos y motivaciones que con la verdad.

Según esto, nos acercamos más a una imagen verdadera del mundo cuando imaginamos las cosas como entrando en la corriente del tiempo desde un mundo externo eterno, que cuando creemos que el tiempo es el omnipresente tirano que devora todo lo que existe.<sup>474</sup> Como vemos, con su peculiar doctrina del tiempo Russell parece alejarse de sus raíces empiristas para acercarse más a la tradición metafísica ontoteológica, que de un modo u otro siempre ha visto al tiempo como superficial, pero no como un constitutivo esencial de lo real (ya que lo eminentemente real —sea esto Dios, el Ser, la Substancia, la cosa en sí o la Voluntad— estaría desprovisto de temporalidad). A nuestro juicio, desde una perspectiva empirista estricta, no hay ningún motivo para considerar al tiempo como superficial, sino, antes bien, todo lo contrario. Por eso, es normal que a algunos les choque que Russell llegue a firmar cosas como que

---

<sup>473</sup> (Traducción al español nuestra). «The unreality of time is a cardinal doctrine of many metaphysical systems, often nominally based, as already by Parmenides, upon logical arguments, but originally derived, at any rate in the founders of new systems, from the certainty which is born in the moment of mystic insight.» (*Ibíd.*)

<sup>474</sup> Dicho en sus propias palabras: «The arguments for the contention that time is unreal and that the world of sense is illusory must, I think, be regarded as fallacious. Nevertheless there is some sense—easier to feel than to state—in which time is an unimportant and superficial characteristic of reality. Past and future must be acknowledged to be as real as the present, and a certain emancipation from slavery to time is essential to philosophic thought. The importance of time is rather practical than theoretical, rather in relation to our desires than in relation to truth. A truer image of the world, I think, is obtained by picturing things as entering into the stream of time from an eternal world outside, than from a view which regards time as the devouring tyrant of all that is. Both in thought and in feeling, even though time be real, to realise the unimportance of time is the gate of wisdom.» (*Ibíd.*)

Tanto en pensamiento como en sentimiento, incluso aunque el tiempo sea real, darse cuenta de la no importancia del tiempo es la puerta de la sabiduría.<sup>475</sup>

Como claro ejemplo del interés práctico más que teórico del tiempo, Russell sitúa la cuestión del pasado y el futuro. ¿Por qué, se pregunta, nuestros sentimientos hacia el pasado son tan distintos de los que poseemos hacia el futuro? La respuesta, nos dice, es puramente práctica: nuestros deseos pueden cambiar el futuro, pero no el pasado, por eso hay una asimetría tan gran entre ambas dimensiones temporales para nosotros. La paradoja, sin embargo, es que cada futuro será algún día pasado, por eso desde una supuesta imparcial contemplación Russell cree que la diferencia tan marcada que para nosotros existe entre el pasado y el futuro se desvanecería, ya que ésta es, como hemos dicho, puramente práctica y relacionada con nuestros deseos y motivaciones. De este modo, aquel que desee contemplar el mundo desde un punto de vista objetivo, y por encima de la tiranía de los deseos prácticos, debe aprender a superar la diferencia entre el pasado y el futuro, viendo como resultado toda la corriente temporal desde una única visión omnicomprendiva.<sup>476</sup>

Desde luego, la filosofía del tiempo que defiende Russell nos recuerda, en algunos puntos, a la de Espinoza, que pensaba que una verdadera visión filosófica debía hacerse *sub*

---

<sup>475</sup> (Traducción al español nuestra). «Both in thought and in feeling, even though time be real, to realise the unimportance of time is the gate of wisdom.» (*Ibid.*)

<sup>476</sup> Un aspecto fundamental de la filosofía del tiempo de Russell estriba en su opinión del evolucionismo, entendido en sentido amplio (es decir, en un sentido que recoge a las filosofías de Nietzsche, el pragmatismo o Bergson). En sus propias palabras: «The kind of way in which, as it seems to me, time ought not to enter into our theoretic philosophical thought, may be illustrated by the philosophy which has become associated with the idea of evolution, and which is exemplified by Nietzsche, pragmatism, and Bergson. This philosophy, on the basis of the development which has led from the lowest forms of life up to man, sees in *progress* the fundamental law of the universe, and thus admits the difference between *earlier* and *later* into the very citadel of its contemplative outlook. With its past and future history of the world, conjectural as it is, I do not wish to quarrel. But I think that, in the intoxication of a quick success, much that is required for a true understanding of the universe has been forgotten. Something of Hellenism, something, too, of Oriental resignation, must be combined with its hurrying Western self-assertion before it can emerge from the ardour of youth into the mature wisdom of manhood. In spite of its appeals to science, the true scientific philosophy, I think, is something more arduous and more aloof, appealing to less mundane hopes, and requiring a severer discipline for its successful practice. [...] Evolutionism, in basing itself upon the notion of *progress*, which is change from the worse to the better, allows the notion of time, as it seems to me, to become its tyrant rather than its servant, and thereby loses that impartiality of contemplation which is the source of all that is best in philosophic thought and feeling. Metaphysicians, as we saw, have frequently denied altogether the reality of time. I do not wish to do this; I wish only to preserve the mental outlook which inspired the denial, the attitude which, in thought, regards the past as having the same reality as the present and the same importance as the future. "In so far," says Spinoza, "as the mind conceives a thing according to the dictate of reason, it will be equally affected whether the idea is that of a future, past, or present thing." It is this "conceiving according to the dictate of reason" that I find lacking in the philosophy which is based on evolution.» (*Ibid.*)

*specie aeternitatis*, es decir, desde la perspectiva de la eternidad, y no desde el incesante flujo de devenir de lo real.

### **11.8. La filosofía del tiempo de Bertrand Russell seguiría presa de lo que Heidegger denomina la «constitución ontoteológica» de la metafísica**

A este respecto, sería interesante contrastar la filosofía del tiempo de Russell con la de Heidegger. Como es sabido, el filósofo alemán critica a nuestra tradición filosófica el estar presa de lo que él denomina la constitución ontoteológica de la metafísica, es decir, el intento de pensar el Ser como un supra-ente perfecto e inmutable.

Pero digamos brevemente unas palabras sobre el término ontoteología. Aunque este concepto fue acuñado, junto con el de cosmoteología, por Kant, ha sido Heidegger el que lo ha popularizado en el siglo XX. En palabras del propio Heidegger:

Quando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica... [porque] la metafísica es al tiempo y unitariamente, ontología y teología.<sup>477</sup>

Frente a esto, Heidegger, tanto en su obra fundamental *Sein und Zeit* como en otros lugares, trata de elaborar las premisas de una ontología fundamental que contemple al tiempo como el horizonte trascendental en el que se despliega ontológicamente el Ser. Es decir, para el filósofo alemán, el tiempo, lejos de ser una característica superficial de la realidad como propone Russell, sería su dimensión fundamental, tanto que incluso la propia espacialidad quedaría reducida a una forma de temporalidad en *Sein und Zeit*. Por supuesto, no es que el Ser sea temporal como lo son los entes, porque el Ser no es ninguna *cosa* o *Supra-cosa*, sino que es el tiempo el horizonte trascendental en el que el Ser, aun desde su

---

<sup>477</sup> Cfr. «La constitución ontoteológica de la metafísica», en el volumen recopilatorio: Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, [puede encontrarse versión digital en: <http://www.heideggeriana.com.ar/>].

diferencia ontológica con el ente, se *da*. Por eso, como decimos, para el filósofo alemán

El ser no es ninguna cosa real y concreta, y por tanto nada temporal, mas es, empero, determinado como presencia por el tiempo.<sup>478</sup>

Incluso cabe aún afirmar más:

El ser no es. El ser Se da como el desocupar del estar presente [...]. Lo que peculiariza al Ser no es ningún modo de ente representado, igual que lo que peculiariza al tiempo no es ningún tiempo concreto, porque «el tiempo aparece como la secuencia de los ahora, cada uno de los cuales, apenas nombrado, se desvanece ya en lo recién pasado y es ya seguido por lo inmediatamente venidero.<sup>479</sup>

Pues

Sin el ser no puede ser ningún ente como tal. De acuerdo con esto, cabe poner en circulación al ser atribuyéndole el carácter de acaecimiento supremo, el más importante de todos.<sup>480</sup>

Todo esto conduce a Heidegger a una crítica radical a nuestra tradición metafísica:

Pensar el ser sin lo ente quiere decir: pensar el ser sin referencia a la metafísica. Pero una tal referencia continúa siendo también dominante en la intención de superar la metafísica. De ahí que convenga desistir de ese superar y abandonar la metafísica a sí misma.<sup>481</sup>

Frente a la cuestión teológica, fundamental en nuestra tradición, estas premisas ontológicas dejan a Heidegger, a nuestro juicio, ante tres posibilidades: 1) el agnosticismo;

---

<sup>478</sup> Cfr. Heidegger, M., *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 2000, traducción de Manuel Garrido [puede encontrarse versión electrónica en: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tiempo\\_y\\_ser.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tiempo_y_ser.htm)].

<sup>479</sup> *Ibíd.*

<sup>480</sup> *Ibíd.*

<sup>481</sup> *Ibíd.*

2) el ateísmo, o 3) la teología de un Dios en devenir, que en todo caso no puede ser identificado con el Ser.

La perspectiva de Heidegger está en muchos puntos, en lo referente al Dios de nuestra tradición ontoteológica, cercana al ateísmo esencial, si no total, sí al menos parcial, ya que el filósofo alemán no sólo niega la identificación de Dios con el Ser (que por ejemplo Santo Tomás hacía al identificar el *Ipsum Esse* de la ontología general con el *Ipsum Intelligere Subsistens* de la teología preambular), sino que además niega, por contradictorios, ciertos atributos fundamentales que nuestra tradición ha otorgado a Dios, como el de creador *ex nihilo* del Universo.

Así, por ejemplo, Heidegger sostiene que

Si Dios crea de la nada tiene que habérselas con la nada. Pero, si Dios es Dios, nada puede saber de la nada, puesto que lo “absoluto” excluye de sí toda nihilidad.<sup>482</sup>

Algunos cristianos, como San Anselmo, han defendido que no es correcto interpretar a la nada como una suerte de material preexistente desde el cual Dios crearía el mundo, tratando con ello de huir de las contradicciones a que lleva el concepto de una *creatio ex nihilo*.<sup>483</sup> Lo que San Anselmo quiere decir es que la ausencia absoluta de una causa material del mundo no puede ser interpretada en términos de una positividad ontológica. Pero es esta ausencia absoluta de causa material la que es ininteligible. La teología cristiana ha apelado generalmente al concepto de una causa eficiente infinita divina, para tratar de compensar la nulidad absoluta de una causa material en la génesis del Universo. Pero al introducir el concepto de infinitud ontológica otra nueva contradicción aparece, ya que una causa eficiente infinita anegaría por completo al objeto creado por ella.

Pero volvamos a la cuestión de la llamada «jerarquía ontológica». Al situar Heidegger a Dios por debajo del Ser en la jerarquía ontológica, al modo del último Schelling,<sup>484</sup> y *preñar* de temporalidad a todo lo real, el filósofo alemán elabora una ontología más alejada de lo

---

<sup>482</sup> Cfr. Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, Renacimiento, Sevilla, 2003, (traducción de X. Zubiri), pág. 15.

<sup>483</sup> Copleston ha expuesto esto del siguiente modo: «in the twelfth century St. Anselm pointed out that to say that God created the world out of nothing is not to say that the world was created out of nothing as some kind of pre-existing material. It is to say that God did not create the world out of anything, that is, out of any pre-existing material.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 436).

<sup>484</sup> Cfr. F. Lorenzo, Manuel, *La última orilla*, Pentalfa, Oviedo, 1989.

que Russell denomina misticismo que la del propio Russell. Es decir, pese a las raíces empiristas de la filosofía de Russell, su teoría del tiempo se encuentra más cerca de la metafísica tradicional que la del propio Heidegger. Esto, desde luego, es bastante curioso si nos fijamos que Russell trató durante la mayor parte de su trayectoria filosófica de criticar a la metafísica, declarándose heredero, como ya hemos dicho, de la tradición empirista y positivista.<sup>485</sup>

Es irrelevante, en este punto, que Russell se declare agnóstico en la teoría; considerar al tiempo, como él hace, como una característica superficial (y en algunos puntos casi irrelevante) para el análisis de lo real, acerca el filósofo británico, como decimos, a la visión del tiempo que nuestra tradición metafísica nos ha otorgado, al considerar al Ser de la ontología general como eterno e inmutable, relegando al tiempo, por tanto, al estatus de una apariencia o mera característica de la percepción finita y limitada humana o animal.

Ya dijimos que Russell no piensa que el tiempo sea una ilusión, pero baste que lo considere como una dimensión poco significativa y profunda de la realidad para que su teoría del tiempo pueda ser considerada con justicia como metafísica, en el sentido de Heidegger. Y en este punto, Heidegger —otro de los titanes del pensamiento del siglo XX, como lo es Russell—, se encuentra, pese a lo que pudiera parecer en un principio, en una perspectiva más crítica que la del filósofo anglosajón.<sup>486</sup>

### **11.9. La crítica de Bertrand Russell a la visión del Mal como ilusorio en el misticismo**

La última tesis fundamental que Russell cree detectar en el credo del místico es la que de un modo u otro sostiene la irrealidad del mal. Pero a juicio del filósofo británico el místico no sólo niega la realidad ontológica del mal en nuestro Universo, sino que también muchas veces hace lo mismo con el propio bien. Esta sería, al parecer, la perspectiva de Heráclito y de Espinoza.

Acudamos al propio Russell para clarificar este punto:

---

<sup>485</sup> Algunos autores explican esta aparente contradicción apelando a que Russell siempre mantuvo una cierta atracción por el misticismo, incluso cuando abandonó el idealismo de su juventud. (Cfr, por ejemplo, Leithauser, G. G., *Principles and perplexities: studies of dualism in selected essays and fiction of Bertrand Russell*, Wayne State University, Detroit, Michigan, EE.UU., 1977, pág. 1).

<sup>486</sup> Volveremos sobre algunas de estas consideraciones en el apartado de Conclusiones de este trabajo.

El misticismo mantiene que todo mal es ilusorio, y a veces mantiene la misma visión en consideración al bien, pero más a menudo sostiene que toda Realidad es buena. Ambos puntos de vista pueden encontrarse en Heráclito: "lo bueno y lo malo son uno" dice, y de nuevo, "para Dios todas las cosas son justas, buenas y correctas, pero los hombres tienen algunas cosas como equivocadas y algunas como correctas". Una similar posición doble puede encontrarse en Espinoza, pero él usa la palabra "perfección" cuando se refiere para hablar de lo bueno que no es meramente humano. "Por realidad y perfección me refiero la misma cosa", dice; pero en otros lugares encontramos la definición: "Por *bueno* me referiré a aquello que conocemos con certeza ser útil para nosotros". Así la perfección pertenece a la Realidad en su propia naturaleza, pero la bondad es relativa a nosotros mismos y nuestras necesidades, y desaparece en un imparcial reconocimiento. Una tal distinción, creo, es necesaria para entender la perspectiva ética del misticismo: hay un tipo mundano inferior de bien y mal, el cual divide el mundo de la apariencia en lo que parecen ser partes conflictivas; pero también hay un más elevado y místico tipo de bien, el cual pertenece a la realidad y no se opone a ningún tipo correlativo de mal.<sup>487</sup>

De modo similar a como ocurría con la cuestión del tiempo, no pretende echar por tierra toda la teoría de que el mal es ilusorio. De este modo, el filósofo británico se apresura a decir que tanto el bien como el mal son subjetivos, es decir, propiedades que nosotros atribuimos a ciertos objetos o relaciones en función de nuestros intereses y motivaciones. El bien y el mal, por tanto, pertenecen a nuestro mundo de la vida diaria, y no a la realidad objetiva. Pero es precisamente este mundo de la vida diaria el que el misticismo considera como ilusorio. Sin embargo, en nuestra vida contemplativa, cuando logramos desprendernos de nuestros intereses cotidianos para tratar de contemplar objetivamente el mundo, la

---

<sup>487</sup> (Traducción al español nuestra). «Mysticism maintains that all evil is illusory, and sometimes maintains the same view as regards good, but more often holds that all Reality is good. Both views are to be found in Heraclitus: "Good and ill are one," he says, but again, "To God all things are fair and good and right, but men hold some things wrong and some right." A similar twofold position is to be found in Spinoza, but he uses the word "perfection" when he means to speak of the good that is not merely human. "By reality and perfection I mean the same thing," he says; but elsewhere we find the definition: "By *good* I shall mean that which we certainly know to be useful to us." Thus perfection belongs to Reality in its own nature, but goodness is relative to ourselves and our needs, and disappears in an impartial survey. Some such distinction, I think, is necessary in order to understand the ethical outlook of mysticism: there is a lower mundane kind of good and evil, which divides the world of appearance into what seem to be conflicting parts; but there is also a higher, mystical kind of good, which belongs to Reality and is not opposed by any correlative kind of evil.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, Chapter I, Mysticism and Logic, IV. Good and Evil [disponible versión digital en el proyecto Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/etext/25447>]).

distinción entre el bien y el mal pierde peso. O dicho de otro modo: comienza a desdibujarse según profundizamos en una contemplación objetiva y desinteresada del mundo. Pero según se ahonda en esta contemplación, Russell piensa que muchos llegarán a la conclusión que el mundo que ahora es contemplado de modo desinteresado y no práctico, es digno de amor y de admiración. Y esto no llevaría a otra cosa que a la conclusión de que hay un Bien superior y más alto por encima del bien práctico que se opone al mal práctico del mundo de la vida cotidiana.<sup>488</sup>

Según esto, el camino que lleva a muchos místicos a declarar dos órdenes de lo bueno, viendo uno como ilusorio y otro en cambio como enraizado en la estructura ontológica de la realidad, no estaría completamente desencaminado. Pero a este respecto Russell pone también límites a la visión del místico: la contemplación desinteresada del mundo nos revela una naturaleza humana más noble, feliz y libre que la naturaleza que está, por así decirlo, «encerrada» en el mundo de la vida diaria y cotidiana, cierto, pero no revela nada sobre lo no humano, o sobre la naturaleza del Universo en general.

El propio Bien supremo que el místico cree encontrar a través de la contemplación más profunda y desinteresada, no es más que un reflejo de sus emociones humanas, pero no una característica objetiva de la realidad:

Bueno y malo, e incluso el superior bien que el místico encuentra en cualquier lugar, son los reflejos de nuestras propias emociones sobre otras cosas, no parte de la sustancia de las cosas tal como ellas son en sí mismas. Y por tanto una contemplación imparcial, libre de toda preocupación con el Yo, no juzgará las cosas buenas o malas, aunque es muy fácilmente combinada con ese sentimiento de amor universal que conduce al místico a decir que el mundo entero es bueno.<sup>489</sup>

---

<sup>488</sup> De este modo, «In our active life, where we have to exercise choice, and to prefer this to that of two possible acts, it is necessary to have a distinction of good and evil, or at least of better and worse. But this distinction, like everything pertaining to action, belongs to what mysticism regards as the world of illusion, if only because it is essentially concerned with time. In our contemplative life, where action is not called for, it is possible to be impartial, and to overcome the ethical dualism which action requires. So long as we remain *merely* impartial, we may be content to say that both the good and the evil of action are illusions. But if, as we must do if we have the mystic vision, we find the whole world worthy of love and worship, if we see "The earth, and every common sight...  
Apparell'd in celestial light,"  
we shall say that there is a higher good than that of action, and that this higher good belongs to the whole world as it is in reality. In this way the twofold attitude and the apparent vacillation of mysticism are explained and justified.» (*Ibid.*)

<sup>489</sup> (Traducción al español nuestra). «Good and bad, and even the higher good that mysticism finds everywhere, are the reflections of our own emotions on other things, not part of the substance of things as they are in

Como vemos, a juicio de Russell la visión que el místico tiene sobre el bien y el mal cotidianos, en tanto realidades superficiales o aparienciales que conviven con un Bien supremo superior al cual llegamos a través de la contemplación más desinteresada del mundo respecto de nuestros intereses prácticos, está fundada enteramente en emociones y sentimientos humanos, pero no en razones objetivas que giren en torno a la estructura ontológica de nuestro Universo o de la realidad. Si esto es así, el místico tendría razón al modo de ver de Russell más en lo que niega, que en lo que afirma, pues es correcto negar que el bien y el mal de nuestra vida diaria y cotidiana sean estructuras fundamentales del Universo.

### 11.10. El intento de Bertrand Russell de desconectar la filosofía de la ética

Como ya dijimos, Russell sostiene que el bien y el mal son subjetivos y están enteramente dependientes de nuestros intereses particulares. Es cierto que el filósofo británico, al inicio de su carrera filosófica, todavía sostenía la objetividad de los valores éticos, siguiendo la teoría de Moore. Pero posteriormente se inclinará, de modo coherente con sus raíces empiristas, por una suerte de relativismo moral basado en el utilitarismo: *lo bueno* es lo que beneficia a la mayoría de personas de una comunidad dada (aunque perjudique a la minoría restante).<sup>490</sup>

Respecto a la ética, el pensador británico afirmaba con su habitual ironía y mordacidad que

Sólo puedo decir que, mientras que mis propias opiniones sobre ética no me satisfacen, las de otras personas me satisfacen aún menos.<sup>491</sup>

---

themselves. And therefore an impartial contemplation, freed from all pre-occupation with Self, will not judge things good or bad, although it is very easily combined with that feeling of universal love which leads the mystic to say that the whole world is good.» (*Ibíd.*)

<sup>490</sup> Para el pensador británico, la ética, como disciplina, no tiene ni un estatuto plenamente científico, ni filosófico. Y sin embargo es una de las disciplinas a la que más tiempo y esfuerzo le dedicó a lo largo de su vida. Para un estudio del estatuto de cientificidad de la ética en Russell, cfr. McKenney, J. L., *The problem of a science of ethics in the philosophies of John Dewey and Bertrand Russell*, The Ohio State University, EE.UU., 1952.

<sup>491</sup> (Traducción al español nuestra). «I can only say that, while my own opinions as to ethics do not satisfy me, other people's satisfy me still less» (Russell, B., *My Philosophical Development*, pág. 74).

Como la filosofía trata de entender el mundo de una manera objetiva, cuanto más nos desprendamos para ello de nuestros intereses subjetivos, el cuadro que pintemos del mundo será tanto más cercano a la verdad, ya que el Universo no sabe nada ni deja de saber sobre nuestros intereses o emociones. De este modo, Russell trata de separar la filosofía de la moral y de la ética, llegando a afirmar cosas como:

Creo, no obstante, que la eliminación de consideraciones éticas de la filosofía es tanto científicamente necesario como —aunque esto pueda parecer una paradoja— un avance ético.<sup>492</sup>

Para el pensador británico, sus propios escritos sobre ética ni siquiera eran filosóficos en sentido estricto.<sup>493</sup> Según esto, la neutralidad ética sería una de las características que más harían avanzar a la filosofía como disciplina objetiva que trate de salir de las garras de nuestros intereses subjetivos.

El Russell anciano de *My Philosophical Development* seguía defendiendo la necesidad

---

<sup>492</sup> (Traducción al español nuestra). El texto completo es el siguiente: «I believe, however, that the elimination of ethical considerations from philosophy is both scientifically necessary and—though this may seem a paradox—an ethical advance. Both these contentions must be briefly defended.

The hope of satisfaction to our more human desires—the hope of demonstrating that the world has this or that desirable ethical characteristic—is not one which, so far as I can see, a scientific philosophy can do anything whatever to satisfy. The difference between a good world and a bad one is a difference in the particular characteristics of the particular things that exist in these worlds: it is not a sufficiently abstract difference to come within the province of philosophy. Love and hate, for example, are ethical opposites, but to philosophy they are closely analogous attitudes towards objects. The general form and structure of those attitudes towards objects which constitute mental phenomena is a problem for philosophy, but the difference between love and hate is not a difference of form or structure, and therefore belongs rather to the special science of psychology than to philosophy. Thus the ethical interests which have often inspired philosophers must remain in the background: some kind of ethical interest may inspire the whole study, but none must obtrude in the detail or be expected in the special results which are sought.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, Chapter I, *Mysticism and Logic*, IV. Good and Evil [disponible versión digital en el proyecto Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/etext/25447>]).

<sup>493</sup> Copleston expone esta exclusión, por parte de Russell, de la *ética* del núcleo duro de la filosofía del siguiente modo: «For though in view of the traditional and common view of the word 'philosophy' he [Russell] recognizes that he has to resign himself to having his moral writings labelled as philosophical works, he has said that the only ethical topic which he regards as belonging properly to philosophy is the analysis of the ethical proposition as such. Concrete judgements of value should, strictly speaking, be excluded from philosophy. And if such judgments express, as Russell believes that they do, basic emotive attitudes, he is doubtless entitled to express his own emotive attitudes with a vehemence which would be out of place in discussing problems which, in principle, at last, can be solved by logical argument.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 426).

de que la filosofía estricta se acercase lo más posible a una suerte de mente divina neutral. Pero este ideal, en su meta última, resulta imposible, dado que el hombre siempre está «atrapado» en el *aquí* y el *ahora*. Podemos a juicio del pensador británico, no obstante, tratar de acercarnos lo más posible. Acudamos a las palabras del propio Russell:

Pienso en los sentidos, y los pensamientos contruidos sobre ellos, como ventanas, no como las rejas de una prisión. Creo que podemos, aunque de modo imperfecto, reflejar el mundo, como las mónadas de Leibniz; y creo que es el deber del filósofo acercarse tanto como pueda a un espejo que no distorsione la imagen. Pero también es su deber reconocer que tales distorsiones son inevitables en nuestra propia naturaleza. De éstas, la más fundamental consiste en que vemos el mundo desde el punto de vista del aquí y el ahora, no con la gran imparcialidad que los teístas atribuyen a la Deidad. Conseguir tal imparcialidad es imposible para nosotros, pero podemos viajar una cierta distancia hacia ella. Mostrar el camino hacia este fin es el supremo deber del filósofo.<sup>494</sup>

Diríamos que Russell sitúa como ideal supremo del conocimiento filosófico a una suerte de *Intellectus Arquetypus* kantiano indiferente por completo a las pasiones subjetivas, el cual es capaz de conocer la realidad sin las «limitaciones» del espacio y el tiempo.<sup>495</sup> En el fondo, es el ideal aristotélico, «bautizado» por Santo Tomás, de situar al Acto Puro como modelo al cual el sabio debe de tratar, dentro de sus limitaciones y finitudes, de acercarse lo

---

<sup>494</sup> (Traducción al español nuestra). «I think of sense, and of thoughts built on sense, as windows, not as prison bars. I think that we can, however imperfectly, mirror the world, like Leibniz's monads; and I think it is the duty of the philosopher to make himself as undistorting a mirror as he can. But it is also his duty to recognise such distortions as are inevitable from our very nature. Of these, the most fundamental is that we view the world from the point of view of the here and now, not with that large impartiality which theists attribute to the Deity. To achieve such impartiality is impossible for us, but we can travel a certain distance towards it. To show the road to this end is the supreme duty of the philosopher.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, pág. 158).

<sup>495</sup> La propia idea de *Ding-an-sich* kantiana como noúmeno está construida sobre este *Intellectus* incorpóreo, que naturalmente es una forma filosófica de conceptualizar al intelecto divino de la tradición ontoteológica occidental. Una tradición arraigada, además, firmemente en la metafísica griega. Sin contar con la tradición fideísta católica, y sobre todo protestante, que reniega explícitamente de la teología natural y preambular, filósofos como Hobbes ya notaron que en ningún lugar de la Biblia se dice que Dios esté fuera del espacio y el tiempo, y por tanto que Éste sea incorpóreo e inmutable. Estas ideas metafísicas están tomadas de la filosofía griega, no de la tradición hebraica. Es a partir de Filón de Alejandría cuando la idea griega de Dios, fundamentalmente la de Aristóteles (que es el autor que acuñó además el propio término de *teología*), trata de combinarse con la idea de Dios de la literatura veterotestamentaria y tradiciones análogas.

más posible.<sup>496</sup> Este «bautizo», no obstante, imprime una importante revolución respecto del aristotelismo clásico, ya que el Dios de Aristóteles no sólo no ha creado el mundo, sino que ni siquiera conoce de su existencia, dado que sólo se conoce a sí mismo (*noesis noeseos*).

Según esto, Russell, aún desde su (denominado por él) agnosticismo teórico y ateísmo práctico, está tomando los esquemas teológicos de la metafísica cristiana como horizonte posible y final para medir el conocimiento finito y limitado humano. Y no sólo como horizonte de medición, sino como el propio ideal supremo de la filosofía, aunque éste no se pueda alcanzar nunca más que de modo asintótico y lejano. Para Russell, pues, la meta suprema del filósofo es parecerse lo más posible a la mente divina.

Es curioso que el filósofo inglés diga, en este punto, que los sentidos no son rejas de una prisión que nos impidan conocer el mundo, pero a la vez que piense que el espacio y el tiempo sí lo son. El propio Dios de Aristóteles, el prototipo más acabado y perfecto de un Dios metafísico inmutable, eterno e incorpóreo, no conoce el mundo, y por supuesto no lo ha creado.<sup>497</sup> El conocimiento de un mundo temporal preñaría de devenir a un Dios inmutable y eterno, lo que sería contradictorio. La única opción sería que el tiempo fuese una ilusión, y que todo estuviese ya por tanto escrito de antemano, «desde la eternidad».<sup>498</sup> Pero entonces aniquilaríamos la contingencia ontológica para introducirnos en una metafísica necesitarista, como la de Diodoro Cronos o Spinoza.

En todo caso, la cuestión fundamental es que, según Russell, tal neutralidad cercana al «punto de vista de Dios» ha sido raramente alcanzada a lo largo de la historia de la filosofía. ¿Y cómo interpretar la paradoja que sostiene Russell, a saber, la de que la neutralidad ética en filosofía es, ella misma, un avance ético? Pues bien, a este respecto el filósofo británico sostiene que, al igual que muchas veces la felicidad la alcanza quien no

---

<sup>496</sup> Para un análisis de esta tesis tomista, cfr. Hernández-Pacheco Sanz, J., *Hypokeímenon: Origen y Desarrollo de la Tradición Filosófica*, Encuentro, Madrid, 2003, pág. 215.

<sup>497</sup> *Metafísica*, 1072 b 25.

<sup>498</sup> No hay que olvidar que la idea canónica de eternidad, tal como la define Boecio en su *De consolacione philosophiae* («*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*»), es una idea teológica. (Cfr. Boecio, *Consolación de la filosofía*, Alianza, Madrid, 2008). Cabe, en una discusión ontológica, preguntar, desde posiciones no teístas (o incluso teístas *sui generis* como las del segundo Heidegger), por la posibilidad de esta pretendida codeterminación simultánea absoluta, en la medida en que ésta parece vertebrarse por una hipóstasis total del presente. Es decir, en la medida en que la eternidad, como idea, presupone el tiempo, constituyéndose como una hipóstasis absoluta del «presente», que por tanto se proyectará al pasado y al futuro (esto es, pasado, presente y futuro serán sustituidos, en San Agustín, por *presente*, *presente* y *presente*). Baste decir que puede defenderse la hipótesis de que el tiempo no es una imagen degradada de la eternidad divina, como pretendieron muchos teólogos cristianos, sino, más bien, al revés, es decir, la eternidad, como idea, es una imagen degradada y distorsionada del tiempo real cuando se hipostasía la dimensión de presente.

trata de buscarla directamente, lo mismo puede ocurrir con lo bueno o con el bien en general. De este modo,

Aquellos que olvidan el bien y el mal y buscan tan sólo conocer los hechos tienen más posibilidades de conseguir el bien que aquellos que ven el mundo a través del distorsionado medio de sus propios deseos.

Estamos así de vuelta a nuestra aparente paradoja: que una filosofía que no busque imponer sobre el mundo sus propias concepciones del bien y el mal no sólo tiene más probabilidades de alcanzar la verdad, sino que es también el resultado de un punto de vista ético superior que aquella que, como el evolucionismo y la mayoría de sistemas tradicionales, está perpetuamente evaluando el Universo y buscando encontrar en él la encarnación de ideales presentes.<sup>499</sup>

Prudentemente, Russell sostiene que nunca podremos trascender enteramente la naturaleza humana, con lo que por tanto siempre quedará algo de subjetivo en nuestras investigaciones aparentemente más impersonales y desinteresadas, que son a su juicio las llevadas a cabo por la filosofía científica. Porque para este filósofo, no es otra disciplina sino la filosofía científica el saber que más nos acerca a una comprensión verdadera del mundo externo:

Para la mente primitiva, todo o es amigable u hostil; pero la experiencia ha enseñado que la amabilidad y la hostilidad no son concepciones por las cuales el mundo pueda ser entendido. La filosofía científica representa así, aunque todavía en una condición naciente, una forma superior de pensamiento que cualquier creencia o imaginación precientífica, y, como todo acercamiento a la autotrascendencia, trae consigo una rica recompensa en el incremento del alcance, amplitud de miras y comprensión.<sup>500</sup>

---

<sup>499</sup> (Traducción al español nuestra). «those who forget good and evil and seek only to know the facts are more likely to achieve good than those who view the world through the distorting medium of their own desires. We are thus brought back to our seeming paradox, that a philosophy which does not seek to impose upon the world its own conceptions of good and evil is not only more likely to achieve truth, but is also the outcome of a higher ethical standpoint than one which, like evolutionism and most traditional systems, is perpetually appraising the universe and seeking to find in it an embodiment of present ideals.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, Chapter I, *Mysticism and Logic*, IV. Good and Evil [disponible versión digital en el proyecto Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/etext/25447>]).

<sup>500</sup> (Traducción al español nuestra). «To the primitive mind, everything is either friendly or hostile; but experience has shown that friendliness and hostility are not the conceptions by which the world is to be understood. Scientific philosophy thus represents, though as yet only in a nascent condition, a higher form of thought than

Esta tesis lleva al pensador británico a criticar de nuevo al evolucionismo filosófico, al cual tacha de ser esclavo del tiempo, estar demasiado sometido a preocupaciones éticas, y, en general, mostrar un interés predominante en nuestros asuntos y destino mundano. Estas preocupaciones, como ya hemos dicho, ligan la filosofía evolucionista a nuestros intereses subjetivos, alejándola por tanto de una comprensión más profunda del mundo externo objetivo.<sup>501</sup>

No obstante, choca que Russell, que dedicó buena parte de su vida a asuntos éticos de primera importancia, y por los cuales fue encarcelado varias veces incluso siendo anciano, defienda en varios de sus escritos, como éstos que comentamos de *Mysticism and Logic*, una filosofía científica que deba desinteresarse por el bien y el mal éticos o morales en pos de una comprensión más objetiva del mundo externo. ¿Acaso los sistemas éticos y morales no son constitutivos de las sociedades humanas a lo largo de la historia? Y si esto es así, ¿acaso cabe entender la historia y desarrollo cultural humanos de modo *objetivo* si ninguneamos, como superficiales, la ética y la moral, cuando son dos de los motores fundamentales que mueven la actividad y condición humana desde sus inicios? Parece como, si en este punto, Russell quisiese adoptar, aun sin darse cuenta, la perspectiva de un dios frío y lejano, el cual contemplase con completa indiferencia el sufrimiento humano.

Y como ocurría con su teoría del tiempo, que expusimos en el capítulo anterior, la teoría de Russell de que el bien y el mal son categorías que debemos abandonar para en pos de una comprensión objetiva del mundo, sitúa a este filósofo más cerca de cierta tradición metafísico-teológica que del empirismo tradicional, para el cual la ética y la moral jamás fueron asuntos superficiales, sino, al contrario, claves para entender el mundo que nos rodea.

Esta tradición metafísico-teológica es, por ejemplo, no sólo la de ciertos estoicos que buscaban la *apatheia* y otros ideales tan parecidos a los que comparten ciertas tradiciones

---

any pre-scientific belief or imagination, and, like every approach to self-transcendence, it brings with it a rich reward in increase of scope and breadth and comprensión.» (*Ibíd.*)

<sup>501</sup> Léase así, por ejemplo, el siguiente texto: «Evolutionism, in spite of its appeals to particular scientific facts, fails to be a truly scientific philosophy because of its slavery to time, its ethical preoccupations, and its predominant interest in our mundane concerns and destiny. A truly scientific philosophy will be more humble, more piecemeal, more arduous, offering less glitter of outward mirage to flatter fallacious hopes, but more indifferent to fate, and more capable of accepting the world without the tyrannous imposition of our human and temporary demands.» (*Ibíd.*)

budistas e hinduistas, sino por ejemplo la de Plotino. En efecto, este filósofo griego sostenía que el verdadero sabio debía mantener una indiferencia total ante el bien y el mal éticos o morales. Así, por ejemplo, leemos en las Enéadas:

Los asesinatos, las matanzas, el asalto y el saqueo de las ciudades... todo ello debemos considerarlo con los mismos ojos con que en el teatro vemos los cambios de escena, las mudanzas de los personajes, los llantos y gritos de los actores.<sup>502</sup>

Pero este intento de alejamiento e indiferencia ante el mundo de la ética y moral humanas en pos de una supuesta sabiduría objetiva de la realidad no sólo es condenado por muchos, sino que hay motivos para pensar que es contradictorio e imposible. En efecto, ¿desde qué *perspectiva* creen situarse Plotino o Russell cuando hablan del bien y el mal éticos o morales como de apariencias superficiales subjetivas que se desdibujan cuando contemplamos el mundo desde los ojos de una filosofía objetiva? Parece, si se nos permite la expresión, como si hablasen desde la estratosfera, es decir, desde una perspectiva celeste en vez de terrestre. O dicho de otro modo: desde la perspectiva de un dios puramente intelectual para el cual las emociones y sufrimiento humano fuesen tan irrelevantes y anodinos como cualquier proceso natural mecánico insignificante. Pero es este ideal el que resulta mítico y, desde una perspectiva psicológica o sociológica, imposible para un ser humano. Acaso quien lo busca vive en una ilusión psicológica tan falaz como la de Descartes cuando creía, con su duda metódica, desconectarse por completo del mundo empírico y quedarse en la inmanencia de su ego, realizando así el ideal del «hombre flotante» de Avicena. Hoy sabemos, gracias a la neurología y la psicología, que si Descartes hubiese llevado su ideal a cabo, simplemente se habría quedado dormido, como dormidos se quedarían los budistas si en su medicación trascendental realmente consiguiesen desconectarse de los estímulos percibidos por los teleceptores del sistema nervioso. Sencillamente, el ser humano no puede fingir jamás situarse en el punto de vista de un dios intemporal e indiferente.

---

<sup>502</sup> Cfr. Plotino, *Enéadas*, Gredos, Madrid, 1989 (*Enneada* II, 2, 9).

### 11.11. ¿Es unilateral o sesgada la visión que tiene Bertrand Russell del misticismo?

Otro asunto importante a destacar es la tesis de Russell de que el mal, en el misticismo, es una realidad superficial e ilusoria que sólo se encuentra en nuestro también ilusorio mundo de la vida diaria, pero no en la estructura ontológica profunda de la realidad, como ocurre con el Bien supremo que el místico cree vislumbrar en sus más hondas contemplaciones. ¿Pero es cierto que todos, o casi todos, los sistemas místicos de nuestra tradición creen que el mal sólo existe en mundo material de la apariencia? Nosotros no negamos que en nuestra tradición la mayoría de sistemas metafísicos y religiosos hayan tendido a ningunear, o simplemente a negar, la realidad del mal, en tanto si el Ser es conceptuado como el Supremo Bien, y a la vez la fuente de la que todo mana o ha sido creado, el mal es muy difícil de explicar. No sólo Platón ha identificado al Ser con el Bien, también lo han hecho la mayoría de los teólogos cristianos en nuestra tradición, a excepción de los voluntaristas radicales como Occam. Los estoicos defendieron que el mal desaparecía en la perspectiva del Todo: nuestra naturaleza finita y limitada nos impide ver que los «males» que nos rodean son eslabones de un proceso cósmico en pos de un Bien Mayor. La doctrina del bien mayor es también la de Santo Tomás, Leibniz o Hegel. E incluso se encuentra presente en un cierto periodo del Kant precrítico, el cual llega a sostener la nulidad ontológica del mal al modo estoico.<sup>503</sup>

Pero aparte del voluntarismo, crítico de todas estas posiciones heredadas de la metafísica necessitarista griega, en nuestra tradición siempre se ha mantenido viva de un modo u otro el maniqueísmo metafísico, que procedente de Zoroastro, como fundador del mazdeísmo persa, atraviesa multitud de sistemas filosóficos, religiosos ideológicos hasta llegar a nuestros días.<sup>504</sup> Aunque San Agustín, influido por Plotino, elaborase conocidas críticas al maniqueísmo, ¿acaso el cristianismo no está lleno de elementos maniqueos? La oposición, procedente de Zoroastro, entre la Luz y las Tinieblas se encuentra presente no sólo entre los cristianos gnósticos condenados por San Irineo y otros padres de la Iglesia, sino que también está presente, de un modo u otro, en la mayoría de teólogos cristianos. De

---

<sup>503</sup> Para el análisis de este periodo kantiano, cfr. Vicente Arregui, G., *Dios y hombre en el Kant precrítico. Estudio sobre los fundamentos metafísicos y antropológicos de la moralidad en el desarrollo del pensamiento Kantiano*, Universidad de Sevilla, 1985, págs. 371 y ss.

<sup>504</sup> Donde la oposición entre la luz y las tinieblas, o el bien y el mal, reaparece en la forma de los dualismos Ilustración, Antiguo Régimen, eros-thanatos, apolíneo-dionisiaco, izquierda-derecha, socialismo-capitalismo, etc. Para unas reflexiones interesantes sobre los dualismos maniqueos en la modernidad y en la actualidad, ver: Bueno, G., *El mito de la derecha*, Temas de hoy, Madrid, 2008, págs. 101-107.

este modo, la oposición que en el zoroastrismo hay entre Ahura Mazda, como dios bueno y justo, y representante de la Luz, y Angra Maiyu, como principio del mal y de la injusticia, representante de las Tinieblas, en el cristianismo queda transformada por medio de la oposición entre Cristo y el Anticristo, o entre Dios y Satán, como espíritus sobrenaturales antagónicos que cuentan con un ejército de ángeles de luz o de tinieblas (los demonios) para su gran Guerra, de modo análogo al mazdeísmo. Es cierto que en el cristianismo finalmente las fuerzas del Bien y de la Luz vencerán a Satán, y por tanto al reino del Mal y de las Tinieblas, pero eso también ocurre en el zoroastrismo, por cierto muchos cientos de años antes que la formación de la religión cristiana. Naturalmente, no conviene olvidar que tanto en el zoroastrismo como en el cristianismo, el Espíritu del Mal es muy inferior ontológicamente al Dios supremo como fuente de Bien, Luz y Verdad. Por eso está asegurada en profecías la victoria tanto de Ahura Mazda, como del Dios cristiano, sobre la Mentira, el Mal y la Oscuridad. Pero el inferior estatuto ontológico del Mal, tanto en el zoroastrismo como en el cristianismo, no significa que carezca de peso ontológico; sin este peso metafísico la guerra y el conflicto entre el Bien y el Mal, o la Luz y la Oscuridad, desaparecerían en ambas religiones.

¿Qué queremos decir con todo esto? Si no nos equivocamos, la conclusión parece clara: que un místico que crea en el poder efectivo de Satán o del Anticristo, difícilmente puede ningunear o declarar como ilusoria la realidad del mal en nuestro mundo. Y si esto es así, entonces la conclusión de Russell de que la mística suele casi siempre negar la realidad del mal, sólo puede ser entendida como unilateral o parcial, pero no puede ser aceptada en su integridad, sencillamente por no ajustarse a la realidad histórica de nuestra tradición religiosa y mística.<sup>505</sup>

---

<sup>505</sup> En este punto, parece más bien que Russell se está fijando en los sistemas holísticos de los estoicos, Hegel o Bradley que en la propia tradición religiosa mística, muy alejada de los sistemas filosóficos. Ya William James mostró cómo la mayoría de místicos tenían escasos o nulos conocimientos de filosofía, y muchos ni siquiera sabían leer. (Cfr. James, W., *The varieties of religious experience: a study in human nature*, Routledge, New York, 2004, págs. 294-332).

## CAPÍTULO XII

### La teoría de la causalidad

#### 12.1. Introducción. El puesto de la teoría de la causalidad en la filosofía de Bertrand Russell

En capítulos precedentes ya hemos adelantado algunas consideraciones sobre la doctrina de la causalidad de Russell. No obstante, éstas eran sesgadas e incompletas, por lo que el presente capítulo servirá de una exposición decididamente más sistemática y profunda de esta materia, central, como veremos, en la cosmovisión del pensador británico.

Cuando comenzamos a analizar el puesto de la causalidad en la filosofía de Russell, lo primero en que reparamos es en que el pensador británico dedicó muchos libros y escritos sobre esta problemática ontológica a lo largo de su extensa carrera filosófica. Una de las tesis centrales que aquí vamos a defender es que después de su abandono del idealismo, Russell defenderá una doctrina más o menos estable de la causalidad durante su larga carrera filosófica. Es decir, no cabe duda de que a lo largo de los años Russell modificará partes importantes de su filosofía de la causalidad, pero el núcleo seguirá, en lo fundamental, intacto.

Este núcleo, a su vez, y como trataremos de exponer a lo largo de las páginas que siguen, está heredado de la filosofía de Hume, y antes, en algunos de sus aspectos, del propio Occam, cuya concepción de la causalidad como mera sucesión regular entre fenómenos contingentes tiene indudablemente muchos puntos en común con la concepción humeana, y por tanto, como mostraremos, con la de Russell. Es decir, el filósofo inglés, siguiendo esta tradición, ataca la concepción necesitarista y universalista tradicional de la causalidad heredada de la metafísica griega. Frente a la concepción necesitarista de la causalidad, que recorre a autores tan dispares como puedan ser Aristóteles, los estoicos, Santo Tomás, Spinoza o Wolff, la tesis de Russell de que no existe necesidad en el Universo, y de que por tanto todo es absolutamente contingente, es una de los puntos nucleares de su ontología.

A este respecto, parece conveniente subrayar que un entendimiento pleno de las

teorías de Russell sobre la causalidad difícilmente puede llevarse a cabo sin el rastreo de las líneas directrices principales que conforman el contexto histórico y doctrinal en el que se desarrollan sus ideas. Parodiaba Aristóteles a Jenófanes en su *Metafísica*, diciendo que parecía como si el sabio griego, maestro de Parménides, hubiese un día alzado sus ojos al cielo y hubiese comprendido de repente que el Ser, identificado con una unidad monista, era Dios.<sup>506</sup> Pero si Jenófanes llegó a esta conclusión, no gracias a una suerte de revelación o intuición sobrenatural, sino por medio de la influencia doctrinal en su biografía de precedentes filosóficos y mitopoiéticos previos (y ésta es precisamente la materia central de investigación de filólogos e historiadores de la filosofía), así tampoco, y por seguir parafraseando a Aristóteles, ni Hume ni Russell «alzaron un día sus ojos al cielo» y comprendieron de repente que en el Universo todo es contingente. Por el contrario, siglos de debates sobre la necesidad y la contingencia, o sobre las ideas de lo particular y lo universal, habían ido abonando convenientemente el terreno en el que las ideas de Hume, y a su través Russell, pudieron germinar convenientemente. Estos debates comenzaron a dibujarse en la metafísica griega, para posteriormente seguir desarrollándose, con cada vez más agudeza y profundidad, en el seno de la filosofía cristiana.

El interés de Russell por el problema filosófico de la causalidad es muy temprano, así como su crítica al necesitarismo universalista tradicional. En efecto, recién salido de su etapa idealista, Russell expone ya una teoría de la causalidad en su *The Principles of Mathematics* (1903) en la que aboga por una crítica al necesitarismo y universalismo de las doctrinas causales tradicionales.<sup>507</sup> Ya desde muy pronto en su biografía intelectual, por tanto, el pensador británico defiende una radical ontología de la contingencia de los eventos cósmicos, cuya comprensión es imprescindible para entender sus posiciones ante la teología y la religión, como esperamos mostrar más tarde en posteriores capítulos.

Pero adelantemos cuál será el núcleo de la doctrina de la causalidad del pensador británico. En palabras de E. Darlington:

Russell rechazó la noción tradicional de causalidad como compuesta de secuencias regulares y necesarias, y atacó la uniformidad y universalidad de las leyes causales. Reemplazó la noción tradicional por un principio de inferencia probabilística por el cual las secuencias no son

---

<sup>506</sup> «Ξενοφάνες [...] εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν», (*Metafísica*, I, 5, 986 b24).

<sup>507</sup> Para algunos comentarios interesantes sobre la temprana teoría de la causalidad expuesta en *The Principles of Mathematics*, cfr. Darlington, E., *Bertrand Russell's causal theories*, University of McMaster, Canada, 1978, págs. iii, 6.

necesarias y no tienen por qué ser regulares. En lugar de eso, usamos las leyes causales para inferir, con más probabilidad que con certeza, que un evento B se seguirá de un evento A. Russell aplica este principio a la definición de leyes causales, sistemas deterministas, leyes científicas, la teoría causal de la percepción, y los fenómenos mentales.<sup>508</sup>

Las consecuencias ontológicas de una doctrina de la causalidad tal son trascendentales para las diversas partes de la filosofía y para la *Weltanschauung* en general de Russell. Hagamos no obstante un breve análisis de las raíces históricas, teológicas y filosóficas de la que brota esta peculiar doctrina de la causalidad, si es cierto que para comprender en su plenitud la estructura de esta teoría es preciso atender a su génesis.

## 12.2. Las doctrinas idealistas de la causalidad hacen depender la causalidad de un sujeto humano o divino

A lo largo de este capítulo y de sus sucesivos párrafos, sostendremos, pues, que la teoría de la causalidad de Russell deriva, como inspiración fundamental, de la teoría de Hume, una teoría similar, en muchos de sus aspectos, a la doctrina de la causalidad defendida por el contingentismo empirista de Occam.<sup>509</sup> No es esta influencia de extrañar, si atendemos que es en algunas corrientes de la escolástica franciscana donde comienza, siglos antes que en Locke, la crítica a la metafísica tradicional y sus excesivos apriorismos, sentando las bases para la defensa de un empirismo cada vez más marcado.<sup>510</sup>

---

<sup>508</sup> (Traducción al español nuestra). «Russell rejected the traditional notion of cause as necessary regular sequences, and attacked the uniformity and universality of causal laws. He replaced the traditional notion with a principle of probabilistic inference by which sequences are not necessary and need not be regular. Instead, we use causal laws to infer, with some probability less than certainty, that an event B will follow by an event A. He applies this principle to the definition of causal laws, deterministic systems, scientific laws, the causal theory of perception, and mental phenomena», (*Ibíd.*, pág. iii).

<sup>509</sup> Para Russell la navaja de Occam es la máxima suprema filosófica (cfr. Russell, B., *The Collected Papers of Bertrand Russell, Vol. 7. Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*, Routledge, New York, 1984, pág. 21). Pero según nuestro estudio, Russell no sólo tomó de Occam la famosa navaja, sino también el contingentismo, aunque dándole una vuelta agnóstica, al modo de Hume.

<sup>510</sup> Un estudio riguroso que muestra la conexión entre Occam y el empirismo de Hume, pasando por el voluntarismo de Descartes, puede encontrarse en: Weinberg, J. R., *Ockham, Descartes and Hume: Self-*

Russell, como ya hemos expuesto en capítulos precedentes, se declara, después de su juventud, ferviente enemigo del idealismo y de la teología. Sin embargo, aquí mantendremos la tesis de que la teoría de la causalidad del Bertrand Russell maduro sigue aún presa de ciertos esquemas filosóficos y metafísicos importados directamente de la filosofía idealista, y aún de la teología cristiana de cuño fideísta, la cual dudaba de que hubiese en el Universo procesos causales realmente necesarios e incambiables. Como subraya convenientemente E. Darlington, «Russell ha rechazado siempre la necesidad en la causalidad»<sup>511</sup>

Las doctrinas idealistas de la causalidad podríamos agruparlas en dos grandes grupos o familias, a saber: las que hacen reposar la causalidad en un sujeto divino, y las que hacen reposar la causalidad en un sujeto humano. Por supuesto, el idealismo moderno que hace depender la causalidad del sujeto humano no es sino una secularización de los esquemas teológicos medievales propios del cristianismo o el Islam.<sup>512</sup> Dicho de modo esquemático: en la teología cristiana tradicional la causalidad depende de Dios —ya que las causas segundas dependen de la Causa Primera—,<sup>513</sup> mientras que en la metafísica idealista moderna depende del sujeto humano en cuanto Sujeto Trascendental.

En efecto, en el idealismo alemán, tanto para Kant como para Schopenhauer la causalidad depende, en última instancia, del sujeto.<sup>514</sup> Pues bien, no parece ningún secreto

---

*Knowledge, Substance and Causality*, Univ of Wisconsin Press, 1977. Cuando más tarde hablemos del contingentismo y sus consecuencias en la filosofía de Russell volveremos a referirnos a este trabajo.

<sup>511</sup> (Traducción al español nuestra). «Russell has always rejected necessity in causation», (Darlington, E., *Bertrand Russell's causal theories*, University of McMaster, Canada, 1978, pág. 148).

<sup>512</sup> Por mi parte, he analizado algunos de los procesos de formación de ideas filosóficas en la Modernidad mediante la secularización de esquemas y conceptos cristianos en: Pérez Jara, J., «Europa y cristianismo. Análisis del surgimiento del fenómeno cultural cristiano y su desarrollo histórico», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, (Oviedo), nº 39, 2008, págs 37-66.

<sup>513</sup> La dependencia ontológica de las causas segundas respecto de la Causa Primera constituye el núcleo de la doctrina de la *premoción física* de Báñez. Naturalmente, esta dependencia trae consigo el problema de la libertad o del mal (¿cómo puedo ser yo la causa de mis actos libres si Dios los está determinando mediante la premoción física?). Un análisis desde una perspectiva teísta del problema de la dependencia de las causas segundas respecto de la Causa Primera puede encontrarse en el libro clásico: Millán-Puelles, A., *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid, 2001, págs. 597-601.

<sup>514</sup> En la filosofía kantiana, es el sujeto trascendental el que pone las condiciones *a priori* del conocimiento y la experiencia. Entre éstas condiciones o estructuras *a priori*, se encuentra, como es sabido, la de la causalidad en el entendimiento. Schopenhauer, a su vez, parte de una hipótesis ya sugerida por el propio Kant, a saber, la de la reducción de todas las categorías del entendimiento a la categoría de causalidad. Schopenhauer, de este modo, hablará del Sujeto Puro del Conocimiento que pone las condiciones *a priori* del conocimiento sensible. Estas condiciones, son el espacio, el tiempo y la causalidad. Sin embargo, para Schopenhauer la causalidad perderá el carácter necesitarista que tenía en la filosofía de Kant dado el carácter omnipotente de la Voluntad. Es decir, Ésta puede quebrar las estructuras del espacio, el tiempo y la causalidad. Por eso para Schopenhauer son posibles muchas de las llamadas «experiencias paranormales», mientras que Kant niega la posibilidad del milagro, en tanto éste supone una ruptura irracional del principio de causalidad que está

señalar que Hume ejerce una influencia decisiva tanto en la teoría de la causalidad de Kant, como en la de Schopenhauer, o, en general, del idealismo moderno. Recordemos, en efecto, que para Hume la causalidad reposaba enteramente en el sujeto, que mediante determinados mecanismos psicológicos, unía mentalmente, a través del hábito, ciertos fenómenos recurrentes que presentaban una contigüidad espacial y temporal. Como esta unión era fruto de inducciones psicológicas, no podía presentar ninguna dimensión constitutiva o trascendental; es decir, desde la teoría de la causalidad de Hume, todo en el Universo es contingente: el sol no tendría por qué salir cada mañana, el fuego no tendría por qué derretir el hielo, las piedras no tendrían por qué hundirse en el agua, las cataratas no tendrían por qué caer siempre hacia abajo, etc.

En este capítulo veremos cómo la filosofía de la causalidad de Russell llega prácticamente a las mismas conclusiones centrales; unas conclusiones muy alejadas respecto de las teorías causales propias del materialismo, en sus modulaciones principales.

### **12.3. Las filosofías de la *contingencia absoluta*: Occam, Descartes y Hume**

Como ya hemos dicho, la filosofía de Hume defiende lo que podríamos llamar un contingentismo absoluto. Esta filosofía de la contingencia absoluta lleva a un radical escepticismo, cuyo único freno epistemológico son las leyes de la probabilidad establecidas mediante la observación de secuencias regulares de fenómenos. En efecto, cuantas más veces observemos que una determinada secuencia regular de fenómenos se produce bajo ciertas condiciones, con más probabilidad podremos pensar que va a repetirse en el futuro. Pero en última instancia podríamos equivocarnos: la necesidad implica una probabilidad total, y eso jamás puede ser establecido mediante el uso del principio de inducción (de manera análoga, la imposibilidad de algo implica que su probabilidad de ocurrencia es nula).

En todo caso, se dude o no de una influencia histórica directa de la teoría de la causalidad de Occam sobre Hume, lo que no puede por menos que reconocerse es que la visión de la contingencia absoluta de todos los procesos cósmicos fue dibujada con toda

---

vertebrando el mundo espacio temporal presentado al ego empírico. Para Kant, si la causalidad se rompiera, el mundo empírico se vendría abajo, mientras que para Schopenhauer el principio de razón suficiente no es homogéneo en todos los estratos del mundo, sino que se hace más débil según nos acercamos a dimensiones menos objetivas de la Voluntad.

claridad por la teología cristiana voluntarista varios siglos antes que en Descartes y Hume. Por eso no es en absoluto descabellado pensar, siguiendo las tesis de Weinberg y otros autores, en una importante influencia histórica de las ideas de Occam sobre estos filósofos. La cuestión de las influencias históricas no es siempre un asunto fácil de determinar, pero lo que es difícil de negar son los paralelos existentes en importantes teorías de Occam, Descartes y Hume, por volver a nombrar la tríada de autores contingentistas analizada por Weinberg con su tesis doctoral publicada bajo el título *Ockham, Descartes and Hume: Self-Knowledge, Substance and Causality*.<sup>515</sup> En efecto, aquí sostenemos la hipótesis de que hay una línea doctrinal fundamental en la filosofía de estos tres pensadores, sobre todo en lo que concierne al contingentismo ontológico. Un contingentismo, y ésta es la clave del asunto, que heredará la filosofía de Bertrand Russell. Si esto fuese así, entonces, desde un punto de vista histórico y sistemático, estaría ya justificado no sólo el sintagma «Occam, Descartes y Hume» de Weinberg, sino también, y como mínimo, el de «Occam, Descartes, Hume y Russell».<sup>516</sup>

Si esta hipótesis de trabajo es acertada, habría que considerar que el rechazo completo de Hume y Russell del necesitarismo griego sólo puede entenderse, en buena medida, por la mediación de la filosofía cristiana, y más en concreto, de la filosofía cristiana que trata de *depurar* del cristianismo los elementos heredados de la filosofía griega que conducían a una visión necesitarista del Universo. Gilson, conocido experto en filosofía medieval, hace notar explícitamente que la concepción crítica de la causalidad de Occam es un claro precedente de la filosofía empirista de Hume. También defiende en su clásico *L'esprit de la philosophie médiévale* que Hume se inspira sin duda en la teoría ocasionalista de Malebranche, para la cual no existen procesos causales reales en el mundo, a la hora de elaborar su propia concepción de la causalidad.<sup>517</sup> Desde todo esto, pues, ¿cómo dudar de las raíces teológicas de la concepción de la causalidad de Hume, y por tanto de la de Russell?

---

<sup>515</sup> Cfr. Weinberg, J. R., *Ockham, Descartes and Hume: Self-Knowledge, Substance and Causality*, Univ of Wisconsin Press, 1977.

<sup>516</sup> Entiéndase con esto que no queremos justificar una regresión infinita en las fuentes filosóficas de la doctrina de un determinado autor; simplemente queremos oponernos a la tendencia de concebir la doctrina de un determinado filósofo como una suerte de *revelación*. La filosofía, al contrario que la fe religiosa, no tiene fuentes praeterracionales o supranaturales, sino puramente racionales, donde la herencia y transformación de unas ideas en otras es uno de los motores esenciales del pensamiento filosófico. En el mundo de la razón, prevalece el principio ontológico *ex nihilo nihil fit*. No entremos ahora en la discusión de si esto es fuente de su grandeza, o, por el contrario, de su limitación.

<sup>517</sup> Para todos estos análisis, remitimos a Gilson, E., *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Rialp, Madrid, 2004.

En la filosofía cristiana medieval, fue el voluntarismo el que comenzó, antes que el ocasionalismo, a asestar duros golpes a la concepción tradicional de causalidad.<sup>518</sup> El voluntarismo ha tenido la gran importancia histórica de romper con el necesitarismo absolutista propio de muchas corrientes de la filosofía griega, heredado a su vez por una buena parte de la filosofía islámica de Avicebrón o Averroes, y que de un modo u otro siempre tendía al fatalismo, como es explícito en el caso de Spinoza, donde no existe nada contingente. Recordemos al efecto, como ejemplos necesitaristas clásicos, que para Platón este universo era el único que el demiurgo podía fabricar,<sup>519</sup> Aristóteles, a su vez, aunque pensaba que este universo no había sido creado por Dios, también sostenía que este cosmos era el único posible.<sup>520</sup> Los estoicos, en su teología, sostenían que el Universo estaba sometido a ciclos predecibles y necesarios desde la eternidad (*palingenesis, apokatástasis, ekpyrosis...*).

Pues bien, la ontología que defiende Russell, y más desde su abandono del pitagorismo matemático, se encuentra a mil leguas de estas posiciones necesitaristas. Insistimos en las coincidencias entre el contingentismo de Occam y el de Russell para sostener que, en el fondo, Russell viene a decir en muchos puntos lo mismo que Occam, *pero sin Dios*.

---

<sup>518</sup> El voluntarismo fideísta cristiano se enfrenta, como es sabido, a la teología natural aristotélica, a la cual los autores franciscanos más radicales calificarán de demasiado racionalista, y aún de alejada de la fe religiosa, en tanto este racionalismo aristotélico llevará, según ellos, a una negación de la omnipotencia divina (diríamos que para el voluntarismo la necesidad ontológica en el Universo y la omnipotencia divina son términos inversamente proporcionales). En Duns Escoto la omnipotencia de Dios tendrá únicamente como límite lo contradictorio; es decir, Dios no podrá hacer cosas imposibles dentro de la Creación, ni siquiera por vía de milagro. Sin embargo, para Occam esta cláusula escotista seguirá siendo una cortapisa incomprensible a la omnipotencia divina: Dios no está subordinado a absolutamente nada; ni a las ideas, como pensaba Platón, ni al Bien, como pensaba Santo Tomás, ni a la posibilidad ontológica, como todavía sostendrá Duns Escoto. Dios puede hacer absolutamente lo que quiera, sin ningún tipo de restricción, tanto a nivel moral, como a nivel ontológico; pensar lo contrario sería, para Occam, confundir la *potentia ordinata* divina con la *potentia absoluta*. Por una parte, el Bien es aquello que decida Dios en cada momento: si Dios decidiese que es bueno odiar a Jesucristo o al mismísimo Dios Padre, entonces eso sería lo bueno. Ni siquiera Duns Escoto llegó tan lejos: para él, Dios sólo podría cambiar las leyes de la segunda tabla del decálogo. Pero para Occam Dios podría cambiar también las de la primera sin ningún problema.

<sup>519</sup> *Timeo*, 31a-b.

<sup>520</sup> *Metafísica*, 1074a.

## 12.4. La inconsistencia de las filosofías de la contingencia absoluta

Desde lo expuesto más arriba, vemos cómo hay filosofías de la contingencia absoluta que se dibujan desde la teología, y otras que, posteriormente, se dibujan desde el agnosticismo, como las de Hume y Russell. Esta diferencia no es, desde luego, trivial. Pero una pregunta sale inevitablemente al paso en esta cuestión: ¿son las filosofías de la contingencia absoluta consistentes? Es difícil contestar afirmativamente a esta cuestión. Y no ya porque estas filosofías, cuando sean teístas, introduzcan a Dios como ser necesario,<sup>521</sup> sino porque la contingencia absoluta se revela como completamente problemática aunque ésta se circunscriba únicamente al Universo. Digamos dos palabras sobre este asunto en los tres filósofos anteriormente citados: Occam, Descartes y Hume.

Es conveniente recordar que Occam no dice *explícitamente* que Dios pueda hacer cosas contradictorias, sino, más bien, que para Dios, en el fondo, no hay nada contradictorio.<sup>522</sup> Pero esta omnipotencia completa es simplemente el resultado de una pura petición de principio. Y no hablamos de la petición de principio de que Dios sea absolutamente omnipotente, *sino de que las violaciones de la ontología de la causalidad, de la sustancia y los accidentes, etc., no sean autocontradictorias*. ¿Puede verse, en efecto, como no autocontradictorio que Dios pueda, aun de *potentia absoluta*, crear sustancias sin accidentes? Porque si así lo hiciera ya no las estaría creando al faltarles el accidente de la relación, que es trascendental a toda criatura en cuanto tal, según lo analiza el tomismo clásico. De modo análogo, se muestra, ante el análisis riguroso, como autocontradictorio que Dios pudiese crear sustancias verdaderamente eternas, porque aunque las creara desde la eternidad, al modo de Avicena o Averroes, seguirían dependiendo ontológicamente de Dios, de quien recibirían el *esse participado* al margen del cual volverían a la *nada* sobre la que

---

<sup>521</sup> En efecto, para Occam la existencia de Dios no es contingente, y Descartes defiende explícitamente el argumento ontológico que liga de *modo necesario* la esencia de Dios con su existencia

<sup>522</sup> Es decir, Occam, en principio, como Santo Tomás o Duns Escoto, parte del supuesto de que Dios no puede hacer cosas autocontradictorias, como pueda ser hacer dos cosas completamente incompatibles en el mismo instante de tiempo. La diferencia es que para Occam ninguna de las cosas que Dios no podía hacer en el sistema tomista o escotista, es autocontradictoria. O mejor dicho, son contradictorias desde la ontología platónica o aristotélica, pero estas ontologías son contingentes porque dependen de la voluntad de Dios. Copleston lo expresaba así: «La tendencia de Ockham fue siempre abrirse paso por entre conexiones supuestamente necesarias que podrían parecer limitar de algún modo la omnipotencia divina, con tal de que no pudiese mostrarse, de modo que le pareciera satisfactorio, que la negación de la proposición que afirmara tal conexión necesaria llevase consigo la negación del principio de contradicción.» (Cfr. Copleston, F., *Historia de la filosofía. 3: de Ockham a Suárez*, Ariel, Barcelona, 2001, pág. 74).

permanecen constantemente suspendidas. Igualmente, comunicar la virtud creadora a los entes mundanos llevaría a contradicciones, y así sucesivamente.

En cuanto a su contingentismo extremo, el sistema de Descartes también parece resultar, si se lo examina con detalle, como contradictorio, porque para el filósofo francés Dios es absolutamente omnipotente (puede alterar las leyes físicas y matemáticas como quiera, por ejemplo), *pero el cogito ergo sum cartesiano está precisamente esgrimido contra la omnipotencia de Dios*. Esta tesis, aunque es evidente leyendo a Descartes, no suele ser subrayada por muchos historiadores de la filosofía, que tratan al Genio Maligno y al Dios voluntarista de Descartes como entidades completamente separadas, cuando el mismo Descartes se encargó explícitamente de identificar, en cierto momento, el Genio Maligno con Dios. Y aun en el supuesto de que no lo hubiese hecho, si el *cogito ergo sum* limita la omnipotencia del Genio Maligno, también lo haría del Dios voluntarista, que tiene precisamente los mismos atributos respecto a la omnipotencia. Sencillamente, el sistema filosófico de Descartes reposa en la limitación de la omnipotencia absoluta. Y evidentemente, una «omnipotencia moderada», es algo así como un «círculo cuadrado».

Por otra parte, la filosofía de Hume ha puesto entre paréntesis la esencia y existencia de Dios, como posteriormente hará Russell, y ha declarado el orden contingente completo del Universo a través de su doctrina de la causalidad y de la negación del fundamento lógico del principio de inducción. Negada la validez lógica de la inducción, sólo nos quedan grados de probabilidad, pero nunca de necesidad o de universalidad. Sin embargo, si no hubiese necesidad ontológica en absoluto, ni ningún esquema de identidad substancial, el mundo sería un puro caos fantasmagórico, y no habría ningún fundamento para los grados de probabilidad. Dado que la filosofía de Russell comparte en común numerosos aspectos con la de Hume, volveremos en profundidad a este problema en las páginas que siguen.

De todo esto tratamos de deducir lo siguiente: ningún sistema de la contingencia absoluta puede ser plenamente consistente. El propio principio «todo es contingente» sería contradictorio con la contingencia absoluta, porque si este principio es necesario, es falso que todo sea contingente, y si este principio es contingente, entonces podría haber cosas necesarias.

## 12.5. Fatalismo de la necesidad y ontología de la contingencia absoluta dentro del marco del estudio de la causalidad

La filosofía de la contingencia absoluta de los eventos cósmicos, que pasando por unos autores y otros llega hasta Russell, tiene su contrafigura perfecta en la ontología de Diodoro Cronos, los estoicos o Spinoza, donde todo lo posible es absolutamente necesario, es decir, donde no existe lo contingente, dado que todo lo posible existe en acto (o habrá de existir necesariamente en el futuro).<sup>523</sup>

Uniéndolo con el problema de la causalidad, diríamos que las filosofías contingentistas tienden a considerar la causalidad como una mera apariencia, mientras que las filosofías necessitaristas tienden a considerarla como «madre de todas las cosas». (Por supuesto, frente a los límites del fatalismo de la causalidad y de la contingencia absoluta, se abren camino filosofías intermedias, como la de Santo Tomás).

Como ya señalamos, la filosofía de Russell habría que situarla del lado de las filosofías contingentistas. Criticada la metafísica apriorística tradicional, el contingentismo y el empirismo se mostraron como las dos caras de una misma moneda en la escolástica tardía franciscana, de la cual manará, como una de sus fuentes principales, el empirismo anglosajón de la modernidad. Sencillamente, podríamos decir con Copleston, que

Si el orden del mundo es enteramente contingente y no es sino el efecto de la libre decisión divina, es evidentemente imposible reducirlo *a priori*. Si queremos saber cuál es, debemos examinarlo en la realidad de hecho.<sup>524</sup>

Lo curioso, por no decir paradójico, es que aunque la tesis de la contingencia absoluta dependiese en principio de Dios, se desarrollarán filosofías que acojan este contingentismo completo sin hacerlo depender de Dios, *pues también la contingencia será aplicada a Él*, cayendo por tanto en aguas del agnosticismo. Es decir, incluso Occam llegará a decir que hay algo necesario en la realidad: Dios. Sin embargo, Hume dirá que también Dios podría ser contingente, con lo que podría no existir. En sus líneas maestras, ésta es la posición de

---

<sup>523</sup> Para esta cuestión, resulta de gran interés el estudio: Rodríguez Valls, F., «Libertad y Determinismo en la Ética de Spinoza», *Libertades*, Hergué Editorial, Huelva, 2005, págs. 165-204.

<sup>524</sup> Cfr. Copleston, F., *Historia de la filosofía. 3: de Ockham a Suárez*, pág. 74.

Russell, el cual se declarará ateo en la práctica, pero agnóstico en la teoría. Para Russell, no podemos saber si Dios existe o no; como todo es contingente, Dios podría existir, pero no tenemos ninguna prueba de ello, como no tenemos ninguna prueba de la existencia de los dioses del Olimpo o de los elfos. Conviene no olvidar que este argumento es actualizado en nuestros días por Richard Dawkins, el cual llega a decir que *probablemente* Dios no existe.<sup>525</sup>

## 12.6. La filosofía de la causalidad de Bertrand Russell como heredera del formalismo contingentista de Hume

Hemos dicho que la filosofía de la contingencia absoluta llega a su *summum* en la ontología de Occam y Descartes, donde todo en la realidad es relativo y contingente al depender de la omnipotencia absoluta divina. Posteriormente, las premisas del voluntarismo franciscano se secularizan en el empirismo inglés del Barroco y de la Ilustración. Entre estas filosofías empiristas secularizadas cabe destacar la de Hume, donde la contingencia absoluta de los fenómenos dados en el Universo ya no dependerá de la omnipotencia divina, en la medida en que Dios también pasara a ser tomado como contingente, con lo que podría no existir. No hay ningún motivo para pensar que entre estos fenómenos existe una conexión *real*, y en esto Hume, como apuntó Gilson, sigue claramente los pasos dados por el ocasionalismo de Malebranche.

Copleston, buen conocedor de la filosofía escolástica, defendió, refiriéndose a la teoría de la causalidad de Occam, que ésta

Al parecer tendió a reducir la causalidad eficiente a sucesión regular. Y, después de todo, eso estaría mucho más en armonía con su punto de vista teológico del universo. Dios ha creado cosas distintas; y el orden que prevalece entre éstas es puramente contingente. Hay, de hecho, determinadas secuencias regulares; pero no puede decirse de ninguna conexión entre dos cosas distintas que sea necesaria, a menos que por “necesaria” se entienda simplemente que la conexión, que depende de la decisión de Dios, es siempre observable en la realidad.<sup>526</sup>

---

<sup>525</sup> Cfr. Dawkins, R., *The God Delusion*, Houghton Mifflin, Nueva York, 2006, págs. 137-189.

<sup>526</sup> Cfr. Copleston, F., *Historia de la filosofía. 3: de Ockham a Suárez*, pág. 79.

Pero el «siempre» al que se refiere Copleston no es, desde luego, un *siempre* absoluto; recordemos precisamente que los milagros teológicos atestiguados en fuentes bíblicas y extrabíblicas rompen enteramente con la pretendida universalidad espacial o temporal de las leyes naturales.

Hume, partiendo del contingentismo al que llevan las premisas voluntaristas y su crítica a la necesidad ontológica del mundo empírico, defenderá que los fundamentos de la causalidad son el hábito y la costumbre con que se observan determinados fenómenos que generalmente son seguidos de otros. Es decir, desde esta filosofía lo importante en los procesos causales es su *forma*, no su contenido. No es de extrañar, pues, que se haya acusado a esta teoría de legitimar epistemológicamente tanto los procesos causales estudiados por las ciencias como los procesos causales supuestamente dados en la magia y la brujería, cuando son observados recurrentemente (como los casos de «mal de ojo» o de muertes por el Vudú). En efecto, desde la teoría de la causalidad de Hume un proceso es causal, como decimos, si presenta la forma de contigüidad espacial y temporal recurrente observada a través del hábito y la costumbre. Lo de menos es, pues, el contenido del propio proceso causal. Desde esta perspectiva, si se diese el caso de que cada vez que se observa un determinado fenómeno astronómico, se sucediese una calamidad social o política, estaría legitimado pensar que dicho fenómeno astronómico es la causa del desastre.<sup>527</sup>

Esto no significa, como es evidente, que Hume pensase que se trata de una causalidad real; como hemos dicho, desde esta filosofía la causalidad es más bien entendida como una construcción mental fruto del hábito y la inducción. Es decir, antes que sostener que con su teoría Hume «puede elevar» los supuestos procesos dados en la magia, la brujería o la astrología al nivel de los procesos causales estudiados por la ciencia natural, diríamos que lo que hace en realidad es hacer «descender» los procesos causales naturales al nivel de los procesos causales de la magia, al menos como posibilidad si éstos se ajustasen a las leyes del hábito y la contigüidad espacio-temporal. El único criterio de discernimiento es, pues, el del hábito y la inducción aplicados a la observación empírica; es

---

<sup>527</sup> Como cuando Rheticus, en su edición de Copérnico, escribía que cuando la excéntrica del Sol estaba en su máximo, el gobierno de Roma se transformó en monarquía, y mientras la excéntrica declinaba, Roma también declinó. (Cfr. Danielson, D., *The First Copernican: Georg Joachim Rheticus and the Rise of the Copernican Revolution*, Walker & Company, New York, 2006). Si estas observaciones se pudiesen generalizar a otros imperios, por ejemplo, ¿no estaría tentado un seguidor de las teorías de Hume a hablar de un proceso causal entre estos fenómenos?

decir, si los fenómenos causales mágicos o sobrenaturales son entendidos como muy dudosos e improbables, es porque son más difíciles de observar con la recurrencia y la costumbre de los fenómenos naturales. Como vemos, nuevamente lo que importa es la *forma* del proceso causal, no su materia o contenido real. Por eso hablamos del *formalismo* de la causalidad de Hume.

## 12.7. La superficialidad ontológica de la causalidad en la filosofía de Bertrand Russell

Pues bien, aquí sostenemos, como ya hemos dicho más arriba, que la teoría de la causalidad de Russell está enteramente dependiente de este formalismo humeano. En efecto, Russell, hablando de la causalidad, nos dice: «por una "ley causal" me refiero a cualquier proposición general en virtud de la cual es posible inferir la existencia de una cosa o evento de la existencia de otra u otras.»<sup>528</sup> A la hora de analizar este formalismo del que hablamos, ya es sintomático que Russell entienda las leyes causales desde un punto de vista proposicionalista, en vez de uno estrictamente ontológico. Pero de su definición general de ley causal todavía no podría inferirse el formalismo, es decir, la pretensión de reducir un proceso causal a su forma, considerando como «asunto menor» los contenidos. Al seguir con su análisis de las relaciones causales, Russell sostiene que el principio clásico «la misma causa, el mismo efecto», es mucho más estrecho en su horizonte que el principio que realmente ocurre en la ciencia. El pensador británico incluso llegará más lejos: el principio clásico de la misma causa y el mismo efecto simplemente es un pseudoprincipio, en la medida en que la «misma causa» nunca ocurre exactamente.<sup>529</sup> Esta crítica al universalismo de las causas se parece, desde luego, al nominalismo de Occam, para el cual cada entidad cósmica, incluidas las causas, es única e irrepetible, siendo la universalidad una pura ficción epistémica.

---

<sup>528</sup> (Traducción al español nuestra). «By a "causal law" I mean any general proposition in virtue of which it is possible to infer the existence of one thing or event from the existence of another or of a number of others.» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE VIII. ON THE NOTION OF CAUSE, WITH APPLICATIONS TO THE FREE-WILL PROBLEM).

<sup>529</sup> Dicho con sus propias palabras: «It is to be observed that what is constant in a causal law is not the object or objects given, nor yet the object inferred, both of which may vary within wide limits, but the relation between what is given and what is inferred. The principle, "same cause, same effect," which is sometimes said to be the principle of causality, is much narrower in its scope than the principle which really occurs in science; indeed, if strictly interpreted, it has no scope at all, since the "same" cause never recurs exactly.» (*Ibid.*)

Es también interesante señalar cómo la filosofía de la causalidad de Russell es de cuño inequívocamente pluralista. En efecto, su doctrina de la causalidad no sólo se enfrenta al necessitarismo y universalismo de las doctrinas clásicas, sino también a su monismo: para el pensador británico, en el Universo existen innumerables líneas causales, las cuales muchas son unas independientes de las otras.<sup>530</sup>

En todo caso, la cuestión fundamental a tener en claro es que para Russell una ley causal infiere la existencia de un hecho de otro u otros, pero lo importante es esta relación formal de inferencia, no los contenidos materiales que tratan de ser vinculados causalmente. Mientras se sostenga la relación de inferencia, los contenidos materiales podrían ser en el fondo cualesquiera, como ocurría en la teoría de la causalidad de Hume. Y al igual que Hume, Russell se pregunta cuestiones como: «¿Qué razón puede ser dada para creer que las leyes causales se sostendrán en el futuro, o que ellas han acontecido en inobservadas porciones del pasado?»,<sup>531</sup> o «si las inferencias referidas al futuro son válidas, ¿qué principio debe estar envuelto para hacerlas?»,<sup>532</sup> para responder acto seguido algo muy similar a lo que diría Hume: «El principio involucrado es el principio de inducción.»<sup>533</sup>

Como es natural, la cuestión sobre la legitimidad de las inferencias causales envuelve el problema más amplio del fundamento de las inferencias científicas en general. En efecto, ¿cuál puede ser éste? Desde luego, hay un fundamento puramente pragmático: gracias a las inferencias científicas, el científico puede hacer muchas predicciones correctas y útiles. Pero para Russell, esta justificación es demasiado débil y simplemente bloquea el intento de dar una respuesta convincente a los fundamentos ontológicos de las inferencias hechas en ciencia.<sup>534</sup>

---

<sup>530</sup> Russell defiende explícitamente esta doctrina pluralista de la causalidad en su obra de madurez *Human Knowledge* (1948). Un análisis interesante de este asunto puede encontrarse en: Darlington, E., *Bertrand Russell's causal theories*, pág. 140.

<sup>531</sup> (Traducción al español nuestra). «What reason can be given for believing that causal laws will hold in future, or that they have held in unobserved portions of the past?» (*Ibíd.*)

<sup>532</sup> (Traducción al español nuestra). «If inferences as to the future are valid, what principle must be involved in making them?» (*Ibíd.*)

<sup>533</sup> (Traducción al español nuestra). «The principle involved is the principle of induction.» (*Ibíd.*)

<sup>534</sup> Copleston expone este problema con precisión: «The question arises, how can scientific inference be theoretically justified? Some philosophers would say, and the plain man would probably be inclined to agree with them, that scientific inference stands in need of no other justification than a pragmatic one, namely its success. Scientists can and do make successful predictions. Science works. And the philosopher who looks for a further justification is looking for what cannot be had and is in any case not required. In Russell's opinion this attitude is equivalent to blocking inquiry from the outset. He is, needless to say, as well aware as anyone else that by and large science delivers the goods. But he is also acutely aware of the fact that purely empiricist premises lead to the conclusion that the factual success of scientific inference is simply fortuitous. Yet nobody really believes that this is the case. Hence we must look for some justification of scientific

El filósofo inglés encuentra cinco principios fundamentales en el establecimiento de las inferencias científicas.<sup>535</sup> Esto no significa que sólo haya cinco; Russell deja la lista abierta, simplemente se limita a afirmar que con esos cinco parece suficiente establecer una teoría sobre la inferencia científica. No es éste el momento ahora de profundizar en este asunto, que nos alejaría de la cuestión central de la causalidad a la que se dedica este capítulo. Copleston ha expuesto de manera resumida, pero precisa, estos cinco principios que el Russell de madurez tardía establece para la inferencia científica.<sup>536</sup>

Pero volvamos al problema de la inferencia causal. Como hemos visto, para Russell una ley causal es una proposición que establece la relación de existencia de unos hechos respecto de otros. Esta relación se infiere por medio de una inducción, es decir, generalizando determinadas relaciones empíricas particulares que se han constatado

---

inference other than its factual success. To attempt to block inquiry at the outset is unworthy of a genuine philosopher. And if inquiry leads us to the conclusion that pure empiricism is an inadequate theory of knowledge, we just have to accept the fact and not shut our eyes to it.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, págs. 455-456).

<sup>535</sup> Para una exposición e interesantes comentarios sobre estos principios, cfr. Gruender, D., *On a theory of knowledge of Bertrand Russell*, The University of Chicago, Illinois, EE.UU., 1953, págs. 51 y ss.

<sup>536</sup> En efecto, el jesuita británico nos dice que: «to cut a long story short, Russell finds five principles or premisses of scientific inference. But he lays no particular emphasis upon the number five. He considers indeed that the principles which he enunciates are sufficient; but he allows for the possibility that the number might be reduced. Further, he does not insist on his actual formulation of the principles. Greater precision might well be possible. It is to be noted, however, that all the principles state probabilities only not certainties, and that they are conceived as conferring a finite antecedent probability on certain types of inductive inference. The first principle, described by Russell as the postulate of quasi-permanence, states that, given any event A, it frequently happens that an event very similar to A occurs in a neighbouring place at a neighbouring time. This postulate enables us to operate, for instance, with the common sense concepts of person and thing without introducing the metaphysical notion of substance. For the 'very similar' event can be regarded as part of the history of the series of events which constitutes the person or thing. The second principle, the postulate of separable causal lines, states that it is often possible to form a series of events such that from one or two members of the series we can infer something about the other members. This principle or postulate is clearly essential for scientific inference. For it is only on the basis of the idea of causal lines that we can infer distant from near events. The third principle, the postulate of spatio-temporal continuity, which presupposes the second principle and refers to causal lines, denies action at a distance and states that when there is a causal connection between non-contiguous events, there will be found to be intermediate links in the chain. The fourth principle, 'the structural postulate'. states that when a number of structurally similar complex events occur around a centre from which they are not too widely separated, it is generally the case that all are members of causal lines which have their origin in an event of similar structure at the centre. Suppose, for example, that a number of persons are situated in different parts of a public square where an orator is holding forth or a radio is blaring, and that they have similar auditory experiences. This postulate confers antecedent probability on the inference that their similar experiences are causally related to the sounds made by the orator or radio. The fifth principle, the postulate of analogy, states that if, when two classes of events, A and B, are observed, there is reason to believe that A causes B, then if, in a given case, A occurs but we cannot observe whether B occurs or not, it is probable that it does occur. Similarly, if the occurrence of B is observed while the occurrence of A cannot be observed, it is probable that A has occurred. According to Russell, an important function of this postulate is to justify belief in other minds.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, págs. 457-458).

múltiples veces a través del hábito y la costumbre.<sup>537</sup> Es decir, las relaciones causales son relaciones eminentemente epistemológicas más que ontológicas. Lo crucial en una relación causal es la relación epistemológica que trata de inferirse entre unos hechos y otros, más que los hechos en sí mismos. Dicho en términos clásicos: más que la causa o el efecto, lo importante es la relación entre éstos. A la luz de esto que decimos, leamos por ejemplo fragmentos de Russell como el siguiente refiriéndose a la ley de causalidad:

La ley no establece meramente que, si la misma causa se repite, se dará el mismo efecto. Establece más bien que hay una relación constante entre causas de ciertos tipos y efectos de ciertos tipos. Por ejemplo, si un cuerpo cae libremente, hay una relación constante entre la altura a través de la cual cae y el tiempo que tarda en caer. No es necesario que un cuerpo caiga a través de la misma altura que ha sido observada previamente, para ser capaces de predecir la duración del tiempo transcurrido en caer. Si esto fuese necesario, ninguna predicción podría ser posible, dado que sería imposible conseguir exactamente la misma altura en dos ocasiones.<sup>538</sup>

Como vemos, el pensador británico trata de legitimar su formalismo causal mediante la premisa fundada en la constatación de que, dado que una causa o un efecto nunca pueden repetirse exactamente igual (para defender esto Russell podría acordarse no sólo del nominalismo occamista, sino del «principio de los indiscernibles» de los estoicos o Leibniz), lo que se mantiene constante es la relación entre un tipo de hechos y otros. Es decir, como los hechos particulares nunca son exactamente los *mismos*, no puede decirse que la *misma* causa produzca el *mismo* efecto. Como vemos, la teoría de la causalidad de Russell está vertebrada bajo su teoría de las clases y de las relaciones externas. Pero el «maquillaje lógico» y las innegables matizaciones con las que Russell trata de adornar o presentar su

---

<sup>537</sup> Para un análisis de las relaciones entre causalidad e inducción en Russell, cfr. Darlington, E., *Bertrand Russell's causal theories*, University of McMaster, Canada, 1978, págs. 101 y ss.

<sup>538</sup> (Traducción al español nuestra). «The law does not state merely that, if the same cause is repeated, the same effect will result. It states rather that there is a constant relation between causes of certain kinds and effects of certain kinds. For example, if a body falls freely, there is a constant relation between the height through which it falls and the time it takes in falling. It is not necessary to have a body fall through the same height which has been previously observed, in order to be able to foretell the length of time occupied in falling. If this were necessary, no prediction would be possible, since it would be impossible to make the height exactly the same on two occasions.» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE VIII. ON THE NOTION OF CAUSE, WITH APPLICATIONS TO THE FREE-WILL PROBLEM).

teoría de la causalidad, no deben impedirnos ver que, en última instancia, ésta sostiene en lo esencial lo mismo que la filosofía de la causalidad de Hume. Y esto significa, efectivamente, que Russell critica fuertemente la concepción tradicional de la causalidad fundamentada en Aristóteles y los escolásticos, la cual, como sabemos, defiende la conexión necesaria entre una misma causa y un mismo efecto. Frente a esto, para el pensador británico la ciencia moderna ha demostrado que la concepción tradicional de la causalidad es fundamentalmente errónea.<sup>539</sup>

Desde la teoría de la causalidad de Russell, al igual que ocurría con la de Hume, no podemos saber con certeza si entre la existencia de unos hechos y otros hay una relación real y universal, dado que las leyes causales se infieren mediante la aplicación del principio de inducción, basado en el hábito y la costumbre en la observación empírica, más que en postulados ontológicos estructurales. Es decir, la aplicación del principio de inducción jamás puede dar certeza absoluta o apodíctica, sino tan sólo mera probabilidad. Por ello, a este respecto, el propio Russell nos dice:

No creo que debiésemos caer en un completo escepticismo, sino en una doctrina de grados de probabilidad.<sup>540</sup>

---

<sup>539</sup> El siguiente texto puede ser esclarecedor al respecto: «The traditional conception of cause and effect is one which modern science shows to be fundamentally erroneous, and requiring to be replaced by a quite different notion, that of LAWS OF CHANGE. In the traditional conception, a particular event A caused a particular event B, and by this it was implied that, given any event B, some earlier event A could be discovered which had a relation to it, such that—

(1) Whenever A occurred, it was followed by B;

(2) In this sequence, there was something "necessary," not a mere de facto occurrence of A first and then B.

The second point is illustrated by the old discussion as to whether it can be said that day causes night, on the ground that day is always followed by night. The orthodox answer was that day could not be called the cause of night, because it would not be followed by night if the earth's rotation were to cease, or rather to grow so slow that one complete rotation would take a year. A cause, it was held, must be such that under no conceivable circumstances could it fail to be followed by its effect.

As a matter of fact, such sequences as were sought by believers in the traditional form of causation have not so far been found in nature. Everything in nature is apparently in a state of continuous change, so that what we call one "event" turns out to be really a process. If this event is to cause another event, the two will have to be contiguous in time; for if there is any interval between them, something may happen during that interval to prevent the expected effect. Cause and effect, therefore, will have to be temporally contiguous processes. It is difficult to believe, at any rate where physical laws are concerned, that the earlier part of the process which is the cause can make any difference to the effect, so long as the later part of the process which is the cause remains unchanged.» (Cfr. Russell, B., *The Analysis Of Mind*, LECTURE V. PSYCHOLOGICAL AND PHYSICAL CAUSAL LAWS).

<sup>540</sup> (Traducción al español nuestra). «I do not think we should go in for complete skepticism, but for a doctrine of degrees of probability.» (Cfr. Russell, B., «Am I an Atheist or an Agnostic? A Plea For Tolerance In The Face Of New Dogmas», 1947-versión íntegra digital en: <http://www.positiveatheism.org/hist/russell8.htm>).

Descartado el conocimiento universal y apodíctico, la probabilidad es mejor que nada: nos otorga nuestro conocimiento, por limitado y finito que sea éste. Contando con todo esto, el último Russell afirmaba refiriéndose a las relaciones entre la ciencia y la verdad:

La ciencia no esta en ningún momento completamente acertada, pero rara vez está completamente equivocada, y tiene, como regla, una mayor posibilidad de estar en lo cierto que las teorías faltas de rigor científico. Es, por tanto, racional aceptarla hipotéticamente.<sup>541</sup>

Russell extrae una conclusión también típica de la filosofía de Hume, a saber: que el principio de inducción, por limitado y frágil que sea éste, es el principio epistemológico fundamental de nuestro conocimiento científico y filosófico. Dicho con las propias palabras de Russell:

Es pues el principio de inducción, más que la ley de causalidad, el que está en el fondo de todas las inferencias sobre la existencia de cosas no dadas de modo inmediato. Con el principio de inducción, todo lo que se desea de tales inferencias puede ser probado; sin él, todo ese tipo de inferencias son inválidas. Este principio no ha recibido la atención que con su gran importancia merece.<sup>542</sup>

El conocimiento universal y necesario nos está vedado por la naturaleza finita y empírica de nuestro conocimiento. Recordemos que ésta era una de las principales consecuencias de la filosofía de Occam y su crítica a la metafísica apriorística. Tanto para Hume como para Russell, el principio de inducción sólo nos otorga grados de probabilidad, pero no debemos extraer una conclusión epistemológica enteramente pesimista de esto, porque con la probabilidad ya podemos fundamentar un conocimiento científico del mundo

---

<sup>541</sup> (Traducción al español nuestra). «Science is at no moment quite right, but it is seldom quite wrong, and has, as a rule, a better chance of being right than the theories of the unscientific. It is, therefore, rational to accept it hypothetically.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, pág. 13).

<sup>542</sup> (Traducción al español nuestra). «It is thus the principle of induction, rather than the law of causality, which is at the bottom of all inferences as to the existence of things not immediately given. With the principle of induction, all that is wanted for such inferences can be proved; without it, all such inferences are invalid. This principle has not received the attention which its great importance deserves.» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE VIII. ON THE NOTION OF CAUSE, WITH APPLICATIONS TO THE FREE-WILL PROBLEM).

natural y social, aunque éste jamás pueda ser definitivo ni necesario. Es decir, los «grados de probabilidad» obtenidos por la aplicación del principio de inducción pueden hacer que unas creencias estén más fundamentadas que otras. De este modo, puede hablarse de un progreso científico en una realidad en la que, en última instancia, no podemos estar seguros de nada, porque como decimos no podemos fundamentar nuestro conocimiento en ninguna necesidad ontológica. Las generalizaciones tienen un puesto fundamental en el cuerpo gnoseológico de la ciencia, pero éstas, al estar basadas en el principio de inducción, sólo otorgan probabilidad o verosimilitud, pero nunca un conocimiento firme o necesario.<sup>543</sup>

El empirismo, pues, marca unos límites muy estrictos a nuestro conocimiento. Los empiristas que han aspirado a un conocimiento universal y necesario lo han hecho también a través del principio de inducción, como Bacon, pero sin comprender la naturaleza frágil y limitada de este principio.<sup>544</sup> Pues, como sabía perfectamente Hume, del hecho de que siempre que hayamos observado que un determinado fenómeno haya sido seguido de otro, no puede inferirse que *siempre* ocurrirá lo mismo. Alguien que viviese en una isla desde la infancia, sin haber salido nunca de ella, y donde todos los pájaros fuesen negros, pensaría, por inducción, que todos los pájaros, *en general*, son negros. Sin embargo no es éste el caso. Pues bien, cosas parecidas podrían ocurrir con la mayoría de principios científicos a los que llegamos mediante la aplicación de la inducción. Pero como sabía Aristóteles, la ciencia gira en torno a lo universal, no a lo particular, por lo que el principio de inducción es fundamental en el conocimiento científico:

La ciencia comienza, por tanto, con generalizaciones de la forma “A es seguido usualmente de B.” Éste es el acercamiento más próximo que se puede hacer a una ley causal del tipo tradicional. Podría suceder en algún caso particular que A esté SIEMPRE seguido por B, pero

---

<sup>543</sup> En efecto, «laws embodied in differential equations may possibly be exact, but cannot be known to be so. All that we can know empirically is approximate and liable to exceptions; the exact laws that are assumed in physics are known to be somewhere near the truth, but are not known to be true just as they stand. The laws that we actually know empirically have the form of the traditional causal laws, except that they are not to be regarded as universal or necessary. "Taking arsenic is followed by death" is a good empirical generalization; it may have exceptions, but they will be rare. As against the professedly exact laws of physics, such empirical generalizations have the advantage that they deal with observable phenomena. We cannot observe infinitesimals, whether in time or space; we do not even know whether time and space are infinitely divisible. Therefore rough empirical generalizations have a definite place in science, in spite of not being exact or universal. They are the data for more exact laws, and the grounds for believing that they are USUALLY true are stronger than the grounds for believing that the more exact laws are ALWAYS true.» (*Ibid.*)

<sup>544</sup> Por el contrario que Bacon, que esgrime el principio de inducción como el principio gnoseológico fundamental del saber estricto, contra los múltiples *ídolos* que nos rodean. (Cfr. Bacon, F., *Novum Organum*, Forgotten Books, New York, 2010, págs. 20 y ss.)

no podemos saber esto, dado que no podemos predecir todas las perfectamente posibles circunstancias que podrían hacer que la secuencia fallase, o saber que ninguna de ellas en realidad ocurrirá. Si, no obstante, conocemos un gran número de casos en los cuales A está seguido por B, y pocos o ninguno en los que la secuencia falle, estaremos justificados EN LA PRÁCTICA para decir "A causa B", siempre que no adosemos a la noción de causa alguna de las supersticiones metafísicas que han sido reunidas acerca del mundo.<sup>545</sup>

Volvemos, pues, a insistir en que la doctrina de la causalidad de Russell tiene una significación esencialmente epistemológica o gnoseológica, más que ontológica, dado que no podemos saber si los procesos causales estudiados por las ciencias son reales o, por el contrario, no son más que meras construcciones mentales fruto del hábito y la aplicación del principio de inducción.

Pero hay un punto fundamental a señalar. Digámoslo con palabras de E. Darlington:

Russell concluye que la causalidad no puede ser justificada por medio de la inducción, dado que la inducción misma requiere a la causalidad.<sup>546</sup>

Ni siquiera de Kant podríamos decir algo parecido, porque aunque para el filósofo alemán la causalidad estuviese puesta por el sujeto trascendental, ésta era una categoría del entendimiento necesaria y constitutiva del mundo de los fenómenos (por eso Kant negaba, entre otras cosas, la posibilidad de los milagros, como ya dijimos). Si esto es así, podríamos decir que Russell, en lo referente a la causalidad, se sitúa más bien en posiciones prekantianas. En Kant la causalidad tiene un carácter necesario y constitutivo que se

---

<sup>545</sup> (Traducción al español nuestra). «Science starts, therefore, from generalizations of the form, "A is usually followed by B." This is the nearest approach that can be made to a causal law of the traditional sort. It may happen in any particular instance that A is ALWAYS followed by B, but we cannot know this, since we cannot foresee all the perfectly possible circumstances that might make the sequence fail, or know that none of them will actually occur. If, however, we know of a very large number of cases in which A is followed by B, and few or none in which the sequence fails, we shall in PRACTICE be justified in saying "A causes B," provided we do not attach to the notion of cause any of the metaphysical superstitions that have gathered about the word.» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE VIII. ON THE NOTION OF CAUSE, WITH APPLICATIONS TO THE FREE-WILL PROBLEM).

<sup>546</sup> (Traducción al español nuestra). «Russell concludes that causality cannot be justified by induction, since induction itself requires causality», (Darlington, E., *Bertrand Russell's causal theories*, University of McMaster, Canada, 1978, pág. 104).

encuentra casi por completo ausente en la filosofía de Russell, que volvería, de este modo, y como ya hemos dicho, a las posiciones de la filosofía de Hume. Como es natural, esto devuelve a Russell a una precariedad epistemológica que Kant consideraba superada por su idealismo trascendental, que pretendía, entre otras cosas, legitimar la infalibilidad gnoseológica de la geometría euclidiana y de la física de Newton en el campo de nuestro conocimiento.

Pero las cosas no son tan fáciles, y nuestro conocimiento es limitado y finito no ya porque no podamos conocer más allá del mundo de los fenómenos, sino porque los propios fenómenos son mucho más opacos de lo que pretendía la metafísica tradicional sustentada en Aristóteles. Esto se ve, por ejemplo, en la tesis clásica de la invariabilidad de los antecedentes causales, que a Russell, como mínimo, le parece completamente problemática, como ya señalamos más arriba. Simplemente, desde el empirismo fenomenológico de Russell, la noción de *lo mismo*, como anteriormente le había ocurrido a Occam y otros, se presenta como una noción metafísica que no tiene ninguna justificación epistemológica.<sup>547</sup>

## 12.8. La cuestión de la posibilidad ontológica de los milagros y la magia

La tesis de la causalidad como construcción epistemológica que no tiene por qué ver con la realidad ontológica del Universo, lleva a Russell, como hemos visto, a una filosofía de

---

<sup>547</sup> Veamos qué dice Russell al respecto en este texto: «There is another point, besides lack of universality and necessity, which it is important to realize as regards causes in the above sense, and that is the lack of uniqueness. It is generally assumed that, given any event, there is some one phenomenon which is THE cause of the event in question. This seems to be a mere mistake. Cause, in the only sense in which it can be practically applied, means "nearly invariable antecedent." We cannot in practice obtain an antecedent which is QUITE invariable, for this would require us to take account of the whole universe, since something not taken account of may prevent the expected effect. We cannot distinguish, among nearly invariable antecedents, one as THE cause, and the others as merely its concomitants: the attempt to do this depends upon a notion of cause which is derived from will, and will (as we shall see later) is not at all the sort of thing that it is generally supposed to be, nor is there any reason to think that in the physical world there is anything even remotely analogous to what will is supposed to be. If we could find one antecedent, and only one, that was QUITE invariable, we could call that one THE cause without introducing any notion derived from mistaken ideas about will. But in fact we cannot find any antecedent that we know to be quite invariable, and we can find many that are nearly so. For example, men leave a factory for dinner when the hooter sounds at twelve o'clock. You may say the hooter is THE cause of their leaving. But innumerable other hooters in other factories, which also always sound at twelve o'clock, have just as good a right to be called the cause. Thus every event has many nearly invariable antecedents, and therefore many antecedents which may be called its cause.» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE VIII. ON THE NOTION OF CAUSE, WITH APPLICATIONS TO THE FREE-WILL PROBLEM).

la contingencia absoluta. Entre los procesos causales estudiados por las ciencias no hay necesidad ontológica alguna. De este modo, el pensador británico deja abierta la puerta a la posibilidad a los milagros, la magia y el mundo de lo sobrenatural en general, como también de algún modo había hecho Schopenhauer después de Kant, volviendo así al espíritu de Hume heredado del voluntarismo franciscano.

En este punto es necesaria una pequeña aclaración. Aunque desde su ontología contingentista Hume no puede afirmar que los milagros sean imposibles, defiende que no hay motivos racionales para creer en su existencia, dado que los testimonios de las personas que dicen haberlos contemplado son completamente criticables.<sup>548</sup> Además, en casi todas las religiones hay testimonios de milagros atribuidos a dioses y entidades incompatibles entre sí (Apolo, Isis, Krishna, Istar, Cristo...). Y dado que no hay motivos, más que el mero prejuicio social e histórico, para creer más en unos testimonios que en otros, debemos ser completamente escépticos ante todos.

Desde luego, no han faltado críticas a la teoría de Hume sobre los milagros, y no ya por parte de los creyentes, sino también por parte de gente tan poco religiosa como Thomas Huxley (precisamente el inventor del término «agnosticismo»<sup>549</sup>). Pero ni siquiera hace falta apelar al mundo de lo sobrenatural y a una definición semánticamente precisa del término «milagro»; sencillamente, si Hume está con su contingentismo metafísico en lo cierto, las leyes científicas que consideramos universales y necesarias en la actualidad, podrían no

---

<sup>548</sup> Así, en su *An Enquiry Concerning the Human Understanding* escribe: «There is not to be found, in all history, any miracle attested by a sufficient number of men, of such unquestioned goodness, education, and learning, as to secure us against all delusion in themselves; of such undoubted integrity, as to place them beyond all suspicion of any design to deceive others; of such credit and reputation in the eyes of mankind, as to have a great deal to lose in case of their being detected in any falsehood; and at the same time attesting facts, performed in such a public manner, and in so celebrated a part of the world, as to render the detection unavoidable: All which circumstances are requisite to give us a full assurance of the testimony of men.» (Cfr. Hume, D., *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, Oxford University Press, New York, 1999, Sec. X, part II).

<sup>549</sup> En su famoso tratado sobre Hume declara: «The first step in this, as in all other discussions, is to come to a clear understanding as to the meaning of the terms employed. Argumentation whether miracles are possible, and, if possible, credible, is mere beating the air until the arguers have agreed what they mean by the word "miracles." [...] Hume, with less than his usual perspicuity, but in accordance with a common practice of believers in the miraculous, defines a miracle as a "violation of the laws of nature," or as "a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent." [...] The definition of a miracle as a "violation of the laws of nature" is, in reality, an employment of language which, on the face of the matter, cannot be justified. For "nature" means neither more nor less than that which is; the sum of phenomena presented to our experience; the totality of events past, present, and to come. Every event must be taken to be a part of nature, until proof to the contrary is supplied. And such proof is, from the nature of the case, impossible.» (Cfr. Huxley, T. H., *Hume (English Men of Letters Series)*, Cullen Press, 2008, CHAPTER VII. THE ORDER OF NATURE: MIRACLES).

serlo en absoluto, y ser sustituidas por otras leyes completamente distintas en el futuro. Sólo las leyes de la probabilidad, basadas en el principio de inducción, pueden salvarnos del caos epistemológico. Véase, por tanto, que es muy distinta la visión del progreso científico que pueda tener alguien que confía en que en el Universo hay ciertas estructuras y leyes necesarias, frente a alguien que piensa que en él todo es absolutamente contingente y posible.

Como ya dijimos, la creencia en la universalidad y en la necesidad deriva de la aplicación del principio de inducción, pero este principio no está lógicamente justificado, como vio Hume. Desde un punto de vista lógico, es gratuito pasar de lo particular a lo general, como pretendían Bacon y tantos otros. De este modo, los procesos de inducción sólo pueden darnos probabilidad, pero jamás certeza absoluta. Pero Russell no aventura respuesta a la gran pregunta, como tampoco lo hizo en su día Hume. Y es que, si efectivamente no hay ningún trazo de necesidad ontológica en la realidad, ¿cómo se explica entonces la sorprendente recurrencia de las leyes físicas, químicas, biológicas, geológicas, etc., que vertebran la realidad empírica? *Esta recurrencia no puede ser explicada a través del principio de inducción, sencillamente porque este principio presupone la recurrencia y no al revés.*

## **12.9. La progresiva toma de conciencia de las dificultades del principio de inducción**

En definitiva, si Espinoza pensaba que la contingencia era la medida de nuestra ignorancia (porque si tuviésemos un conocimiento verdaderamente profundo de lo real veríamos que todo está causalmente determinado de modo necesario), podríamos decir que Russell sostendría, en cambio, *que es la necesidad la medida de nuestra ignorancia* (porque ésta es fruto de no conocer los límites y fragilidades de la aplicación del principio de inducción).

El propio Russell de vejez fue cobrando cada vez más conciencia de las dificultades del principio de inducción como método de inferencia científica.<sup>550</sup> Por ello, en *My*

---

<sup>550</sup> La vocación escéptica acompañó a Russell hasta el sepulcro, aun sin por ello abandonar ciertas convicciones fundamentales ontológicas, gnoseológicas o éticas. Un estudio extenso sobre este tema puede encontrarse en: Monk, R., *Bertrand Russell: 1921-1970, The Ghost of Madness*, The free press, New York,

*Philosophical Development* (1959), publicado cuando el pensador británico contaba ya con 87 años, puede leerse:

Mi más reciente trabajo ha estado conectado con el problema de la inferencia no demostrativa. Se ha sólido suponer por los empiristas que la justificación de tal tipo de inferencia descansa sobre la inducción. Desgraciadamente, se puede probar que la inducción por simple enumeración, si es llevada a cabo sin consideración por el sentido común, conduce mucho más a menudo al error que a la verdad. Y si un principio necesita del sentido común antes de ser usado sin peligro, no es el tipo de principio que puede satisfacer a un lógico. Debemos, por tanto, buscar un principio distinto que el de inducción si queremos aceptar las líneas maestras de la ciencia, y del sentido común mientras éste no sea refutable. Éste es un problema muy extenso y no puedo pretender haber hecho más que indicar las líneas a través de las cuales una solución podría ser buscada.<sup>551</sup>

Russell, consciente de los graves problemas del principio de inducción, no supo dar ninguna solución convincente.<sup>552</sup> Esto, por supuesto, fue debilitando paulatinamente la fundamentación del principio de causalidad. Por ello, el Russell de vejez acabó por afirmar, en lo concerniente a la filosofía de la causalidad, que

La causa, que fue la forma filosófica de lo que los físicos llamaron fuerza, se ha convertido también en algo decrepito. No admitaré que esté muerta, pero ya no posee nada del vigor de sus tempranos días.<sup>553</sup>

---

2001.

<sup>551</sup> (Traducción al español nuestra). «My most recent work has been connected with the problem of non-demonstrative inference. It used to be supposed by empiricists that the justification of such inference rests upon induction. Unfortunately, it can be proved that induction by simple enumeration, if conducted without regard to common sense, leads very much more often to error than the truth. And if a principle needs common sense before it can be safely used, it is not the sort of principle that can satisfy a logician. We must, therefore, look for a principle other than induction if we are to accept the broad outlines of science, and of common sense in so far as it is not refutable. This is a very large problem and I cannot pretend to have done more than indicate lines-along which a solution may be sought.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 11).

<sup>552</sup> Para una exposición de los cinco principios de inferencias que el último Russell propone provisionalmente, cfr. Gruender, D., *On a theory of knowledge of Bertrand Russell*, The University of Chicago, Illinois, EE.UU., 1953, págs. 51 y ss.

<sup>553</sup> (Traducción al español nuestra). «Cause, which was the philosophical form of what physicists called force, has also become decrepit. I will not admit that it is dead, but it has nothing like the vigour of its earlier days.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, pág. 13).

Como es natural, el debilitamiento del principio de causalidad está parejo al aumento de la visión del contingentismo de los procesos y estructuras dados en el Universo. Por ello, Russell, siguiendo el espíritu del voluntarismo de Occam, defiende que todo podría ser posible en el Universo: los cerdos podrían volar, el sol podría pensar, el solipsismo absoluto podría ser cierto...<sup>554</sup>

El pensador británico expuso en varios lugares cómo la moderna física relativista y cuántica alteró algunos aspectos importantes de su teoría de la causalidad.<sup>555</sup> Pero como dijimos, desde su abandono del idealismo, el núcleo de la teoría de la causalidad del pensador británico más que cambiar profundamente, lo que hizo fue radicalizarse.

---

<sup>554</sup> Cfr., por ejemplo, Russell, B., *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Routledge, New York, 2009, pág. 204, siguiendo explícitamente a autores como Rupert Crawshay-Williams (cfr. Crawshay-Williams, R., *The Comforts of Unreason: A Study of the Motives behind Irrational Thought*, Greenwood Press Reprint, Connecticut, 1970, págs. 193-196).

<sup>555</sup> Para un análisis riguroso de la relación de la teoría de la causalidad de Russell con la física del siglo XX, cfr. Darlington, E., *Bertrand Russell's causal theories*, University of McMaster, Canada, 1978, págs. iii, 109-139.

## CAPÍTULO XIII

### El puesto de las Matemáticas en la Ontología y la Teoría del Conocimiento de Bertrand Russell

#### 13.1. El temprano interés de Bertrand Russell por la naturaleza ontológica y los fundamentos gnoseológicos de las matemáticas

Durante toda su carrera filosófica e intelectual, las matemáticas ocuparon siempre un puesto de privilegio en el pensar de Russell. Auténtico experto en esta ciencia, estuvo desde bien temprano interesado en descubrir tanto los fundamentos gnoseológicos como la naturaleza ontológica de las entidades estudiadas por esta disciplina.<sup>556</sup> Antes de emprender los estudios de filosofía en la universidad, Russell estuvo matriculado varios años en matemáticas. Pronto, sus reflexiones filosóficas en torno a las matemáticas quedaron plasmadas en su obra de gran interés *The Principles of Mathematics*.<sup>557</sup>

A lo largo de las páginas que componen este capítulo expondremos el cambio radical de opinión acerca de la naturaleza de las matemáticas que experimentó Russell en su itinerario filosófico. Es éste uno de los cambios más fundamentales en la evolución de su pensamiento filosófico, y por ello merece un análisis y exposición minimamente detallada. Dicho en dos palabras: después del abandono del idealismo neohegeliano de juventud, Russell profesó durante varios años un pitagorismo matemático que consideraba el edificio de las matemáticas como un reino eterno e independiente respecto del hombre y el mundo empírico. Sin embargo, el pensador británico fue paulatinamente perdiendo esta convicción

---

<sup>556</sup> Un estudio interesante de este aspecto importante de la filosofía de Russell puede encontrarse en: Monk, R., *Russell: The Great Philosophers (The Great Philosophers Series)*, Routledge, New York, 1999.

<sup>557</sup> Copleston expresa la génesis de esta obra en el encuentro de Russell con la obra de Peano: «Considerable importance is attached by Russell to his becoming acquainted at an international congress at Paris in 1900 with the work of Giuseppe Peano (1858-1932), the Italian mathematician. For many years, in fact since he began to study geometry, Russell had been perplexed by the problem of the foundations of mathematics. At this time he did not know the work of Frege, who had already attempted to reduce arithmetic to logic. But the writings of Peano provided him with the stimulus for tackling his problem afresh. And the immediate result of his reflections was *The Principles of Mathematics*, which appeared in 1903.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 428).

para acabar aceptando la tesis wittgensteniana de la naturaleza puramente humana y tautológica, y por tanto nada metafísica, de las matemáticas.

Comencemos por su etapa pitagórica.

### **13.2. La verdadera importancia de las matemáticas ha sido a menudo olvidada en nuestra tradición**

Russell piensa que respecto a cualquier actividad humana deberíamos preguntarnos, de vez en cuando, acerca de cuál es su propósito e ideal principal, o de qué modo contribuye a la belleza de la existencia humana. Esto es así porque, a su juicio, no es deseable el mero hecho de vivir sin más, sino el arte de vivir en la contemplación de grandes cosas. Pero, desgraciadamente, el filósofo británico piensa que a menudo este gran ideal se olvida. De este modo, los grandes científicos, llenos de vida y de deseo de contemplar grandes cosas, son sustituidos a menudo en la enseñanza por unos sucesores que estudian y enseñan los conocimientos precedentes de un modo meramente mecánico.<sup>558</sup>

En este contexto, Russell piensa que las matemáticas, más incluso que el estudio de Grecia y Roma, han sufrido de este vicio del que hablamos, malinterpretándose por tanto su justo lugar en la civilización. Aunque la tradición ha decretado que la gran mayoría de hombres educados conozcan, al menos, los rudimentos de esta fundamental disciplina, la verdadera importancia de las matemáticas ha sido a menudo olvidada, enterrada por

---

<sup>558</sup> «In regard to every form of human activity it is necessary that the question should be asked from time to time, What is its purpose and ideal? In what way does it contribute to the beauty of human existence? As respects those pursuits which contribute only remotely, by providing the mechanism of life, it is well to be reminded that not the mere fact of living is to be desired, but the art of living in the contemplation of great things. Still more in regard to those avocations which have no end outside themselves, which are to be justified, if at all, as actually adding to the sum of the world's permanent possessions, it is necessary to keep alive a knowledge of their aims, a clear prefiguring vision of the temple in which creative imagination is to be embodied. (...) The fulfilment of this need, in what concerns the studies forming the material upon which custom has decided to train the youthful mind, is indeed sadly remote—so remote as to make the mere statement of such a claim appear preposterous. Great men, fully alive to the beauty of the contemplations to whose service their lives are devoted, desiring that others may share in their joys, persuade mankind to impart to the successive generations the mechanical knowledge without which it is impossible to cross the threshold. Dry pedants possess themselves of the privilege of instilling this knowledge: they forget that it is to serve but as a key to open the doors of the temple; though they spend their lives on the steps leading up to those sacred doors, they turn their backs upon the temple so resolutely that its very existence is forgotten, and the eager youth, who would press forward to be initiated to its domes and arches, is bidden to turn back and count the steps.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, Chapter IV. The study of mathematics).

pedantería y trivialidades. De este modo, sostiene Russell que aquellos que pregunten por el propósito de las matemáticas, recibirán la usual respuesta de que ésta facilita la fabricación de máquinas, los viajes de un lugar a otro, o la victoria sobre naciones extranjeras, bien en guerra o en comercio. Si esta respuesta no satisface a quien inquiere por el verdadero propósito de las matemáticas, a éste siempre se le podrá contestar que las matemáticas, aparte de su función tecnológica, sirven para entrenar las facultades de razonamiento en el estudiante, cosa que de por sí sola es ya valiosa.

Pero cree Russell que estas respuestas, aún siendo de por sí verdaderas, son superficiales, y no ahondan en el verdadero significado y finalidad de las matemáticas. Puede que estas respuestas sirvan para contentar a mentes simples y dogmáticas, pero para los verdaderos pensadores y filósofos, siempre se mantendrán en la superficie, sin llegar por tanto al núcleo y raíz de la verdadera importancia de las matemáticas.<sup>559</sup>

### **13.3. La belleza trascendental de las matemáticas se fundamenta en la eternidad y necesidad de sus leyes y verdades**

De todos los pensadores que han situado a las matemáticas en un puesto central, Russell comienza por citar a Platón. Efectivamente, el filósofo griego sostiene, como es sabido, que la contemplación de las verdades matemáticas es algo digno de la divinidad. En la metafísica platónica, el mundo empírico tiene una estructura matemática porque el demiurgo al crearlo (aunque no de la *nada*, como en el cristianismo, sino de una materia eterna preexistente compuesta de aire, tierra, fuego y agua) usó modelos geométricos

---

<sup>559</sup> De este modo, «mathematics, perhaps more even than the study of Greece and Rome, has suffered from this oblivion of its due place in civilisation. Although tradition has decreed that the great bulk of educated men shall know at least the elements of the subject, the reasons for which the tradition arose are forgotten, buried beneath a great rubbish-heap of pedantries and trivialities. To those who inquire as to the purpose of mathematics, the usual answer will be that it facilitates the making of machines, the travelling from place to place, and the victory over foreign nations, whether in war or commerce. If it be objected that these ends—all of which are of doubtful value—are not furthered by the merely elementary study imposed upon those who do not become expert mathematicians, the reply, it is true, will probably be that mathematics trains the reasoning faculties. Yet the very men who make this reply are, for the most part, unwilling to abandon the teaching of definite fallacies, known to be such, and instinctively rejected by the unsophisticated mind of every intelligent learner. And the reasoning faculty itself is generally conceived, by those who urge its cultivation, as merely a means for the avoidance of pitfalls and a help in the discovery of rules for the guidance of practical life. All these are undeniably important achievements to the credit of mathematics; yet it is none of these that entitles mathematics to a place in every liberal education.» (*Ibíd.*)

abstractos como fuente principal de inspiración. Las verdades matemáticas, para Platón, poseen algo necesario y divino que no puede ser ignorado o dejado de lado para una comprensión verdadera y profunda de la realidad. Pero observa irónicamente Russell que los matemáticos no suelen leer a Platón, y que los filósofos que sí lo leen, no saben, por lo general, matemáticas.<sup>560</sup>

Sin necesidad de apelar al mundo sustantivado de las ideas platónico y a su demiurgo, Russell está de acuerdo con Platón en que la contemplación de las verdades matemáticas representa algo sublime, magistral, casi místico, nos atreveríamos a sugerir nosotros. Y es que, a su juicio,

Las matemáticas, correctamente vistas, poseen no sólo verdad, sino suprema belleza, una belleza fría y austera, como la de la escultura, sin llamar a ninguna parte de nuestra naturaleza más débil, sin la preciosa parafernalia de la pintura o la música, pero sin embargo sublimemente pura, y capaz de una regia perfección tal como sólo el más grande arte puede mostrar.<sup>561</sup>

Como puede verse, Russell no ahorra tinta a la hora de ofrecer elogios y apologías

---

<sup>560</sup> Esta triste desconexión entre ambas esferas Russell la expresa así: «Plato, we know, regarded the contemplation of mathematical truths as worthy of the Deity; and Plato realised, more perhaps than any other single man, what those elements are in human life which merit a place in heaven. There is in mathematics, he says, "something which is *necessary* and cannot be set aside ... and, if I mistake not, of divine necessity; for as to the human necessities of which the Many talk in this connection, nothing can be more ridiculous than such an application of the words. *Cleinias*. And what are these necessities of knowledge, Stranger, which are divine and not human? *Athenian*. Those things without some use or knowledge of which a man cannot become a God to the world, nor a spirit, nor yet a hero, nor able earnestly to think and care for man" (*Laws*, p. 818). Such was Plato's judgment of mathematics; but the mathematicians do not read Plato, while those who read him know no mathematics, and regard his opinion upon this question as merely a curious aberration.» (*Ibíd.*)

<sup>561</sup> (Traducción al español nuestra). «Mathematics, rightly viewed, possesses not only truth, but supreme beauty—a beauty cold and austere, like that of sculpture, without appeal to any part of our weaker nature, without the gorgeous trappings of painting or music, yet sublimely pure, and capable of a stern perfection such as only the greatest art can show.» El texto original continúa con este tipo de alabanzas poéticas hacia las matemáticas: «The true spirit of delight, the exaltation, the sense of being more than man, which is the touchstone of the highest excellence, is to be found in mathematics as surely as in poetry. What is best in mathematics deserves not merely to be learnt as a task, but to be assimilated as a part of daily thought, and brought again and again before the mind with ever-renewed encouragement. Real life is, to most men, a long second-best, a perpetual compromise between the ideal and the possible; but the world of pure reason knows no compromise, no practical limitations, no barrier to the creative activity embodying in splendid edifices the passionate aspiration after the perfect from which all great work springs. Remote from human passions, remote even from the pitiful facts of nature, the generations have gradually created an ordered cosmos, where pure thought can dwell as in its natural home, and where one, at least, of our nobler impulses can escape from the dreary exile of the actual world.» (*Ibíd.*)

hacia las matemáticas. A su juicio, la belleza, profundidad y exaltación que la contemplación de las verdades de esta disciplina conlleva, no es menor a las impresiones que pueda dejar la poesía más sublime en nuestra alma. Por ello, lo mejor y más profundo de las matemáticas no sólo merece ser enseñado como una tarea a los estudiantes, sino que para captar la verdadera esencia de esta disciplina, ésta debería ser asimilada como una parte del pensamiento diario y cotidiano.

### **13.4. Las matemáticas como vía escapista de nuestra subjetividad y naturaleza humana**

Russell piensa que la vida real, es, para la mayoría de los hombres, un perpetuo compromiso entre lo ideal y lo posible. Pero ocurre que a su juicio el reino de la razón pura en el que se mueven las matemáticas no conoce limitaciones prácticas ni compromisos. Al contrario, las matemáticas, al desarrollarse de un modo completamente remoto y alejado al mundo de las pasiones humanas, nos sumergen en un mundo de orden y objetividad desconocido para muchas personas.

Las matemáticas constituyen, pues, una vía escapista del mundo de las pasiones y subjetividades humanas que tanto parece repeler al Russell de esta época platónica. La característica excelente de las matemáticas sólo puede ser encontrada donde el razonamiento es rígidamente lógico. Esto, desde luego, nos lleva a otra de las tesis fundamentales de la filosofía de Russell, a saber, la de que las matemáticas se reducen, en última instancia, a lógica. Esta tesis fue la que vertebró la imponente obra de Russell y Whitehead *Principia mathematica*.<sup>562</sup> Y es que, para el filósofo británico,

Las reglas de la lógica son a las matemáticas lo que las de la estructura son a la arquitectura.<sup>563</sup>

---

<sup>562</sup> Obra ciclópea cuyo desarrollo, tanto teórico como terminológico, reviste un gran interés, incluso a día de hoy, pese a lo arcaico de muchas de sus tesis. Un estudio a tener en cuenta que investiga con rigor la confección, por parte de Russell, de la segunda edición de los *Principia Mathematica* es el de Linsky, B., *The Evolution of Principia Mathematica: Bertrand Russell's Manuscripts and Notes for the Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

<sup>563</sup> (Traducción al español nuestra). «The rules of logic are to mathematics what those of structure are to architecture». El texto original prosigue, a su vez: «In the most beautiful work, a chain of argument is

La fría, austera y rígida lógica confiere a las verdades y razonamientos matemáticos una sublime belleza comparable a la del arte más profundo. Y no, desde luego, una belleza o sentimiento estético fundamentado en las pasiones humanas; sino, por el contrario, una belleza sustentada sobre los inamovibles pilares de hielo de la lógica. Pero como señalamos anteriormente, para Russell todos estos sublimes aspectos de la matemáticas quedan, por lo general, completamente ocultos en su enseñanza cotidiana. Para cambiar esta triste realidad, el filósofo británico piensa que deberían ser alterados radicalmente los métodos de enseñanza de las matemáticas en las escuelas y universidades. Para ello, y entre otras cosas, el profesor de matemáticas debería despertar en el alumno una sólida creencia en la razón, una confianza en la verdad de lo que es demostrado, y en el propio valor de la demostración.<sup>564</sup>

Con todo esto, el Russell de este periodo no está sino decididamente en contra de la

---

presented in which every link is important on its own account, in which there is an air of ease and lucidity throughout, and the premises achieve more than would have been thought possible, by means which appear natural and inevitable. Literature embodies what is general in particular circumstances whose universal significance shines through their individual dress; but mathematics endeavours to present whatever is most general in its purity, without any irrelevant trappings.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, Chapter IV. The study of mathematics).

<sup>564</sup> Dicho esto con las propias palabras de Russell, donde además expone algunos de los ejemplos pedagógicos que podrían ser importantes para el cambio en la enseñanza de las matemáticas que propone: «One of the chief ends served by mathematics, when rightly taught, is to awaken the learner's belief in reason, his confidence in the truth of what has been demonstrated, and in the value of demonstration. This purpose is not served by existing instruction; but it is easy to see ways in which it might be served. At present, in what concerns arithmetic, the boy or girl is given a set of rules, which present themselves as neither true nor false, but as merely the will of the teacher, the way in which, for some unfathomable reason, the teacher prefers to have the game played. To some degree, in a study of such definite practical utility, this is no doubt unavoidable; but as soon as possible, the reasons of rules should be set forth by whatever means most readily appeal to the childish mind. In geometry, instead of the tedious apparatus of fallacious proofs for obvious truisms which constitutes the beginning of Euclid, the learner should be allowed at first to assume the truth of everything obvious, and should be instructed in the demonstrations of theorems which are at once startling and easily verifiable by actual drawing, such as those in which it is shown that three or more lines meet in a point. In this way belief is generated; it is seen that reasoning may lead to startling conclusions, which nevertheless the facts will verify; and thus the instinctive distrust of whatever is abstract or rational is gradually overcome. Where theorems are difficult, they should be first taught as exercises in geometrical drawing, until the figure has become thoroughly familiar; it will then be an agreeable advance to be taught the logical connections of the various lines or circles that occur. It is desirable also that the figure illustrating a theorem should be drawn in all possible cases and shapes, that so the abstract relations with which geometry is concerned may of themselves emerge as the residue of similarity amid such great apparent diversity. In this way the abstract demonstrations should form but a small part of the instruction, and should be given when, by familiarity with concrete illustrations, they have come to be felt as the natural embodiment of visible fact. In this early stage proofs should not be given with pedantic fullness; definitely fallacious methods, such as that of superposition, should be rigidly excluded from the first, but where, without such methods, the proof would be very difficult, the result should be rendered acceptable by arguments and illustrations which are explicitly contrasted with demonstrations.» (*Ibid.*)

visión instrumentalista de las matemáticas. Es decir, de aquella concepción que ve únicamente a esta ciencia como un puro medio pragmático para conseguir tales o cuales fines tecnológicos. Frente a esto, el pensador británico defiende más bien que las matemáticas son un fin en sí mismo, al margen de las innegables utilidades prácticas que se puedan derivar de ellas. Pero para ello,

Si estamos considerando a las matemáticas como un fin en sí mismo, y no como un entrenamiento técnico para ingenieros, es muy deseable preservar la pureza y carácter estricto de sus razonamientos.<sup>565</sup>

### **13.5. Las matemáticas no son un conjunto disperso y plural de conocimientos, sino un edificio monolítico de saber**

Sin embargo, Russell se lamenta de que en la mayoría de manuales de matemáticas haya casi una completa ausencia de unidad de método y desarrollo sistemático de un tema central. Más bien los manuales se componen de principios y demostraciones dispersas, que no muestran al alumno la raíz de los razonamientos lógicos centrales que componen las demostraciones y verdades expuestas en el manual o libro. Pero el amor por el sistematismo, o la interconexión de principios y verdades, puede desarrollarse plenamente en las matemáticas como en ningún otro lugar, a juicio del filósofo británico.<sup>566</sup>

---

<sup>565</sup> (Traducción al español nuestra). «If we are considering mathematics as an end in itself, and not as a technical training for engineers, it is very desirable to preserve the purity and strictness of its reasoning». El texto original prosigue, a su vez, de modo interesante: «Accordingly those who have attained a sufficient familiarity with its easier portions should be led backward from propositions to which they have assented as self-evident to more and more fundamental principles from which what had previously appeared as premises can be deduced. They should be taught—what the theory of infinity very aptly illustrates—that many propositions seem self-evident to the untrained mind which, nevertheless, a nearer scrutiny shows to be false. By this means they will be led to a sceptical inquiry into first principles, an examination of the foundations upon which the whole edifice of reasoning is built, or, to take perhaps a more fitting metaphor, the great trunk from which the spreading branches spring. At this stage, it is well to study afresh the elementary portions of mathematics, asking no longer merely whether a given proposition is true, but also how it grows out of the central principles of logic. Questions of this nature can now be answered with a precision and certainty which were formerly quite impossible; and in the chains of reasoning that the answer requires the unity of all mathematical studies at last unfolds itself.» (*Ibíd.*)

<sup>566</sup> Dicho en sus propias palabras: «In the great majority of mathematical text-books there is a total lack of unity in method and of systematic development of a central theme. Propositions of very diverse kinds are proved by whatever means are thought most easily intelligible, and much space is devoted to mere curiosities which in no way contribute to the main argument. But in the greatest works, unity and inevitability are felt as in the

Pero para gozar de estas ventajas epistemológicas y gnoseológicas que fortalecen la capacidad de razonamiento humano hasta puntos insospechados, hay que dejar de ver a las matemáticas como un conjunto de estudios separados y aislados, para pasar a contemplarlas como un todo lógico y sistemático. Desde esta perspectiva, todas las verdades y demostraciones matemáticas están sustentadas inevitablemente en una pequeña colección de leyes fundamentales, y que como hemos dicho, son de naturaleza lógica. Pero para darse cuenta de esto, hay que escapar de la ceguera que nos otorga la visión fragmentaria e incompleta de la mayoría de cadenas de deducciones matemáticas. Piensa Russell que el descubrimiento de esta unidad y sistematismo por debajo de la aparente multiplicidad y dispersión de principios y demostraciones matemáticas, sobreviene como una suerte de revelación. El filósofo británico pone el ejemplo de que descubrir que las matemáticas son un todo sistemático y coherente, por debajo de la aparente multiplicidad de demostraciones y cadenas deductivas, es como ver aparecer un ciclópeo edificio a través de una niebla de otoño. Este enorme edificio, como es natural, son las matemáticas, mostrando ahora su verdadero orden, proporción y perfección en cada una de sus partes.<sup>567</sup>

Vemos en este punto, pues, cómo el pluralismo que Russell defiende en ontología desde su abandono del monismo neohegeliano, queda puesto entre paréntesis a la hora de catalogar a las matemáticas, donde defiende una suerte de monismo gnoseológico. Pero volvamos a la cuestión de los principios sobre los que reposan las matemáticas.

---

unfolding of a drama; in the premisses a subject is proposed for consideration, and in every subsequent step some definite advance is made towards mastery of its nature. The love of system, of interconnection, which is perhaps the inmost essence of the intellectual impulse, can find free play in mathematics as nowhere else. The learner who feels this impulse must not be repelled by an array of meaningless examples or distracted by amusing oddities, but must be encouraged to dwell upon central principles, to become familiar with the structure of the various subjects which are put before him, to travel easily over the steps of the more important deductions. In this way a good tone of mind is cultivated, and selective attention is taught to dwell by preference upon what is weighty and essential.» (*Ibíd.*)

<sup>567</sup> En efecto: «The discovery that all mathematics follows inevitably from a small collection of fundamental laws is one which immeasurably enhances the intellectual beauty of the whole; to those who have been oppressed by the fragmentary and incomplete nature of most existing chains of deduction this discovery comes with all the overwhelming force of a revelation; like a palace emerging from the autumn mist as the traveller ascends an Italian hill-side, the stately storeys of the mathematical edifice appear in their due order and proportion, with a new perfection in every part.» (*Ibíd.*)

### 13.6. Los principios lógicos en que se sustentan las matemáticas no son psicológicos ni subjetivos

Para Russell, hasta que la lógica simbólica adquirió su actual desarrollo, la mayoría de teóricos pensaban que los principios sobre los que reposan las matemáticas eran siempre de naturaleza filosófica. Como consecuencia de esto, el intento de descubrir y esclarecer estos principios se trataba de realizar apelando a métodos filosóficos. Pero estos métodos, a juicio del pensador británico, no eran sólo inciertos, sino que la creencia de que únicamente apelando a ellos podrían descubrirse los principios de las matemáticas le robó autonomía a esta disciplina durante muchos siglos. Y aún peor, en la medida en que se creía que el edificio de las matemáticas reposaba sobre principios de naturaleza metafísica, siendo éstos generalmente de naturaleza oscura y confusa, cada vez eran más los teóricos que pensaban que el entero edificio de las matemáticas reposaba sobre el aire. Por eso, el descubrimiento (a juicio de Russell) de que las matemáticas reposaban sobre principios lógicos, y no sobre principios filosóficos o metafísicos, trajo, para el pensador británico, una enorme satisfacción intelectual a muchos científicos y pensadores.<sup>568</sup>

¿Y qué decir de los principios lógicos sobre los que según Russell descansan las matemáticas? Para este pensador, los filósofos han sostenido comúnmente que las leyes de la lógica son leyes del pensamiento, es decir, leyes que regulan las operaciones de nuestra mente cuando ésta trata de procesar la realidad. Pero si esto fuese así, piensa Russell que la dignidad de la razón se vería seriamente rebajada. En efecto, para que la razón pudiera abrirnos una verdadera puerta hacia el conocimiento de la realidad, ésta debería fundamentarse en principios más objetivos y, por así decirlo, estables que unas supuestas leyes mentales puramente sujetas a nuestra naturaleza y limitaciones humanas. Es decir, para la contemplación de lo que no es humano, nuestra mente tiene que ser capaz de

---

<sup>568</sup> Es en textos como éste donde puede verse el gran recelo que Russell siempre mantuvo hacia la metafísica durante casi toda su carrera intelectual: «Until symbolic logic had acquired its present development, the principles upon which mathematics depends were always supposed to be philosophical, and discoverable only by the uncertain, unprogressive methods hitherto employed by philosophers. So long as this was thought, mathematics seemed to be not autonomous, but dependent upon a study which had quite other methods than its own. Moreover, since the nature of the postulates from which arithmetic, analysis, and geometry are to be deduced was wrapped in all the traditional obscurities of metaphysical discussion, the edifice built upon such dubious foundations began to be viewed as no better than a castle in the air. In this respect, the discovery that the true principles are as much a part of mathematics as any of their consequences has very greatly increased the intellectual satisfaction to be obtained. This satisfaction ought not to be refused to learners capable of enjoying it, for it is of a kind to increase our respect for human powers and our knowledge of the beauties belonging to the abstract world.» (*Ibíd.*)

entender cosas que no han sido fabricadas por ella. Pero para esta tarea, nuestros procesos racionales deberían depender de unas leyes que no fuesen puramente subjetivas y humanas. Y en el intento y consecución de escapar de nuestra pura naturaleza subjetiva y humana, las matemáticas son una disciplina central en el pensamiento de Russell. Como vimos, las matemáticas nos introducen en el reino de la absoluta necesidad y objetividad, que, como es natural, es el polo opuesto de la subjetividad y relatividad humana.

En este periodo de su pensamiento, pues, Russell está a mil leguas del voluntarismo teológico aplicado a las matemáticas, para el cual éstas son independientes del ser humano, pero a la vez carecen por completo de estructuras absolutas, necesarias o inmutables. En efecto, si las estructuras lógicas y matemáticas dependen de Dios, y no al revés, los atributos de necesidad e inmutabilidad desaparecen. Descartes defiende con claridad esta posición, sin perjuicio de lo cual es considerado generalmente como el padre del racionalismo moderno, cuando, según lo que estamos diciendo, Descartes sigue preso del voluntarismo fideísta de Occam, hecho famoso por Lutero.

Recordemos por ejemplo la carta a Mersenne del 15 de Abril de 1630:

Las verdades matemáticas, que vos llamáis eternas, han sido establecidas por Dios y dependen de Él enteramente, lo mismo que todo el resto de criaturas. En efecto, decir que estas verdades son independientes de Él es hablar de Dios como de un Júpiter o Saturno y sujetarlo a la Estigia y al Destino. No tengáis ningún temor, os lo ruego, de asegurar y pregonar por todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza como un Rey establece leyes en su Reino. Ahora bien, no hay ninguna en particular que no podamos comprender si nuestro espíritu se entrega a considerarla, y todas ellas son innatas a nuestras mentes; del mismo modo que un Rey, si tuviera también ese poder, imprimiría sus leyes en el corazón de todos sus súbditos [...]. Os dirán que si Dios hubiera establecido estas verdades, las podría cambiar como hace un Rey con sus leyes; a lo cual hay que responder que sí, si su voluntad puede cambiar. (...) Pero las comprendo como eternas e inmutables. (...) Y yo afirmo lo mismo de Dios. (...) Pero su voluntad es libre. (...) Sí, pero su potencia es incomprensible. Y, en general, podemos asegurar que Dios puede hacer todo cuanto podemos comprender, pero no que no puede hacer cuanto no podemos comprender; pues sería temerario pensar que nuestra imaginación se extiende tanto como su potencia.<sup>569</sup>

---

<sup>569</sup> Este texto ha sido citado y comentado por Alvin Plantinga en: Plantinga, A., *The Analytic Theist: An Alvin* 342

Pues bien, para el Russell del periodo pitagórico todo esto es un sinsentido; y no ya porque sea agnóstico, sino porque no puede aceptar en absoluto que las leyes matemáticas no sean eternas e inmutables.

### 13.7. La hipostatización de las matemáticas llevada a cabo en este periodo por Bertrand Russell

Sencillamente, en esta época para Russell las matemáticas nos ayudan a escapar de nuestra naturaleza, y ahí reside la principal fuente de su belleza.<sup>570</sup> Pero al conferirles tanta objetividad e independencia a las matemáticas respecto de nuestra naturaleza humana, Russell acaba hipostasiándolas. Y además de manera escandalosa. Hipostasiar algún elemento o varios de nuestro Universo es el camino tradicional de la metafísica, y por ello deberíamos concluir que el rechazo de Russell a la metafísica es en muchos puntos algo meramente intencional, más que una realidad efectiva. En el capítulo dedicado al análisis de la estructura de la materia, ya defendimos cómo Russell acababa sosteniendo que los

---

*Plantinga Reader*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1998, pág. 242. El análisis de Plantinga es acorde con la traducción al inglés: «The mathematical truths which you call eternal have been laid down by God and depend on him entirely no less than the rest of his creatures (...) Please do not hesitate to assert and proclaim everywhere that it is God who has laid down these laws in nature just as a king lays down laws in his kingdom. [...] It will be said that if God has established these truths he could change them as a king changes his laws. To this the answer is: Yes he can, if his will can change (...) In general we can assert that God can do everything that is beyond our grasp but not that he cannot do what is beyond our grasp. It would be rash to think that our imagination reaches as far as his power.»

<sup>570</sup> Defendiendo esta huida de la naturaleza humana, Russell acaba escribiendo párrafos que son de naturaleza inequívocamente metafísica, frente a la supuesta inspiración positivista o empirista de su filosofía: «Philosophers have commonly held that the laws of logic, which underlie mathematics, are laws of thought, laws regulating the operations of our minds. By this opinion the true dignity of reason is very greatly lowered: it ceases to be an investigation into the very heart and immutable essence of all things actual and possible, becoming, instead, an inquiry into something more or less human and subject to our limitations. The contemplation of what is non-human, the discovery that our minds are capable of dealing with material not created by them, above all, the realisation that beauty belongs to the outer world as to the inner, are the chief means of overcoming the terrible sense of impotence, of weakness, of exile amid hostile powers, which is too apt to result from acknowledging the all-but omnipotence of alien forces. To reconcile us, by the exhibition of its awful beauty, to the reign of Fate—which is merely the literary personification of these forces—is the task of tragedy. But mathematics takes us still further from what is human, into the region of absolute necessity, to which not only the actual world, but every possible world, must conform; and even here it builds a habitation, or rather finds a habitation eternally standing, where our ideals are fully satisfied and our best hopes are not thwarted. It is only when we thoroughly understand the entire independence of ourselves, which belongs to this world that reason finds, that we can adequately realise the profound importance of its beauty.» (*Ibíd.*)

constitutivos últimos de la materia física eran de naturaleza puramente matemática y abstracta. Este formalismo esencialista, es lo que, en nuestra tradición, ha sido calificado generalmente como de *idealismo objetivo*. Como ejemplo tradicional de idealistas objetivos, tenemos al Platón del *Timeo*, pero también a tantos escolásticos cristianos que defendían que Dios creó *ex nihilo* el Universo tomando a universales eternos y abstractos como modelos. Con ello, la materia física creada acaba reduciéndose ontológicamente a un mero reflejo o imagen imperfecta de esos arquetipos universales (y contra esta tradición platónica-aristotélica se situó el nominalismo voluntarista inglés). Como expusimos, esta hipostatización de las matemáticas era clara y contundente en *The Analysis of Matter*, pero en el artículo de *Mysticism and Logic* que estamos tomando en este epígrafe como principal hilo conductor, la hipostatización que ejerce Russell sobre las matemáticas no es menor. Esto no es de extrañar, si consideramos que fue escrito con anterioridad.

De esta manera, podemos leer:

Las matemáticas no son sólo independientes de nosotros y nuestros pensamientos, sino que en otro sentido nosotros y el universo entero de las cosas existentes son independientes de las matemáticas. La aprehensión de este carácter puramente ideal es indispensable, si queremos entender correctamente el lugar de las matemáticas como única entre las artes.<sup>571</sup>

Entre la tesis de que las matemáticas son completamente independientes de nuestra naturaleza humana, e incluso del Universo empírico, y la de que éstas nos sirven, por decirlo en términos budistas, como una vía de escape del *sámsara* (representado por el mundo de la subjetividad y relatividad) hacia el *Nirvana* (representado por el reino trascendental etéreo

---

<sup>571</sup> (Traducción al español nuestra). «Not only is mathematics independent of us and our thoughts, but in another sense we and the whole universe of existing things are independent of mathematics. The apprehension of this purely ideal character is indispensable, if we are to understand rightly the place of mathematics as one among the arts.» El texto original continúa con las especulaciones de Russell acerca de la naturaleza de la razón pura y su relación con los hechos: «It was formerly supposed that pure reason could decide, in some respects, as to the nature of the actual world: geometry, at least, was thought to deal with the space in which we live. But we now know that pure mathematics can never pronounce upon questions of actual existence: the world of reason, in a sense, controls the world of fact, but it is not at any point creative of fact, and in the application of its results to the world in time and space, its certainty and precision are lost among approximations and working hypotheses. The objects considered by mathematicians have, in the past, been mainly of a kind suggested by phenomena; but from such restrictions the abstract imagination should be wholly free. A reciprocal liberty must thus be accorded: reason cannot dictate to the world of facts, but the facts cannot restrict reason's privilege of dealing with whatever objects its love of beauty may cause to seem worthy of consideration. Here, as elsewhere, we build up our own ideals out of the fragments to be found in the world; and in the end it is hard to say whether the result is a creation or a discovery.» (*Ibid.*)

donde logramos desprendernos de nuestra propia naturaleza subjetiva), la filosofía de las matemáticas de Russell es, como vemos, y cuanto menos, curiosa y digna de un interés inequívocamente metafísico.

### **13.8. ¿Constituyen las verdades matemáticas un reino independiente respecto de nuestro Universo y cuyas leyes se reducen a estructuras lógicas puras?**

Desde luego, la teoría sobre la naturaleza de las matemáticas de Russell es discutible, empezando por su supuesto genealógico, es decir, el supuesto de que las matemáticas se fundamentan en principios puramente lógicos, con lo que el edificio entero de las matemáticas se reduciría al final a lógica formal o simbólica. Una lógica, para más inri, hipostasiada respecto de la naturaleza humana e incluso del Universo empírico.

Esta tesis de la reducción de los principios matemáticos a estructuras y relaciones de la lógica formal fue la que dio lugar, junto con la colaboración de Whitehead, a los *Principia matemática*, cuyos tomos aparecieron entre 1910 y 1913.<sup>572</sup> En esta obra Russell abandonaba ya por completo cualquier atisbo anterior de influencia del idealismo alemán en su filosofía de las matemáticas. No sólo las geometrías no euclidianas refutaban, por ejemplo, la filosofía de las matemáticas de Kant. Desde la nueva perspectiva de que las matemáticas se reducen por entero a principios y axiomas lógicos, la teoría kantiana de que la geometría se deriva de una intuición *a priori* del espacio resultaba enteramente gratuita.<sup>573</sup>

Como es típico en la historia de la filosofía, las hipótesis de Russell estaban lejos de ser realmente revolucionarias e innovadoras. Por el contrario, la teoría de que las

---

<sup>572</sup> Para un análisis interesante sobre esta reducción de carácter logicista, cfr. Gardner, S., *Synthetic activity and the continuum. A criticism of Russell's account of extensive magnitude*, University of Newfoundland, Newfoundland, 2002, págs. 8-19.

<sup>573</sup> Copleston expone esto así: «The three volumes of *Principia Mathematica*, which were the fruit of the joint work of Russell and A. N. Whitehead, appeared in 1910-13. The point which aroused most interest was the attempt to show that pure mathematics is reducible to logic, in the sense that it can be shown to follow from purely logical premisses and employs only concepts which are capable of being defined in logical terms. In practice, of course, we cannot simply take a complicated mathematical formula at random and express it without more ado in purely logical terms. But in principle the whole of pure mathematics is ultimately derivable from logical premisses, mathematics being, as Russell has put it, the manhood of logic. As Russell believed that in *Principia Mathematica* he had demonstrated the truth of his thesis, he also believed that he had provided a decisive refutation of Kantian theories of mathematics. For example, if geometry is derivable from purely logical premisses, to postulate an a priori intuition of space is entirely superfluous.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 436).

matemáticas se reducían a principios lógicos ya había sido explorada por grandes mentes con anterioridad. Entre estos autores cabe destacar a las figuras de Boole, Jevons, Venn, Peirce, Frege o Peano.<sup>574</sup>

Sin embargo, y pese a todos estos precedentes y la enorme influencia de la obra de Russell y Whitehead, la hipótesis de que las matemáticas se reducían en última instancia a principios y axiomas lógicos fue abandonada con posterioridad por la enorme mayoría de filósofos de las matemáticas.<sup>575</sup> Para ello fue decisiva la influencia de Gödel, otro de los matemáticos y lógicos más grandes del siglo XX.<sup>576</sup>

Hay que notar, no obstante, que Russell no pretendía, con su propuesta de reducción de las matemáticas a principios lógicos, decir que no hay ninguna diferencia entre ambas disciplinas científicas; por el contrario, puede observarse con claridad, a ojos del pensador británico, que históricamente ambas disciplinas han evolucionado de manera distinta, formando campos de investigación bastante autónomos entre sí. Por ello, más que reducir a las matemáticas en general a lógica, lo que Russell trata de demostrar es que los primeros

---

<sup>574</sup> Copleston hace un sumario preciso de estos precedentes: «Russell and Whitehead had, needless to say, their predecessors. George Boole (1815-64) had attempted to 'algebraicize' logic and had developed a calculus of classes. But he regarded logic as subordinate to mathematics, whereas William Stanley Jevons (1835-82). was convinced that logic is the fundamental science. John Venn (1834-1923), however, while attempting to remedy the defects in Boole's system and to overcome the contemporary chaos in symbolic notation, looked on logic and mathematics as separate branches of symbolic language, neither being subordinate to the other. In America C. S. Peirce modified and developed the logical algebra of Boole and showed how it could accommodate a revised version of the logic of relations formulated by Augustus De Morgan (1806-71). In Germany Friedrich Wilhelm Schroder (1841-1902) gave a classical formulation to Boole's logical algebra as modified by Peirce. More important, Gottlob Frege (1848-1925) attempted to derive arithmetic from logic in his works *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884) and *Grundgesetze der Arithmetik* (1893-1903). As has been mentioned, Russell was not at first aware that he had rediscovered for himself ideas which had already been proposed by Frege. But when he became aware of Frege's work, he drew attention to it, though it was not until a considerably later period that the German mathematician's studies obtained general recognition in England. In Italy Peano and his collaborators tried to show, in their *formulaires de mathematiques* (1895-1908), that arithmetic and algebra can be derived from certain logical ideas, such as those of a class and of membership of a class, three primitive mathematical concepts and six primitive propositions. As we have seen, Russell became acquainted with Peano's work in 1900. And he and Whitehead made use of Peano's logical symbolism or notation in the construction of *Principia Mathematica*, which carried further the work of both Peano and Frege.» (*Ibid.*, págs. 437-438).

<sup>575</sup> En este punto, Copleston decide «no mojarse» sobre el asunto de si las matemáticas son o no irreducibles a la lógica: «The present writer is not competent to pass any judgment on the contents of *Principia Mathematica*. It must suffice to say that though the thesis of the reducibility of mathematics to logic has by no means won the consent of all mathematicians, nobody would question the historic importance of the work in the development of mathematical logic. Indeed, it stands out above all other English contributions to the subject.» (*Ibid.*, pág. 437).

<sup>576</sup> A este respecto, continua siendo de obligada lectura el ensayo clásico: Gödel, K., *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*, Dover Publications, New York, 1992. Gödel se refiere explícitamente en este estudio a los intentos logicistas de Russell y Whitehead (págs. 2, 7 y ss.). Contra ellos, demuestra, vía algebraica, que ningún sistema axiomático puede ser completo si es consistente.

principios o fundamentos de las matemáticas son, en el fondo, axiomas o principios de la lógica. Pero la mayoría de matemáticos y lógicos pueden proseguir sus investigaciones sin regresar a estos primeros fundamentos.<sup>577</sup>

¿Y qué decir de la hipostatización metafísica de las matemáticas llevada a cabo por el Russell previo a la influencia del Wittgenstein del *Tractatus*? No se trata, a nuestro juicio, de negar que no haya una gran belleza en las verdades y demostraciones matemáticas digna de elogio; más bien se trataría de criticar la sustantivación que Russell ejerce sobre las matemáticas, empezando porque, si las verdades y demostraciones matemáticas pueden resultar bellas, es por la propia belleza estética de los signos tipográficos matemáticos escritos en la pizarra o en el papel con tinta o tiza. Sin estos signos, u otros parecidos, sencillamente las matemáticas no podrían existir. Ésta es, como se sabe, la tesis fundamental de los llamados formalistas en filosofía de las matemáticas, los cuales se contraponen a los intuicionistas,<sup>578</sup> más basados en principios metafísicos e idealistas.<sup>579</sup>

No se trata de que aquí estemos defendiendo, junto con los formalistas más radicales, que las matemáticas se reducen a un puro juego de símbolos y reglas convencionales y arbitrarias; estas reglas no son arbitrarias o gratuitas, pero tampoco pueden ser sustentadas al margen de los símbolos tipográficos que sirven al matemático como términos de sus operaciones gnoseológicas. Las operaciones del matemático sobre estos términos corpóreos llevan, como resultado gnoseológico, a relaciones abstractas. Pero, sencillamente, éstas no pueden hipostasiarse, al modo pitagórico o platónico, respecto de los términos y operaciones de partida.<sup>580</sup>

---

<sup>577</sup> Es decir, Russell no trata de quitarle sustantividad a las matemáticas en cuanto disciplina. Por ello, en este punto, podemos afirmar que: «to say that mathematics is reducible to logic obviously does not mean that there is no such thing as mathematics. Nor is it tantamount to a denial that there are any differences between logic and mathematics as they actually exist or have actually been developed. Rather does it mean that pure mathematics can in principle be derived from certain fundamental logical concepts and certain primitive indemonstrable propositions, and that, in principle, mathematical propositions could be translated into logical propositions with equivalent truth-values.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 438).

<sup>578</sup> Para una interesante exposición del papel del *formalismo* en filosofía de las matemáticas, cfr. Saphiro, S., *Thinking about Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, Oxford University Press, New York, 2000, págs. 140-171. A su vez, para un análisis del *intuicionismo*, cfr. *Ibíd.*, págs. 172-200.

<sup>579</sup> Del Russell que abandona el pitagorismo, algunos intuicionistas podrán afirmar, sin duda, que: «a principle of intuition is missing in Russell's general epistemology.» (Cfr. Gardner, S., *Synthetic activity and the continuum. A criticism of Russell's account of extensive magnitude*, University of Newfoundland, Newfoundland, 2002, pág. 112). ¿Pero acaso la epistemología de Russell no pasa por distintas etapas como para que esta afirmación pueda defenderse de las acusaciones de simplismo?

<sup>580</sup> Es por esto que podría hablarse de un «formalismo materialista» frente a un «formalismo idealista» (cfr. García Sierra, P., *Diccionario filosófico*, Biblioteca filosofía en español, Oviedo, 2000, pág. 86).

Por ello, carece de sentido hipostasiar a las matemáticas, proyectándolas a una suerte de cielo metafísico eterno e inmutable, como hace el Russell de este periodo, y tantos otros pensadores, siguiendo la estela idealista de Pitágoras y Platón. Desde un punto de vista crítico con estas hipostatizaciones metafísicas, las matemáticas no constituyen un reino eterno e independiente del Universo; si las leyes de esta ciencia son objetivas y necesarias es porque también lo son los elementos de nuestro mundo material en que se sustentan. Pero estos elementos no son estructuras lógicas o abstractas puras, como cree el Russell de *The Analysis of Matter* y otros lugares, sino pluralidades materiales con las que el hombre opera. Sencillamente, y como ya hemos dicho, las relaciones matemáticas son fruto de operaciones humanas con términos corpóreos, sean éstos piedras, palos, o, más adelante, los propios símbolos tipográficos matemáticos escritos con tinta o tiza en el papel o en la pizarra. No significa esto que las leyes matemáticas se reduzcan a materia física; sino que no pueden ser hipostasiadas respecto de esta materia. Por ello, decir que el matemático «descubre» tales o cuales verdades puede llevarnos a la creencia metafísica de que está indagando en el cielo platónico o en la mente de Dios. Más que descubrir, sería adecuado decir que el matemático *construye*, siempre que estas construcciones no sean tomadas como arbitrarias o gratuitas, si es que pueden llegar a resultados y relaciones objetivas (como pueda ser el teorema de Pitágoras). Esto es así porque el mundo material no es un caos, sino que tiene una determinada estructura dependiente de la codeterminación entre sus partes.

Puestas así las cosas, en nuestro Universo parece que no hay más motivos para pensar que las leyes de la lógica o las matemáticas son más necesarias que las de la física, la química o la biología. Muchos teístas, como Leibniz con su teoría de los mundos posibles, piensan que Dios no podría alterar las leyes de las matemáticas o la lógica, pero sí las de las ciencias naturales. ¿Pero qué motivos hay para pensar que la omnipotencia divina no puede crear un círculo cuadrado o un decaedro regular pero sí, en cambio, un átomo compuesto de mil billones de nucleones y electrones? Debajo de estas especulaciones se esconde la creencia clásica de que las leyes matemáticas y lógicas son necesarias, mientras que las de la naturaleza son contingentes. Pero es esta creencia la que carece, para muchos, de fundamentos filosóficos sólidos.

### 13.9. Breves consideraciones sobre la la «Paradoja de Russell» y la Teoría de Tipos

Pero no sólo la búsqueda de los fundamentos gnoseológicos y ontológicos de las matemáticas tiene implicaciones filosóficas de primer orden. Para Russell, también ciertas teorías que en principio pertenecen únicamente al ámbito categorial de las matemáticas o la lógica como ciencias cuentan con involucraciones en la filosofía de suma importancia. Es el caso, a juicio del pensador británico, de la teoría de tipos.

En efecto, en teoría de conjuntos, Russell es fundamentalmente conocido por su llamada teoría de tipos para tratar de resolver la paradoja que lleva el nombre del propio pensador británico, es decir, la llamada «Paradoja de Russell» (también llamada *antinomia de Russell*).<sup>581</sup> Aunque el filósofo inglés descubrió esta paradoja en 1901, algunos historiadores sostienen que la misma paradoja fue descubierta un año antes por E. Zermelo. Sin embargo, y al parecer, este importante matemático no publicó sus resultados, por lo que su descubrimiento sólo fue dado a conocer por un pequeño círculo (entre el que cabe

---

<sup>581</sup> Copleston describe el descubrimiento e interés científico y filosófico por parte de Russell de esta paradoja del siguiente modo: «Russell finished the first draft of *The Principles of Mathematics* at the end of 1900, and early in 1901 he came upon what seemed to him to be an antinomy or paradox in the logic of classes. As he defined number in terms of the logic of classes, a cardinal number being 'the class of all classes similar to the given class', the antinomy evidently affected mathematics. And Russell had either to solve it or to admit an insoluble antinomy within the mathematical field. The antinomy can be illustrated in this way. The class of pigs is evidently not itself a pig. That is, to say, it is not a member of itself. But consider the 'notion of the class of all classes which are not members of themselves. Let us call this class X and ask whether X is a member of itself or not. On the one hand, it seems that it cannot be a member of itself. For if we assume that it is, it follows logically that X has the defining property of its members. And this defining property is that any class of which it is a property is not a member of itself. Hence X cannot be a member of itself. On the other hand, it seems that X must be a member of itself. For if we begin by assuming that it is not a member of itself, it follows logically that it is not a member of those classes which are not members of themselves. And to say this is to say that X is a member of itself. Hence whether we begin by assuming that X is a member of itself or that it is not a member of itself, we seem in either case to be involved in self-contradiction. Russell communicated this antinomy or paradox to Frege, who replied that arithmetic was tottering. But after some struggles Russell hit upon what seemed to him to be a solution. This was the doctrine or theory of types, a preliminary version of which was presented in Appendix B in *The Principles of Mathematics*. Every propositional function, Russell maintained, 'has in addition to its range of truth, a range of significance.' For example, in the propositional function 'X is mortal', we can obviously substitute for the variable X a range of values such that the resultant propositions are true. Thus 'Socrates is mortal' is true. But there are also values which, if substituted for X, would make the resultant propositions neither true nor false but meaningless. For instance, 'the class of men is mortal' is meaningless. For the class of men is not a thing or object of which either mortality or immortality can be meaningfully predicated. From 'if X is a man, X is mortal' we can infer 'if Socrates is a man, Socrates is mortal'; but we cannot infer that the class of men is mortal. For the class of men neither is nor could be a man. In other words, the class of men cannot be a member of itself: in fact it is really nonsense to speak of it either being or not being a member of itself. For the very idea of a class being a member of itself is nonsensical.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, págs. 428-429).

destacar a las figuras de Hilbert y Husserl) de la Universidad de Göttingen.<sup>582</sup>

En todo caso, y dejando a un lado las cuestiones de génesis histórica, esta paradoja fue dada a conocer fundamentalmente por Russell, junto con su teoría de tipos para tratar de resolverla. Y hay que subrayar que el pensador inglés aplicó la teoría de tipos no sólo a cuestiones científicas, sino también a cuestiones eminentemente ontológicas. Un ejemplo claro de esto es su crítica al argumento teológico clásico de la demostración de la existencia de Dios por medio de la primera causa. En efecto, el pensador británico sostiene en este punto que de la suposición de que todos los objetos del Universo tuviesen una causa, no se deduce que el conjunto mismo (es decir, el propio Universo) también haya de tenerla. Sencillamente, el conjunto de los objetos mundanos no es él mismo un objeto mundano. Podríamos poner otro ejemplo para ilustrar esto, aunque no sea de Russell: todo ente del Universo está situado en un espacio y un tiempo, pero el Universo mismo (es decir, el conjunto de los entes cósmicos), no está situado él mismo en ningún espacio ni en ningún tiempo. Por ello son capciosas las preguntas: ¿dónde está el Universo? O ¿cuándo existe el Universo? Sólo contando con una gratuita jerarquía infinita de metaespacios y metatiempos podrían dejar de ser absurdas estas cuestiones.

Para Russell, muchos errores metafísicos se deducen de no contar con la jerarquía entre clases o tipos.<sup>583</sup> Un ejemplo claro de esto, sobre el que volveremos en el apartado final de Conclusiones de este trabajo, es la crítica de Russell a la tesis del primer Wittgenstein del *Tractatus* de que el lenguaje filosófico carece de sentido, ya que sólo tiene sentido un lenguaje que se refiera a acontecimientos empíricos, y éste es el lenguaje científico. Pero Russell argumenta que el lenguaje filosófico pertenece a un tipo distinto del lenguaje científico.<sup>584</sup> Al no contar con la jerarquía de tipos, el primer Wittgenstein cae en la autocontradicción de afirmar que sus propias tesis carecen, ellas mismas, de sentido, dado que no son científicas.<sup>585</sup>

---

<sup>582</sup> Para una historia de la génesis y estructura fundamental de esta paradoja, cfr. Potter, M., *Set Theory and its Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2004.

<sup>583</sup> A su vez, la jerarquía de tipos tiene como caso particular suyo la jerarquía de lenguajes (cfr. Ciguere, J. A., *Bertrand Russell's theory of empiricism: an analysis of his later works*, Marquette University, Wisconsin, EE.UU., 1970, págs. 42 y ss.)

<sup>584</sup> Las grandes diferencias entre las filosofías de ambos autores pueden verse ya antes de la finalización de la Primera Guerra Mundial. Un análisis interesante de estas cuestiones en: Carey, R., *Bertrand Russell on perception and belief: his development from 1913-1918*, Boston University, 2000.

<sup>585</sup> En palabras nuevamente de Copleston: «The theory of types has, of course, a variety of possible applications. Thus in his introduction to Ludwig Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus* Russell, writing in 1922, suggested that Wittgenstein's difficulty about not being able to say anything within a given language about the structure of this language could be met by the idea of a hierarchy of languages. Thus even if one

Pero Russell no sólo afirma la jerarquía entre tipos o clases, sino que duda de que las propias clases o tipos puedan ser tratadas ellas mismas como objetos o entes. De este modo, en *Principia Mathematica* llega a defender la pertinencia de una «abolición de las clases». Las clases pueden tener, sin duda, una utilidad de primer orden en el plano sintáctico o lingüístico, pero no en el ontológico.<sup>586</sup>

En términos algebraicos, Russell cree que las clases son símbolos incompletos, en los que sus usos están definidos en el marco de determinadas operaciones sintácticas, pero que en sí mismos no significan nada.<sup>587</sup> En un capítulo posterior de este trabajo, dedicado al análisis del argumento de ser necesario en la obra de Russell, volveremos a este punto, mencionando la crítica del pensador británico al propio concepto de Universo o Mundo, dado que en la mayoría de sistemas filosóficos éste es tratado como un ente u objeto, y no como una clase. Pero si el mundo, o el Universo, no es ningún objeto o ente, tenemos que tener mucho cuidado a la hora de hablar de él, como a su modo ya sabía Kant al tildar a la Idea de Mundo como de una ilusión trascendental fruto de la totalización de determinados silogismos cuando la razón comienza a operar al margen del material fenoménico.

Russell no acepta, desde luego, la teoría silogística del filósofo alemán, pero sí que, como ya hemos dicho, el concepto de mundo o de Universo ha de ser tratado con sumo cuidado para no caer en una metafísica contradictoria.

---

were unable to say anything within language A about its structure, one might be able to do so within language B, when they belong to different types, A being a first-order language, so to speak, and B a second-order language. If Wittgenstein were to reply that his theory of the inexpressible in language applies to the totality of languages, the retort could be made that there is not, and cannot be, such a thing as a totality of languages. The hierarchy is without limit.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, op. cit., págs. 430-431).

<sup>586</sup> Copleston expone esta tesis de Russell así: «Having made it clear that a class of things is not itself a thing, Russell goes on in *Principia Mathematica* to what he has called 'the abolition of clases'. That is to say, he interprets classes as 'merely symbolic or linguistic conveniences' as incomplete symbols. And it is not surprising to find him later on adopting a sympathetic attitude towards a linguistic interpretation of the theory of types and saying, for example, that 'difference of type means difference of syntactical function'. Having once implied that differences between types are differences between types of entities, Russell came to recognize that the differences lie between different types of symbols, which 'acquire their type-status through the syntactical rules to which they are subject'. In any case it is safe to say that one of the general effects of Russell's theory of types was to encourage belief in the relevance to philosophy of 'linguistic analysis'.» (*Ibíd.*, pág. 430).

<sup>587</sup> Dicho con las palabras del propio pensador británico: «It has already been mentioned, by way of anticipation, that in *Principia Mathematica* Russell maintains that the symbols for classes are incomplete symbols. 'Their uses are defined, but they themselves are not assumed to mean anything at all.' That is to say, the symbols for classes undoubtedly possess a definable use or function in sentences, but, taken by themselves, they do not denote entities. Rather are they ways of referring to other entities. In this respect the symbols for classes are 'like those of descriptions'. And something must now be said about Russell's theory of descriptions, which he developed between the writing of *The Principles of Mathematics* and the publication of *Principia Mathematica*.» (*Ibíd.*, pág. 431).

### 13.10. Del pitagorismo metafísico al formalismo tautologista

En los epígrafes precedentes hemos expuesto la etapa idealista en filosofía de las matemáticas de Russell.<sup>588</sup> Aunque el pensador inglés abandonase explícitamente las premisas de su idealismo neohegeliano de juventud en 1898, acarreó durante muchos años más otro tipo de idealismo al interpretar las leyes y estructuras de las de la lógica y las matemáticas como una suerte de sustancias independientes del mundo empírico y la mente humana. Es este tipo de idealismo el que hemos llamado con anterioridad idealismo objetivo o esencialismo, y que no se puede confundir con el idealismo subjetivo.

El propio Russell situaba su pitagorismo como parte de la reacción contra el idealismo neohegeliano adoptado en su juventud.<sup>589</sup> De este modo, el Russell de vejez recordaba el pitagorismo que hemos estado analizando en los epígrafes precedentes del siguiente modo:

Llegué a pensar a las matemáticas, no ante todo como una herramienta para entender y manipular el mundo sensible, sino como un edificio abstracto subsistente en un cielo platónico y que únicamente alcanzaba el mundo de los sentidos de una forma impura y degradada. Mi perspectiva general, en los primeros años de este siglo, era profundamente ascética. Detestaba el mundo real y buscaba refugio en un mundo intemporal, sin cambio o corrupción o la quimera del progreso.<sup>590</sup>

Pero con posterioridad, el pensador inglés acabó abandonando esta visión sustancialista de las matemáticas, fuertemente influenciado por las críticas a la metafísica del

---

<sup>588</sup> La llamamos idealista por sostener que las leyes y entidades matemáticas son una especie de sustancias ideales que existen con independencia de la mente humana. Otros estudiosos, en cambio, prefieren designar a este pitagorismo o platonismo matemático como de *realismo matemático*. Así, por ejemplo, cfr. Gardner, S., *Synthetic activity and the continuum. A criticism of Russell's account of extensive magnitude*, University of Newfoundland, Newfoundland, 2002, págs. 8 y ss.

<sup>589</sup> En efecto, el Russell de vejez, refiriéndose a esto, decía que: «Hegel and his disciples had been in the habit of 'proving' the impossibility of space and time and matter, and generally everything that an ordinary man would believe in. Having become convinced that the Hegelian arguments against this and that were invalid, I reacted to the opposite extreme and began to believe in the reality of whatever could not be disproved -e.g. points and instants and particles and Platonic universals.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 10).

<sup>590</sup> (Traducción al español nuestra). «I came to think of mathematics, not primarily as a tool for understanding and manipulating the sensible world, but as an abstract edifice subsisting in a Platonic heaven and only reaching the world of sense in an impure and degraded form. My general outlook, in the early years of this century, was profotmdly ascetic. I disliked the real world and sought refuge in a timeless world, without change or decay or the will-o'-the-wisp of progress.» (*Ibíd.*, pág. 155).

## Círculo de Viena y del primer Wittgenstein:

Todo esto, aunque todavía recuerdo el placer de creerlo, me ha llegado a parecer en buena medida absurdo, en parte por razones técnicas y en parte por el cambio en mi perspectiva general sobre el mundo. Las matemáticas han cesado de parecerme no humanas en su contenido. He acabado por creer, aunque de modo muy relucante, que su contenido consiste en tautologías. Temo que, a una mente del suficiente poder intelectual, las matemáticas enteras le parecerían triviales, tan trivial como la declaración de que un animal cuadrúpedo es un animal. Creo que la intemporalidad de las matemáticas no tiene nada de la sublimidad que una vez me pareció poseer, sino que consiste meramente en el hecho de que el matemático puro no habla sobre el tiempo. Ya no puedo encontrar ninguna satisfacción mística en la contemplación de la verdad matemática.<sup>591</sup>

Copleston sitúa a la Primera Guerra Mundial como el principal punto de inflexión de este radical cambio, ya que los horrores en ella presenciados habrían obligado a Russell a cambiar su opinión de la existencia de un mundo eterno poblado de verdades matemáticas de incalculable belleza en las que tomar refugio respecto del mundo empírico.<sup>592</sup>

Pero la opinión en este punto de Copleston es muy problemática si se la interpreta de modo incorrecto; aquí no dudamos de que la Primera Guerra Mundial ejerciese una fuerte influencia en la filosofía de Russell,<sup>593</sup> pero tanto antes como después de esta gran guerra,

---

<sup>591</sup> (Traducción al español nuestra). «All this, though I still remember the pleasure of believing it, has come to seem to me largely nonsense, partly for technical reasons and partly from a change in my general outlook upon the world. Mathematics has ceased to seem to me non-human in its subject-matter. I have come to believe, though very reluctantly, that it consists of tautologies. I fear that, to a mind of sufficient intellectual power, the whole of mathematics would appear trivial, as trivial as the statement that a four-footed animal is an animal. I think that the timelessness of mathematics has none of the sublimity that it once seemed to me to have, but consists merely in the fact that the pure mathematician is not talking about time. I cannot any longer find any mystical satisfaction in the contemplation of mathematical truth.» (*Ibid.*, pág. 157).

<sup>592</sup> Así, afirma que: «In the earlier years of this century Russell believed that mathematics carries us beyond what is human 'into the region of absolute necessity to which not only the actual world, but every possible world, must conform'. In this ideal world mathematics forms an eternal edifice of truth; and in the contemplation of its serene beauty man can find refuge from a world full of evil and suffering. Gradually, however, though reluctantly, Russell came to accept Wittgenstein's view that pure mathematics consists of 'tautologies'. This change of mind he has described as 'a gradual retreat from Pythagoras'. One effect of the First World War on Russell's mind was to turn it away from the idea of an eternal realm of abstract truth, where one can take refuge in the contemplation of timeless and non-human beauty, to concentration on the actual concrete world.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, pág. 438).

<sup>593</sup> Un libro fundamental escrito por el propio Russell para entender su repudio ético y político a la Primera Guerra Mundial es: Russell, B., *Justice in War-Time*, Cornell University Library, New York, 2009.

Russell siempre dedicó una importante parte de su labor filosófica al análisis de tareas prácticas, morales o políticas.<sup>594</sup> Pero esto no le obligó a cambiar radicalmente su perspectiva sobre las matemáticas. Pero acaso el argumento principal que podamos alegar aquí es que el filósofo inglés siguió manteniendo una fuerte hipostatización del reino de las matemáticas en su *The Analysis of Matter*, publicado en 1927, varios años después de la Primera Guerra Mundial y la publicación por parte de Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus*, publicado por primera vez al alemán en 1921. A lo largo de las páginas que llevamos de este trabajo, ya hemos expuesto en varias ocasiones cómo en *The Analysis of Matter*, Russell, lejos de pensar que las matemáticas no son más que un mero conjunto de tautologías que no informan nada sobre el mundo, pensaba que eran nada más y nada menos que los constitutivos últimos de la materia física.

De este modo, diríamos, usando una metáfora evangélica, que si Russell se cayó camino a Damasco del caballo del idealismo matemático tras la finalización de la Primera Guerra Mundial y la publicación del *Tractatus*, la caída no fue inmediata; más bien sería correcto decir que en esas fechas Russell comenzó a perder el control de su caballo, tropezándose cada vez más hasta caer finalmente al suelo varios años después.<sup>595</sup>

Frente a la creencia en el reino platónico de esencias matemáticas eternas e independientes del mundo, el Russell de madurez defenderá que

El desarrollo de mi pensamiento filosófico desde los primeros años del presente siglo, podría ser descrito, en líneas generales, como una retirada gradual de Pitágoras. Los pitagóricos poseían una peculiar forma de misticismo que estaba unida con las matemáticas. Esta forma de misticismo afectó enormemente a Platón y ha tenido, creo, más influencia sobre él de la que generalmente se reconoce. Tuve, por un tiempo, una perspectiva muy similar y encontré

---

<sup>594</sup> Sin duda, Copleston, basa su tesis en el propio testimonio autobiográfico de Russell, el cual describía los cambios ejercidos en su pensamiento por los horrores presenciados en la primera la Gran Guerra del siguiente modo descarnado: «One effect of that War was to make it impossible for me to go on living in a world of abstraction. I used to watch young men embarking in troop trains to be slaughtered on the Somme because generals were stupid. I felt an aching compassion for these young men, and found myself united to the actual world in a strange marriage of pain. All the high-flown thoughts that I had had about the abstract world of ideas seemed to me thin and rather trivial in view of the vast suffering that-surrounded me. The non-human world remained as an occasional refuge, but not as a country in which to build one's permanent habitation.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, pág. 157).

<sup>595</sup> Russell tiene, en este punto, el mérito de reconocer este importante cambio filosófico dentro de su pensamiento, y por tanto de no caer en la siguiente e irónica reflexión de Haldane sobre la aceptación de nuevas teorías: «Theories have four stages of acceptance. i) this is worthless nonsense; ii) this is an interesting, but perverse, point of view, iii) this is true, but quite unimportant; iv) I always said so.» (Cfr. Haldane, J.B.S., *Journal of Genetics*, 1963, Vol. 58, pág. 464).

en la naturaleza de la lógica matemática, tal como yo entonces suponía que su naturaleza era, algo profundamente gratificante en algunos aspectos emocionales importantes.<sup>596</sup>

Como vemos, el propio Russell defiende que sus posiciones ante la naturaleza ontológica de las matemáticas han sido uno de los aspectos más nucleares de la evolución de su pensamiento filosófico. Aunque el pensador británico dejase de centrarse en el estudio de la lógica matemática después de la Primera Guerra Mundial, su interés por las matemáticas le acompañó durante toda su vida; sencillamente, después de un determinado período de tiempo, Russell dejó de centrarse en el estudio científico de las matemáticas para centrarse más bien en las implicaciones filosóficas y epistemológicas de esta disciplina.<sup>597</sup> En sus propias palabras:

Mi interés en las aplicaciones de las matemáticas fue gradualmente reemplazado por un interés en los principios sobre los que las matemáticas están basadas. Este cambio vino a través del deseo de refutar el escepticismo matemático.<sup>598</sup>

Por eso, se puede decir con justicia que Russell no sólo fue un destacado matemático, sino también un profundo filósofo de las matemáticas.

---

<sup>596</sup> (Traducción al español nuestra). «My philosophical development since the early years of the present century, may be broadly described as a gradual retreat from Pythagoras. The Pythagoreans had a peculiar form of mysticism which was bound up with mathematics. This form of mysticism greatly affected Plato and had, I think, more influence upon him than is generally acknowledged. I had, for a time, a very similar outlook and found in the nature of mathematical logic, as I then supposed its nature to be, something profoundly satisfying in some important emotional respects.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 154).

<sup>597</sup> Si bien no podemos aceptar la tesis de Copleston de que después de la Primera Guerra Mundial Russell abandonase su pitagorismo metafísico, sí podemos en cambio admitir la conclusión de que después de la Gran Guerra, el filósofo británico fue sustituyendo, en su agenda intelectual, el estudio científico de la lógica y las matemáticas por el estudio crítico de las implicaciones filosóficas de estas disciplinas. Por ello, podría afirmarse que: «after the First World War Russell found his mind turning to the theory of knowledge and relevant topics, mathematical logic remaining more or less a past interest. This is not to say that his interest in social and political subjects abated. In 1920 he visited Russia, though his impressions were unfavourable, as is clear from *The Practice and Theory of Bolshevism* (1920). A succeeding visit to China bore fruit in *The Problems of China* (1922). Meanwhile he had published in 1921 *The Analysis of Mind*, one of his best known books in the field of philosophy as he understands the term.» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, pág. 449).

<sup>598</sup> (Traducción al español nuestra). «My interest in the applications of mathematics was gradually replaced by an interest in the principles upon which mathematics is based. This change came about through a wish to refute mathematical scepticism.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 155).

### 13.11. Las matemáticas y la verdad

Un asunto pendiente queda más para finalizar este capítulo: el de las relaciones de las matemáticas con la teoría de la verdad de Russell. En efecto, ¿Cómo coordinar la teoría de la verdad del filósofo británico con su concepción de las matemáticas? En el capítulo dedicado a analizar el puesto de la teoría de la verdad en la filosofía de Russell, expusimos cómo el pensador británico, después de su abandono del idealismo monista en 1898, mantuvo una teoría más o menos firme de la verdad a lo largo de su extensa trayectoria filosófica. Esta teoría de la verdad es la de la correspondencia: una proposición es verdadera si y sólo si expresa una creencia que mantiene una correspondencia isomórfica con ciertos hechos del mundo. ¿Qué ocurre entonces con las matemáticas? Después del abandono del pitagorismo por parte de Russell, su concepción de la verdad como correspondencia con hechos del mundo no puede ser aplicada en absoluto a las matemáticas, que no son más, como hemos dicho, que un mero conjunto de tautologías que no expresan ningún hecho cósmico.<sup>599</sup>

Por ello, en el caso de la lógica y las matemáticas, para Russell la verdad se sigue de la propia *forma* de las proposiciones, es decir, de su forma tautológica; mientras que el error, por tanto, se produce cuando no ocurre esta forma. Naturalmente, la forma tautológica de las proposiciones lógicas y matemáticas queda establecida a través de determinadas reglas de composición sintáctica. La verdad de la lógica y las matemáticas, pues, es para el Russell de madurez una verdad *inmanente*.

---

<sup>599</sup> En palabras de Copleston: «*The theory of truth as correspondence with fact does not apply, of course, to the analytic propositions of logic and pure mathematics. For in their case truth 'follows from the form of the sentence.'* But in its application to empirical statements or assertions the theory can be said to represent a common sense position. The ordinary man would certainly argue that an empirical factual statement is made true or false by its relation to a fact or facts. A Difficulty arises only when we try to give a precise and adequate account of the idea of correspondence in this context. What precisely is meant by it? Russell is conscious of this difficulty. But he tells us that 'every belief which is not merely an impulse to action is in the nature of a picture, combined with a yes-feeling or a no-feeling; in the case of a yes-feeling it is "true" if there is a fact having to the picture the kind of similarity that a prototype has to an image; in the case of a no-feeling it is "true" if there is no such fact. A belief which is not true is called "false". This is a definition of "truth" and "falsehood".» (Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, pág. 467) [Cursivas nuestras].

## CAPÍTULO XIV

### La ontología modal de las ideas de existencia, necesidad y posibilidad

#### 14.1. El tratamiento logicista de las ideas ontológico-modales

Con el abandono del pitagorismo matemático, Russell renunció también a todo atisbo de necesidad ontológica en la realidad. ¿Pero qué entiende realmente este filósofo cuando en sus análisis y reflexiones habla de las ideas de necesidad, posibilidad o existencia? Ésta no es en absoluto una cuestión baladí, dado que la ontología modal es una de las partes esenciales en todo sistema filosófico riguroso. Esta parte de la ontología, como es sabido, gira en torno a las ideas de existencia, necesidad y posibilidad. Estas ideas, a su vez, aunque presentes en toda la tradición filosófica desde los eléatas y los megáricos, cuentan con un amplio despliegue en las filosofías modernas de Molina, Leibniz, Kant y el posterior idealismo alemán. Después del neopositivismo, estas doctrinas modales sobre la existencia, la necesidad y la posibilidad, tratarán de adscribirse al tratamiento de la lógica formal. Es el caso del Círculo de Viena, Frege, Wittgenstein, Quine o Kripke.

La lógica modal reduce las modalidades ontológicas a *operadores modales* (tales como un cuadrado, un rombo, etc.). Sin duda, los desarrollos algebraicos de la lógica formal modal presentan una fertilidad de enorme interés, aunque muchas veces ésta sea exagerada por sus promotores. Así ocurre, por ejemplo, cuando muchos teólogos analíticos tratan de expresar el argumento ontológico en términos de la lógica formal modal, sin reparar en que es completamente absurdo desde un punto de vista ontológico tratar a Dios, que es infinito, eterno y absoluto, por medio de variables lógicas, que por definición no pueden ser aplicadas a aquello que existe en todo tiempo, lugar y condición.<sup>600</sup>

Ahora no podemos profundizar en este punto. La cuestión que queremos subrayar aquí es que la lógica formal modal, cuando se la trata de desconectar de la ontología real del

---

<sup>600</sup> Para el estudio de las formalizaciones lógicas del argumento ontológico es importante el trabajo de Hintikka «On the Logic of the Ontological Argument» (incluido en *Models for Modalities*, Reidel, Dordrecht, 1969).

mundo, no puede desbordar el mero ejercicio escolar interesante únicamente desde un punto de vista algebraico-formalista.

Pues bien, puede decirse que Russell se acoge a un tratamiento formalista de las ideas modales, un tratamiento que verá totalmente compatible con las premisas de su empirismo filosófico.

## **14.2. Consideraciones ontológicas sobre los desarrollos combinatorios de las ideas ontológico-modales**

Antes de proseguir más, es pertinente señalar algunas breves consideraciones sobre estas ideas ontológicas. En primer lugar, hay que resaltar que estas ideas son ideas sincategoremáticas, es decir, *ideas funcionales*. Quiere esto decir que la existencia, por ejemplo, es siempre existencia *de algo*, igual que la necesidad o posibilidad son siempre necesidad o posibilidad *de algo*. En segundo lugar, estas tres ideas pueden agruparse para su tratamiento en determinados pares, los cuales configuran distintos sistemas filosóficos y concepciones del Universo. Por ejemplo, tomemos el par existencia-posibilidad. Analizando este par ontológico parece que se presentan dos opciones fundamentales: las escuelas que piensan que primero es lo posible, y luego lo existente, y las escuelas que piensan que primero es lo existente, y segundo lo posible. La primera escuela, es decir, la que defiende que la existencia es la actualización de determinadas esencias posibles, es de algún modo la filosofía del platonismo, del tomismo clásico o de Leibniz. La segunda escuela, en cambio, estaría representada por los megáricos (recordemos el famoso «argumento victorioso» de Diodoro Cronos).<sup>601</sup>

Digamos dos palabras sobre el par existencia-necesidad. Pues bien, lo primero que llama la atención al analizar este par es que está vertebrando el llamado argumento ontológico. Y si esto es así, este par tiene una importancia teológica y metafísica de primer

---

<sup>601</sup> En efecto, «the argument called the Master Argument appears to have been proposed from such principles as these: there is in fact a common contradiction between one another in these three propositions, each two being in contradiction to the third. The propositions are: (1) every past truth must be necessary; (2) that an impossibility does not follow a possibility; (3) something is possible which neither is nor will be true. Diodorus observing this contradiction employed the probative force of the first two for the demonstration of this proposition: That nothing is possible which is not true and never will be.» (Cfr. Epictetus, *Discourses*, Loeb Classical Library, 1925, II.19.1).

orden. Como es sabido, el argumento ontológico, que liga la existencia de Dios con la necesidad, tiene sus raíces en la metafísica de Parménides. En ésta, el Ser es necesario; es decir, no puede dejar de ser, porque la Nada (el «no-ser») es imposible, por contradictoria («el no-ser no puede ser»). Si tenemos la idea de Ser, tenemos que concluir que éste ha existido, existe y existirá por siempre. La ontoteología cristiana identificará al Ser de Parménides con Dios, y en sus diversas modulaciones, el argumento ontológico vendrá a defender la tesis de Parménides, a saber, que la existencia del Ser (Dios) es necesaria.

El materialismo monista clásico aplicará esta premisa al Universo: la existencia del mundo es necesaria. En general, puede decirse que lo que la teología aplica a Dios, el materialismo clásico aplicará al mundo o a la materia; pero en el fondo ambas escuelas, por antagónicas que sean, han tomado la idea de Ser de Parménides y su tesis de la conexión entre existencia y necesidad.

### **14.3. Bertrand Russell parte de la teoría logicista de que la necesidad es únicamente predicado de proposiciones tautológicas**

Es preciso señalar que el par necesidad-existencia tiene un desarrollo opuesto a éste que venimos comentando. Nos referimos aquí a las escuelas lógicas que hablan de una necesidad sin existencia: es la teoría lógica de la necesidad como mero predicado de relaciones algebraicas sin conexión con el Universo real. Pues bien, esta teoría, que de alguna manera parte de Boole, es en la que habría que situar a Bertrand Russell.

En los siguientes capítulos nos ocuparemos de las consecuencias que esta teoría de la necesidad tiene a la hora de hacer frente al argumento del ser necesario y el argumento ontológico propios de la teología cristiana. Más aún, el agnosticismo de Russell lo haremos descansar en su ontología modal de la necesidad como mero predicado lógico.

Cuando expusimos en su momento la teoría de la causalidad de Russell, tratamos de mostrar cómo la ontología de este filósofo acababa descansando en una filosofía de la contingencia absoluta. Esta contingencia total de todo parece entrar sin embargo en contradicción con varios aspectos de la propia filosofía del pensador británico. Tomemos, por ejemplo, su teoría de las relaciones. Ya vimos que Russell rechaza el axioma de las relaciones internas, en el que a su juicio descansa el idealismo monista propio de Hegel y

sus seguidores. Sin embargo, eso no significa que Russell piense que todas las relaciones dadas en el Universo sean externas; también hay ciertas relaciones internas, es decir, *constitutivas* de los entes relacionados. Pero esto entra en contradicción con su ontología de la contingencia, puesto que si todo es contingente en el Universo entonces no puede haber relaciones constitutivas, porque eso introduciría una indudable necesidad ontológica en ciertos estratos de la realidad (aquellos en los que se dan relaciones internas). Además, también puede hablarse de necesidad en las relaciones externas; ¿o acaso puede decirse, por ejemplo, que la relación «mayor en tamaño que» entre Júpiter y un guijarro es completamente contingente, arbitraria?

#### **14.4. La tesis de la contingencia absoluta de todo lo real forma parte esencial del corazón del sistema filosófico de Bertrand Russell**

Todas las contradicciones que se derivan de la ontología modal de Russell se sustentan en su dogma de que la necesidad es sólo predicado de proposiciones. Desde esta teoría, la necesidad se da en la conexión entre determinadas proposiciones o términos proposiciones, como es el caso de las tautologías que para el pensador británico, después de su abandono del pitagorismo, constituyen la lógica y las matemáticas. Pero no puede hablarse, según Russell, de necesidad entre los entes que constituyen la realidad. Ya hablamos suficientemente de esto en el capítulo dedicado a exponer la teoría de la causalidad de Russell. Para el pensador británico, la necesidad es vista como un constructo lógico y mental sin correlato real en el Universo material. Esta visión da lugar, como ya hemos dicho, a la concepción de que todo es contingente en el Universo. En *Human Knowledge*, siguiendo un espíritu propio del voluntarismo, Russell dice que el sol podría pensar, como los cerdos podrían volar.<sup>602</sup> La cuestión, como ya dijimos, es que Russell pone a Dios como una mera posibilidad más, lo que resulta, cuanto menos, muy problemático, o incluso contradictorio, tanto para los teístas como para los ateos ontológicos. Pero retirada la

---

<sup>602</sup> Cfr. Russell, B., *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Routledge, New York, 2009, pág. 204. En este punto, Russell se declara seguidor de las tesis de Rupert Crawshay-Williams y su conocido análisis de *pigs-might-fly* (cfr. Crawshay-Williams, R., *The Comforts of Unreason: A Study of the Motives behind Irrational Thought*, Greenwood Press Reprint, Connecticut, 1970, págs. 193-196).

premisa de un Dios absolutamente omnipotente, ¿cuáles son los fundamentos de esta ontología de la contingencia absoluta? Los fundamentos que da Russell son circulares: el escepticismo se basa en la filosofía de la contingencia, y la filosofía de la contingencia se fundamenta en el escepticismo. El único modo que da el pensador británico de salir de este peculiar círculo es apelando, como Hume, a la crítica del principio de inducción.

En el fondo, como vimos, esta filosofía de la contingencia de todos los eventos cósmicos se retrotrae, históricamente, a la teología fideísta del voluntarismo propio del nominalismo inglés, por lo que parece absurdo para muchos seguir tratando de mantenerla una vez retirada la hipótesis de la existencia de Dios, o, más aún, tratar de aplicar esta contingencia completa a la propia idea de Dios (quizá aquí podríamos aplicar el refrán «cría cuervos y te sacarán los ojos»).

Y esto nos lleva al próximo capítulo.

## CAPÍTULO XV

### El argumento del Ser Necesario

#### 15.1. Planteamiento inicial: las posiciones de Bertrand Russell ante la religión y la teología

Tanto en este capítulo como el siguiente, abordaremos las posiciones filosóficas fundamentales de Russell ante la cuestión de Dios y la religión. Sin duda alguna, el problema de Dios y de los dogmas religiosos constituyó un interés fundamental de Russell desde el inicio de su andadura filosófica hasta el final de sus días.<sup>603</sup> A su vez, las críticas del filósofo británico han marcado una gran influencia.<sup>604</sup> ¿Acaso por ejemplo R. Dawkins, en nuestros días, no se apoya constantemente en argumentaciones russellianas?<sup>605</sup>

A efectos de un pequeño esquema preliminar, resumiremos las posiciones fundamentales del pensador británico ante estas cuestiones en las siguientes grandes etapas:

- 1) Una primera etapa de niñez donde Russell cree en los dogmas fundamentales del cristianismo.
- 2) Una segunda etapa de adolescencia donde Russell comienza a mostrar dudas escépticas sobre algunos dogmas cristianos, como el de la inmortalidad del alma,<sup>606</sup>

---

<sup>603</sup> En este punto, es interesante recordar que Russell comienza su *My Philosophical Development* con las famosas citas de San Pablo donde éste rechaza de modo fideísta la filosofía griega (probablemente por el incidente acaecido en su discurso en el Areópago de Atenas, y narrado por Lucas en *Hechos de los Apóstoles*).

<sup>604</sup> G. Epstein, por ejemplo, introduce a Russell, junto a pensadores como Marx, Freud o Nietzsche, en la escuela del «ateísmo antagónico», que según Epstein, consiste en «the view that religion was a thing of the past and ought to be brought hastily toward a point of declining influence». (Cfr. Epstein, G. M., *Good Without God: What a Billion Nonreligious People Do Believe*, New York, HarperCollins, 2010, pág. 16).

<sup>605</sup> Cfr. Dawkins, R., *The God Delusión*, Houghton Mifflin, Nueva York, 2006.

<sup>606</sup> Es interesante mencionar, en este punto, que el Russell de vejez no se consideraba materialista en el debate sobre la inmortalidad del alma; simplemente sostenía que, aunque posible, no había motivos de peso, aparte del mero deseo, para pensar que fuese real. Lo que significa que básicamente sostuvo las mismas posiciones escépticas en torno a este tema desde su juventud hasta el final de su andadura filosófica. (Cfr. Russell, B., *The Collected Papers of Bertrand Russell, Vol. 29. Détente or Destruction, 1955-57*, Routledge,

pero sigue manteniendo su creencia en la existencia de Dios.

3) Una tercera etapa universitaria donde Russell abraza el monismo idealista neohegeliano a través de la influencia de Joaquim, pero sobre todo de Bradley. En esta etapa, el Universo, la realidad, el Todo y Dios acaban identificándose.

4) Una cuarta y última etapa que durará hasta el final de sus días donde Russell abraza, según sus propias palabras, un agnosticismo en la teoría y un ateísmo en la práctica.

El pensador británico nos cuenta en diversos lugares que comenzó a reflexionar sobre cuestiones filosóficas a la temprana edad de 15 años. Entre estas precoces reflexiones filosóficas no sólo se encontraban análisis sobre la naturaleza de las matemáticas y la lógica, sino también importantes dudas sobre la pretendida verdad de todos los dogmas cristianos. Sin embargo, Russell también nos revela que no comentó con nadie estas dudas por miedo a ser rechazado y provocar dolor a sus personas queridas en una sociedad dominada mayoritariamente por los dogmas de las creencias cristianas. Como consecuencia de esto, el joven Russell acabó aislado y solitario.<sup>607</sup>

El Russell adolescente escribió estas primeras dudas escépticas sobre la verdad de los dogmas cristianos usando escritura fonética y caracteres griegos, para que de este modo nadie de su entorno pudiera leer estas reflexiones que él consideraba, y con razón en su época, como peligrosas, si no para su integridad física, sí al menos para su integridad social. Pero en todo caso, y como decimos, en estos primeros escritos filosóficos Russell todavía mantiene la creencia de la existencia en Dios, aunque sea al modo del deísmo ilustrado.<sup>608</sup>

---

New York, 2005, págs. 69-72).

<sup>607</sup> En sus propias palabras: «I began thinking about philosophical questions at the age of fifteen. From then until I went to Cambridge, three years later, my thinking was solitary and completely amateurish, since I read no philosophical books, until I read Mill's *Logic* in the last months before going to Trinity. Most of my time was taken up by mathematics, and mathematics largely dominated my attempts at philosophical thinking, but the emotional drive which caused my thinking was mainly doubt as to the fundamental dogmas of religion. I minded my theological doubts, not only because I had found comfort in religion, but also because I felt that these doubts, if I revealed them, would cause pain and bring ridicule, and I therefore became very isolated and solitary.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, Unwin Books, London, 1975, pág. 21).

<sup>608</sup> En efecto, el Russell adolescente escribe: «I mean today to put down my grounds for belief in God. I may say to begin with that I do believe in God, and that I should call myself a theist if I had to give my creed a name. Now in finding reasons for believing in God I shall only take account of scientific arguments. This is a vow I have made, which costs me much to keep, and to reject all sentiment. To find the scientific grounds for a belief in God we must go back to the beginning of all things.» (*Ibíd.*, pág. 21).

## 15.2. La conexión entre el argumento ontológico y el argumento del ser necesario

Pasaron los años y Russell fue paulatinamente perdiendo su fe en la existencia de un Dios personal. El pensador británico, de modo análogo a Kant, reconoce en su autobiografía que en su juventud aceptó el argumento ontológico, pero que más tarde lo rechazó enérgicamente. En su espléndido trabajo sobre la filosofía de Leibniz<sup>609</sup> ya pueden verse varias de estas críticas, que siempre giran, como decimos, en torno a la negación de la necesidad ontológica.<sup>610</sup> Las críticas que elabora Russell contra el argumento ontológico muestran de modo sintomático las contradicciones a que lleva su filosofía de la contingencia basada en la tesis de que la necesidad es sólo predicado de ciertas proposiciones. Pero el joven Russell no fue sólo tomando conciencia de la fragilidad teórica de las pruebas tradicionales sobre la existencia de Dios, sino que también fue dejando cada vez más de creer que la existencia de Dios, aunque sea difícil de demostrarla filosóficamente, es por otra parte obvia e indudable desde un plano fuera de la filosofía.<sup>611</sup> Pero si la existencia de Dios no es, en modo alguno, obvia e indudable, como comenzaba por defender el propio Santo Tomás al comienzo de su *Summa theologiae*, sólo quedan las pruebas para demostrar su existencia como bastión para legitimar racionalmente la creencia en Dios. Pero para Russell, como decimos, estas pruebas se le fueron mostrando, con cada análisis, más precarias y débiles.

Hablemos del argumento ontológico y del argumento del ser necesario. Es obvio que

---

<sup>609</sup> Cfr. Russell, B, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, At the University Press, 1900.

<sup>610</sup> Este trabajo fue fruto de la compilación de una serie de estudios en los que Russell profundizó después de su abandono, en 1898, del monismo idealista neohegeliano. Pese a su temprana fecha de publicación, resulta una de las obras más importantes de ontología de Russell, ya que en ella no sólo comienza a desarrollar una teoría de las relaciones pluralista, sino una crítica a la idea de sustancia tradicional, que está fundada a juicio del pensador británico en la relación lingüística sujeto-predicado. Copleston expresa esto así: «The lectures on Leibniz, to which reference has been made above, resulted in the publication in 1900 of Russell's notable work *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. In it he maintained that Leibniz's metaphysics was in part a reflection of his logical studies and in part a popular or exoteric doctrine expounded with a view to edification and at variance with the philosopher's real convictions. From then on Russell remained convinced that the substance-attribute metaphysics is a reflection of the subject-predicate mode of expresión.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 428).

<sup>611</sup> Tradición propia del fideísmo y el ontologismo a la que habría llegado a acercarse el Kant precrítico, el cual, aunque trató de demostrar racionalmente la existencia de Dios, también dejó claro que «es absolutamente necesario que uno se convenza de la existencia de Dios; pero no es igualmente necesario demostrarla» (cfr. Arana, J., *Ciencia y Metafísica en el Kant Precrítico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1982, pág. 137).

ambos argumentos carecen de legitimidad para Russell en el momento en que éste empezó a aceptar la tesis de que no existe necesidad ontológica alguna en la realidad. Por nuestra parte, tenemos que remarcar que parece indudable que existe una conexión esencial entre ambos tipos de argumentos, aunque Santo Tomás acepte el último, por medio de su tercera vía, pero no el primero. Pero la posición de Santo Tomás ha sido vista como contradictoria en numerosas ocasiones, porque rechazado el argumento ontológico se vería obligado a defender que teniendo la idea de Dios como un ser posible, no podríamos concluir que existe necesariamente. *Pero entonces Santo Tomás estaría diciendo que la existencia del ser necesario es contingente*, lo que obviamente es absurdo, y no ya sólo desde la tercera vía, sino desde la tesis de la identificación entre la esencia y la existencia en Dios.<sup>612</sup> Desde las propias premisas del sistema tomista, más lógico habría sido sostener que, una vez obtenida la idea de Dios a través del análisis del mundo empírico, podríamos entonces aplicar el argumento ontológico. Es decir, que la idea de Dios no sea una idea innata, no invalida el argumento ontológico, porque esta idea puede ser obtenida por medio de cauces empíricos. Sencillamente, la génesis de la idea de Dios no invalida su *estructura* en cuanto al argumento ontológico concierne.

La cuestión es que tanto la tercera vía de Santo Tomás, como el argumento ontológico en sus diversas modulaciones, conducen a la existencia de un ser necesario; Santo Tomás llega al ser necesario analizando las morfologías del mundo empírico, mientras que los defensores de argumento ontológico llegarán al ser necesario analizando su propia idea. Por eso, con razón Leibniz ve como completamente compatibles el argumento del ser necesario y el argumento ontológico modal.<sup>613</sup> En el fondo, el argumento ontológico de Leibniz en su versión modal podría verse como una mezcla entre el argumento ontológico clásico de San Anselmo a Descartes, y el argumento del ser necesario de la tercera vía tomista. Algunos autores han tratado de separar, de manera más o menos tajante, el argumento ontológico del argumento modal en la filosofía de Leibniz,<sup>614</sup> pero nosotros estamos de acuerdo con la

---

<sup>612</sup> Santo Tomás, en su *De Veritate*, escribe por ejemplo: «Sed in Deo esse suum includitur in eius quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid est et esse, ut dicit Boetius et Dyonnisius; et idem est an est et quid est ut dicit Avicenna; et ideo per se et secundum se est notum.» (cfr. Santo Tomás de Aquino, *Truth and the Disputed Questions on Truth*, Catholic Art Society, 1992).

<sup>613</sup> Un interesante estudio sobre las pruebas de la existencia de Dios en la filosofía de Leibniz puede encontrarse en el libro editado por Ángel Luis González, *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, (Eunsa, Navarra, 1996), en el cual, por cierto, se citan y analizan desde un punto de vista teísta muchas de las objeciones de Russell a la ontología de Leibniz.

<sup>614</sup> Frente al argumento modal, en efecto, los estudiosos de la obra de Leibniz se pueden dividir en dos grandes grupos, a saber, los que piensan que este nuevo argumento no es más que una reformulación del argumento

opinión de Russell de que el argumento modal es una variación del argumento ontológico.

En todo caso, la cuestión fundamental es que la posición de Leibniz en este punto, al compatibilizar constitutivamente el argumento ontológico con el argumento del ser necesario, nos parece más coherente que la de Santo Tomás.<sup>615</sup>

### 15.3. Las implicaciones teológicas de la teoría logicista de la necesidad de Bertrand Russell

Pero Russell, como ya hemos dicho, lo que empieza es por negar la pertinencia de hablar de un ser necesario en la realidad, ya se llegue a este ser a través de su idea, o por medio del análisis del mundo empírico. Como es sabido, a nivel popular, las críticas más famosas que Russell esgrime contra esto que estamos hablando están vertidas en el debate que mantuvo con el padre Copleston por la radio en la BBC, debate cuya transcripción se encuentra en algunas ediciones del conocido libro de Russell *Why I Am Not A Christian*.<sup>616</sup>

Recordemos algunos fragmentos decisivos para esto que venimos diciendo. El padre Copleston, defendiendo la posibilidad de una demostración racional de la existencia de Dios, argumentaba:<sup>617</sup>

---

ontológico, y los que piensan por el contrario que este argumento presenta una nueva formulación para demostrar la existencia de Dios irreductible a una mera reformulación de ningún otro argumento anterior. En el primer bloque nos encontramos con pensadores como Russell —el cual no cuenta el argumento modal en su análisis del catálogo de las pruebas leibnizianas de la existencia de Dios— o bien con filósofos como Parkinson, Jalabert o Henrich, los cuales presentan el argumento modal de Leibniz como «una variante espinosiana del argumento ontológico». En cuanto al segundo grupo de investigadores en los que podemos dividir a los estudiosos de la obra leibniziana (acorde con la postura que toman frente a la naturaleza del argumento modal) tenemos a Rescher o Iwanicki, y, más recientemente, a Blumenfeld, Lomaski, Dumoncel y Auletta; pensadores, todos, que sostienen que el argumento modal es distinto del ontológico (Cfr. Luis González, Á., (edit.), *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, Eunsa, Navarra, 1996, págs. 381-438).

<sup>615</sup> Según muchos, el argumento ontológico, en su versión modal, presenta una potencia mucho mayor que la contenida en la versión clásica de San Anselmo. Al atenerse a la conexión entre las ideas modales de existencia, necesidad y posibilidad, las objeciones clásicas de si es lícito o no entender la existencia como una perfección, carecerían de importancia. El argumento modal puede resumirse de la siguiente forma: 1) si el Ser necesario no es posible, entonces ninguna existencia es posible. 2) Si el Ser necesario es posible, entonces existe. 3) Por tanto, si el Ser necesario no existe, entonces nada existe. 4) Pero algo existe, luego el Ser necesario existe. Para este asunto, es interesante, entre otros, el trabajo de R. Kane «The Modal Ontological Argument» (publicado en la revista *Mind*, 1984).

<sup>616</sup> Cfr. Russell, B., *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, Touchstone, 1967.

<sup>617</sup> (Subrayado nuestro tanto en español como en inglés).

Copleston: Well, for clarity's sake, I'll divide the argument into distinct stages. First of all, I should say, we know that there are at least some beings in the world which do not contain in themselves the reason for their

COPLESTON: Bien, para aclarar, dividiré el argumento en distintas fases. En primer lugar, diría, sabemos que hay, al menos, ciertos seres en el mundo que no contienen en sí mismos la razón de su existencia. Por ejemplo, yo dependo de mis padres, y ahora del aire, del alimento, etc. Segundo, el mundo es simplemente la totalidad o el conjunto real o imaginado de objetos individuales, ninguno de los cuales contiene sólo en sí mismo la razón de su existencia. No hay ningún mundo distinto de los objetos que lo forman, así como la raza humana no es algo aparte de sus miembros. Por lo tanto, diría pues que existen objetos y

---

existence. For example, I depend on my parents, and now on the air, and on food, and so on. Now, secondly, the world is simply the real or imagined totality or aggregate of individual objects, none of which contain in themselves alone the reason for their existence. There isn't any world distinct from the objects which form it, any more than the human race is something apart from the members. Therefore, I should say, since objects or events exist, and since no object of experience contains within itself reason of its existence, this reason, the totality of objects, must have a reason external to itself. That reason must be an existent being. Well, this being is either itself the reason for its own existence, or it is not. If it is, well and good. If it is not, then we must proceed farther. But if we proceed to infinity in that sense, then there's no explanation of existence at all. So, I should say, in order to explain existence, we must come to a being which contains within itself the reason for its own existence, that is to say, which cannot not exist.

Russell: This raises a great many points and it is not altogether easy to know where to begin, but I think that, perhaps, in answering your argument, the best point at which to begin is the question of necessary being. The word "necessary," I should maintain, can only be applied significantly to propositions. And, in fact, only to such as are analytic -- that is to say -- such as it is self-contradictory to deny. I could only admit a necessary being if there were a being whose existence it is self-contradictory to deny. I should like to know whether you would accept Leibniz's division of propositions into truths of reason and truths of fact. The former -- the truths of reason -- being necessary.

Copleston: Well, I certainly should not subscribe to what seems to be Leibniz's idea of truths of reason and truths of fact, since it would appear that, for him, there are in the long run only analytic propositions. It would seem that for Leibniz truths of fact are ultimately reducible to truths of reason. That is to say, to analytic propositions, at least for an omniscient mind. Well, I couldn't agree with that. For one thing it would fail to meet the requirements of the experience of freedom. I don't want to uphold the whole philosophy of Leibniz. I have made use of his argument from contingent to necessary being, basing the argument on the principle of sufficient reason, simply because it seems to me a brief and clear formulation of what is, in my opinion, the fundamental metaphysical argument for God's existence.

Russell: But, to my mind, "a necessary proposition" has got to be analytic. I don't see what else it can mean. And analytic propositions are always complex and logically somewhat late. "Irrational animals are animals" is an analytic proposition; but a proposition such as "This is an animal" can never be analytic. In fact, all the propositions that can be analytic are somewhat late in the build-up of propositions.

Copleston: Take the proposition "if there is a contingent being then there is a necessary being." I consider that that proposition hypothetically expressed is a necessary proposition. If you are going to call every necessary proposition an analytic proposition, then -- in order to avoid a dispute in terminology -- I would agree to call it analytic, though I don't consider it a tautological proposition. But the proposition is a necessary proposition only on the supposition that there is a contingent being. That there is a contingent being actually existing has to be discovered by experience, and the proposition that there is a contingent being is certainly not an analytic proposition, though once you know, I should maintain, that there is a contingent being, it follows of necessity that there is a necessary being.

Russell: *The difficulty of this argument is that I don't admit the idea of a necessary being and I don't admit that there is any particular meaning in calling other beings "contingent." These phrases don't for me have a significance except within a logic that I reject.*

Copleston: Do you mean that you reject these terms because they won't fit in with what is called "modern logic"?

Russell: Well, I can't find anything that they could mean. *The word "necessary," it seems to me, is a useless word, except as applied to analytic propositions, not to things. (Ibid.).*

acontecimientos, y como ningún objeto de experiencia contiene dentro de sí mismo la razón de su existencia, esta razón, la totalidad de los objetos, tiene que tener una razón fuera de sí misma. Esa razón tiene que ser un ser existente. Bien, ese ser es la razón de su propia existencia o no lo es. Si lo es, enhorabuena. Si no lo es, tenemos que seguir adelante. Pero si procedemos en este sentido hasta el infinito, entonces no hay explicación de la existencia. Así, diría, con el fin de explicar la existencia, tenemos que llegar a un ser que contiene en sí mismo la razón de su existencia, es decir que no puede no existir.

RUSSELL: Eso plantea muchas cuestiones y no es del todo fácil saber por dónde empezar, pero creo que, quizás, respondiendo a su argumento, el mejor modo de empezar es la cuestión del ser necesario. La palabra «necesario», a mi entender, sólo puede aplicarse significativamente a las proposiciones. Y, en realidad, sólo a las analíticas, es decir, a las proposiciones cuya negación supone una contradicción manifiesta. Yo sólo podría admitir un ser necesario si hubiera un ser cuya existencia sólo pudiese negarse mediante una contradicción manifiesta. Querría saber si usted acepta la división de Leibniz de las proposiciones en verdades de razón y verdades de hecho. Si acepta las primeras, las verdades de razón, como necesarias.

COPLESTON: Bien, yo, desde luego, no suscribo lo que parece ser la idea de Leibniz sobre las verdades de razón y las verdades de hecho, ya que al parecer, para él, a la larga, sólo hay proposiciones analíticas. Al parecer, para Leibniz, las verdades de hecho se pueden reducir en último término a verdades de razón. Es decir, a proposiciones analíticas, al menos para la mente omnisciente. Yo no estoy de acuerdo con eso. Por un lado, no se corresponde con los requisitos de la experiencia de la libertad. Yo no deseo apoyar toda la filosofía de Leibniz. Me he valido de su argumento de la contingencia para el ser necesario, basando el argumento en el principio de la razón suficiente, simplemente porque me parece una formulación breve y clara de lo que es, en mi opinión, el argumento metafísico fundamental de la existencia de Dios.

RUSSELL: Pero, a mi entender, «una proposición necesaria» tiene que ser analítica. No veo qué otra cosa puede significar. Y las proposiciones analíticas son siempre complejas y lógicamente algo lentas. «Los animales irracionales son animales» es una proposición analítica; pero una proposición como «Esto es un animal» no puede ser nunca analítica. En realidad, todas las proposiciones que pueden ser analíticas son un poco lentas en la construcción de proposiciones.

COPLESTON: Tomemos la proposición «Si hay un ser contingente, entonces hay un ser necesario». Considero que esa proposición, hipotéticamente expresada, es una proposición necesaria. Si va a llamar proposición analítica a toda proposición necesaria, entonces, para evitar una discusión sobre terminología, convendré en llamarla analítica, aunque no la

considero una proposición tautológica. Pero la proposición es sólo una proposición necesaria en el supuesto de que exista un ser contingente. El que exista realmente un ser contingente tiene que ser descubierto por experiencia, y la proposición de que existe un ser contingente no es ciertamente una proposición analítica, aunque, como usted sabe, yo una vez sostuve que, si hay un ser contingente, necesariamente hay un ser necesario.

RUSSELL: *La dificultad de esta discusión estriba en que yo no admito la idea de un ser necesario, y no admito que tenga ningún significado particular el llamar «contingentes» a otros seres. Estas frases no tienen para mí significado más que dentro de una lógica que yo rechazo.*

COPLESTON: ¿Quiere decir que rechaza usted estos términos porque no encajan en lo que se denomina «lógica moderna»?

RUSSELL: Bien, no les encuentro significación. *La palabra «necesario» me parece una palabra inútil, excepto cuando se aplica a proposiciones analíticas, no a cosas.*<sup>618</sup>

Como vemos en esta discusión con el padre Copleston, Russell rechaza sin concesiones la noción de un ser necesario: la necesidad sólo puede predicarse de proposiciones analíticas como las contenidas en las tautologías matemáticas. La única concesión, por así decirlo, que Russell estaría dispuesto a hacer es en la de la autocontradicción («I could only admit a necessary being if there were a being whose existence it is self-contradictory to deny»), pero esta concesión, que desde luego aquí aceptamos, entra en contradicción con la ontología de Russell. El argumento de la «autocontradicción» podría cifrarse en una mera reducción al absurdo: supongamos que Dios no existe, y que de este supuesto se derivasen contradicciones, entonces habría que negar la premisa de partida, es decir, habría que decir que es falso que Dios no exista; y una doble negación, en lógica, equivale como es sabido a una afirmación: luego Dios existe.

#### **15.4. La concepción de Dios como el Ser Necesario que sustenta ontológicamente todo lo real**

El supuesto de que, retirada la existencia de Dios, se derivarían contradicciones irresolubles es, desde luego, clásico en la historia de la teología. Este supuesto, como es

---

<sup>618</sup> Cfr. Russell, B., *Por qué no soy cristiano*, Edhasa, Barcelona, 2001, págs. 255-258.

natural, se basa en la concepción de Dios como ser necesario. La tercera vía de la teología natural de Santo Tomás, por ejemplo, basándose en la filosofía islámica de cuño aristotélico, establece que sin Dios el Universo no podría existir al ser éste contingente. Un autor que ha defendido esto con completa claridad es Nicolás de Cusa. Recordemos algunas de sus afirmaciones especialmente esclarecedoras a este respecto: «Dios es para todos los seres principio de ser y conocer. Si alguno lo elimina, nada queda ni en la realidad ni en el conocimiento»,<sup>619</sup> «eliminado el infinito nada existe»,<sup>620</sup> «nada podría existir si el Máximo no existiera»,<sup>621</sup> etc. Nicolás de Cusa, además, y frente a Santo Tomás, ha visto que el argumento del ser necesario y el argumento ontológico son perfectamente compatibles, o aún más, que uno no se entiende sin el otro. Cusa simplemente tratará de reformular el argumento anselmiano; si para San Anselmo Dios es *quo maius cogitari nequit*, Nicolás de Cusa dirá que es más preciso decir que Dios es «*quo maius nihil esse potest*».<sup>622</sup> Pero en el fondo sigue la idea de San Anselmo de que Dios es el ser máximo e infinito; de este modo, el Universo se movería entre dos límites: por abajo, la Nada absoluta, y por arriba, Dios, como el Ser Máximo.

Y como toda determinación es una negación, y Dios no puede tener negaciones, al ser absolutamente infinito, entonces el ser divino está constituido por propiedades contradictorias según la teología de Nicolás de Cusa. Es decir, para el cusano el principio de no contradicción sólo rige en el mundo del ente finito, pero no puede ser aplicado a Dios. Y esto tiene consecuencias decisivas en una ontología modal de la necesidad, la posibilidad y la existencia, porque para el cusano Dios existe aunque sea contradictorio, o precisamente por ello, porque si Dios no fuese contradictorio, entonces no podría ser infinito, y por tanto dejaría de ser Dios.

Como es natural, esto otorga a la versión del argumento ontológico de Nicolás de Cusa un matiz muy distinto a las versiones de Duns Escoto, Descartes, Leibniz, Hartshorne, o Malcolm,<sup>623</sup> que establecían, como requisito preliminar del argumento ontológico, demostrar que la idea de Dios era posible (o, de otra manera, que la idea de Dios existía y no era una mera pseudoidea o mosaico de ideas incompatibles entre sí).<sup>624</sup>

---

<sup>619</sup> Nicolás de Cusa, *De non-aliud*, IV-H2 452.

<sup>620</sup> Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, XIII-H3 150.

<sup>621</sup> Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 6-H1 212.

<sup>622</sup> Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 2. H1 198-B VIII. H3, 8.

<sup>623</sup> Cfr. Malcolm, N., «Anselm's Ontological Arguments», *The Philosophical Review*, nº 69, 1960.

<sup>624</sup> Esta condición está recogida con claridad por Fenelón en su *Traité de l'existence de Dieu*: «Es menester

Pero para Nicolás de Cusa, la idea de Dios no sólo está constituida por atributos contradictorios entre sí, sino que ni siquiera podemos pensar de modo positivo los atributos divinos por separado, dado que al hacerlos infinitos, desaparecen o se desdibujan, de modo análogo a como desaparece, o se desdibuja, una circunferencia al hacer su radio infinito («la bondad infinita no es bondad, sino infinitud. La cantidad infinita no es cantidad, sino infinitud. Y así de todo»).<sup>625</sup> Todo esto hará que Nicolás de Cusa «pierda la fe», por así decirlo, en tratar de tener la idea de Dios como pretendía San Anselmo. Dicho con las propias palabras de Cusa: «el que va más allá del límite, ¿no entra en lo indeterminado y confuso de tal modo que intelectualmente entra en la ignorancia y obscuridad, confusión intelectual?». <sup>626</sup> La idea de Dios no cabe en cabeza humana, no es ni siquiera una idea, «y por eso el gran Dionisio dice que al comprender a Dios nos acercamos más a la Nada que a algo.»<sup>627</sup>

Pero las ideas teológicas de Cusa están demasiado cerca de la irreligiosidad para no pocos pensadores (¿cómo volver, en efecto, desde la idea de Dios de Nicolás de Cusa al «Dios de Abrahán, Isaac y Jacob» o de los concilios?, se preguntan muchos), y por eso se comprende que los teólogos que tampoco quieren caer en el voluntarismo acepten la cláusula modal de que la posibilidad es requisito imprescindible para toda existencia, finita e infinita. Es decir, que acepten la cláusula de Leibniz de que para hablar de la existencia de Dios, primero hay que demostrar que este ser es posible.

En esta línea «racionalista» habría que situar al padre Copleston, que desde luego piensa que Dios no es contradictorio, y que su idea, aun sobrepasando los límites de la razón humana, no es absolutamente oscura, confusa e indeterminada como lo es en Nicolás de Cusa, que llega a comparar la idea de Dios con la idea de Nada o de materia prima aristotélica.

### 15.5. ¿Es idealista la teoría de la necesidad de Bertrand Russell?

Ya vimos que Russell no acepta la necesidad ontológica, y que sólo aceptaría la posibilidad límite de un ser necesario si su negación implicase una contradicción. Por eso

---

pues, o negar absolutamente que tengamos alguna idea de un ser necesario e infinitamente perfecto, o reconocer que nunca sabríamos concebirlo *sino en la existencia actual que hace su esencia.*», (citado por Étienne Gilson en su *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Rialp, Madrid, 2004, pág. 69).

<sup>625</sup> Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, XIII-H3 152.

<sup>626</sup> *Ibid.*, XIII-H3 146.

<sup>627</sup> Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 17-H1 252.

hemos expuesto la posición de Nicolás de Cusa, que, siguiendo a Santo Tomás, defiende que si Dios («el Máximo») no existiese, entonces no existiría nada. Pero dado que Russell no ve que negada la existencia de Dios se deriven contradicciones, rechaza este argumento. *Pero la cuestión es que reconocer que los temas de las contradicciones lógicas implican cuestiones de existencia o inexistencia en la realidad, implica ya el reconocimiento de la necesidad ontológica.* En el fondo, la teoría de Russell es idealista al tratar de conciliar únicamente la necesidad en el recinto de las proposiciones analíticas creadas por la mente, como también podría ser calificada de cercana al idealismo su teoría de la causalidad, al tratar de adscribir ésta al ámbito de las construcciones epistemológicas, y no al de la realidad ontológica del propio Universo.

Todo esto nos vuelve a llevar al contingentismo absoluto de Russell, negación categórica de las filosofías de los estoicos o de Espinoza. Pero es necesaria aquí una aclaración. Cuando hablamos del contingentismo de Russell nos referimos sobre todo a la contingencia ontológica de los entes u objetos intramundanos o intracósmicos, pero no al mundo o al Universo en sí mismo. Esto es así porque, desde la teoría de tipos de Russell de la que hablamos en el capítulo dedicado a las matemáticas, la clase constituida por unos objetos determinados no tiene por qué tener las propiedades de esos objetos. De lo contrario, estaríamos tratando a esa clase como un objeto más de ella misma. Por eso, si el Universo es definido como el conjunto de los entes, él mismo no puede ser tratado como un ente. Por tanto, del hecho de que todos los entes del Universo sean contingentes, no se deduce que el Universo misma también lo sea.

Esto no significa, como ya hemos dicho, que Russell piense que Universo sea entonces necesario; la necesidad, como ya señalamos, es sólo atributo o predicado de un cierto tipo de proposiciones, pero no de entes o de dimensiones ontológicas de la realidad. Sencillamente, para el pensador británico el Universo no es ni necesario ni contingente; estas categorías, a lo sumo, sólo tienen sentido aplicadas a entes o a proposiciones, pero no a la clase o conjunto constituido por los objetos cósmicos. Su aplicación parecería sólo cobrar sentido si tratásemos al Universo como a un ente. Pero entonces aparecerían las contradicciones denunciadas por la teoría de tipos.<sup>628</sup>

---

<sup>628</sup> Copleston ha sabido ver con agudeza las aplicaciones ontológicas o metafísicas de la teoría de tipos de Russell: «What Russell has to say in developing the theory of types also has its application in metaphysics. For example, if we once accept the definition of the world as the class of all finite entities, we are debarred from speaking of it as being itself a contingent entity or being, even if we regard contingency as belonging necessarily to every finite being. For to speak in this way would be to make a class a member of itself. It does

En su rabiosa filosofía de la contingencia, Russell acaba declarando que el concepto de necesidad es antropomórfico, dado que está extraído de las actividades y prácticas humanas, y carece de sentido aplicarlo a entes naturales o relaciones cósmicas.<sup>629</sup>

### **15.6. ¿Se puede dar por evidente la identidad entre el Ser necesario de la tercera vía tomista y el Dios personal de la experiencia religiosa?**

¿Pero qué podemos decir nosotros de estos análisis? Sin duda, muchos de los errores categoriales denunciados por la teoría de tipos son verdad, y constituye un logro de esta teoría poder denunciarlos con precisión. Pero la fragilidad del argumento teológico del ser necesario es, desde otra perspectiva, más profunda. Sin necesidad de negar la presencia de la contingencia en la realidad, sino constatándola, habría que subrayar que el argumento de la existencia de Dios a través del examen de los elementos o dimensiones contingentes del Universo, carece de la validez epistemológica y ontológica que sus defensores tradicionalmente le han dado. Por lo pronto, las ciencias positivas nos informan que el Universo no es un caos fantasmagórico, sino que también hay necesidad en él, aunque sea una necesidad asertiva pero no exclusiva, al modo del fatalismo, donde todo lo posible existe o habrá de existir, es decir, donde todo es necesario. Ahora bien, esto no implica el argumento de la existencia de Dios a través de la contingencia en el mundo. Primero, porque no hace falta salirse del Universo para encontrar relaciones necesarias: por ejemplo, que haya triángulos o no es contingente, pero una vez que hay triángulos, hay determinadas relaciones necesarias entre sus lados y sus ángulos, como hay relaciones necesarias entre la masa de inercia y la masa de gravitación en Física. Segundo, porque aun supuesta la realidad de un ser necesario trascendente del Universo, declarado como contingente, sería enteramente gratuita la identificación de este ser con el Dios de la teología dogmática. ¿Por qué este ser, por ejemplo, habría de ser personal, si las figuras de la conciencia y la voluntad

---

not follow, however, that the world must be described as a 'necessary entity'. For if the world is to be defined as the class of entities, it cannot itself be an entity, whether contingent or necessary.» (Cfr. Copleston, F., *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994, pág. 431).

<sup>629</sup> Para un análisis de este asunto, cfr. Darlington, E., *Bertrand Russell's causal theories*, University of McMaster, Canada, 1978, pág. 110.

suponen el cuerpo, el espacio, el tiempo, y se borran cuando se hacen infinitas? Parece como si este argumento se sustentase en la llamada «falacia de la afirmación del consecuente»: Dios es conceptualizado como el ser necesario, hay un ser necesario, luego este ser es Dios. Y, sin embargo, Russell no denuncia esto al padre Copleston; es decir, Russell acepta acríticamente la premisa de que el argumento del ser necesario conduce al Dios de las religiones, cuando esto es lo primero que los teólogos deberían comenzar por demostrar.

El propio Suárez ya señala que es del todo gratuito identificar, sin más, el ser necesario con Dios; aún más, Suárez reprocha a Santo Tomás dar por supuesto que cada una de sus cinco vías conduzca al mismo ser. Y por supuesto, que el argumento de ser necesario sea problemático para la propia teología,<sup>630</sup> significa que aún lo es más para las filosofías no religiosas. Que lo contingente implique lo necesario, y recíprocamente, es una afirmación, por ejemplo, que puede asumir perfectamente el materialismo ontológico fundamentado en las ciencias actuales sin ningún tipo de compromiso con la teología. Y esto sin contar con que hay diversas teologías enfrentadas entre sí; en la teología de Zoroastro, Ahura Mazda es el ser necesario, mientras que en la teología de Amenhotep IV lo es Atón, en la de Moisés, Yahvé, en la de San Pablo, la Santísima Trinidad, en la de Mahoma, Alá...; pero todas estas deidades supremas son contradictorias entre sí, y cuando se las intenta ecualizar, desaparecen las respectivas religiones, creencias y prácticas que giraban en torno a ellas, cómo sabían perfectamente los ilustrados con su deísmo (recordemos la parábola de Nathan el sabio de Lessing, por ejemplo).

---

<sup>630</sup> No conviene olvidar en este contexto, y antes de Suárez, los ataques a la teología natural tomista a manos de muchos teólogos franciscanos.

## CAPÍTULO XVI

### El problema ontológico del agnosticismo

#### 16.1. El agnosticismo tiene sentido aplicado a dioses ónticos finitos y contingentes, pero no a Dioses ontológicos infinitos y necesarios

Desde lo expuesto en el capítulo anterior, se sigue a nuestro juicio una afirmación de importancia decisiva, a saber: que el agnosticismo ontológico defendido por Bertrand Russell es contradictorio. Que el agnosticismo en general, y el de Russell en particular, es una posición filosófica inconsistente fue ya señalado, hace décadas, por Hanson, el cual afirmaba que dado que no hay ningún argumento para pensar que Dios existe, debíamos concluir que «la posición del agnóstico es por tanto imposible [...] en el momento en el que el agnóstico opte por la consistencia, muy probablemente se convertirá en un ateo.»<sup>631</sup> Esta posición, como es sabido, también ha sido seguida por autores como Antony Flew y muchos otros.<sup>632</sup> Sin embargo, aquí seguiremos una crítica al agnosticismo de Russell desde unas coordenadas ontológicas distintas a las de Hanson, sin perjuicio de sus eventuales intersecciones.

Naturalmente, las críticas al agnosticismo desde el teísmo son anteriores que las ejercitadas desde el ateísmo. Cabe desde el teísmo diversas formas fundamentales de criticar al agnosticismo. Una de ellas la practica el *ontologismo*, que defiende que la existencia de Dios es algo que se nos revela a la conciencia de forma inmediata.<sup>633</sup> Desde esta perspectiva, todo el mundo, en el fondo, sabe que Dios existe. Y quien no lo sabe, es que no está, de algún modo, en su «sano juicio». Incluso el Kant precrítico habría caído en

---

<sup>631</sup> (Traducción al español nuestra). «the agnostic's position is therefore impossible [...] The moment that the agnostic opts for consistency, he will very likely become an atheist.» (Cfr. Hanson, N. R., *What I Do Not Believe and Other Essays*, Springer, New York, 1971, PART V. RELIGION).

<sup>632</sup> No obstante, Flew, en los últimos años de su vida, abrazó una suerte de deísmo o creencia en un Dios personal creador pero que a la vez no se identifica con ninguna religión en concreto. (Cfr. Flew, A., & Varghese, R. A., *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist changed His Mind*, HarperOne, New York, 2008. —Aunque Flew ha reconocido en entrevistas que este libro no lo escribió él, sino Varghese, dice estar de acuerdo en lo allí defendido—).

<sup>633</sup> Una posición por cierto antagónica a la de Santo Tomás, y que además ha sido condenada por la Iglesia Católica, sin perjuicio de que autores católicos tan dispares como Malebranche o Zubiri la hayan defendido de algún modo.

unas posiciones muy similares a las ontologistas, dado que, para decirlo con palabras de G. Vicente, para el Kant precrítico «la existencia de Dios es algo evidente en el uso de la sana razón vulgar. Dios no necesita de prueba, se nos muestra obvio en el uso normal, no filosófico, de nuestra razón.»<sup>634</sup>

En todo caso, desde nuestra perspectiva, el agnosticismo, como una forma de escepticismo, puede aplicarse a seres contingentes y posibles como los extraterrestres, el monstruo del lago Ness, o incluso los dioses del paganismo clásico que son corpóreos y finitos. Es decir, el agnosticismo, en principio, no sería contradictorio aplicado a *dioses ónticos*. No se puede decir, por ejemplo, que la revelación del dios Apolo a través del oráculo de Delfos sea imposible; a lo sumo, podrá defenderse que no hay ningún motivo para pensar en la existencia de tal revelación, y que lo que ocurría en el templo de Delfos eran otros mecanismos no sobrenaturales, de las cuales la antropología, la historia o la psicología tratan de dar cuenta.

Russell ampliará la premisa agnóstica, en el fondo tomada de Protágoras, a todo el ámbito de lo sobrenatural y de la mística.<sup>635</sup> Pero si tiene algún sentido aplicar el agnosticismo a seres contingentes y finitos, a nuestro juicio es mucho más problemático aplicarlo al Ser Necesario de la teología natural; es decir, el agnosticismo presenta una problematicidad aplicado al *Dios ontológico* que no presenta cuando se lo aplica a *dioses ónticos*. Carece de sentido, por ejemplo, decir que el ser necesario de la teología natural podría existir, pero que de hecho no sabemos si existe o no. Más coherente, desde luego, sería concluir que *si Dios fuese posible, entonces tendría que existir necesariamente, porque la existencia del ser necesario no puede ser contingente*. Esta tesis parece sin más la conclusión lógica a que nos lleva una ontología modal no contradictoria, y si Russell no la acepta es porque parte de una ontología de la contingencia absoluta, como hemos dicho, donde la necesidad es sólo predicado de proposiciones tautológicas. En este punto, Russell no tendría más derecho a acusarnos a nosotros de estar presos de los postulados modales de la ontología de Santo Tomás, o de Leibniz, del que nosotros tendríamos para acusarlo a él

---

<sup>634</sup> Cfr. Vicente Arregui, G., *Dios y hombre en el Kant precrítico. Estudio sobre los fundamentos metafísicos y antropológicos de la moralidad en el desarrollo del pensamiento Kantiano*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1985, pág. 181.

<sup>635</sup> De este modo, llegará a realizar afirmaciones como: «Of the reality or unreality of the mystic's world I know nothing. I have no wish to deny it, nor even to declare that the insight which reveals it is not a genuine insight. What I do wish to maintain and it is here that the scientific attitude becomes imperative is that insight, untested and unsupported, is an insufficient guarantee of truth, in spite of the fact that much of the most important truth is first suggested by its means.» (Cfr. Russell, B., *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, LECTURE I. CURRENT TENDENCIES).

de estar preso de los postulados contingentistas de la teología voluntarista de Occam.

La cuestión fundamental es que Russell, en su agnosticismo, acepta la posibilidad de Dios pero se le presenta problemática su existencia. Y es esta desconexión entre existencia y posibilidad la que carece de sentido fuera de las premisas de la teoría logicista de la necesidad. En el fondo, Russell, como luego Hanson, Flew, Stenger o Dawkins, mete al Dios metafísico de la teología natural «en el mismo saco» que los dioses del Olimpo, las hadas o los elfos, de los cuales no puede ser probada su inexistencia (agnosticismo teórico), pero en los cuales tampoco hay ningún motivo para creer (ateísmo práctico).<sup>636</sup>

Y esto, evidentemente, es para muchos autores —ya sean teístas o ateos— de una enorme superficialidad filosófica. El *quid* del asunto es que Russell liga la cuestión de la existencia de Dios a la verdad o falsedad de una creencia más; como es sabido, incluso llega a comparar a Dios con una posible tetera orbitando en el espacio.<sup>637</sup> Escépticos o agnósticos actuales han usado este concepto de Russell o fabricado conceptos análogos (como el de «unicornio rosa invisible», o el del «monstruo espagueti volador»). Con el ejemplo de la tetera, Russell pretende criticar las tesis inverificables de las religiones monoteístas, que sin embargo deben darse por ciertas para muchos teólogos porque estas creencias no son refutables. Efectivamente, hay un salto conceptual mortal, por no decir un puro sofisma, entre pasar de la irrefutabilidad de una hipótesis que no está demostrada, a la verdad de ésta. La crítica fundamental a este sofisma encuentra su puesto principal en el «argumento del

---

<sup>636</sup> Las siguientes palabras de Russell son esclarecedoras en este asunto: «As a philosopher, if I were speaking to a purely philosophic audience I should say that I ought to describe myself as an Agnostic, because I do not think that there is a conclusive argument by which one prove that there is not a God. (...) On the other hand, if I am to convey the right impression to the ordinary man in the street I think I ought to say that I am an Atheist, because when I say that I cannot prove that there is not a God, I ought to add equally that I cannot prove that there are not the Homeric gods. (...) None of us would seriously consider the possibility that all the gods of homer really exist, and yet if you were to set to work to give a logical demonstration that Zeus, Hera, Poseidon, and the rest of them did not exist you would find it an awful job. You could not get such proof. (...) Therefore, in regard to the Olympic gods, speaking to a purely philosophical audience, I would say that I am an Agnostic. But speaking popularly, I think that all of us would say in regard to those gods that we were Atheists. In regard to the Christian God, I should, I think, take exactly the same line.» (Russell, B., «Am I an Atheist or an Agnostic? A Plea For Tolerance In The Face Of New Dogmas», 1947 [versión íntegra digital en: <http://www.positiveatheism.org/hist/russell8.htm>]).

<sup>637</sup> «If I were to suggest that between the Earth and Mars there is a china teapot revolving about the sun in an elliptical orbit, nobody would be able to disprove my assertion provided I were careful to add that the teapot is too small to be revealed even by our most powerful telescopes. But if I were to go on to say that, since my assertion cannot be disproved, it is intolerable presumption on the part of human reason to doubt it, I should rightly be thought to be talking nonsense. If, however, the existence of such a teapot were affirmed in ancient books, taught as the sacred truth every Sunday, and instilled into the minds of children at school, hesitation to believe in its existence would become a mark of eccentricity and entitle the doubter to the attentions of the psychiatrist in an enlightened age or of the Inquisitor in an earlier time.» (Cfr. Russell, B., «Is There a God?», [artículo encargado en 1952 para la revista *Illustrated*, pero nunca publicado. versión digital en: [http://www.cfp.org.uk/articles/religion/br/br\\_god.html](http://www.cfp.org.uk/articles/religion/br/br_god.html)]).

abogado» de Hanson, que viene a decir sencillamente que la *carga de la prueba* corresponde al que afirma (y sobre este argumento pretendía Hanson superar el agnosticismo teórico de Russell). En España, Gonzalo Puente Ojea ha defendido también este tipo de argumentación.<sup>638</sup>

Pero, nuevamente, este tipo de argumentos puede esgrimirse contra entes posibles y contingentes, pero sería capcioso esgrimirlos contra entes o bien que son contradictorios, o bien que son necesarios. Y para Russell, Dios es a la vez posible y contingente. Es decir, ni la tesis de la existencia de Dios, ni la tesis de la inexistencia de Dios son para él lógicamente refutables.<sup>639</sup> Partiendo, pues, de que ambas creencias son posibles, Russell analiza los fundamentos de cada una, tratando de ponderar cuál está más acorde con nuestros conocimientos empíricos. Pero en última instancia, la creencia alternativa podría ser la verdadera, y por eso Russell se verá obligado a declararse agnóstico en la teoría, aunque ateo en la práctica.

Pero hagamos una breve crítica a estas posiciones. En primer lugar, la conexión necesaria que elabora Russell entre Dios y creencia no es del todo obvia, sin perjuicio de su popularidad. Y esto es así porque habría que decir que, en su sentido estricto, la idea de Dios de la ontoteología no es objeto ni de creencia ni de descreencia; en efecto, desde las premisas de la ontoteología cristiana, Dios no es objeto de creencia en tanto su existencia es demostrable por la teología natural, y por tanto queda instituido como objeto de evidencia racional (y recordemos que el Concilio Vaticano I condena enérgicamente a todo aquel que diga que Dios no puede ser [de]mostrado por la razón natural).<sup>640</sup> El Dios antropomorfo o zoomorfo de la teología dogmática tampoco es objeto de creencia, en tanto: 1) desde la

---

<sup>638</sup> Cfr. Puente Ojea, G., *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Siglo XXI, Madrid, 1995, pág. 13-14.

<sup>639</sup> El siguiente texto es esclarecedor para la comparación que hace Russell entre el Dios cristiano y los dioses mitológicos de Homero: «There is exactly the same degree of possibility and likelihood of the existence of the Christian God as there is of the existence of the Homeric God. I cannot prove that either the Christian God or the Homeric gods do not exist, but I do not think that their existence is an alternative that is sufficiently probable to be worth serious consideration. Therefore, I suppose that that on these documents that they submit to me on these occasions I ought to say "Atheist", although it has been a very difficult problem, and sometimes I have said one and sometimes the other without any clear principle by which to go. When one admits that nothing is certain one must, I think, also admit that some things are much more nearly certain than others. It is much more nearly certain that we are assembled here tonight than it is that this or that political party is in the right. Certainly there are degrees of certainty, and one should be very careful to emphasize that fact, because otherwise one is landed in an utter skepticism, and complete skepticism would, of course, be totally barren and completely useless.» (Russell, B., «Am I an Atheist or an Agnostic? A Plea For Tolerance In The Face Of New Dogmas», 1947 [versión íntegra digital en: <http://www.positiveatheism.org/hist/russell8.htm>]).

<sup>640</sup> «Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, pe ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognoscendi non posse: anathema sit» (Denzinger, 1806).

ontoteología dicho Dios es presentado como el mismo ente que ha sido demostrado racionalmente por la teología natural; 2) la fe, como «don sobrenatural» que otorga Dios (a través del Espíritu Santo, según muchos teólogos) a las personas que están en Gracia, da evidencia (al menos psicológica), hasta tal punto que el verdadero «creyente» puede afirmar (como de hecho se afirma continuamente en la historia de la teología) que está más seguro de los contenidos revelados que del teorema de Pitágoras o de cualquier otra pretendida evidencia científica o filosófica.

En resumidas cuentas, la «creencia» está mucho más cerca de las conjeturas, las hipótesis, etc., que de las «evidencias», sean racionales (como las que da la teología natural), sean supra-racionales o praeterracionales (como las que giran en torno a la teología dogmática o bíblica). Simplemente, la creencia, como decimos, supone un «no estar seguro» sobre lo que se cree, situación que es incompatible con las premisas de la ontoteología, ya sea en su vertiente natural, ya sea en su vertiente dogmático-revelada.

## 16.2. El agnosticismo es contradictorio con el argumento ontológico

La cuestión de declarar a Dios como contingente, raíz del agnosticismo de Russell, nos lleva de nuevo al argumento ontológico del que hablamos brevemente en el capítulo anterior a raíz de la idea del «ser necesario». Allí dijimos que para Nicolás de Cusa Dios existe de modo necesario aunque sea contradictorio, y que esto resultaba incompatible con el argumento ontológico en sentido modal. Esto es así porque, como es sabido, el argumento ontológico en sentido modal (Leibniz, Malcolm) sostiene que si la idea de Dios es posible, entonces Dios existe necesariamente: *posito Deum esse possibile, sequitur actu existere*.<sup>641</sup> San Anselmo defiende que es de insensatos tener la idea de Dios y no concluir la existencia de este ser. Pero como dijimos, Duns Escoto, sin embargo, y antes que Leibniz, añade una importante cláusula al argumento ontológico anselmiano en su *De Primo Principio*: el argumento ontológico sólo puede cumplirse si primero se demuestra que la idea de Dios es posible. En concreto, que nuestro entendimiento no encuentra «repugnancia» entre los atributos de *ser* e *infinitud* en la idea de Dios. Si nuestro entendimiento encontrase tal

---

<sup>641</sup> Cfr. Luis González, Á., (edit.), *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, Eunsa, Navarra, 1996, pág. 388.

repugnancia, habría que concluir que el argumento ontológico no prueba nada, o peor aún, que prueba lo contrario a lo que pretendía, a saber: que Dios es contradictorio. No sin razón Duns Escoto es llamado el *doctor subtil*.

Esta cláusula escotista de la demostración de la posibilidad de Dios es de alguna manera seguida por Descartes en su tercera meditación, por Leibniz en su prueba de la demostración de la posibilidad de Dios, por Hume en la parte IV de sus *Dialogues Concerning Natural Religion*, o, más tarde, por la filosofía analítica de Malcolm y sus seguidores.<sup>642</sup> La cuestión fundamental es que la propia teología cristiana apoyada en el argumento ontológico modal abre las puertas a la posibilidad del ateísmo ontológico, al menos si éste lograra demostrar que la idea de Dios es contradictoria, es decir, que «Dios» es un sujeto imposible.<sup>643</sup>

Russell, con su agnosticismo, no ha recorrido este camino. A lo sumo, (como luego harán Dawkins y muchos otros en nuestros días) sólo se ha acercado a la tesis de la imposibilidad de Dios a través del argumento clásico entre la incompatibilidad entre un ser omnisciente, omnipotente, e infinitamente bueno, y los males atroces y repugnantes que cubren a la humanidad desde sus comienzos.<sup>644</sup> Esta tesis de la incompatibilidad entre Dios y el mal es, en el fondo, el argumento clásico de Epicuro. Y si este argumento señala una contradicción objetiva entre el mal en el mundo y la omnipotencia, la omnisciencia y la bondad infinita de Dios, entonces la única manera de desactivar la contradicción es: 1) o

---

<sup>642</sup> Cfr. Malcolm, N., «Anselm's Ontological Arguments», *The Philosophical Review*, nº 69, 1960.

<sup>643</sup> Malcolm, en su ya citado artículo, defiende al modo leibniziano que si la idea de Dios fuese lógicamente contradictoria, entonces la inexistencia de Dios sería ontológicamente necesaria.

<sup>644</sup> Así, por ejemplo, escribe: «Those who imagine that the course of cosmic evolution is slowly leading up to some consummation pleasing to the Creator, are logically committed (though they usually fail to realize this) to the view that the Creator is not omnipotent or, if He were omnipotent, He could decree the end without troubling about means. [...] I will say further that, if there be a purpose and if this purpose is that of an Omnipotent Creator, then that Creator, so far from being loving and kind, as we are told, must be of a degree of wickedness scarcely conceivable. A man who commits a murder is considered to be a bad man. An Omnipotent Deity, if there be one, murders everybody. A man who willingly afflicted another with cancer would be considered a fiend. But the Creator, if He exists, afflicts many thousands every year with this dreadful disease. A man who, having the knowledge and power required to make his children good, chose instead to make them bad, would be viewed with execration. But God, if He exists, makes this choice in the case of very many of His children. The whole conception of an omnipotent God whom it is impious to criticize, could only have arisen under oriental despotisms where sovereigns, in spite of capricious cruelties, continued to enjoy the adulation of their slaves. It is the psychology appropriate to this outmoded political system which belatedly survives in orthodox theology. (...) There is, it is true, a Modernist form of theism, according to which God is not omnipotent, but is doing His best, in spite of great difficulties. This view, although it is new among Christians, is not new in the history of thought. It is, in fact, to be found in Plato. I do not think this view can be proved to be false. I think all that can be said is that there is no positive reason in its favour.» (Russell, B., «Am I an Atheist or an Agnostic? A Plea For Tolerance In The Face Of New Dogmas», 1947 [versión íntegra digital en: <http://www.positiveatheism.org/hist/russell8.htm>]).

negar el mal, 2) o negar la omnisciencia, 3) o negar la omnipotencia, 4) o negar la infinita bondad. Todas estas opciones, como es sabido, han sido recorridas a lo largo de la historia de la filosofía y de la teología.<sup>645</sup> En la Modernidad, el terremoto de Lisboa de 1755 volvió a suscitar estas cuestiones;<sup>646</sup> o mejor dicho, volvió a ponerlas en primer plano, ya que siempre fueron preocupaciones importantes de filósofos y teólogos a lo largo de toda la tradición. No es éste, empero, el momento de profundizar en este asunto; aquí lo señalamos simplemente para constatar una incongruencia en la filosofía de Russell. Y es que si el mal es incompatible con Dios, entonces no puede decirse que Dios sea posible, que es precisamente el núcleo del agnosticismo ontológico. De nada vale que Russell afirme luego que

No afirmaré dogmáticamente que no existe un propósito cósmico, pero diré que no hay ni una brizna de evidencia de que haya alguno.<sup>647</sup>

---

<sup>645</sup> En el siglo XX, después del Holocausto, muchos pensadores han preferido retirarle a Dios la omnipotencia antes que la infinita bondad. Así procede, por ejemplo, Hans Jonas en su libro *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (Barcelona, Herder, 1993, pág. 208). El teísmo siempre se sentirá más cómodo, cuando no quiera caer en las posiciones extremas del voluntarismo de Occam o del Lútero de *De Servo Arbitrio*, limitando la omnipotencia divina al ámbito de lo lógicamente posible, y afirmando que los males contenidos en nuestro mundo son ontológicamente necesarios para el plan providencial divino que tiende al bien mayor, aunque desde nuestra perspectiva finita no podamos verlo. Ésta es, desde luego, la justificación del mal de los estoicos, de Santo Tomás o de Hegel. Sin embargo, en la Modernidad, ha sido fundamentalmente hecha famosa por Leibniz. Recordemos, por ejemplo, el siguiente fragmento de su *Discours de Métaphysique*: «Je ne saurais non plus approuver l'opinion de quelques modernes qui soutiennent hardiment, que ce que Dieu fait n'est pas dans la dernière perfection, et qu'il aurait pu agir bien mieux. Car il me semble que les suites de ce sentiment sont tout à fait contraires à la gloire de Dieu: Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali. Et c'est agir imparfaitement, que d'agir avec moins de perfection qu'on n'aurait pu. C'est trouver à redire à un ouvrage d'un architecte que de montrer qu'il le pouvait faire meilleur. Cela va encore contre la sainte écriture, lorsqu'elle nous assure de la bonté des ouvrages de Dieu. Car comme les imperfections descendent à l'infini, de quelque façon que Dieu aurait fait son ouvrage, il aurait toujours été bon en comparaison des moins parfaits, si cela était assez; mais une chose n'est guère louable, quand elle ne l'est que de cette manière. Je crois aussi qu'on trouvera une infinité de passages de la divine écriture et des Saints Pères, qui favoriseront mon sentiment, mais qu'on n'en trouvera guère pour celui de ces modernes, qui est à mon avis inconnu à toute l'antiquité, et ne se fonde que sur le trop peu de connaissance que nous avons de l'harmonie générale de l'univers et des raisons cachées de la conduite de Dieu, ce qui nous fait juger témérairement que bien des choses auraient pu être rendues meilleures.» (Leibniz, G. W., *Discours de Métaphysique*, Gallimard, Paris, 1995, § 3. *Contre ceux qui croient que Dieu aurait pu mieux faire*).

<sup>646</sup> Un análisis interesante de las opiniones del Kant precrítico —decididamente teísta— sobre este terremoto pueden encontrarse en: Vicente Arregui, G., *Dios y hombre en el Kant precrítico. Estudio sobre los fundamentos metafísicos y antropológicos de la moralidad en el desarrollo del pensamiento Kantiano*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1985, págs. 144-153. (Versión digital íntegra en: <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/175/dios-y-hombre-en-el-kant-precritico/>). A su vez, y para una visión más general de esta problemática, cfr. Vicente Arregui, G., «El Terremoto de Lisboa y el Problema del Mal», *Themata*, nº 3, 1986, págs. 141-152.

<sup>647</sup> (Traducción al español nuestra). «I will not assert dogmatically that there is no cosmic purpose, but I will say that there is no shred of evidence in favor of there being one.» (Cfr. Russell, B., «Am I an Atheist or an Agnostic? A Plea For Tolerance In The Face Of New Dogmas»). La tesis de la insignificancia cósmica del

Porque la cuestión es que ha reconocido la realidad objetiva de la contradicción entre Dios y el mal, y ante este reconocimiento sus titubeos escépticos en otras materias están en este punto fuera de lugar. Russell sostuvo hasta el final de sus días, frente al antropocentrismo cósmico del cristianismo —según el cual el hombre es el rey de la Creación y el motivo por el cual ésta fue hecha por Dios—, la insignificancia cósmica del hombre. En efecto, un Russell anciano escribía:

Todavía creo que la verdad depende de una relación con los hechos, y que los hechos en general son no humanos; todavía creo que el hombre carece de importancia cósmicamente; y que un Ser, si hubiese uno, que pudiese contemplar el universo imparcialmente, sin los prejuicios del aquí y el ahora, difícilmente mencionaría al hombre, excepto quizás en una nota a pie de página cerca del final del volumen.<sup>648</sup>

En todo caso, la cuestión fundamental en este punto es que supuesto que Dios fuese contradictorio con alguna realidad o proceso dado en el mundo, entonces habría que declarar a Dios como imposible, y el agnosticismo teórico como una posición contradictoria. En esta hipótesis, es decir, si la idea de Dios fuese contradictoria, habría que considerar entonces a dicha idea, en su formato lógico, como una pseudoidea o paraidea, de modo análogo a como se dice que el concepto de decaedro regular es un pseudoconcepto. Usando la distinción escolástica clásica entre esencia y existencia, puede hablarse, como consecuencia, de *ateísmo esencial* o de *ateísmo existencial*, dependiendo de si lo que se niega es la existencia de Dios, pero conservando su esencia posible, o lo que se niega es la propia esencia de Dios (por ejemplo al creer constatar que sus atributos son incompatibles entre sí). En este caso, es interesante constatar que tanto el ateísmo esencial como el ateísmo existencial práctico de Russell se enfrentan a la metafísica del objeto de Meinong sobre seres inexistentes.<sup>649</sup> El

---

hombre la mantendrá Russell a lo largo de su vida. Pongamos como referencia desde su artículo «The Free Man's Worship» de 1903, hasta su *My Philosophical Development*, de 1959 (cfr. Denton, P. H., *The "old savage" and the scientific outlook: religion, science and social ethics in the writings of Bertrand Russell, 1919-1938*, McMaster University, Canada, 1996, págs. 83 y ss.). En el apartado de Conclusiones de este trabajo volveremos de nuevo sobre este asunto.

<sup>648</sup> (Traducción al español nuestra). «I still think that truth depends upon a relation to fact, and that facts in general are non-human; I still think that man is cosmically unimportant, and that a Being, if there were one, who could view the universe impartially, without the bias of here and now, would hardly mention man, except perhaps in a footnote near the end of the volume.» (Russell, B., *My Philosophical Development*, pág. 158).

<sup>649</sup> Para una exposición crítica y sistemática de la teoría de Meinong, cfr. Swanson, C., *Reburial of object theory:*

ateísmo esencial porque sostiene que no cabe poner a la misma altura ontológica seres inexistentes posibles con seres inexistentes imposibles. Russell, en cambio, no ve ahí ninguna dificultad, y acepta la tesis de Meinong de que una montaña de oro (que es inexistente, pero posible) se encuentra en la misma categoría que un círculo cuadrado (que no sólo es inexistente, sino imposible).<sup>650</sup> La objeción principal de Russell a Meinong es que los hechos sobre objetos inexistentes violan el principio de no contradicción y del tercio excluso.<sup>651</sup>

### **16.3. Breves consideraciones sobre las críticas al argumento ontológico. ¿Qué conexiones y desconexiones hay entre los planos de la esencia y de la existencia?**

Llegados a este lugar es necesario hacer una breve aclaración. Y es que probablemente pueda acusárenos de estar demasiado «ligados» al argumento ontológico (aunque sea para recorrerlo al revés con un *modus tollens*), cuando éste ha recibido importantes críticas a lo largo de la historia del pensamiento. Sin duda, lo que no puede por menos que reconocerse es que las problemáticas suscitadas por el argumento ontológico ponen de manifiesto la importancia de las conexiones y desconexiones entre las ideas ontológico-modales de posibilidad, necesidad y existencia. Digamos sólo dos palabras.

Las críticas al argumento ontológico de Santo Tomás (basándose en su maestro San Alberto Magno) se fundamentan en distinguir entre la *esencia real* y la *esencia ideal* de Dios. Pero este desdoblamiento, si lo analizamos detenidamente, parece que sólo tendría sentido en el caso de que Dios no existiese. En el supuesto de que Dios existiese, ¿cuál podría ser el fundamento ontológico de tal desdoblamiento entre la esencia ideal y la esencia real de Dios, contando además con que el propio Santo Tomás ha defendido en muchos sitios que la esencia de Dios es su misma existencia?

Otro hito fundamental en la historia del argumento ontológico es la crítica kantiana, basada fundamentalmente en su teoría de la existencia como predicado no real. Pero esta teoría se basa en la doctrina metafísica de Kant de la existencia como la posición absoluta de

---

*reconsidering the Meinong-Russell debate*, University of Guelph, Canada, 2005, págs. 7-18.

<sup>650</sup> Un análisis de las críticas de Russell a Meinong en: *Ibid.*, págs. 19-103.

<sup>651</sup> *Ibid.*, pág. 2.

la cosa. Y esta doctrina tiene, desde luego, consecuencias metafísicas que no son fáciles de aceptar. Por lo pronto, afirmando que la existencia no puede ser un predicado, se separa el orden gramatical del orden ontológico. Esta separación, en su límite, lleva al nihilismo de Gorgias. Pero la cuestión es que proposiciones como «Dios es existente», o «el Universo es existente», están gramaticalmente bien construidas (lo mismo que las proposiciones «Zeus es inexistente» o «el monstruo del Lago Ness es inexistente»), y en ellas la existencia figura como un predicado de una indudable significación ontológica. El propio principio de Parménides «el Ser es», podría traducirse por «el Ser es existente». Y este principio no es, como han afirmado muchos, una mera tautología; es un principio dialéctico que niega la posibilidad de la Nada o de la contingencia absoluta. Es, sencillamente, uno de los principios ontológicos sobre los que se sustenta toda la teología católica, al identificar el ser necesario con Dios.

La doctrina kantiana de que la existencia es la posición absoluta de la cosa (dicho en palabras de Kant: *Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges*) se encuentra ya en el Kant precrítico.<sup>652</sup> Pero la existencia nunca es absoluta, porque es siempre co-existencia de una esencia posible con otras. A su vez, la posibilidad nunca es tampoco posibilidad absoluta, sino siempre composibilidad (es decir, compatibilidad) entre determinados elementos. No se puede decir, como muchos dicen, que el orden de la esencia y de la existencia está separado completamente («megáricamente»),<sup>653</sup> y el ejemplo de Kant de los cien taleros posibles (que por lo demás poco tiene de original, dado que está cogido obviamente de las «islas maravillosas» de Gaunilón)<sup>654</sup> es capcioso en el contexto del argumento ontológico, porque el concepto de los taleros, como el de las islas, hace referencia a un ente, o conjunto de entes, contingentes, pero no es éste el caso del Dios de la teología natural, y por tanto la analogía de Kant más que aclarar, está encaminada a confundir y oscurecer. ¿Qué tiene que ver, efectivamente, la idea de cien taleros posibles y contingentes con la Idea de Dios como Ser Necesario de San Anselmo, Duns Escoto, Nicolás de Cusa o Leibniz? Las críticas kantianas no dejan de sorprender cuando recordamos que

---

<sup>652</sup> Cfr. Vicente Arregui, G., *Dios y hombre en el Kant precrítico. Estudio sobre los fundamentos metafísicos y antropológicos de la moralidad en el desarrollo del pensamiento Kantiano*, Universidad de Sevilla, 1985, págs. 183, 357.

<sup>653</sup> Recuérdese la teoría de la separación de las esencias de Euclides de Megara y su escuela; en este sentido hablamos de «megárico» cuando se trata de separar dos realidades como si entre ellas no hubiese ninguna conexión.

<sup>654</sup> Es interesante no olvidar que San Anselmo respondió en vida a Gaunilón y su argumento de las islas maravillosas o afortunadas (cfr. Millán-Puelles, A., *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid, 2001, págs. 544-545).

Dios es el ser absolutamente necesario para el Kant precrítico.<sup>655</sup> Los críticos del argumento ontológico vuelven a separar, una y otra vez, el orden lógico del orden ontológico.<sup>656</sup> Lo que es posible, imposible, necesario o contingente en el orden lógico, no tiene por qué serlo en el orden ontológico.<sup>657</sup> Así proceden en nuestros días la mayoría de críticos agnósticos o ateos, como pueda ser, por ejemplo, el caso de Smart, el cual, siguiendo a Findlay y otros, encarece la desconexión del plano lógico y el plano existencial; para Smart, sencillamente, la existencia de Dios a la que conduce el argumento ontológico es una «existencia» que no puede rebasar el plano meramente conceptual.<sup>658</sup> Pero es esta desconexión entre el orden ontológico y el orden lógico la que no se entiende;<sup>659</sup> más bien diríamos que esta distinción comienza *por pedir el principio*. Es cierto que no hay motivos para entender la existencia como una perfección, como hacía San Anselmo. Pero estas objeciones se desvanecen en el argumento ontológico en sentido modal de Leibniz en adelante, donde las conexiones entre las ideas de existencia, posibilidad y necesidad son mucho más rigurosas.

Y con esto otra vez volvemos a las cuestiones de la ontología modal. Aquí defendemos, como es natural, que sí existe una conexión entre el orden lógico y el orden

---

<sup>655</sup> Cfr. Vicente Arregui, G., *Dios y hombre en el Kant precrítico. Estudio sobre los fundamentos metafísicos y antropológicos de la moralidad en el desarrollo del pensamiento Kantiano*, págs. 186-187.

<sup>656</sup> En el problema de la desconexión de la existencia respecto de la esencia de Dios, las posiciones mantenidas por la fenomenología de Husserl resultan de lo más interesante, y sin embargo rara vez se les ha prestado la atención que merecen. En efecto, la pregunta esencial es: ¿que podemos inferir del argumento ontológico desde la filosofía fenomenológica de Husserl? En un trabajo anterior (cfr. Pérez Jara, J. «El Ego Trascendental como Ego lógico en el materialismo filosófico», (*El Catoblepas, Revista crítica del presente*, Octubre del 2008) analizaba, aunque con brevedad, este problema. Y a esta cuestión llegaba no directamente, sino a través del previo análisis sobre si la fenomenología era una filosofía espiritualista o no, es decir, si sostenía la posibilidad y existencia de vivientes incorpóreos o no lo hacía. En el trabajo citado, sostenía, entre otras cosas, que: «Es cierto que sobre Dios vuelve a pender la cuestión de la reducción, presentada explícitamente en las *Ideas*, § 58; ¿sucumbe la misma trascendencia de Dios a la reducción? Desde luego, si es así, esta reducción habría que interpretarla como gnoseológica, pero no como ontológica, ya que Husserl parece dar por supuesto la existencia de Dios «independientemente» de la conciencia. Nos volvemos a encontrar ante la polémica que en Fichte cobra los valores del idealismo contra el dogmatismo, que Fichte incluso identificará como dijimos con el materialismo: si Dios es trascendente a la conciencia humana, el sistema de Husserl sería, según Fichte, un dogmatismo, o incluso un materialismo, como paradójicamente lo era el sistema idealista material de Berkeley.»

<sup>657</sup> Para un estudio más pormenorizado de estas cuestiones véase Romerales, E., *La tradición analítica, materiales para una filosofía de la religión*, volumen II, Anthropos, Barcelona, 1992, págs. 235-247.

<sup>658</sup> Cfr. Smart, J. J., «The existence of God», en Flew, A., MacIntyre, A., (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, MacMillan & Co LTD, New York, 1974.

<sup>659</sup> Como, desde luego, no la entendía Malebranche en su *Entretiens métaphysiques*. Recordemos, en efecto, el siguiente fragmento: «Ariste: —Me parece que veo bien vuestro pensamiento. Definís a Dios como se definió él mismo al hablar a Moisés: *Dios es aquel que es...* el ser sin restricción en una palabra. El Ser es la idea de Dios, es lo que lo representa a nuestro espíritu tal cual lo vemos en esta vida. Teodoro: —Muy bien... Pero el infinito no puede verse sino en sí mismo; pues nada de lo finito puede representar lo infinito. Si se piensa en Dios, menester es que sea. Tal ser, aunque conocido, puede no existir. Se puede ver su esencia sin su existencia, su idea, sin él. Pero no se puede ver la esencia del infinito sin su existencia, la idea del Ser sin el ser.» (cita tomada de Gilson, E., *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Rialp, Madrid, 2004, págs. 68-69).

ontológico. La ontología modal no puede ser reducida a una mera teoría proposicionalista sobre fórmulas gramaticales o algebraicas sin ninguna conexión con la realidad. Para demostrar las conexiones entre las ideas de necesidad, posibilidad y existencia podríamos preguntar, por ejemplo: ¿acaso una esencia imposible no conlleva necesariamente su inexistencia? ¿Decir que puede existir una esencia imposible no es tanto como no saber lo que se dice? Y si esto es así, podríamos entonces concluir:

1) que una esencia imposible (o idea contradictoria) necesariamente no puede existir.<sup>660</sup>

2) que una esencia posible puede existir o no existir (contingencia), siempre que entre sus atributos no se encuentre la necesidad ontológica, porque si una esencia posible, y necesaria, tuviese una existencia contingente, entonces la propia esencia de que se partió, al menos en su atributo de necesidad, sería inconsistente, y por tanto habría que concluir su necesaria inexistencia.

Si esto es así, supuesto que la idea de Dios fuese contradictoria, habría que admitir entonces que Dios no puede existir.<sup>661</sup> Ocurriría aquí de modo similar al «decaedro regular» en topología; si éste es contradictorio en el plano lógico,<sup>662</sup> también lo será entonces en el plano ontológico. Y quien siga defendiendo una desconexión entre el plano lógico y el plano ontológico, habría que invitarle entonces a que esculpiese, o llamase a esculpir, un decaedro regular.

---

<sup>660</sup> Por eso no cabe comparar a una montaña de oro con un círculo cuadrado, como hace Meinong, pero también Russell, según ya hemos dicho (cfr. Swanson, C., *Reburial of object theory: reconsidering the Meinong-Russell debate*, págs. 7-18).

<sup>661</sup> Contradictoria no significa aquí «sinsentido» (*Bedeutunglos*) al modo de Carnap (cfr. Carnap, R., «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, 2, 1932 [también accesible en versión íntegra digital en: <http://www.gleichsatz.de/b-u-t/trad/carn1.html>]). No queremos decir aquí que la idea de Dios sea contradictoria porque no tiene referente empírico, y por tanto carezca de sentido. Ya Popper demostró que la «proposición archimetafísica», que giraba obviamente sobre Dios, poseía sentido, precisamente contra el criterio de Carnap (cfr. Popper, K., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, London, 2002, pág. 370). Pero la idea de Dios podría ser contradictoria, y por tanto imposible, si por ejemplo sus atributos fuesen incompatibles entre sí o con procesos o realidades del mundo (como por ejemplo cuando Duns Escoto defiende que hay que demostrar que los atributos de necesidad e infinitud son compatibles entre sí antes de aplicar el argumento ontológico de San Anselmo). Si esto fuese así, habría que decir entonces que la idea de Dios, dadas las peculiaridades de su constitutivo formal, anula a Dios como idea (de modo similar a como el concepto de círculo cuadrado anularía al círculo cuadrado como concepto, constatándolo como un pseudoconcepto). Es a esto a lo que denominamos ateísmo esencial, por distinguirlo del ateísmo de la mera existencia.

<sup>662</sup> Recordemos que éste es contradictorio desde el teorema de las aristas y los vértices de Euler.

## 16.4. A vueltas de nuevo con la distinción entre el «Dios de los filósofos» y el «Dios de las religiones»

En nuestros días, la mayoría de críticos más voraces del argumento ontológico son autores ateos o agnósticos que, de alguna manera, temen las consecuencias metafísicas y religiosas que se derivarían si los defensores del argumento ontológico estuviesen en lo cierto. Pero es esto lo que no se entiende, dado que la religión no gira en torno al Dios ontológico de los filósofos, como de algún modo sabían perfectamente Aristóteles, Pascal, Lutero, Descartes o los ilustrados.<sup>663</sup> El ser necesario al que apunta el argumento ontológico tiene poco que ver con el Dios de la *fe viva* de la experiencia religiosa. De hecho, ni siquiera se entiende por qué el ser al que apunta el argumento ontológico tendría que ser conceptualizado como personal y gobernador providente del Universo, a menos que estos atributos se incorporasen de manera *ad hoc* a la definición de la idea de Dios a la que se aplica el argumento ontológico.<sup>664</sup>

Es decir, en lo referente al argumento ontológico, más que una desconexión entre el orden lógico y el orden ontológico, lo que habría que resaltar es la *desconexión* entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones, al menos cuando la idea de Dios a la que se aplica el argumento ontológico sea tan abstracta y genérica como la de San Anselmo, Duns Escoto, Nicolás de Cusa o Gödel.

Desde un punto de vista sociológico e histórico, diríamos que la religión, antes que girar en torno a los grandes artefactos metafísicos construidos por los teólogos naturales, lo hace en torno a entes personales como Yahvé,<sup>665</sup> la Santísima Trinidad,<sup>666</sup> o Alá,<sup>667</sup> cuya

---

<sup>663</sup> Aquí, como es usual, nos referimos a los ilustrados que defendían como incompatibles el Dios del deísmo con las dogmáticas, liturgias, revelaciones, profecías o milagros de las religiones positivas, en concreto la cristiana. Pero no cabe olvidar que también hay otros pensadores de la Ilustración de gran importancia que defendían una armonía entre Fe y Razón. Para este asunto es de gran interés cfr. Arana, J., *Las Raíces Ilustradas del Conflicto Entre Fe y Razón*, Encuentro, Madrid, 1999.

<sup>664</sup> Sin esta distinción fundamental entre el Dios de la teología natural y el Dios de la teología dogmática o bíblica procede el Kant precrítico, ya que para él, y para decirlo con palabras de G. Vicente, «el ser necesario es único, simple, inmutable y eterno.» Pero este ser necesario es para el Kant precrítico el mismo Dios que el de la experiencia moral y religiosa. (Cfr. Vicente Arregui, G., *Dios y hombre en el Kant precrítico. Estudio sobre los fundamentos metafísicos y antropológicos de la moralidad en el desarrollo del pensamiento Kantiano*, Universidad de Sevilla, 1985, pág. 188).

<sup>665</sup> Aunque no a la «versión» de Yahvé de Filón de Alejandría, que trata de fusionar al Dios bíblico con el Acto Puro de Aristóteles, combinación contradictoria desde nuestra perspectiva. Recordemos los argumentos que da Aristóteles contra la religación personal al Acto Puro. El Dios de Aristóteles, al ser absoluto y eterno, ni siquiera conoce el Universo, sólo se conoce a sí mismo (*Metafísica*, 1072 b 25), tampoco puede entrar en una relación de amor con los hombres, porque el amor implica una proporción que se pierde cuando uno de los extremos es infinito o inconmensurable (*Ética a Nicómaco*, VIII, 1159 a 1-10), sin contar con que Dios, al

«esencia mitopoiética», antes de Filón de Alejandría, es análoga a la de los dioses supremos de otras religiones, como Amón, Ahura Mazda o Ēl (y sin esta analogía mitopoiética la religión sería imposible desde el punto de vista de la antropología cultural, dado que sin las instituciones de los rezos, las revelaciones, los textos sagrados, los milagros, los sacerdotes o los templos, no podría hablarse propiamente de religión positiva: la religión natural de los escolásticos y los ilustrados no es propiamente religión, salvo en el nombre).

En definitiva, la idea filosófica de Dios, cuyo padre fundamental es Aristóteles (aunque basándose, por supuesto, en la filosofía eleática, Anaxágoras, Platón, etc.), es completamente problemática con la religiosidad positiva. ¿Cómo puede revelarse, realizar milagros, premiar o castigar, o quedar comprometido con las vivencias cenestésicas de un mamífero insignificante y efímero un Ser inmutable y eterno? ¿Cómo puede tener voluntad y deseos un Ser perfecto e intemporal? Desde esta perspectiva no es extraño que muchos religiosos fideístas hayan desconfiado, cuando no renunciado explícitamente, a la idea de Dios «de los filósofos». Aunque por supuesto siempre subsiste, como corriente principal, el intento de conciliar el Dios de la teología natural con el Dios de la teología bíblica, tal como se ve, en el siglo XX, en las obras de Hildebrand<sup>668</sup> o Bochenski,<sup>669</sup> por citar a dos filósofos católicos de renombre.<sup>670</sup>

---

ser absoluto y perfecto, no necesita de amigos (*Ética a Eudemo*, VII, 12, 1245b, 14-19). Es decir, los caracteres ontológicos del Dios de Aristóteles hacen imposible la religión.

<sup>666</sup> Aunque más bien en su pericóresis histórica, no eterna. La pericóresis eterna resultaría más adecuada entenderla como otra construcción metafísica completamente alejada de la experiencia del creyente.

<sup>667</sup> Y aquí nos referimos al Alá del Corán o al de la teología islámica voluntarista, pero no al de Avicena o al de Averroes, que sustentándose de nuevo en el Dios de Aristóteles, incorporan las contradicciones anteriormente señaladas.

<sup>668</sup> Así, Hildebrand, con claro interés apologético, nos dice que: «La filosofía cumple su misión más elevada allanando el camino a la religión, preparando para ella y sirviéndola. El conocimiento filosófico alcanza su culmen en el conocimiento de la existencia de Dios y de sus atributos en cuanto captados por la luz natural de la razón. Su paso más elevado es el entendimiento de la existencia del Ser personal absoluto por el que todo ser es creado, del que son imágenes todos los seres y al que todos ellos están ordenados. Las pruebas de la existencia de Dios, como explicamos anteriormente constituyen el preámbulo clásico de la fe. Sin embargo, ni siquiera esto agota la importancia de la filosofía para la religión y menos aún para la teología. Porque la religión presupone todas las verdades filosóficas básicas. Lo revelado permanece más allá de lo accesible para la filosofía. Sin embargo, está por encima de la filosofía, no a su lado. [...] ciertamente Dios es capaz de hacer de las piedras hijos de Abraham. [...] se consideró a la filosofía platónica-aristotélica como una preparación para las verdades de la Revelación cristiana, por poco que la filosofía misma pudiera decir sobre la Revelación. [...] queda claro a qué rango pertenece propiamente la investigación filosófica. El verdadero filosofar conduce al hombre al recuerdo y le libera de toda supuesta autarquía. La humanidad se torna, como Daniel, el “hombre de la añoranza”, de aquella añoranza que san Agustín expresó diciendo: “Nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti” el verdadero filósofo es, como Platón, *paidagogos eis Christon*, el que prepara el camino hacia Cristo». (Hildebrand, D. V., *¿Qué es filosofía?*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2000, págs. 226-227).

<sup>669</sup> En palabras del dominico: «Todo lo que filosóficamente podamos decir de Dios lo aceptará también el hombre religioso. Sólo que este hombre sabe de Dios mucho más que el más grande metafísico. [...] Sin

Con todo esto no queremos sino dejar bien sentada una tesis, a saber: que, al margen de la posición que se tome posteriormente, la distinción entre el «Dios de las religiones» y el «Dios de los filósofos» es absolutamente vital a la hora de hablar de Dios, y sin embargo Russell no la hace. A este respecto, la posición del propio Carnap con su distinción entre la concepción metafísica de Dios y la concepción mitológica de Dios, es más profunda que la del propio Russell.<sup>671</sup>

## 16.5. Sobre el tabú de la idea de Dios. ¿Cabe hablar de una iconoclastia aplicada a los conceptos?

Russell, como hemos visto, no ataca, como pueda hacer el ateísmo esencial, a la idea de Dios, sino que la pone en el mismo raso que los dioses mitológicos de las religiones de la Antigüedad. Sencillamente, lo que el filósofo británico cuestiona es la existencia, pero no la esencia.

Pero en nuestra tradición también se ha defendido la postura contraria, a saber: la que consiste en no cuestionar la existencia de Dios, pero sí su idea. A esta posición la llamaremos el *Tabú de la idea de Dios* asociado a algunas teologías místicas o de corte

---

embargo, esta actitud conduce al filósofo, como en la cuestión en torno al hombre, a un límite más allá del cual sólo ve oscuridad. Su Dios es tan indeterminado, tan vago, tan cargado de problemas, que el filósofo mismo, como lo hizo una vez Platón, se plantea la cuestión de si habrá un más allá de la filosofía. Y entonces, si es creyente, de la religión puede recibir la respuesta a muchas de sus torturantes preguntas. La religión no rechazará su concepto de Dios. Sólo lo hará más pleno y vivo.» (Bochensky, J. M., *Introducción al pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 1997, págs. 119-120).

<sup>670</sup> He tratado este problema con más profundidad en: Pérez Jara, J., «Materia y racionalidad: sobre la existencia de la idea de Dios», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, (Oviedo), nº 36, 2005, págs. 27-64.

<sup>671</sup> En efecto, Carnap nos dice que: «ein anderes Beispiel ist das Wort "Gott". Bei diesem Wort müssen wir, abgesehen von den Varianten seines Gebrauchs innerhalb eines jeden der Gebiete, den Sprachgebrauch in drei Verschiedenen Fällen oder historischen Perioden, die aber zeitlich ineinander überfließen, unterscheiden. im mythologischen Sprachgebrauch hat das Wort eine klare Bedeutung. Es werden mit diesem Wort (bzw. mit den Parallelwörtern anderer Sprachen) zuweilen körperliche Wesen bezeichnet, die etwa auf dem Olymp, im Himmel oder in der Unterwelt thronen, und die mit Macht, Weisheit, Güte und Glück in mehr oder minder vollkommenem Maße ausgestattet sind. (...) Zuweilen bezeichnet das Wort auch seelisch-geistige Wesen, die zwar keinen menschenartigen Körper haben, aber doch irgendwie in den Dingen oder Vorgängen der sichtbaren Welt sich zeigen und daher empirisch feststellbar sind. Im metaphysischen Sprachgebrauch dagegen bezeichnet "Gott" etwas Überempirisches. Die Bedeutung eines körperlichen oder eines im Körperlichen steckenden seelischen Wesens wird dem Wort ausdrücklich genommen. Und da ihm keine neue Bedeutung gegeben wird, so wird es bedeutungslos. Allerdings sieht es häufig so aus, als gäbe man dem Wort "Gott" eine Bedeutung auch im Metaphysischen.» (Carnap, R., «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, 2, 1932 [también accesible en versión íntegra online en: <http://www.gleichsatz.de/b-u-t/trad/carn1.html>]).

«irracionalista». O lo que es lo mismo, *la iconoclastia aplicada al propio concepto o idea de Dios*. En efecto, de modo similar a como la iconoclastia fisicalista se funda en que la propia naturaleza infinita, incorpórea y absoluta de Dios hace imposible, y aun insultante, toda representación artística o fisicalista de Dios, es esta misma naturaleza infinita y desbordante la que también hace imposible que podamos «esculpir» un concepto o idea de Dios.

Sin duda, la mayor parte de la teología tradicional ha sostenido que la idea de Dios no es, ni puede ser, en absoluto tan clara y distinta como las ideas o conceptos atribuidos a los entes posibles o existentes que pueblan el Universo. Pero la teología del tabú de la idea de Dios lleva esta posición al límite: la idea de Dios no es que sea borrosa, es que sencillamente es inexistente; a lo sumo sólo tenemos algunas referencias distorsionadas, oscuras y confusas de un Ser cuya naturaleza absoluta e infinitamente desbordante hace imposible cualquier intento de conceptualización.

Pero esta teología sigue manteniendo, y generalmente de modo indubitable, la realidad, existencia o ser de Dios (aunque se hable de una existencia absoluta que no tiene nada que ver con la existencia de los entes posibles o contingentes; otras veces se preferirá decir *que Dios es*, más que *existe*). Con esto, la teología del tabú de la idea de Dios acaba siendo una reconstrucción por vía metafísica u ontológica del *Agnostos Theos* mitopoiético de la Grecia clásica.<sup>672</sup> En efecto, los griegos erigieron varios altares a este dios desconocido. En nuestra tradición, el más famoso de ellos es del que nos habla San Pablo en su discurso del Areópago, cuando trata de convencer sin éxito, excepto por unas poquísimas conversiones, que el dios desconocido al que veneran los griegos es Yahvé (o al menos así nos lo ha hecho llegar Lucas en *Hechos de los Apóstoles*, 27:22-23).

La paradoja de un altar al dios desconocido es patente; un dios cuya esencia se desconoce,<sup>673</sup> pero que sin embargo se sabe que existe, y no sólo eso, sino que es digno de

---

<sup>672</sup> No hay que olvidar, en este punto, que la racionalidad mitopoiética está prefigurando a la racionalidad filosófica o metafísica. En esto tenía razón Comte. Señala Javier Hernández-Pacheco, por ejemplo, que aunque «el mito es pensamiento infantil, o quizá el origen maternal de todo pensamiento.», al tratar de dar una explicación sobre el origen y naturaleza de las cosas, «el mito es arqueología del pensamiento.» (Cfr. Hernández-Pacheco Sanz, J., *Hypokeímenon: Origen y Desarrollo de la Tradición Filosófica*, Encuentro, Madrid, 2003, págs. 35). Por ello —añadimos nosotros—, no cabe confundir la crítica de la racionalidad mitológica desde otra forma de racionalidad más potente (por ejemplo científica o filosófica), con un ninguneamiento o minusvaloración del «logos mitopoiético» desde un punto de vista histórico. No obstante, hay que notar, a su vez, que existen formas de racionalidad primitivas previas al pensamiento mítico, como las que puedan ser atribuidas a ciertos animales superiores, o al propio *Homo Antecessor*, si resultase anacrónico atribuirle mitologías. (Cfr. Brunswik, E., «Ratiomorphic Models of Perception and Thinking», *Acta Psychologica*, 11, 1955).

<sup>673</sup> Por ejemplo porque cuando se la trata de conceptualizar filosóficamente aparece como contradictoria.

la suficiente veneración como para levantar altares en honor a este dios.

¿Acaso quien piensa que la idea de Dios es contradictoria no podría apelar, sin embargo, a la existencia del *Deus absconditus*? Algunos teólogos han llegado incluso a sostener que necesariamente la idea de Dios ha de ser contradictoria, en tanto el principio de no contradicción es constitutivo de los entes finitos, pero un ente infinito necesariamente habría de desbordarlo. Acaso, y entre otras cosas, porque como dejó bien claro Spinoza, quien posee un atributo o propiedad, no posee el contrario, con lo cual toda determinación es una limitación y por tanto un constitutivo de finitud ontológica.

Ciertos teólogos jesuitas han llegado a sostener también que los jainistas de la India no es que sean ateos, sino que tienen tanto respeto a Dios que no se atreven a formular un concepto o idea de Él. Tratar de formular un concepto o idea de Dios, sería, pues, similar a esculpir un becerro de oro para representar a Yahvé (en la hipótesis de que el becerro de oro no quisiese representar al buey Apis, ni siquiera a Baal, sino al Dios Ēl, es decir, el Dios supremo semítico-cananeo que habría reconocido el propio Abraham como el Dios que se le había revelado y con el cual había hecho el pacto (Gen. 18-20; Exo. 6:2-3), un Dios que se representaba a menudo con forma de toro, incluso entre los judíos (Yahvé es mencionado, en las traducciones no manipuladas de la Biblia, como «el toro de Jacob» en múltiples pasajes del Antiguo Testamento: Gen. 49:24; Is. 1:24; 49:26; 60:16; Sal. 132:2-5).<sup>674</sup>

## **16.6. La diferencia entre el agnosticismo esencial y el agnosticismo existencial. Sobre el *Agnostos Theos***

Pero, y aquí entronca claramente la cuestión con la filosofía de Russell, el *Agnostos Theos* puede ser también el Dios del agnosticismo, o al menos de una variante de éste. Generalmente, se suele entender al agnosticismo como la posición que desconoce si Dios existe o no, ¿pero cómo negar que también puede hablarse de un agnosticismo de la esencia, es decir, de la posición de quien sostiene que Dios existe pero desconoce (*agnosis*)

---

<sup>674</sup> Para la conexión del Yahvé judío con el dios supremo semítico-cananeo Ēl, resultan de sumo interés estudios como los de W. G. Dever, famoso arqueólogo de la Universidad de Arizona experto en Oriente Próximo y Medio. (Cfr. Dever, W. G., *Did God Have a Wife?: Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Eerdmans Pub Company, Cambridge, 2008; Dever, W. G., *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2003).

su esencia? Según esto, dada una esencia de Dios (Yahvé, demiurgo platónico, Acto puro, Santísima Trinidad, Natura naturans...), el agnóstico existencial dirá desconocer si existe o no. Es decir, el agnosticismo existencial parte de una esencia para dudar de su existencia: éste es precisamente el caso de Russell en la mayoría de sus escritos. Sin embargo, el agnosticismo esencial procederá de modo inverso, a saber: partiendo de la existencia de Dios, como *Deus absconditus*, dirá desconocer su esencia (es decir, dirá desconocer si la esencia de Dios se ajusta a la idea de Yahvé, de Ahura Mazda o de Acto puro, por ejemplo).

Desde la propia perspectiva de la ontoteología cristiana, la esencia de Dios es su misma existencia (en los otros entes la existencia es siempre contingente), de tal modo que, como dejó claro Leibniz, toda demostración de la existencia de Dios ha de demostrar primero que Dios es una esencia posible. Es éste el argumento ontológico modal del que hemos hablado en varias ocasiones, cuya principal consecuencia, analizada en el siglo XX por Malcolm y otros, es ésta: si la idea de Dios es posible, entonces su existencia es necesaria; mientras que si la idea de Dios es contradictoria, es su inexistencia la que es necesaria.

Es cierto que muchos se resistirán a aceptar esta conclusión, argumentando que si ciertos atributos de Dios aparecen como contradictorios, entonces habrá que buscar otros, porque lo importante es seguir manteniendo la existencia de Dios.<sup>675</sup> Pero no se trata de hablar aquí de atributos conocidos o desconocidos, porque esta posición pide ya el principio; se trata de que si a una esencia se le suprimen o se le niegan sus atributos, desaparece como tal esencia.

En todo caso, aquí tenemos que renegar del *tabú de la idea de Dios*. Y esto por estas dos razones principales:

1) Si el tabú es completo, caemos en la contradicción de un *Deus absconditus* absoluto, que al igual que la cosa en sí kantiana o el Incognoscible de Spencer no resulta ser sino un pseudoconcepto fruto de un error categorial. ¿Por qué llamar «Dios» a esa realidad o ser que es absolutamente desconocida? Y si es absolutamente desconocida, ¿entonces de qué se está hablando? Un concepto sin ningún contenido semántico es tanto como un mero *flatus vocis* o combinación arbitraria de letras. Es precisamente la crítica de Russell al

---

<sup>675</sup> Por lo pronto, esta posición recuerda a aquel chiste de Groucho Marx: «éstos son mis principios, señora, y si no le gustan tengo otros.» De esta manera, podríamos parafrasear nosotros, situándonos en la perspectiva del mismísimo Dios: «éstos son mis atributos, y si le parecen contradictorios, tengo otros». Esta posición podría, además, acogerse a la doctrina del padre Garrigou-Lagrange, que en su famosa obra *Dieu*, establece, sin duda basándose en Duns Escoto y Spinoza, que Dios tiene infinitos atributos (Cfr. Garrigou-Lagrange, R., *Dieu: Son Existence et sa Nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Beauchesne, Paris, 1950).

*Incognoscible* de Spencer, cuando alega que no cabe definir a algo como lo absolutamente desconocido, porque eso vaciaría de todo contenido semántico al término.<sup>676</sup>

2) Si el tabú, o iconoclastia del concepto, no es completo, entonces necesariamente se le habrá de otorgar determinados atributos a ese *Deus absconditus*. Si aún así se niega la idea de Dios, es porque estos atributos resultarán incompatibles entre sí. ¿Pero entonces cómo hablar, si no se quiere caer en la ontología más irracionalista pensable, de la existencia de un ser imposible?

Además, y esto es fundamental, el tabú de la idea de Dios, al igual que el tabú de su representación física en el judaísmo o el Islam, es un pseudotabú, sencillamente porque su representación física o conceptual es imposible. Y el tabú de la representación de algo ha de oponerse necesariamente a la posibilidad de representación de ese algo. ¿Acaso cabría formular un tabú sobre la representación de un círculo cuadrado o la escultura de un decaedro regular?<sup>677</sup> Se podrá sin duda formular un tabú sobre algo que es posible (por ejemplo el tabú de la representación de Mahoma en el Islam), pero lo que carece de sentido es hablar del tabú de una acción o representación que es contradictoria y por tanto imposible, como lo es el intento de representar en una obra de arte, y por vía no alegórica o metafórica, a un ser incorpóreo, absoluto e infinito.

Finalmente, y argumentando *ad hominem*, cuando la iconoclastia trata de aplicarse a la misma idea de Dios, ¿por qué no se aplica también al nombre? Es decir, ¿por qué seguir hablando de «Dios»? La iconoclastia absoluta debería remitirnos otra vez a la idea kantiana de *noúmeno*.

## 16.7. La influencia filosófica del agnosticismo de Bertrand Russell

Concluamos. Como hemos tratado de mostrar a lo largo de estas páginas, la problemática filosófica que gira en torno a la idea de Dios es muy compleja, y ofrece muchas

---

<sup>676</sup> Y algo muy parecido se podría esgrimir contra lo *místico* del Tractatus de Wittgenstein. Cuando el filósofo alemán se refiere a algo de lo que no se puede hablar, otra vez aparece la contradicción de la idea de cosa en sí kantiana o del *Incognoscible* de Spencer.

<sup>677</sup> Sin duda, Meinong, desde su metafísica de hechos y propiedades de objetos inexistentes, pensaría que tales tabúes pueden ser formulados sin problemas (cfr. Swanson, C., *Reburial of object theory: reconsidering the Meinong-Russell debate*, University of Guelph, Canada, 2005, págs. 7-18). Pero a nuestro juicio su formulación sólo tendría una coherencia gramatical, pero no ontológica.

posibilidades y aspectos que habría que explorar convenientemente antes de optar por una de las posibles alternativas.<sup>678</sup> Russell, desde su ontología contingentista, consideró que tanto la idea como la existencia de Dios eran posibles. Esto comenzaría por situarlo, a ojos de pensadores como Carnap o el primer Wittgenstein, como un metafísico clásico. Si se quiere, Russell estaría más cerca de Popper que del positivismo lógico ante el problema de Dios.

En este sentido, la idea central a señalar en este contexto es que el agnosticismo de Russell se presenta muy problemático, o incluso contradictorio, para algunos autores. Para aquellos que distinguen, siguiendo la tradición de Pascal a Carnap, entre «Dios de los filósofos» y el «Dios de las religiones» (o entre el «Dios de las mitologías» y el «Dios de la metafísica»), el Dios de la teología cristiana, al estar vertebrado no sólo por categorías tomadas de la teología bíblica y dogmática, sino también, y de modo nuclear, por conceptos de la metafísica griega, presenta una problemática filosófica mucho más compleja que la de los dioses del Olimpo, las hadas, los elfos o una tetera, por lo que la comparación que hace Russell de Dios con estos entes no resultaría sino una frivolidad filosófica. En efecto, para el criterio de significación de Carnap, o del Wittgenstein del *Tractatus*, la diferencia es abismal, dado que las proposiciones que hablan de teteras, elfos o dioses olímpicos tienen sentido (y por tanto pueden ser verificadas o negadas), mientras que las proposiciones que tienen al

<sup>678</sup> La siguiente tabla podría servir de esbozo sistemático sobre las principales posibilidades sistemáticas. Los 1 y 0's siguen, como es usual en las tablas lógicas, el álgebra de Boole. El signo de interrogación aquí se puede traducir simplemente por «se desconoce».

Esencia: {1} Existencia: {1}	Teísmo
Esencia: {1} Existencia: {0}	Ateísmo existencial
Esencia: {0} Existencia: {1}	Iconoclastia conceptual – Tabú de la idea de Dios – Deus Absconditus absoluto
Esencia: {0} Existencia: {0}	Ateísmo esencial
Esencia: {?} Existencia: {1}	Agnosticismo esencial (Deus Absconditus parcial)
Esencia: {1} Existencia: {?}	Agnosticismo existencial
Esencia: {?} Existencia: {?}	Escepticismo absoluto
Esencia: {?} Existencia: {0}	¿?
Esencia: {0} Existencia: {?}	“Dios es contradictorio lógicamente, pero no se sabe si lo es en el terreno de los hechos”

Dios de la teología natural o preambular como sujeto carecen por completo de sentido, al no contar con referentes empíricos, con lo que no serían más que pseudoproposiciones.

Pero otros autores no se quedan más cortos en sus críticas al agnosticismo de Russell. En efecto, pensadores tan dispares como Hanson o Malcolm consideran, por otra parte, y como hemos visto, el agnosticismo de Russell como contradictorio. Para Hanson, porque si no hay ningún motivo racional para pensar que Dios existe, el agnosticismo debería convertirse en un ateísmo existencial; para Malcolm, porque es ilógico pensar que el ser necesario es posible, pero que a la vez no sabemos si existe o no: admitida la posibilidad ontológica de Dios, habría que concluir, con Leibniz, que su existencia no puede ser contingente, sino necesaria.<sup>679</sup>

Pero el agnosticismo russelliano no sólo cuenta con críticos; otros pensadores de gran relevancia en la actualidad, como Dawkins, consideran a las teorías de Russell como parte esencial de su propia argumentación. En todo caso, lo que no puede por menos que reconocerse con justicia es que Russell dedicó, desde el temprano comienzo de su andadura filosófica, un gran esfuerzo intelectual por tratar de analizar la religión y la idea de Dios, los cuales siempre estuvieron muy presentes en su dilatado itinerario intelectual. Con casi toda probabilidad, en el futuro muchas de sus teorías seguirán sirviendo de abono intelectual para los fértiles debates filosóficos y teológicos, ya sean de un signo o de otro, que están sin duda por venir.

---

<sup>679</sup> Y también podría sostenerse que de nada sirve que Russell defienda que él no acepta la noción de ser necesario, porque retirada la necesidad ontológica el mundo queda como un mero conjunto de fantasmagorías donde absolutamente todo es posible: es la visión del Universo del voluntarismo de Occam (ni siquiera de Algazel), sólo que éste hace reposar este contingentismo extremo en la omnipotencia absoluta divina, mientras que Russell lo hace reposar en un formalismo logicista, cuyo fundamento no es menos gratuito que el Dios del nominalismo inglés.

# CAPÍTULO XVII

## El futuro de la ciencia

### 17.1. La cuestión de la función práctica de la ciencia en la cosmovisión de Bertrand Russell

Llegados a este punto, después de exponer los principios fundamentales que vertebran la ontología, la teoría del conocimiento y de la ciencia de Russell, el lector podrá hacerse una idea aproximada del puesto de privilegio que ocupa la ciencia en la filosofía del pensador británico.<sup>680</sup> Y es que, a pesar de sus diferencias, Russell siempre mantuvo una distancia muy cercana con las filosofías del empirismo, el positivismo decimonónico, o con el neopositivismo del Círculo de Viena del siglo XX (positivismo lógico que, al mismo tiempo, y como ya hemos dicho en capítulos precedentes, estaba altamente influenciado a su vez por la filosofía del propio Russell).

Sería quizá un tópico decir que los tiempos actuales son malos para la filosofía, porque probablemente no han existido tiempos realmente favorables para el pensamiento filosófico a lo largo de la Historia. En cualquier época, el pensamiento crítico siempre ha encontrado diversas amenazas. Y quizá no sea desacertado sostener que una de las amenazas fundamentales que en nuestros días se yergue contra la racionalidad filosófica es la representada por el fundamentalismo científico. Por éste puede entenderse la concepción de que sólo la ciencia positiva puede aportar conocimiento racional sobre la naturaleza humana y el Universo, resultando la filosofía superflua. Pero aún contando con que las fronteras entre las ciencias y la filosofía no son en absoluto claras (buena cuenta de ello es la diversidad de criterios de demarcación que se han propuesto a lo largo de la historia), el problema principal consiste en que las cuestiones filosóficas fundamentales se resisten, una y otra vez, a ser ignoradas, anuladas o reducidas al ámbito de las llamadas ciencias estrictas. Esto no significa, como es natural, que la racionalidad filosófica crítica pueda

---

<sup>680</sup> La ciencia, pues, ejerce un rol nuclear y fundamental en la filosofía de Russell (cfr., por ejemplo, Denton, P. H., *The "old savage" and the scientific outlook: religion, science and social ethics in the writings of Bertrand Russell, 1919-1938*, McMaster University, Canada, 1996, págs. 141-206).

elaborarse al margen de los resultados de las ciencias positivas; una filosofía que no se sustenta en los estudios más estrictos elaborados por las ciencias tiene el peligro constante de convertirse en una mera mitología o metafísica estéril y anacrónica.

Es decir, si, por ejemplo, el fundamentalista religioso cree que la filosofía es capciosa y superflua en tanto la religión da todas las respuestas fundamentales (tradicción fideísta que tiene más que ver con algunas ramas del protestantismo que con el catolicismo, el cual siempre mantuvo, excepto en contadas ocasiones, una estrecha y profunda unión con el pensamiento filosófico heredado de la tradición grecolatina), el fundamentalista científico sostendrá algo análogo, sólo que esta vez será la ciencia la que dará todas las respuestas fundamentales, resultando por tanto la filosofía como una disciplina inútil y arcaica, a la cual a lo sumo sólo habrá que agradecerle los servicios prestados antes de la aparición de las modernas ciencias.

Desde un punto de vista teórico, ya hemos visto a lo largo de las páginas precedentes de este trabajo cómo Russell estima que la filosofía es una disciplina fundamental e insustituible para el análisis de múltiples y profundos problemas que se escapan del horizonte de las ciencias positivas, aunque se nutran continuamente de ellas. Es cierto que, frente a la metafísica, el filósofo inglés defiende una «filosofía científica» basada fundamentalmente en el atomismo lógico, o maquinarias conceptuales análogas, como método principal de análisis de los hechos que componen el Universo. Pero la filosofía científica que defiende Russell es puramente filosófica, y como hemos visto, se adentra en los problemas ontológicos, gnoseológicos y epistemológicos más profundos de la historia del pensamiento, tales como puedan ser las cuestiones que giran en torno a la realidad o apariencia de Universo, la estructura de la causalidad, los principios fundamentales que mueven nuestro conocimiento, la investigación sobre qué es la verdad o las relaciones, las cuestiones que giran en torno al monismo o el pluralismo... y un largo etcétera.

Difícilmente se podrá decir, por tanto, que la filosofía de Russell desprecia o ningunea las cuestiones filosóficas fundamentales de nuestra tradición en pos de meros análisis lingüísticos o gramaticales, como ocurre con el caso de tantas filosofías que parten de la tradición analítica (muchas de las cuales, por cierto, Russell critica duramente, como pueda ser el caso del llamado segundo Wittgenstein). Pero este freno al intento de monopolio que muchos pretenden dar a la ciencia, se dibuja en el terreno de la teoría. ¿Pero qué ocurre con el terreno de la *práctica*? Es decir, como hemos visto, para Russell la ciencia es una de las instituciones humanas fundamentales, luego cabe esperar que su papel en la práctica y

desarrollo de las sociedades humanas será fundamental también. ¿Pero es este papel práctico que desempeña, o puede desempeñar, la ciencia siempre bueno y loable para Russell? Pues bien, como veremos a lo largo de este capítulo, para el pensador británico la ciencia juega —y sobre todo va a jugar—, un papel crucial y trascendental en el desarrollo y constitución de las sociedades humanas. Es decir, a su juicio, y resulta difícil creer que esté en absoluto equivocado, el papel práctico que pueda desempeñar la ciencia determinará hacia qué dirección se mueve la humanidad.

¿Es esta dirección a la que puede conducir el desarrollo científico siempre buena y deseable? Para el fundamentalista científico, o el científicista, esta pregunta siempre obtendrá una respuesta afirmativa: la ciencia, pensará el fundamentalista, dado que es la madre de todas las virtudes intelectuales y prácticas, sólo podrá conducirnos hacia un progreso ilimitado que nos aleje de los reinos de la barbarie, la superstición y el salvajismo. Russell, cuya filosofía proviene en buena medida de la tradición positivista, parte, después de abandonar el monismo idealista de su juventud, de un enorme optimismo hacia las virtudes que emanan, y emanarán en el futuro, del desarrollo científico. Pero esto lo hace, en un primer momento, sin ver, o sin querer ver, los vicios o desastres que también puedan provenir de este mismo desarrollo si está mal gestionado o cae en las manos equivocadas.

Sin embargo, posteriormente Russell irá adoptando paulatinamente una posición cada vez más escéptica ante el ingenuo optimismo que cree que el desarrollo científico sólo traerá, de modo garantizado, la felicidad y el bienestar a las sociedades humanas. Es por ello que en este último capítulo, después de nuestra andadura a través del pensamiento russelliano en los capítulos precedentes, nos ocuparemos de la cuestión fundamental que gira en torno al papel que la ciencia puede desempeñar en la ética, la moral y la política.<sup>681</sup> Para ello, trataremos de mostrar cómo Russell, partiendo de un gran optimismo hacia las virtudes prácticas de la ciencia, pasará posteriormente a una visión mucho más pesimista, pero a la vez realista, sobre el papel que podrá jugar la ciencia en el futuro de la humanidad.

Una visión, en suma, consciente de los graves peligros que puede acarrear el progreso científico si éste no está puesto al servicio de intereses humanos buenos y loables.

---

<sup>681</sup> Un análisis del problema de una ciencia de los fenómenos éticos en Russell puede encontrarse en: McKenney, J. L., *The problem of a science of ethics in the philosophies of John Dewey and Bertrand Russell*, The Ohio State University, EE.UU., 1952.

## 17.2. El puesto de la ciencia en una educación liberal

A juicio de Russell, la ciencia, para el lector usual de periódicos, está fundadamente representada por una imparable selección de triunfos tecnológicos, tal como en los tiempos en que el artículo titulado «The Place of Science in a Liberal Education» fue redactado podrían ser el telégrafo inalámbrico, los aeroplanos o las maravillas de la química de esa época.<sup>682</sup> Pero al modo de ver del filósofo británico, cuando se contempla a la ciencia desde esta óptica (es decir, desde una sucesión de logros tecnológicos que van quedando obsoletos con el tiempo para ser reemplazados con nuevas maravillas en el futuro), la esencia de la propia ciencia queda desdibujada. Es decir, para Russell la visión de la ciencia desde únicamente la perspectiva de una disciplina capaz de domar las fuerzas de la naturaleza, pasa por alto o minusvalora otros aspectos que para este pensador no son menos importantes. Así, por ejemplo, para Russell la ciencia cuenta con otras dimensiones de vital importancia, como pueda ser la de tratarse de una disciplina capaz de formar un hábito mental para la visión del mundo de enorme valor y superior a otras formas o hábitos mentales para el entendimiento de lo que nos rodea.<sup>683</sup>

Para ejemplificar estos dos puntos de vista de los que hablamos (es decir, el punto de vista que podríamos llamar teórico y el que podríamos llamar práctico), Russell expone el ejemplo del telégrafo inalámbrico. Como es sabido, su invención se suele atribuir por el público a tres grandes hombres, a saber, Faraday, Maxwell y Hertz. Alternando distintos tipos de experimentos y teorías, estos tres grandes sabios dieron lugar al descubrimiento del electromagnetismo, patentizando, entre otras cosas, la identidad de la luz con las ondas electromagnéticas. Pues bien, se pregunta a Russell, ¿acaso la profundidad de la moderna teoría del electromagnetismo para la comprensión teórica de múltiples fenómenos naturales

---

<sup>682</sup> Este artículo apareció en dos números de *The New Statesman*, publicados el 24 y el 31 de Mayo 24 de 1913.

<sup>683</sup> Russell expresa esto que decimos del siguiente modo: «Science, to the ordinary reader of newspapers, is represented by a varying selection of sensational triumphs, such as wireless telegraphy and aeroplanes radio-activity and the marvels of modern alchemy. It is not of this aspect of science that I wish to speak. Science, in this aspect, consists of detached up-to-date fragments, interesting only until they are replaced by something newer and more up-to-date, displaying nothing of the systems of patiently constructed knowledge out of which, almost as a casual incident, have come the practically useful results which interest the man in the street. The increased command over the forces of nature which is derived from science is undoubtedly an amply sufficient reason for encouraging scientific research, but this reason has been so often urged and is so easily appreciated that other reasons, to my mind quite as important, are apt to be overlooked. It is with these other reasons, especially with the intrinsic value of a scientific habit of mind in forming our outlook on the world, that I shall be concerned in what follows.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, Chapter II. The Place of Science in a Liberal Education).

no es tan importante o más que su aplicación práctica, por ejemplo en la elaboración del telégrafo inalámbrico?<sup>684</sup>

Y, sin embargo, una decidida supremacía de valoración del aspecto práctico de la ciencia prima sobre el aspecto teórico. Pero a juicio de Russell, esto no es en absoluto culpa de la propia ciencia en sí misma, sino del espíritu con que ésta es enseñada en la mayoría de centros educativos. Esto le llevará al filósofo inglés a afirmar, respecto de la ciencia, que

Si sus completas posibilidades fuesen percibidas por aquellos que la enseñan, creo que su capacidad de producir esos hábitos mentales que constituyen la más alta excelencia mental sería al menos tan grande como la de la literatura, y más particularmente de la literatura griega y latina. Diciendo esto no tengo el deseo en absoluto de menospreciar una educación clásica. Yo mismo no he disfrutado de sus beneficios, y mi conocimiento de autores griegos y latinos proviene casi completamente de traducciones. Pero estoy firmemente persuadido de que los griegos merecen enteramente toda la admiración que se les otorga, y que es una gran y sería pérdida desconocer sus escritos. No es atacándolos, sino llamando la atención de las descuidadas excelencias en la ciencia, que deseo conducir mi argumento.<sup>685</sup>

### 17.3. El problema de las ciencias humanas que estudian únicamente el pasado

Pese a que Russell como vemos no ahorra en palabras de elogio a la educación clásica, también le cree ver un importante defecto. Y éste no es otro que un exclusivo

---

<sup>684</sup> Este ejemplo, que hoy puede parecernos anacrónico en nuestra época, era sumamente pedagógico en 1913: «The instance of wireless telegraphy will serve to illustrate the difference between the two points of view. Almost all the serious intellectual labour required for the possibility of this invention is due to three men—Faraday, Maxwell, and Hertz. In alternating layers of experiment and theory these three men built up the modern theory of electromagnetism, and demonstrated the identity of light with electromagnetic waves. The system which they discovered is one of profound intellectual interest, bringing together and unifying an endless variety of apparently detached phenomena, and displaying a cumulative mental power which cannot but afford delight to every generous spirit. The mechanical details which remained to be adjusted in order to utilise their discoveries for a practical system of telegraphy demanded, no doubt, very considerable ingenuity, but had not that broad sweep and that universality which could give them intrinsic interest as an object of disinterested contemplation.» (*Ibíd.*)

<sup>685</sup> (Traducción al español nuestra). «If its full possibilities were realised by those who teach it, I believe that its capacity of producing those habits of mind which constitute the highest mental excellence would be at least as great as that of literature, and more particularly of Greek and Latin literature. In saying this I have no wish whatever to disparage a classical education. I have not myself enjoyed its benefits, and my knowledge of Greek and Latin authors is derived almost wholly from translations. But I am firmly persuaded that the Greeks fully deserve all the admiration that is bestowed upon them, and that it is a very great and serious loss to be unacquainted with their writings. It is not by attacking them, but by drawing attention to neglected excellences in science, that I wish to conduct my argument.» (*Ibíd.*)

énfasis en el pasado. En efecto, a su juicio, mediante el estudio de lo que está absolutamente acabado y nunca puede ser renovado, se engendra una actitud crítica hacia el presente y el futuro. Por medio de este excesivo y exclusivo énfasis en el pasado, el estudiante de la civilización griega, pongamos por caso, queda atrapado en una visión unilateral y parcial del mundo que nos rodea. Para los que únicamente se encargan del estudio del pasado, lo nuevo es visto casi siempre como algo vulgar, crudo, e incluso insolente.

Dicho de modo aún más claro:

El hábito de ser incapaz de reconocer el mérito hasta que éste haya pasado es demasiado apto de ser el resultado de una vida libresca, y una cultura basada enteramente en el pasado raramente será capaz de penetrar en el ambiente de la vida diaria hacia el esplendor esencial de las cosas contemporáneas, o a la esperanza de un todavía mayor esplendor en el futuro.<sup>686</sup>

A su vez, estas reflexiones llevan a Russell hacerse una pregunta decisiva:

Esta consideración, que milita no sólo contra el estudio exclusivo de los clásicos, sino contra toda forma de cultura que se haya convertido en estática, tradicional y académica, conduce inevitablemente a la pregunta fundamental: ¿cuál es el verdadero fin de la educación?<sup>687</sup>

#### 17.4. La cuestión del fin de la educación

Como es natural, para esclarecer esta pregunta Russell considera primero que su correcta respuesta sólo podrá llevarse a cabo si previamente nos hemos puesto de acuerdo en qué consiste la naturaleza general de la educación.

De este modo, Russell comienza por defender que la educación, en sentido amplio, no

---

<sup>686</sup> (Traducción al español nuestra). «The habit of being unable to recognise merit until it is dead is too apt to be the result of a purely bookish life, and a culture based wholly on the past will seldom be able to pierce through everyday surroundings to the essential splendour of contemporary things, or to the hope of still greater splendour in the future.» (*Ibíd.*)

<sup>687</sup> (Traducción al español nuestra). «This consideration, which militates not only against the exclusive study of the classics, but against every form of culture which has become static, traditional, and academic, leads inevitably to the fundamental question: What is the true end of education?» (*Ibíd.*)

sólo recoge aquellos conocimientos y prácticas en que hemos sido instruidos, sino también lo obtenido a través de la experiencia personal. Esto es lo que él llama la formación del carácter a través de la educación de la vida. Pero del sentido amplio del término educación, el pensador británico se apresura a señalar en el artículo que comentamos que no va a profundizar en él, ya que ello equivaldría a salirse demasiado del asunto principal (que es, como sabemos, el importante puesto que le concede a la instrucción científica en una educación liberal y crítica).<sup>688</sup>

Así pues, Russell trata de circunscribirse al sentido parcial o limitado del término educación para llevar a cabo su estudio. Este sentido limitado o estrecho es el que, como ya señalamos, generalmente se entiende por la verdadera naturaleza de la educación. Es decir, educación significa aquí la instrucción en varias materias o conocimientos en el sujeto «educado» porque éstos resultan útiles en la vida diaria. La educación elemental que gira en torno a la lectura, la escritura y la aritmética se circunscribe casi enteramente a este tipo de definición, acorde con Russell.

Pero la mera instrucción, tan necesaria como es, no constituye únicamente lo que Russell trata de entender por educación en un sentido más amplio. De este modo, el filósofo británico nos advierte que

La educación, en el sentido al cual me refiero, podría ser definida como *la formación, por medio de la instrucción, de ciertos hábitos mentales y una cierta perspectiva sobre la vida y el mundo*. Queda por preguntarnos: ¿que hábitos mentales, y qué tipo de perspectiva, puede ser esperada como resultado de la instrucción? Cuando hayamos contestado esta pregunta podremos intentar decidir qué tiene que contribuir la ciencia a la formación de los hábitos y perspectiva que deseamos.<sup>689</sup>

---

<sup>688</sup> Una exposición mucho más amplia y detallada de su idea de educación puede encontrarse en: Russell, B., *Education And The Social Order*, Routledge, New York, 2009 (se puede acceder a una versión digital gratuita en: <http://www.archive.org/details/EducationAndTheSocialOrder>). También resulta de gran interés, en este tema, cfr. Russell, B., *Why Men Fight*, Cosimo Classics, New York, 2004, págs. 153-181.

<sup>689</sup> (Traducción al español nuestra). «Education, in the sense in which I mean it, may be defined as *the formation, by means of instruction, of certain mental habits and a certain outlook on life and the world*. It remains to ask ourselves, what mental habits, and what sort of outlook, can be hoped for as the result of instruction? When we have answered this question we can attempt to decide what science has to contribute to the formation of the habits and outlook which we desire.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, Chapter II. The Place of Science in a Liberal Education).

## 17.5. El papel de los deseos y los instintos en la constitución de la naturaleza humana

Para todo esto, empero, piensa Russell que hay que contar con la naturaleza humana. Y es que para este pensador nuestra entera vida está construida sobre un pequeño número de instintos primarios e impulsos, de tal modo que sólo lo que está conectado de algún modo con estos instintos e impulsos nos parece importante. En última instancia, ni la ética ni la razón pueden tratar de conducir nuestras vidas a través de nuestros miedos, deseos y esperanzas sin contar con estos impulsos e instintos primarios. Russell compara cada una de estas pulsiones esenciales con una reina abeja; en efecto, las abejas obreras la ayudan y siguen como fieles súbditos reuniendo miel, pero cuando la reina muere, las obreras languidecen y acaban por perecer también, quedando las celdas del panal vacías y secas.

Pues bien, Russell cree que de modo análogo ocurre con nuestros impulsos e instintos primarios. Cuando estos se extinguen o eclipsan, el resto de nuestras pulsiones y deseos que estaban sustentados sobre ellos acaban también por desvanecerse; lo que antes parecía lleno de color y de vida, aparece entonces como apagado y anodino.

Así pues, dado que toda actividad humana ha de contar necesariamente con estos impulsos y deseos primarios si no quiere escurrirse por el sumidero de la decepción, la desilusión o la indiferencia, una correcta educación habrá de estar construida contando con estas realidades primarias que constituyen nuestra naturaleza humana. De este modo, Russell afirma que

El propósito de la educación, por tanto, no puede ser crear ningún impulso primario que esté ausente en el ineducado; el propósito sólo puede ser ampliar el alcance de aquellos que la naturaleza humana provee, mediante el incremento del número y variedad de pensamientos encargados, y por medio de mostrar dónde se encuentra la más permanente satisfacción.<sup>690</sup>

No obstante, Russell también advierte que, aunque la naturaleza es el motor inicial y primario de nuestra facultad de desear, en el hombre civilizado no es el conjunto de impulsos espasmódicos, fragmentarios e incluso violentos que resulta ser en el hombre salvaje. De

---

<sup>690</sup> (Traducción al español nuestra). «The purpose of education, therefore, cannot be to create any primary impulse which is lacking in the uneducated; the purpose can only be to enlarge the scope of those that human nature provides, by increasing the number and variety of attendant thoughts, and by showing where the most permanent satisfaction is to be found.» (*Ibid.*)

este modo, la civilización guía y doma, por así decirlo, nuestros impulsos más primitivos. La principal vía que hace que nuestros impulsos y deseos primarios no se descarrilen continuamente en un caos anárquico, es, a juicio de Russell, el conocimiento y la reflexión. Así pues, la educación destruye la crudeza del instinto e incrementa, a través del conocimiento, la riqueza y variedad de los contactos del individuo con el mundo externo, rompiendo su aislamiento.

¿Cuál es, pues, entonces la meta moral principal de la educación? Si hubiese que contestar a esta pregunta de un modo escueto pero esclarecedor, diríamos que para Russell el fin moral principal de la educación es el de atenuar y suavizar nuestros instintos y deseos más primitivos a través de la vía del pensamiento y la reflexión, haciendo por tanto que nuestras interacciones sociales sean menos conflictivas y dolorosas.<sup>691</sup>

## 17.6. Las virtudes de la educación científica

Pero al igual que ocurre con la ciencia, la educación no sólo tiene una finalidad práctica, sino también teórica. Y, además, esta finalidad no es menos importante que la primera. Acudamos a las palabras del propio Russell:

Estrechamente conectado con este fin moral se encuentra el más puro objetivo intelectual de la educación, el esfuerzo de hacernos ver e imaginar el mundo de una manera objetiva, tal como es en sí mismo tan lejos como sea posible, y no meramente a través del distorsionante medio del deseo personal. La completa consecución de una tal visión objetiva es sin duda un ideal, indefinidamente accesible, pero de hecho no enteramente realizable. La educación, considerada como un proceso de formar nuestros hábitos mentales y nuestra perspectiva sobre el mundo, tiene que ser juzgada exitosa en proporción a sus aproximaciones resultantes

---

<sup>691</sup> Russell especifica las diferencias entre nuestros instintos y deseos primarios tal como se dan en el hombre salvaje, y en el hombre civilizado, del siguiente modo: «although nature must supply the initial force of desire, nature is not, in the civilised man, the spasmodic, fragmentary, and yet violent set of impulses that it is in the savage. Each impulse has its constitutional ministry of thought and knowledge and reflection, through which possible conflicts of impulses are foreseen, and temporary impulses are controlled by the unifying impulse which may be called wisdom. In this way education destroys the crudity of instinct, and increases through knowledge the wealth and variety of the individual's contacts with the outside world, making him no longer an isolated fighting unit, but a citizen of the universe, embracing distant countries, remote regions of space, and vast stretches of past and future within the circle of his interests. It is this simultaneous softening in the insistence of desire and enlargement of its scope that is the chief moral end of education.» (*Ibid.*)

a este ideal.<sup>692</sup>

Una vez que hemos visto cuáles deberían ser las metas prácticas e intelectuales fundamentales de la educación según Russell, nos queda para finalizar este apartado contestar a la siguiente pregunta: ¿cuál es el puesto de la ciencia en una educación que trate de conseguir los objetivos prácticos e intelectuales comentados? Por lo pronto, y a juicio del filósofo británico, dos méritos distintos, que aunque a primera vista pueden resultar antagónicos, son patrimonio de la ciencia frente a la literatura y el arte. El primero consiste en la esperanza sobre el porvenir y futuro de las realizaciones humanas, una esperanza que gira en torno a la labor útil que pueda realizar cualquier investigador científico cualificado. Es importante señalar que el intento de consecución de este objetivo pone de relieve, según Russell, otro de los méritos fundamentales de la ciencia, a saber: la impertinencia de nuestras pasiones, y en general de nuestro aparato subjetivo, a la hora de la búsqueda de la verdad científica.<sup>693</sup>

Ya dijimos cómo el estudio de la literatura o del arte, cuando no está combinado con otros saberes y conocimientos, tiende a colocarnos en la prisión del pasado, volviéndonos a menudo ciegos para el estudio objetivo y desinteresado del presente y del futuro. De este modo, el estudiante que únicamente se centra en el pasado tiende a creer que los hombres de la Antigüedad eran mucho mejores que nosotros, o que los triunfos de las épocas anteriores, lejos de facilitarnos logros relevantes en el presente, nos los obstaculizan, ya que

---

<sup>692</sup> (Traducción al español nuestra). «Closely connected with this moral end is the more purely intellectual aim of education, the endeavour to make us see and imagine the world in an objective manner, as far as possible as it is in itself, and not merely through the distorting medium of personal desire. The complete attainment of such an objective view is no doubt an ideal, indefinitely approachable, but not actually and fully realisable. Education, considered as a process of forming our mental habits and our outlook on the world, is to be judged successful in proportion as its outcome approximates to this ideal». El texto original continúa: «in proportion, that is to say, as it gives us a true view of our place in society, of the relation of the whole human society to its non-human environment, and of the nature of the non-human world as it is in itself apart from our desires and interests. If this standard is admitted, we can return to the consideration of science, inquiring how far science contributes to such an aim, and whether it is in any respect superior to its rivals in educational practice.» (*Ibid.*)

<sup>693</sup> Russell expresa esto del siguiente modo: «Two opposite and at first sight conflicting merits belong to science as against literature and art. The one, which is not inherently necessary, but is certainly trae at the present day, is hopefulness as to the future of human achievement, and in particular as to the useful work that may be accomplished by any intelligent student. This merit and the cheerful outlook which it engenders prevent what might otherwise be the depressing effect of another aspect of science, to my mind also a merit, and perhaps its greatest merit—I mean the irrelevance of human passions and of the whole subjective apparatus where scientific truth is concerned.» (*Ibid.*)

nos hacen ver lo difícil que es conseguir la originalidad.

Y lo que ocurre con el estudio de la historia de las épocas anteriores, sucede de modo análogo con el arte; quienes se hayan nutrido casi exclusivamente de las producciones artísticas y literarias del pasado, tienden a manifestar cierta displicencia e injusto desdén respecto de las artes presentes. Es por eso que los que únicamente se centran en el estudio de las artes pretéritas tienden a despreciar las vanguardias.

Pero estos vicios de que hablamos se encuentran completamente ausentes, a juicio de Russell, en la educación que proporciona el conocimiento del método científico. En efecto, el método científico (que el filósofo inglés piensa que a excepción de las matemáticas puras fue prácticamente puesto en funcionamiento por Galileo hace relativamente poco tiempo) ha transformado por completo el mundo presente, y sus logros no dejan de acumularse a una velocidad acelerada. Así, el filósofo británico afirma que

En la ciencia los hombres han descubierto una actividad del más elevado valor en la cual ya no dependen para progresar, como ocurre en el arte, de que surjan continuamente genios más grandes, porque en la ciencia los sucesores se apoyan sobre los hombros de sus predecesores; donde un hombre de genio supremo inventa un método, miles de hombres de menos talento pueden aplicarlo. Ninguna habilidad trascendente es necesaria para hacer descubrimientos útiles en la ciencia; el edificio de la ciencia necesita de sus constructores, peones y obreros comunes tanto como de los capataces, maestros de obras y arquitectos. En el arte nada de valor puede hacerse sin genio; en la ciencia, incluso una capacidad moderada puede colaborar en un logro supremo.<sup>694</sup>

Para Russell, el verdadero genio científico es el que logra inventar un método nuevo que dé paso, por tanto, a nuevos descubrimientos y logros de interés. Pero muchas veces no es el propio genio que ha inventado el nuevo método el que llega a estos descubrimientos y logros, sino sus sucesores mediante la aplicación del método creado por el «maestro». En la

---

<sup>694</sup> (Traducción al español nuestra). «In science men have discovered an activity of the very highest value in which they are no longer, as in art, dependent for progress upon the appearance of continually greater genius, for in science the successors stand upon the shoulders of their predecessors; where one man of supreme genius has invented a method, a thousand lesser men can apply it. No transcendent ability is required in order to make useful discoveries in science; the edifice of science needs its masons, bricklayers, and common labourers as well as its foremen, master-builders, and architects. In art nothing worth doing can be done without genius; in science even a very moderate capacity can contribute to a supreme achievement.» (*Ibíd.*)

ciencia existe un número descomunal de métodos distintos apropiados para problemas diferentes. Pero para Russell, por encima de todos estos métodos diversos, existe algo así como el método general de la ciencia. Es decir, ¿que tienen en común los diversos métodos científicos existentes? En la modernidad, era común identificar el método general de la ciencia con el método inductivo, atribuido a Bacon.<sup>695</sup> Pero piensa Russell no sólo que el verdadero método inductivo es anterior al *Novum organum*, sino que el método de la ciencia es mucho más amplio que el inductivo, incorporando por tanto también a la deducción, la lógica, las matemáticas, la botánica o la geología.

Podríamos decir desde nuestra perspectiva que Russell piensa que el método de la ciencia es algo así como una suerte de poliedro, siendo que muchos autores sólo se centran en una de sus caras (inducción, deducción, formalismo lógico...). Pero para entender el verdadero método científico hay que atender a todas sus caras y, por así decirlo, tratar de captar el espíritu que subyace por debajo de todos los métodos particulares de las diversas ciencias.<sup>696</sup>

Sorprendentemente, para Russell el esclarecimiento de este espíritu general del método científico es, en realidad, un asunto muy sencillo:

El núcleo de la perspectiva científica es una cosa tan simple, tan obvia, tan aparentemente trivial, que su mención puede casi conducir al escarnio. El núcleo de la perspectiva científica es el rechazo a considerar que nuestros propios deseos, gustos e intereses proporcionen una clave para el entendimiento del mundo. Dicho así sin rodeos, esto puede parecer no más que una simple obviedad. Pero recordarla consistentemente en asuntos que provocan nuestro apasionado partidismo es de ningún modo fácil, especialmente donde la evidencia disponible

---

<sup>695</sup> Para su defensa gnoseológica, cfr., por ejemplo, Bacon, F., *Novum Organum*, Forgotten Books, New York, 2010, págs. 20-30.

<sup>696</sup> Con sus propias palabras: «In science the man of real genius is the man who invents a new method. The notable discoveries are often made by his successors, who can apply the method with fresh vigour, unimpaired by the previous labour of perfecting it; but the mental calibre of the thought required for their work, however brilliant, is not so great as that required by the first inventor of the method. There are in science immense numbers of different methods, appropriate to different classes of problems; but over and above them all, there is something not easily definable, which may be called *the* method of science. It was formerly customary to identify this with the inductive method, and to associate it with the name of Bacon. But the true inductive method was not discovered by Bacon, and the true method of science is something which includes deduction as much as induction, logic and mathematics as much as botany and geology. I shall not attempt the difficult task of stating what the scientific method is, but I will try to indicate the temper of mind out of which the scientific method grows, which is the second of the two merits that were mentioned above as belonging to a scientific education.» (Cfr. Russell, B., *Mysticism and Logic and Other Essays*, Chapter II. The Place of Science in a Liberal Education).

es incierta e inconclusiva.<sup>697</sup>

De este modo, el pensador británico pone el ejemplo de la teoría aristotélica sobre la circularidad de las órbitas celestes. Como es sabido, para el filósofo griego los astros describen órbitas circulares porque la circunferencia es la curva más perfecta. Pero a juicio de Russell esto es una consideración estético-moral que, como sabemos sobre todo desde Kepler, es errónea, ya que los astros no describen órbitas circulares (en realidad, ni siquiera elípticas, sino más bien espirales).<sup>698</sup> Es decir, nuestras consideraciones estéticas, al ser subjetivas, no son sino un impedimento o un lastre para el desarrollo científico.<sup>699</sup>

Cuando hablamos de las relaciones entre ética y misticismo en un capítulo anterior, ya expusimos cómo Russell sostenía que una visión objetiva y verdadera del Universo sólo podía hacerse al precio de tratar de no introducir nuestra subjetividad en nuestros análisis y consideraciones. Esto es así porque, cuando la subjetividad era introducida, la distorsión de la visión y perspectiva era inevitable. ¿Cuántos sistemas metafísicos, filosóficos o religiosos, se pregunta el pensador británico, han tendido a considerar al Universo como algo que progresa esencialmente hacia un bien o que, por el contrario, se dirige hacia una decadencia cada vez mayor? Y, sin embargo, estas consideraciones no son a juicio de Russell más que proyecciones de nuestros miedos, temores o esperanzas a un mundo impersonal que nada sabe de ellos. A juicio del filósofo británico, debemos, pues, aprender a tratar de ver el mundo en términos éticos y estéticos neutrales. Mientras no lo logremos, nuestra perspectiva de la realidad siempre acabará de un modo u otro resultando distorsionada.

---

<sup>697</sup> (Traducción al español nuestra). «The kernel of the scientific outlook is a thing so simple, so obvious, so seemingly trivial, that the mention of it may almost excite derision. The kernel of the scientific outlook is the refusal to regard our own desires, tastes, and interests as affording a key to the understanding of the world. Stated thus baldly, this may seem no more than a trite truism. But to remember it consistently in matters arousing our passionate partisanship is by no means easy, especially where the available evidence is uncertain and inconclusive.» (*Ibíd.*)

<sup>698</sup> Aunque no hay que olvidar en este punto que Kepler llegó a la consideración de las órbitas elípticas después de ensayar otros modelos geométricos siguiendo una clara inspiración pitagórico-teológica.

<sup>699</sup> Acudamos al ejemplo de las órbitas circulares en la filosofía griega: «Aristotle, I understand, considered that the stars must move in circles because the circle is the most perfect curve. In the absence of evidence to the contrary, he allowed himself to decide a question of fact by an appeal to aesthetico-moral considerations. In such a case it is at once obvious to us that this appeal was unjustifiable. We know now how to ascertain as a fact the way in which the heavenly bodies move, and we know that they do not move in circles, or even in accurate ellipses, or in any other kind of simply describable curve. This may be painful to a certain hankering after simplicity of pattern in the universe, but we know that in astronomy such feelings are irrelevant. Easy as this knowledge seems now, we owe it to the courage and insight of the first inventors of scientific method, and more especially of Galileo.» (*Ibíd.*)

Y no es otro que este espíritu de neutralidad y de intento de no proyectar nuestra subjetividad en el mundo externo lo que sitúa a la ciencia en un puesto de privilegio en una educación liberal a juicio de Russell.<sup>700</sup>

### **17.7. El escepticismo ante la visión optimista de que la ciencia sólo traerá virtudes y bondades al futuro humano**

Como ya hemos visto, Russell, en su artículo «The place of science in a liberal education» de 1913, propone a la ciencia casi como la madre de todas las virtudes prácticas e intelectuales. Sin embargo, esta actitud excesivamente optimista e incluso ingenua (a la que contrapusimos la de la escuela de Frankfurt o Heidegger),<sup>701</sup> se encuentra de manera mucho más matizada en otros textos. Éste es el caso de su menos conocido artículo «Icarus or the future of science», aparecido en 1924.<sup>702</sup> En él podemos leer, criticando el optimismo científicista defendido por J. B. S. Haldane en su *Daedalus, or Science and the Future*:<sup>703</sup>

---

<sup>700</sup> Russell no ahorra en palabras de elogio y excelencia a la ciencia. Pero a nuestro juicio, después de la experiencia de las tecnocracias y la visión unidimensional y alienada que da el fundamentalismo científico (vicios que han sido el principal objeto de estudio de la llamada Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas...), guardamos algunas profundas reservas críticas ante textos como el siguiente: «The instinct of constructiveness, which is one of the chief incentives to artistic creation, can find in scientific systems a satisfaction more massive than any epic poem. Disinterested curiosity, which is the source of almost all intellectual effort, finds with astonished delight that science can unveil secrets which might well have seemed for ever undiscoverable. The desire for a larger life and wider interests, for an escape from private circumstances, and even from the whole recurring human cycle of birth and death, is fulfilled by the impersonal cosmic outlook of science as by nothing else. To all these must be added, as contributing to the happiness of the man of science, the admiration of splendid achievement, and the consciousness of inestimable utility to the human race. A life devoted to science is therefore a happy life, and its happiness is derived from the very best sources that are open to dwellers on this troubled and passionate planet.» (*Ibid.*)

<sup>701</sup> En este contexto de crítica a lo que podríamos denominar «tecnolatría», es interesante cfr. Hernández-Pacheco Sanz, J., *Corrientes Actuales de Filosofía. La Escuela de Frankfurt. La Filosofía Hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996.

<sup>702</sup> En futuros trabajos el pensador británico volverá a repetir sus inquietudes sobre estos temas, aportando análisis parecidos en sus líneas maestras. Cfr., por ejemplo, Russell, B., *Has Man a Future?*, Spokesman Books, Nottingham, 2001.

<sup>703</sup> Cfr. J. B. S. Haldane, *DAEDALUS or Science & the Future. A Paper Read to the Heretics*, Dutton & Company, Fifth Printing edition, Cambridge, 1924. No obstante, Haldane en esta obra también sostiene, en algunos puntos, la posibilidad de un descarrilamiento si toda pretensión ética es puesta entre paréntesis en el desarrollo científico. Sin embargo, y si se nos permite la observación, Haldane tenía una peculiar concepción de la ética en el papel del progreso humano, como atestigua su admiración por Stalin. Para un interesante análisis colectivo sobre el *Daedalus* de Haldane, cfr. Dronamraju, K. R., (ed.), *Haldane's Daedalus Revisited*, Oxford University Press, New York, 1995.

El *Dédalo* de Mr. Haldane ha fijado un atractivo cuadro del futuro que podría hacerse realidad a través del uso de los descubrimientos científicos para promover la felicidad humana. Por mucho que me gustaría estar de acuerdo con su predicción, una larga experiencia con estadistas y gobiernos me ha hecho un tanto escéptico. Me he visto obligado a temer que la ciencia será usada para promover el poder de los grupos dominantes, más que para hacer a los hombres felices. Ícaro, habiendo sido enseñado a volar por su padre Dédalo, fue destruido por su imprudencia. Temo que el mismo destino pueda sobrevenir a las poblaciones cuyos hombres modernos de ciencia han enseñado volar. Algunos de los peligros inherentes en el progreso científico mientras mantengamos nuestras actuales instituciones políticas y económicas serán comentados en las páginas siguientes.<sup>704</sup>

Como vemos, aquí Russell se muestra mucho más escéptico y prudente a la hora de valorar la contribución de los progresos científicos a la felicidad y bienestar humanos. Y no olvidemos que a su juicio el objetivo práctico fundamental a perseguir es el de la consecución de la felicidad humana, a la cuál debe plegarse la ética y no al revés. Es decir, probablemente no está de más señalar, en este contexto, que la filosofía moral de Russell también aboga por el contingentismo, frente a autores objetivistas, o absolutistas, como Platón, Santo Tomás o Scheler. En efecto, después del abandono de la ética objetivista de Moore, Russell defenderá una filosofía moral en la que el bien es relativo a aquello que convenga felicitarmente a la mayoría en cada momento. Por eso Copleston, en su debate con Russell de la BBC de 1948, le preguntó a éste si aprobaría como morales las acciones de los nazis si pudiesen probarse, desde un punto de vista utilitarista, como incrementadoras de la felicidad general, a lo que Russell tuvo relucientemente que contestar afirmativamente.<sup>705</sup>

---

<sup>704</sup> (Traducción al español nuestra) «Mr. Haldane's *Daedalus* set forth an attractive picture of the future as it may become through the use of scientific discoveries to promote human happiness. Much as I should like to agree with his forecast, a long experience of statesmen and government has made me somewhat sceptical. I am compelled to fear that science will be used to promote the power of dominant groups, rather than to make men happy. Icarus, having been taught to fly by his father Daedalus, was destroyed by his rashness. I fear that the same fate may overtake the populations whom modern men of science have taught to fly. Some of the dangers inherent in the progress of science while we retain our present political and economic institutions are set forth in the following pages.» (Cfr. Russell, B., *Icarus, or the Future of Science*, [versión digital accesible en: <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Icarus.html>]).

<sup>705</sup> En efecto, en la transcripción del debate radiofónico podemos ver cómo Copleston le objetaba a Russell: «but if you were making a utilitarian explanation of right and wrong in terms of consequences, it might be held, and I suppose some of the Nazis of the better type would have held that although it's lamentable to

En todo caso, la diferencia fundamental entre nuestro mundo actual y el del pasado estriba, a ver del pensador británico, en el desarrollo científico y tecnológico. Y es evidente, después de la experiencia de los campos de concentración nazis o soviéticos, o de la bomba atómica, que no todos los logros científicos han resultado beneficiosos para el desarrollo y progreso humano. Aún más, Russell sostiene que si la ciencia es una bendición, o por el contrario, una maldición para la humanidad, está aún por verse.<sup>706</sup>

## 17.8. Las dos funciones fundamentales de la ciencia: la teórica y la práctica

A juicio del pensador británico, el desarrollo científico puede afectar al ser humano de dos modos diferentes. Por un lado, y sin necesidad de alterar las pasiones y deseos humanos, la ciencia puede aumentar el poder con que el hombre trata de satisfacer sus deseos e inclinaciones. Por otro lado, en cambio, el desarrollo científico puede alterar profundamente la visión que el hombre tiene del mundo. Russell nos advierte en su artículo que no va a ahondar en el segundo aspecto del desarrollo científico (el lado teórico especulativo, diríamos). Sus esfuerzos de análisis se centrarán en el primer aspecto comentado, es decir, la capacidad de la ciencia para otorgar al hombre mayor poder en la obtención y satisfacción de sus deseos e inclinaciones.

En los capítulos precedentes nos hemos centrado en el lado teórico o especulativo,

---

have to act in this way, yet the balance in the long run leads to greater happiness. I don't think you'd say that, would you? I think you'd say that sort of action is wrong -- and in itself, quite apart from whether the general balance of happiness is increased or not. Then, if you're prepared to say that, then I think you must have some criterion of feeling, at any rate. To me, that admission would ultimately result in the admission of an ultimate ground of value in God.

Russell: I think we are perhaps getting into confusion. It is not direct feeling about the act by which I should judge, but rather a feeling as to the effects. And I can't admit any circumstances in which certain kinds of behavior, such as you have been discussing, would do good. I can't imagine circumstances in which they would have a beneficial effect. I think the persons who think they do are deceiving themselves. *But if there were circumstances in which they would have a beneficial effect, then I might be obliged, however reluctantly, to say -- "Well, I don't like these things, but I will acquiesce in them," just as I acquiesce in the Criminal Law, although I profoundly dislike punishment.*» [cursivas nuestras] A dicho debate puede accederse a través de: <http://www.archive.org/details/DebateOnTheExistenceOfGodBertrandRussellV.Fr.FrederickCopleston>.

<sup>706</sup> De este modo, nos dice: «The world in which we live differs profoundly from that of Queen Anne's time, and this difference is mainly attributable to science. That is to say, the difference would be very much less than it is but for various scientific discoveries, but resulted from those discoveries by the operation of ordinary human nature. The changes that have been brought about have been partly good, partly bad; whether, in the end, science will prove to have been a blessing or a curse to mankind, is to my mind, still a doubtful question.» (Cfr. Russell, B., *Icarus, or the Future of Science*).

por decirlo en términos clásicos, de la racionalidad científica. Veamos, pues, ahora, cuáles son sus efectos prácticos para Russell.

### **17.9. La clasificación tripartita de la ciencia: ciencias físicas, biológicas y antropológicas**

Según el punto de vista del filósofo inglés en este periodo, las ciencias podrían dividirse en tres grandes clases, a saber, las ciencias físicas, las biológicas y las antropológicas. En el grupo de las ciencias físicas, Russell no sólo incluye la química sino a cualquier ciencia que de un modo u otro se relacione con las propiedades y atributos de la materia, exceptuando la vida. En cambio, en el grupo de las ciencias antropológicas el filósofo británico incluye todo estudio o investigación que gire específicamente en torno al hombre, como puedan ser la fisiología y psicología humanas (disciplinas que por cierto Russell estima muy difícil separar), pero también, por supuesto, la antropología, la historia, la sociología o la economía. A su juicio, aunque estas disciplinas se hallen en estrecha relación con las ciencias biológicas, pueden sin embargo diferenciarse de ellas gracias a los métodos y datos diferentes manejados en las investigaciones.<sup>707</sup>

En este punto, Russell sostiene una tesis que nos podría sorprender cuando la contemplamos desde nuestro momento presente. Ésta no es otra que, hasta el momento en que escribe, las ciencias biológicas han producido un mínimo efecto para aumentar la capacidad humana de conseguir sus deseos. Es cierto, señala, que tanto el darwinismo como la propia idea de evolución han influido en concepciones filosóficas como la justificación de la libre competencia o el nacionalismo. Sin embargo, como ya dijimos, Russell no va ahora a tomar en consideración los efectos teórico-especulativos del desarrollo

---

<sup>707</sup> Esta clasificación tripartita de la ciencia de la que hablamos Russell la especifica así: «From our point of view, we may divide the sciences into three groups: physical, biological, and anthropological. In the physical group I include chemistry, and broadly speaking any science concerned with the properties of matter apart from life. In the anthropological group I include all studies especially concerned with man: human physiology and psychology (between which no sharp line can be drawn), anthropology, history, sociology, and economics. All these studies can be illuminated by considerations drawn from biology; for instance, Rivers threw a new light on parts of economics by adducing facts about landed property among birds during the breeding season. But in spite of their connection with biology --- a connection which is likely to grow closer as time goes on --- they are broadly distinguished from biology by their methods and data, and deserve to be grouped apart, at any rate in a sociological inquiry.» (*Ibíd.*)

científico, sino meramente sus efectos prácticos para aumentar el poder humano en la realización de sus deseos e inclinaciones. El pensador británico cree, desde luego, que el desarrollo de las ciencias biológicas llevará a importantes consecuencias prácticas, como la revolución que el mendelismo ejerció en las técnicas de agricultura. Desde nuestra perspectiva, no podía haber estado más acertado: baste recordar los impresionantes logros que en nuestros días ha conseguido la ingeniería genética. Pero no sólo ésta; todo el desarrollo médico y farmacológico actual se fundamenta en los estudios e investigaciones de las llamadas ciencias biológicas.

Russell incluso se atreve a predecir que el desarrollo de la bacteriología podrá ayudarnos a exterminar muchas de las plagas que ocasionan enfermedades, o que, con el tiempo, el estudio del mecanismo de la herencia genética nos dará el poder de cosas como decidir el sexo de nuestros hijos (que Russell piensa irónicamente que dará lugar a aumento prodigioso del número de varones respecto de hembras, lo que cambiará por completo el desarrollo de las instituciones familiares).<sup>708</sup>

En cuanto a las ciencias antropológicas, el filósofo británico se sorprende de que su influencia práctica haya sido también escasa. Podríamos haber esperado *a priori* que estas ciencias produjesen cambios profundos en el orden social, pero Russell cree que hasta el momento en que escribe esto no ha sido así. Russell cree incluso que la propia economía no ha alcanzado las consecuencias que se esperaban de ella, y que, cuando así parece haberlo

---

<sup>708</sup> Desde luego, en la época de este escrito, el androcentrismo y la jerarquización patriarcal de la sociedad estaban plenamente establecidos en la civilización occidental, con lo que probablemente las sospechas del filósofo inglés no andaban demasiado desencaminadas. Así, Russell afirma que: «the effect of the biological sciences, so far, has been very small. No doubt Darwinism and the idea of evolution affected men's imaginative outlook; arguments were derived in favour of free competition, and also of nationalism. But these effects were of the sort that I propose not to consider. It is probable that great effects will come from these sciences sooner or later. Mendelism might have revolutionized agriculture, and no doubt some similar theory will do so sooner or later. Bacteriology may enable us to exterminate our enemies by disease. The study of heredity may in time make eugenics an exact science, and perhaps we shall in a later age be able to determine at will the sex of our children. This would probably lead to an excess of males, involving a complete change in family institutions. But these speculations belong to the future. I do not propose to deal with the possible future effects of biology, both because my knowledge of biology is very limited, and because the subject has been admirably treated by Mr. Haldane.» (*Ibíd.*). También es importante recordar en este punto que aunque Russell siempre tuvo en alta estima a la Teoría de la Evolución, nunca contó con una teoría de la ciencia lo suficientemente potente como para dar cuenta de si dicha teoría era o no más que un mero conjunto de hipótesis probables. Para un análisis riguroso del estatuto científico del darwinismo es de gran interés atender a los estudios de: Alvergonzález, D., «El darwinismo visto desde el Materialismo filosófico», *El Basilisco*, 1996, nº 20, págs. 5-20; Insua Rodríguez, P., «Biología e individuo corpóreo: el problema del "sexto predicable". 1. Sentido darvinista de la evolución», *El Catoblepas*, Julio 2005, nº 41, pág. 11; «Biología e individuo corpóreo: el problema del "sexto predicable". 2. Formulación del teorema darvinista en *El origen de las Especies*», *El Catoblepas*, Julio 2005, nº 51, pág. 11.

hecho, se ha debido más bien a que los economistas defendían simplemente aquello que se esperaba que sucediera.<sup>709</sup> Puestas así las cosas, Russell acaba por defender que es la medicina la que más logros efectivos y sorprendentes ha producido en el campo de las ciencias antropológicas. Como ejemplos, pone el decidido aumento de la salubridad y salud pública, o los tratamientos contra la malaria o la fiebre amarilla.<sup>710</sup>

### **17.10. ¿Ha ido parejo el aumento de poder que las ciencias han otorgado al ser humano con el desarrollo de la felicidad y el bienestar?**

En todo caso, las ciencias (algunas más y otros menos como hemos visto), han aumentado el poder y el control del hombre sobre la naturaleza. ¿Puede inferirse de ello, se pregunta Russell, un aumento proporcional de la felicidad y el bienestar humanos? Su respuesta tiene un toque de innegable pesimismo: las ciencias habrían contribuido sin lugar a duda más a la felicidad y bienestar humanos que a su desdicha y sufrimiento si los hombres fuesen seres racionales. Pero desgraciadamente, la condición humana se aproxima más a la de ser un cúmulo de instintos y pasiones.

Si estos instintos y pasiones no son de alguna manera domados, la lucha y rivalidad por el poder y la dominación de unos por otros conducirá a la completa y aciaga desgracia humana. Y en esta lucha, el poder que las ciencias otorgan al hombre puede ser decisivo.<sup>711</sup>

---

<sup>709</sup> Es decir, Russell duda del estatuto científico de la economía. Pero no hay que olvidar tampoco que el pensador británico carece de una doctrina desarrollada de la ciencia. Una introducción al problema del estatuto de cientificidad de la economía desde el materialismo filosófico puede encontrarse en: Delgado Palomar, J., «La Economía como disciplina científica», *El Catoblepas*, Marzo 2003, nº 13, pág. 13.

<sup>710</sup> En sus propias palabras: «The anthropological sciences are those from which, *a priori*, we might have expected the greatest social effects, but hitherto this has not proved to be the case, partly because these sciences are mostly still at an early stage of development. Even economics has not so far had much effect. Where it has seemed to have, this is because it advocated what was independently desired. Hitherto, the most effective of the anthropological sciences has been medicine, through its influence on sanitation and public health, and through the fact that it has discovered how to deal with malaria and yellow fever. Birth-control is also a very important social fact which comes into this category. But although the future effect of the anthropological sciences (to which I shall return presently) is illimitable, the effect up to the present has been confined within fairly narrow limits.» (Cfr. Russell, B., *Icarus, or the Future of Science*).

<sup>711</sup> Dicho de modo más detallado: «Science has increased man's control over nature, and might therefore be supposed likely to increase his happiness and well-being. This would be the case if men were rational, but in fact they are bundles of passions and instincts. An animal species in a stable environment, if it does not die out, acquires an equilibrium between its passions and the conditions of its life. If the conditions are suddenly altered, the equilibrium is upset. Wolves in a state of nature have difficulty in getting food, and therefore need the stimulus of a very insistent hunger. The result is that their descendants, domestic dogs, over-eat if they

De cualquier modo, como hemos visto, Russell cree que ni las ciencias antropológicas ni las ciencias biológicas han mostrado de momento todo su potencial práctico. Esto deja al tercer grupo de ciencias —esto es, las ciencias físicas— como el responsable de los mayores efectos prácticos en la búsqueda humana sobre el control de la naturaleza.

Aunque estos logros de los que hablamos no son, desde luego, ni totales ni completos en la época de Russell. Así por ejemplo, el filósofo británico sostiene que al industrialismo aún le queda por conquistar grandes regiones del planeta, ya que Rusia o la India están muy imperfectamente industrializadas, China prácticamente nada,<sup>712</sup> y a Sudamérica aún le queda por delante un descomunal desarrollo. Desde luego, a Russell le habría sorprendido saber el grado de industrialización masiva a que ha llegado por ejemplo China en nuestra época.<sup>713</sup> Pero, en todo caso, la cuestión principal es que a ojos del filósofo británico la extensión de la industrialización por todo el planeta conducirá a una unidad, es decir, a lo que nosotros desde hace varias décadas llamamos globalización.<sup>714</sup>

Desde luego, la unificación de las más diferentes regiones del mundo a través de la industrialización y el desarrollo tecnológico es un cambio práctico que altera, por completo, todo el desarrollo humano cultural y social. Y este cambio se debe, a juicio de Russell, a las ciencias físicas. Pero el industrialismo no sólo conduce a esta unidad globalizadora de la que hablamos; a juicio del pensador británico también tiene otra decisiva característica, a saber:

---

are allowed to do so. When a certain amount of something is useful, and the difficulty of obtaining it is diminished, instinct will usually lead an animal to excess in the new circumstances. The sudden change produced by science has upset the balance between our instincts and our circumstances, but in directions not sufficiently noted. Over-eating is not a serious danger, but over-fighting is. The human instincts of power and rivalry, like the dog's wolfish appetite will need to be artificially curbed, if industrialism is to succeed.» (*Ibíd.*)

<sup>712</sup> Para este asunto, es muy interesante cfr. Russell, B., *The Problem of China*, Echo Library, Teddington, 2007. (versión online gratuita en: <http://www.gutenberg.org/ebooks/13940>).

<sup>713</sup> Aunque esta industrialización haya dejado todavía a amplísimos sectores de la población china en el analfabetismo y la pobreza. El propio gobierno chino es reticente a airear, de cara al exterior, estos aspectos oscuros de la economía china. (Para este tema, cfr., por ejemplo, Liu, L., *China's Industrial Policies and the Global Business Revolution: The Case of the Domestic Appliance Industry*, Routledge, New York, 2005, págs. ii, 3 y ss.)

<sup>714</sup> Así, refiriéndose a esta proto-globalización (aunque él no la llame así), escribe: «industrialism still has great parts of the earth's surface to conquer. Russia and India are very imperfectly industrialized; China hardly at all. In South America there is room for immense development. One of the effects of industrialism is to make the world an economic unit: its ultimate consequences will be very largely due to this fact. But before the world can be effectively organized as a unit, it will probably be necessary to develop industrially all the regions capable of development that are at present backward. The effects of industrialism change as it becomes more wide-spread; this must be remembered in any attempt to argue from its past to its future.» (Cfr. Russell, B., *Icarus, or the Future of Science*, [versión digital accesible en: <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Icarus.html>]).

la de aumentar la productividad laboral, multiplicando por tanto el número de bienes y servicios que ofrece el mercado.

Esta característica ha llevado a las naciones a una lucha por el poder en los mercados y en las materias primas (aparte, nos dice Russell, del mero placer que se obtiene por el mero hecho de dominar). Siendo esto así, el trabajo que queda libre como resultado de haber cubierto las necesidades fundamentales acaba siendo reabsorbido en las rivalidades y luchas entre naciones por el control y el monopolio. Esto lleva a un aumento de las fuerzas armadas y de la potencia militar de cada país (un aumento que inexorablemente está seguido del tráfico de armas). Por supuesto, la rivalidad entre naciones también aumenta la importancia de los diplomáticos y cónsules, o de la educación (o incluso del adoctrinamiento) en un patriotismo fundamentalista, labor para la cual también la prensa y los periodistas son un engranaje fundamental de esta maquinaria.

Pero en esta maquinaria de la que hablamos, los científicos juegan un papel fundamental. Son ellos, en efecto, los que se pasan días y noches al servicio del gobierno tratando de descubrir nuevos métodos militares de destrucción. El aumento de los artilugios militares tiene en principio la ventaja, a juicio de Russell, de disminuir el número de hombres que son mandados a filas; en efecto, ahora se necesitarán más personas en las cadenas de producción o de almacenamiento. Pero esta aparente consecuencia positiva del desarrollo tecnológico militar es ilusoria para el pensador británico, dado que las guerras modernas se centran fundamentalmente en atacar a la población civil, con lo que, en caso de conflicto bélico importante, los civiles sufrirán igualmente o más que los soldados que si no hubiese habido tal desarrollo tecnológico militar previo.

De este modo, Russell afirma que

Es la ciencia por encima de todo la que ha determinado la importancia de las materias primas en la competencia internacional. Carbón, hierro y petróleo, especialmente, son las bases del poder, y por tanto de la riqueza. La nación que los posee, y tiene la habilidad industrial requerida para utilizarlos en la guerra, puede adquirir mercados, e imponer tributos sobre las naciones menos afortunadas. Los economistas han minusvalorado la parte jugada por la destreza militar en la adquisición de riquezas.<sup>715</sup>

---

<sup>715</sup> (Traducción al español nuestra). «It is science above all that has determined the importance of raw materials in international competition. Coal and iron and oil, especially, are the bases of power, and thence of wealth. The nation which possesses them, and has the industrial skill required to utilize them in war, can acquire markets by armed force, and levy tribute upon less fortunate nations. Economists have underestimated the

Como vemos, es el avance científico facilitado por las ciencias físicas el que ha posibilitado las modernas dominaciones de unas naciones sobre otras a través de la institución de la guerra en la lucha por el control de las materias primas y el monopolio de los mercados. El avance científico primero posibilitó el aumento de la población, luego el aumento de la calidad de vida, pero, finalmente, condujo a una situación casi permanente de conflicto internacional, el cual es retroalimentado por la progresiva posesión de armas destructivas cada vez más potentes, también construidas gracias a los avances de las ciencias físicas.

En términos antropológicos modernos, podríamos decir, siguiendo a Marvin Harris, que el aumento de la población, seguido del nivel de vida, lleva a un agotamiento de los recursos del medio, dado que, por decirlo al modo de Malthus, éstos poseen una capacidad de autoregeneración mucho menor que el ritmo de crecimiento exponencial humano. Es decir, es la presión demográfica sobre los recursos finitos y limitados del medio lo que conduce fundamentalmente a la institución de la guerra. Sencillamente, cuando una nación no tiene los suficientes recursos para alimentar a su población y nivel de vida, ha de buscarlos en otros territorios controlados por otras naciones. Pero cuando el comercio no es posible, habrá de quitárselos por la fuerza. Es decir, a través de la institución de la guerra.<sup>716</sup>

---

part played by military prowess in the acquisition of wealth.» El texto original sigue: «The landed aristocracies of Europe were, in origin, warlike invaders. Their defeat by the bourgeoisie in the French Revolution, and the fear which this generated in the Duke of Wellington, facilitated the rise of the middle class. The wars of the eighteenth century decided that England was to be richer than France. The traditional economist's rules for the distribution of wealth hold only when men's actions are governed by law, i. e. when most people think the issue unimportant. The issues that people have considered vital have been decided by civil war or wars between nations. And for the present, owing to science, the art of war consists in possessing coal, iron, oil, and the industrial skill to work them. For the sake of simplicity, I omit other raw materials, since they do not affect the essence of our problem.» (*Ibid.*)

<sup>716</sup> En este punto, es necesario remitirse a los tratados fundamentales de M. Harris, que aportan largas y valiosas explicaciones sobre el asunto. Cfr. Harris, M., *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture*, Vintage, New York, 1989; Harris, M., *Cannibals and Kings: Origins of Cultures*, Vintage, New York, 1991; Harris, M., *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*, Waveland Press, Illinois, 1998; Harris, M., *Our Kind: Who We Are, Where We Came From, Where We Are Going*, Harper Perennial, New York, 1990; Harris, M., *Cultural Anthropology*, Allyn & Bacon, New York, 2006; Harris, M., *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, AltaMira Press, Lanham, 2001; Harris, M., *Theories of Culture in Postmodern Times*, AltaMira Press, Lanham, 1998; Harris, M., *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*, Allyn & Bacon, New York, 1997; Harris, M. & Fried R. M., *War: The Anthropology of Armed Conflict and Agresión*, Natural History Press, 1968; Harris, M., *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Altamira Press, Lanham, 2001. A su vez, una buena exposición de estas teorías puede encontrarse en: Kuznar, L. A. & Sanderson, K., *Studying Societies and Cultures: Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy*, Paradigm Publishers, Colorado, 2008.

Como vemos, desde la perspectiva pacifista de Russell, todo esto son aspectos muy negativos del desarrollo científico.<sup>717</sup>

### **17.11. El nuevo centralismo y control totalitario posibilitado por las ciencias físicas**

Por otra parte, la ciencia también ha posibilitado un mayor centralismo estatal difícil, por no decir imposible, en épocas anteriores al desarrollo de los modernos medios de transporte y comunicación. Russell nos pone el ejemplo de los antiguos imperios. En efecto, en ellos las provincias estaban gobernadas en la práctica por, pongamos por caso, sátrapas o procónsules. Éstos, aunque eran nombrados por el poder central, y en la teoría debían someterse a él en todo momento, contaban con un amplio margen de maniobra y decisión. En caso de que levantasen la furia de los soberanos, a éstos sólo les cabía controlarlos por medio de la fuerza, dando lugar a veces a sangrientas guerras civiles. De hecho, hasta la invención del telégrafo, los propios embajadores poseían una gran independencia, ya que el transporte de mensajes o noticias era muy lento.

Los modernos sistemas de transporte y comunicación han facilitado, pues, formas de organización política de orientación totalitaria que antes no eran posibles. Por medio de estos modernos sistemas, el poder central está casi constantemente enterado de lo que ocurre en la mayoría de dominios de sus territorios, así como de las decisiones y acciones de sus subordinados, aunque éstos estén a miles de kilómetros del gabinete del poder central. Y no sólo eso; por medio de los modernos sistemas de transporte como el ferrocarril, el poder central puede enviar tropas a las zonas insubordinadas en un tiempo también impensable con anterioridad. Evidentemente, estas tecnologías también dan lugar a una educación totalitaria, donde el poder central está al tanto, casi en cada momento, de lo que ocurre en

---

<sup>717</sup> Un pacifismo no obstante que, cuando es llevado hasta el extremo, puede resultar suicida, como suicida es la proclama del desarme total, porque si se arrojan las armas las cogerá otro, muy probablemente enemigo nuestro. Un libro que analiza estas cuestiones en profundidad es el de Hernández-Pacheco Sanz, J., *El Duelo de Athenea. Reflexiones Filosóficas Sobre Guerra, Milicia y Humanismo*, Encuentro, Madrid, 2008 (a su vez, una exposición de interés de este ensayo puede encontrarse en: Rodríguez Valls, F., «Javier Hernández-Pacheco. el Duelo de Atenea. Encuentro. Madrid, 2008.» *Themata. Revista de Filosofía*, nº 41, 2009, págs. 615-618). El pacifismo de Russell, sin embargo, contaba con sus excepciones, pues el filósofo británico instó, acabada la Segunda Guerra Mundial, a lanzar una guerra preventiva contra la Unión Soviética, por terror a que el comunismo de cuño estalinista se extendiese globalmente una vez adquiriese la bomba atómica.

sus centros educativos, pudiendo censurarlos también con igual rapidez si éstos se salen de la norma impuesta desde arriba.<sup>718</sup>

Como es natural, esto lleva, desde la perspectiva liberal de Russell, a la formación de gobiernos dictatoriales o tiránicos que dejan muy poco margen de libertad y flexibilidad a sus subordinados, súbditos o ciudadanos. Es cierto que por medio de estas nuevas tecnologías ahora puede erradicarse el caos y la anarquía dentro de una nación con más facilidad, pero al precio de un centralismo asfixiante.

Así, pues,

El resultado de estas causas es que, a consecuencia de las invenciones científicas que facilitan la centralización y la propaganda, los grupos se hacen cada vez más organizados, más disciplinados, más conscientes de su condición grupal y más dóciles a los líderes. El efecto de los líderes sobre sus seguidores se incrementa, y el control de los eventos por unas pocas prominentes personalidades se hace más palpable.<sup>719</sup>

---

<sup>718</sup> Dicho esto con más extensión por boca del propio Russell: «Science has not only brought about the need for large organizations, but also the technical possibility of their existence. Without railways, telegraphs and telephones, control from a centre is very difficult. In ancient empires, and in China down to modern times, provinces were governed by practically independent satraps or proconsuls, who were appointed by the central government, but decided almost all questions on their own initiative. If they displeased the sovereign, they could only be controlled by civil war, of which the issue was doubtful. Until the invention of the telegraph, ambassadors had a great measure of independence, since it was often necessary to act without waiting for orders from home. What applied in politics applied also in business: an organization controlled from the centre had to be very loosely knit, and to allow much autonomy to subordinates. Opinion as well as action was difficult to mould from a centre, and local variations marred the uniformity of party creeds. (...) Now-a-days all this is changed. Telegraph, telephone, and wireless make it easy to transmit orders from a centre: railways and steamers make it easy to transport troops in case the orders are disobeyed. Modern methods of printing and advertising make it enormously cheaper to produce and distribute one newspaper with a large circulation than many with small circulations; consequently, in so far as the Press controls opinion, there is uniformity, and, in particular, there is uniformity of news. Elementary education, except in so far as religious denominations introduce variety, is conducted on a uniform pattern decided by the State, by means of teachers whom the State has trained, as far as possible, to imitate the regularity and mutual similarity of machines produced to standard. Thus the material and psychological conditions for a great intensity of organization have increased *pari passu*, but the basis of the whole development is scientific invention in the purely physical realm. Increased productivity has played its part, by making it possible to set apart more labour for propaganda, under which head are to be included advertisement, the cinema, the Press, education, politics, and religion. Broadcasting is a new method likely to acquire great potency as soon as people are satisfied that it is *not* a method of propaganda.» (Cfr. Russell, B., *Icarus, or the Future of Science*, [versión digital accesible en: <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Icarus.html>]).

<sup>719</sup> (Traducción al español nuestra). «The result of these causes is that, in consequence of scientific inventions which facilitate centralization and propaganda, groups become more organized, more disciplined, more group-conscious and more docile to leaders. The effect of leaders on followers is increased, and the control of events by a few prominent personalities becomes more marked.» (*Ibíd.*)

Como ya señalamos con anterioridad, Russell señala que este creciente centralismo y sobre-organización facilitado por los modernos descubrimientos de las ciencias físicas, hace prácticamente inaplicables los ideales del liberalismo. Desde Montesquieu al Presidente Wilson, a juicio del filósofo británico, los ideales del liberalismo defienden la libre competencia, tanto entre los individuos como entre las ideas. Pero los centralismos nacionalistas modernos demuestran a su juicio que el sistema económico vigente es incompatible con la libre competencia, exceptuando la «libre competencia» darviniana entre los Estados por medio de las armas y la guerra. Sencillamente, mientras las fuentes del poder económico sigan en manos de unos pocos particulares, no podrá haber libertad alguna excepto para aquellos que controlan esas fuentes.

Según esto, los ideales clásicos del liberalismo acerca del libre comercio, la prensa libre o la educación sin restricciones, o bien hay que atribuirlos al pasado, o habrá que asumir que desaparecerán en poco tiempo.<sup>720</sup>

## 17.12. ¿Es el liberalismo una filosofía siempre deseable?

Desde luego, nuestra época no es en la que escribió Russell, y en ella difícilmente se puede decir que los ideales del liberalismo económico hayan perecido o estén en peligro de extinción. Por el contrario, no sólo se mantienen bien vivos a nivel de la ideología, sino también tratan de ser llevados a la práctica a manos de muchas instituciones. Además, Russell, con su defensa del liberalismo económico, no parece darse cuenta de los graves problemas que éste puede llegar a provocar. No se trata, en este punto, de optar entre el liberalismo y el comunismo. Hay abundantes indicios históricos y doctrinales de que ambas posiciones, en sus extremos ideológicos, son vicios extremos, cada una de las cuales genera

---

<sup>720</sup> En efecto, «The increase of organization in the modern world has made the ideals of liberalism wholly inapplicable. Liberalism, from Montesquieu to President Wilson, was based upon the assumption of a number of more or less equal individuals or groups, with no differences so vital that they were willing to die sooner than compromise. It was supposed that there was to be free competition between individuals and between ideas. Experience has shown, however, that the existing economic system is incompatible with all forms of free competition except between States by means of armaments. I should wish, for my part, to preserve free competition between ideas, though not between individuals and groups, but this is only possible by means of what an old-fashioned liberal would regard as interferences with personal liberty. So long as the sources of economic power remain in private hands, there will be no liberty except for the few who control those sources. (...) Such liberal ideals as free trade, free press, unbiased education, either already belong to the past or soon will do so.» (*Ibíd.*)

sus propios problemas e injusticias. Aunque no conviene olvidar que las economías comunistas han fracasado estrepitosamente (y además no por motivos contingentes, sino estructurales), y las pocas que siguen, mantienen a sus ciudadanos en un nivel de miseria y pobreza igual o peor que los países capitalistas más pobres del mundo.<sup>721</sup> No son pocos los pensadores que han criticado al liberalismo económico sin necesidad de optar, por ello, y como alternativa, por la nacionalización masiva de los medios de producción a cargo del Estado, imponiendo un control de orientación totalitaria sobre el intercambio de bienes y servicios de una economía nacional dada.<sup>722</sup> Es decir, Russell ha percibido claramente las irracionalidades y tiranías del control económico de orientación totalitaria de los Estados comunistas sobre sus economías, pero sin embargo no parece darse cuenta de las otras injusticias e irracionalidades que pueden derivarse de la postura contraria, a saber, del liberalismo económico.

Y es que,

Una y otra vez comprobamos cómo un crecimiento económico acelerado en una economía de mercado libre determina un enriquecimiento asombroso de grupos de privilegiados (entre ellos algún reciente llegado de las filas de las clases pobres) y un empobrecimiento vergonzoso de capas muy amplias de la población; son lanzadas a la miseria muchas personas, obligadas a dormir en las calles de las grandes ciudades: el aumento del bienestar, felicidad (en el sentido tradicional político) o riqueza común va aquí unido a la agudización de la desigualdad entre los ciudadanos, a la injusticia. [...] Cuando el Estado estimula, por ejemplo, el crecimiento económico, favoreciendo las inversiones privadas a fin de lograr incrementos importantes de la riqueza nacional debe saber que dará lugar también a una agudización de las desigualdades, de la injusticia social y que en vano intentará, como Estado benefactor o de bienestar (*Welfare State*), atenuar estas desigualdades y disimularlas mediante subsidios a los desempleados, porque estos subsidios no tendrán fuerza para corregir la marginación que el propio subsidio determina [...] En cualquier caso parece enteramente gratuito considerar [el] incremento del «gasto público» —y en particular, el incremento del «gasto de replicación»— como un proceso intrínsecamente degenerativo (distáxico) de la sociedad política, o del

---

<sup>721</sup> Sobre la paradoja de que en los países capitalistas hay, a nivel social, un nivel de vida muy superior a los comunistas, es interesante leer el libro de J. Hernández-Pacheco Sanz, *Elogio de la Riqueza*, Barcelona. Tibidabo Ediciones, Barcelona, 1991.

<sup>722</sup> Decimos de «orientación» porque un Estado totalitario pleno es imposible; ningún Estado puede arrojar las competencias de un Leviatán omnisciente y omnipotente capaz de *totalizar* realmente todos los resquicios de la vida social, cultural e individual de un determinado territorio.

Estado. Tales consideraciones suelen estar formuladas en nombre de un *deber ser* puramente ideológico, la ideología del Estado liberal (el Estado «guardián de noche» de las empresas privadas capitalistas) y la del Estado subsidiario de las «democracias cristianas». ¿En nombre de qué principios el Estado debe ser sólo subsidiario, debe ser sólo guardián de noche? Bajo el pabellón del *deber ser* se esconden los intereses de empresas nacionales o multinacionales, o de organizaciones religiosas, también multinacionales.<sup>723</sup>

En nuestro presente histórico, año 2012, marcado por la Gran Crisis económica que dura ya varios años y que ha llevado a la miseria a millones de familias, y a la bancarrota a miles de empresas, son, desde luego, cada vez más las voces que denuncian las injusticias de un sistema económico controlado en gran parte por unos pocos oligarcas que sólo buscan su propio beneficio o el de su grupo, aunque con ello arrojen a la pobreza y a la explotación más miserable a millones de seres humanos. En este contexto, el Papa actual, Benedicto XVI, criticó al liberalismo en las Jornadas Mundiales de la Juventud (JMJ) del verano del 2011, denunciando los efectos de una economía excesivamente libre y centrada únicamente en función del beneficio empresarial.<sup>724</sup> Una cosa es constatar las continuas intersecciones entre los intereses de los empresarios y los de los trabajadores, en tanto en una economía no socialista son los empresarios los que crean la mayoría de puestos de trabajo y generan riqueza, y otra creer ingenuamente que está garantizada una armonía preestablecida entre los intereses de los empresarios y el resto de las capas de la sociedad.

Sin unos controles estatales mínimos, muchas empresas (acaso venidas de otros países) arrasarían y depredarían, en su búsqueda de los máximos beneficios económicos por encima de cualquier otra consideración, los recursos del medio ambiente en poco tiempo,<sup>725</sup> o volverían, si por ellas fuera, las condiciones de los trabajadores a la escandalosa

---

<sup>723</sup> Cfr. Bueno, G., *Primer ensayo sobre las categorías de las "ciencias políticas"*, Cultural Rioja, Logroño, 1991, págs. 209, 219-220, 311.

<sup>724</sup> Sus declaraciones están recogidas en multitud de hemerotecas digitales. Así, podemos ver por ejemplo: <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=17175>, <http://www.elplural.com/politica/benedicto-xvi-%E2%80%99Cla-crisis-economica-es-tambien-una-crisis-de-etica%E2%80%9D/>, <http://www.intereconomia.com/noticias-gaceta/sociedad/sociedad/papa-llega-madrid-20110818>.

<sup>725</sup> Desde nuestros conocimientos ecológicos actuales sabemos bien que los recursos naturales de la Tierra no son infinitos o ilimitados, como pensaban el marxismo o ciertas corrientes cristianas. Un Estado que no cuente con la finitud y limitación de sus recursos ecológicos se conduce, sencillamente, al suicidio, como suicidas son, desde un punto de vista económico-político, la deforestación masiva de Haití o Madagascar. En este punto, quienes tildan al ecologismo, en general, de mito están ellos mismos situados en un mito mucho

situación de la Revolución Industrial inglesa. Sin embargo, con la progresiva pauperización de la sociedad civil dejaría de haber sociedad de mercado, así como trabajadores cualificados para puestos de trabajos que requieran conocimientos científicos. Una sociedad así, pauperizada a nivel social, y deforestada, contaminada y desertizada a nivel ambiental, sólo podría encontrar en el negocio de las exportaciones a países con medidas de protección social estatales su principal modo de subsistencia.<sup>726</sup> Por lo que si el liberalismo económico se universalizase, hasta sus últimas consecuencias, implicaría su propia aniquilación.

Por todo esto, acaso la principal función positiva de la ideología liberal se encuentre más en lo que niega que en lo que afirma, a saber, las tiranías, dictaduras o despotismos como regímenes deleznable. <sup>727</sup> ¿Pero por qué pensar ingenuamente que estos atributos negativos sólo pueden derivar de instituciones estatales y no de gigantescas corporaciones privadas de un poder cada vez más creciente? ¿Acaso unos grupos humanos no pueden someter, explotar o engañar a otros grupos humanos con independencia de que sean estatales o privados?

De cualquier modo, no conviene olvidar que la ideología del liberalismo, aparte de una gran ambigüedad,<sup>728</sup> también tiene, en sus propios fundamentos doctrinales económicos, mucho de mito, porque no cabe hipostasiar la economía al margen de los Estados, y por ello el concepto de libre mercado, en su sentido absoluto, es más bien un concepto ideológico en el sentido peyorativo del término, por no ajustarse a la *Realpolitik* de los pretendidos gobiernos liberales.<sup>729</sup>

---

más absurdo, el de la Naturaleza infinita o ilimitada.

<sup>726</sup> Medidas que incluyen leyes sobre el máximo número de horas laborables, salario mínimo, pensiones, bajas por maternidad, etc. Estas medidas no son sólo éticas; por el contrario, tienen un fundamento político de primer orden como freno al aumento de conflictos y problemas sociales y económicos que pueden poner en completo peligro la marcha de la nación (crisis demográficas severas, bajada drástica del consumo acorde con las bajadas de salarios, aumento escandaloso de la delincuencia y de otros problemas asociados a la pobreza, etc.). Es por ello que resulta una completa ingenuidad pensar que este tipo de medidas estatales son sólo una «intromisión ética» en el mercado libre.

<sup>727</sup> Es en este sentido como puede leerse, por ejemplo, Russell, B., *Authority and the individual*, (<http://www.archive.org/details/AuthorityAndTheIndividual>).

<sup>728</sup> Así ocurre, por ejemplo, cuando se habla de liberalismo en materia de sexualidad. En este terreno, las perspectivas libertarias de Russell —como las defendidas en *Marriage and Morals* (1929)— podrían, por ejemplo, coordinarse con la de filósofos socialistas en el terreno económico-político como Marcuse. (Un estudio del papel libertario de la sexualidad en Marcuse, dentro de su filosofía del Gran Rechazo defendido en *Eros and Civilization* de 1955, puede encontrarse en: Vicente Arregui, G., «La Sexualidad en el Pensamiento de Marcuse», *Estudios Sobre la Sexualidad en el Pensamiento Contemporáneo*, Navarra Gráfica Ediciones, Navarra, 2002, págs. 726-751). Por todo esto que decimos, acaso lo mejor sea siempre *adjetivar* al sustantivo liberalismo, para huir de este tipo de paradojas o confusiones (liberalismo económico, liberalismo en sexualidad, liberalismo religioso...).

<sup>729</sup> En este contexto, un estudio profundo que revela el papel esencial, frente a muchas interpretaciones neoliberales, del gobierno de los EE.UU. en su desarrollo económico del siglo XX puede encontrarse en:

El propio Russell, al final de su vida, reconocía no haberse sentido nunca como un genuino liberal:

Me he imaginado a mí mismo a veces como un liberal, a veces como un socialista, o a veces como un pacifista, pero nunca he sido ninguna de estas cosas, en ningún sentido profundo. Siempre el intelecto escéptico, cuando más lo he querido acallar, me ha susurrado dudas.<sup>730</sup>

### 17.13. La hipótesis del futuro gobierno global único

Pero no es éste el momento de seguir ahondando en este asunto. La cuestión fundamental es que Russell cree que el incremento de la industrialización por todo el globo terráqueo acabará dando lugar a un gobierno único.<sup>731</sup> En su predicción, ese futuro mundo comenzará por resultar muy distinto a lo que habían soñado socialistas o liberales, pero según vaya avanzando el tiempo, resultará menos diferente. Comenzará por haber una tiranía económica y política de los vencedores. Esta tiranía, por miedo a las sublevaciones, tendrá una primera época de intento de supresión completa de la libertad. Pero, finalmente, los sublevados abandonarán toda esperanza de insurrección y acabarán aceptando el nuevo orden corporativo mundial. Esto llevará, a juicio de Russell, a suavizar la primitiva tiranía y supresión de libertad, una vez que los gobernantes del nuevo orden se sientan seguros en sus puestos de mando. La vida de los seres humanos en este nuevo régimen, aunque será difícil y dura, será al menos posible, después del largo período de guerras que habrán dado lugar a su formación.

Finalmente, el nuevo orden, ahora en un período de paz y tranquilidad, consolidará una nueva democracia más firme y segura que la que actualmente existe en las naciones

---

Gerald D. Nash, *The Federal Landscape: An Economic History of the Twentieth-Century West*, The University of Arizona Press, Tucson, 1999. Asimismo, para un análisis muy interesante de estas tesis, cfr. Camprubí Bueno, L., «El Estado, la civilización del “salvaje Oeste” y la idea de capitalismo», *El Catoblepas*, nº 117, Noviembre 2011.

<sup>730</sup> (Traducción al español nuestra). «I have imagined myself in turn a Liberal, a Socialist, or a Pacifist, but I have never been any of these things, in any profound sense. Always the skeptical intellect, when I have most whised it silent, has whispered doubts to me» (Russell, B., *The Autobiography of Bertrand Russell*, [one single volume with an introduction by Michael Foot], George Allen and Unwin, New York, 1998, pág. 260).

<sup>731</sup> Para un estudio crítico de la idea de un futuro Estado mundial en Russell, cfr. Woodhouse, H. R., *The concept of the individual in Bertrand Russell's educacional thought*, University of Toronto, Canada, 1980.

enfrentadas en dura competencia por la lucha de recursos y materias primas.

Russell quiere, sin embargo, acabar su especulación futurística con un toque pesimista: y es que, a su juicio, y debido a la insensatez humana, este nuevo orden mundial sólo podrá ser establecido por medio de la fuerza, por lo que en un primer tiempo no podrá sino estar teñido de crueldad y despotismo. Pero a su juicio, esto será necesario para dar lugar a una nueva existencia social pacífica basada en los fundamentos de la ciencia.<sup>732</sup>

Comencemos por conceder que el interés especulativo de estas predicciones es, desde luego, innegable. Pero eso no puede ocultarnos el hecho de que, varias décadas después de lo escrito por Russell, la historia no ha dado el menor indicio de que sus predicciones vayan a materializarse. Es cierto que vivimos en una sociedad cada vez más globalizada, tanto desde un punto de vista económico como científico, pero el aumento de la tecnología y de la industrialización distan de haber dado lugar a un único gobierno mundial central. De hecho, a día de hoy existen muchos más Estados y naciones que en la época en la que escribe Russell; cada pocos años, no deja de aparecer una nueva guerra, y no por el control mundial, sino únicamente por la competencia de unos Estados frente a otros por la adquisición de tales o cuales fuentes energéticas o económicas.

Acaso quepa establecer una analogía entre sus especulaciones y las del marxismo

---

<sup>732</sup> Acudamos a las palabras del propio Russell para tratar de esclarecer la materia de tan sorprendentes predicciones: «It would seem probable that, in the next fifty years or so, we shall see a still further increase in the power of governments, and a tendency for governments to be such as are desired by the men who control armaments and raw materials. The forms of democracy may survive in western countries, since those who possess military and economic power can control education and the press, and therefore can usually secure a subservient democracy. Rival economic groups will presumably remain associated with rival nations, and will foster nationalism in order to recruit their football teams. (...) There is, however, a hopeful element in the problem. The planet is of finite size, but the most efficient size for an organization is continually increased by new scientific inventions. The world becomes more and more of an economic unity. Before very long the technical conditions will exist for organizing the whole world as one producing and consuming unit. If, when that time comes, two rival groups contend for mastery, the victor may be able to introduce that single world-wide organization that is needed to prevent the mutual extermination of civilized nations. The world which would result would be, at first, very different from the dreams of either liberals or socialists; but it might grow less different with the lapse of time. There would be at first economic and political tyranny of the victors, a dread of renewed upheavals, and therefore a drastic suppression of liberty. But if the first half-dozen revolts were successfully repressed, the vanquished would give up hope, and accept the subordinate place assigned to them by the victors in the great world-trust. As soon as the holders of power felt secure, they would grow less tyrannical and less energetic. The motive of rivalry being removed, they would not work so hard as they do now, and would soon cease to exact such hard work from their subordinates. Life at first might be unpleasant, but it would at least be possible, which would be enough to recommend the system after a long period of warfare. Given a stable world-organization, economic and political, even if, at first, it rested upon nothing but armed force, the evils which now threaten civilization would gradually diminish, and a more thorough democracy than that which now exists might become possible. I believe that, owing to men's folly, a world-government will only be established by force, and therefore be at first cruel and despotic. But I believe that it is necessary for the preservation of a scientific civilization, and that, if once realized, it will gradually give rise to the other conditions of a tolerable existence.» (Cfr. Russell, B., *Icarus, or the Future of Science*, [versión digital accesible en: <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Icarus.html>]).

clásico, el cual, como es sabido, habla de una dictadura inicial del proletariado, necesaria sin embargo para dar lugar con posterioridad a una sociedad mundial en la que desaparezcan los Estados y los hombres vivan bajo un nuevo orden de paz y prosperidad anteriormente no visto (de hecho, Marx pensaba que la Humanidad viviría en la Prehistoria hasta el advenimiento de la revolución socialista).<sup>733</sup> Pues bien, ¿no habla Russell también de un período inicial dictatorial necesario, pero que sin embargo dará lugar con posterioridad a un orden mundial sin Estados mucho más próspero que el anterior?<sup>734</sup>

Pero pensar que la humanidad vivirá un período de paz y prosperidad donde desaparezcan los Estados y naciones, después de unas sangrientas guerras y un duro período dictatorial, es una especulación metafísica o filosófica que, en última instancia, hunde sus raíces en la escatología cristiana y su concepción de la finalidad de la Historia. Efectivamente, en la escatología cristiana, después de un periodo de caos, guerras y sufrimiento, vendrá la dictadura del Anticristo; pero, finalmente, éste será derrotado, sobreviniendo el reinado de Cristo, que traerá paz y esperanza a todos los hombres.

Como es sabido, las analogías de la filosofía de la historia marxista con la teología de la historia cristiana, han sido puestas de manifiesto, como es natural, por muchos autores (que también han resaltado por cierto las analogías entre el pecado original cristiano y el surgimiento de la propiedad privada según el marxismo, fuente de todos los males).<sup>735</sup> Pero no es éste el momento ni el lugar de seguir con la patentización de estas analogías; baste simplemente señalarlas para poner de manifiesto que los esquemas fundamentales de la visión que Russell tiene del futuro no son una invención inaudita, sino que hunden sus raíces y se asientan, aunque sea por vía de la secularización, en nuestra tradición y la visión que

---

<sup>733</sup> Veamos, en efecto, esto en el siguiente texto de Marx: «Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana.» (Cfr. Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Comares, Málaga, 2004).

<sup>734</sup> Aunque es cierto que en la utopía marxista tampoco podrá hablarse de un gobierno mundial, dado que el fin último de la humanidad es vivir bajo una suerte de anarquía socialista, una vez que la revolución se ha extendido globalmente y la dictadura del proletariado ya no es necesaria. Para este asunto, es esencial, cfr. Marx, K., *Critique of the Gotha Program*, Wildside Press, Maryland, 2008.

<sup>735</sup> Un extenso análisis de estas analogías, elaborado desde una perspectiva cristiana, puede encontrarse en: Nigel Lee, F., *Communist eschatology: A Christian philosophical analysis of the post-capitalistic views of Marx, Engels, and Lenin*, Craig Press, Colorado, 1974. Por mi parte, también traté esta problemática en: Pérez Jara, J., «La confrontación entre el marxismo y el sistema del Idealismo trascendental kantiano en antropología y filosofía política», *Apuntes filosóficos*, (Caracas, Venezuela), nº 26, 2005, págs. 99-121.

está generalmente ha tenido del Fin de la Historia (o del Fin de la Prehistoria, según el marxismo).

#### **17.14. El poder de las ciencias antropológicas y biológicas para el control de los seres humanos**

Como ya vimos, eran las ciencias físicas las que según Russell determinarían fundamentalmente nuestro futuro. Pero también a las ciencias antropológicas les concede una capacidad importante de cambio, aunque menor. Ésta es a su juicio la que sobrevendrá fundamentalmente en el control de la natalidad, tema nuclear para el nuevo orden mundial que ha de venir. En los tiempos en los que escribe, observa que son más cada vez más los Estados que implementan políticas de control de la natalidad, aunque algunos se opongan, y aunque sólo sea por congraciarse con sus votantes religiosos. Pero por debajo de los motivos ideológicos o religiosos, Russell cree ver una importante razón por la cual muchos gobiernos se oponen a las políticas de control de la natalidad. Y es que, cuanta más gente haya, más mano de obra barata habrá; los Estados y las empresas tendrán entonces la excusa perfecta para otorgar salarios cada vez más bajos, disponiendo por tanto de legiones de trabajadores baratos para sus fines.

Pero dado que la sobrepoblación es siempre un problema, en tanto que los recursos materiales de los que vive el hombre son finitos y limitados, el control de la natalidad parece como algo imprescindible para asegurar el futuro de la humanidad. Acorde con Russell, pues, el control de la natalidad es algo positivo, y además representa uno de los aspectos más luminosos del industrialismo, ya que ejemplifica, a su juicio, el triunfo de las pasiones individuales frente a las colectivas. Russell pone el ejemplo de la Francia de su época: desde los intereses colectivos, es conveniente que haya cuanta más población, para así poder asegurarse la victoria frente a sus enemigos en una posible guerra. Pero desde los intereses individuales, es mejor mantener a una población reducida, ya que así aumentan las herencias y disminuyen los gastos educacionales provocados por los hijos. En este caso, las aspiraciones individuales han acabado por sobreponerse a las colectivas, y en muchos casos, incluso a los prejuicios de orden religioso.

A su juicio, desde el momento en que la medicina ha aumentado sorprendentemente

la esperanza de vida y disminuido la tasa de mortandad infantil, las principales amenazas para la sobrepoblación, aparte como es natural del control de la natalidad, son la guerra y el hambre.<sup>736</sup> Pero cree Russell que aunque los métodos de control de la natalidad se extenderán con casi toda probabilidad por todos los países de raza blanca, seguirán sin aplicarse en los países más atrasados, como la mayoría de los africanos y muchos asiáticos. En gran parte, a las naciones blancas les convendrá decididamente esta situación, ya que así tendrán mano de obra barata mercenaria como fuente inagotable en estos países más atrasados donde la superpoblación representará un problema cada vez mayor. Sin embargo, esta estrategia tiene el gran peligro, a juicio del pensador británico, de que estos mercenarios importados de países pobres sobrepoblados acaben revelándose contra sus amos, ya que éstos estarán cada vez en una menor proporción numérica respecto de aquellos.

La solución a esto pasa nuevamente, para Russell, por el establecimiento de un gobierno mundial. De esta manera, el filósofo británico defenderá que

---

<sup>736</sup> Russell piensa que o se pone control a la natalidad empleando métodos científicos, o los gobiernos emplearán la terrible institución de la guerra como método para generar hambre y muertes. Acudamos a sus propias palabras para esclarecer estos asuntos que estamos comentando: «It remains to say something about the future effects of the anthropological sciences. This is of course extremely conjectural, because we do not know what discoveries will be made. The effect is likely to be far greater than we can now imagine, because these sciences are still in their infancy. I will, however, take a few points on which to hang conjectures. I do not wish to be supposed to be making prophecies: I am only suggesting possibilities which it may be instructive to consider. (...) Birth-control is a matter of great importance, particularly in relation to the possibility of a world-government, which could hardly be stable if some nations increased their population much more rapidly than others. At present, birth-control is increasing in all civilized countries, though in most it is opposed by governments. This opposition is due partly to mere superstition and desire to conciliate the Catholic vote, partly to the desire for large armies and severe competition between wage-earners, so as to keep down wages. In spite of the opposition of governments, it seems probable that birth-control will lead to a stationary population in most white nations within the next fifty years. There can be no security that it will stop with a stationary population; it may go on to the point where the population diminishes. (...) The increase in the practice of birth-control is an example of a process contrary to that seen in industrialism: it represents a victory of individual over collective passions. Collectively, Frenchmen desire that France should be populous, in order to be able to defeat her enemies in war. Individually, they desire that their own families should be small, in order to increase the inheritance of their children and to diminish the expense of education. The individual desire has triumphed over the collective desire, and even, in many cases, over religious scruples. In this case, as in most others, the individual desire is less harmful to the world than the collective desire: the man who acts from pure selfishness does less damage than the man who is actuated by "public spirit." For, since medicine and sanitation have diminished the infant death-rate, the only checks to over-population that remain (apart from birth-control) are war and famine. So long as this continues to be the case, the world must either have a nearly stationary population, or employ war to produce famine. The latter method, which is that favoured by opponents of birth-control, has been adopted on a large scale since 1914; it is however somewhat wasteful. We require a certain number of cattle and sheep, and we take steps to secure the right number. If we were as indifferent about them as we are about human beings, we should produce far too many, and cause the surplus to die by the slow misery of under-feeding. Farmers would consider this plan extravagant, and humanitarians would consider it cruel. But where human beings are concerned, it is considered the only proper course, and works advocating any other are confiscated by the police if they are intelligible to those whom they concern.» (Cfr. Russell, B., *Icarus, or the Future of Science*, [versión digital accesible en: <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Icarus.html>]).

Si, no obstante, un gobierno mundial se estableciese, éste podría ver lo conveniente de hacer también a las razas sometidas menos prolíficas, y esto podría permitir a la humanidad resolver la cuestión poblacional. Ésta es otra razón para desear un gobierno mundial.<sup>737</sup>

Después de estas reflexiones, Russell piensa que las ciencias biológicas tendrán otro papel fundamental en el establecimiento de la naturaleza de las poblaciones humanas. Esta vez no de su cantidad —que disminuirá como hemos visto gracias a los métodos de control de la natalidad— sino de su calidad; es decir, las ciencias biológicas abrirán en el futuro, a juicio de Russell, la llamada cuestión eugenésica. No obstante, y por fortuna, el filósofo británico se muestra bastante crítico con la aplicación de la eugenesia. En un primer principio, nos dice, podría resultar positivo que se seleccionase a los mejores progenitores para dar descendencia, esterilizando a aquellos de los que se teme que puedan dar prole defectuosa. ¿Pero quién decide qué es deseable y qué defectuoso? Con el tiempo, la eugenesia sería aplicada de un modo totalitario y tiránico, esterilizando o impidiéndoles descendencia a todos los opositores del régimen.

Russell, estima que, aunque se supiese lo suficiente de genética para aplicar técnicas eugenésicas precisas, éstas estarían en manos de unos pocos que, por tanto, tendrían en sus manos el poder de determinar el futuro de las sociedades humanas. Sin embargo, el filósofo inglés estima que no hay motivos para pensar que el resultado así obtenido fuese superior al derivado por medio del procedimiento natural.

Desde luego, las simpatías hacia la eugenesia son bastante incompatibles con una filosofía liberal que propugne poner límites y cortapisas al poder que un Estado tiene sobre la sociedad civil.<sup>738</sup> Hay multitud de novelas de ciencia ficción que denuncian las tiranías o

---

<sup>737</sup> (Traducción al español nuestra). «If, however, a world-government is established, it may see the desirability of making subject races also less prolific, and may permit mankind to solve the population question. This is another reason for desiring a world-government.» (*Ibíd.*)

<sup>738</sup> Veamos en este texto cómo Russell pasa unas primeras palabras de elogio y esperanza hacia las grandes capacidades de la eugenesia para mejorar las poblaciones humanas, a un escepticismo cada vez más irónico y mordaz sobre las pretendidas bondades de su aplicación real a manos de los gobernantes: «Passing from quantity to quality of population, we come to the question of eugenics. We may perhaps assume that, if people grow less superstitious, government will acquire the right to sterilize those who are not considered desirable as parents. This power will be used, at first, to diminish imbecility, a most desirable object. But probably, in time, opposition to the government will be taken to prove imbecility, so that rebels of all kinds will be sterilized. Epileptics, consumptives, dipsomaniacs and so on will gradually be included; in the end, there will be a tendency to include all who fail to pass the usual school examinations. The result will be

sistemas terribles que sobrevendrían si un Estado aplicase, de verdad, normas eugenésicas a la población. Acaso el libro más famoso de todos que versa sobre este tema es *A Brave New World* de A. Huxley —el cual, por cierto, estuvo muy influenciado por Haldane—. <sup>739</sup>

Otra ciencia que puede sin lugar a dudas, a ojos de Russell, ser utilizada para manipular y controlar a los seres humanos es la psicología. El filósofo advierte que los publicistas americanos emplean a conocidos y eminentes psicólogos para que les enseñen las técnicas de control psicológico para producir inclinaciones y deseos irracionales en la gente que observa los anuncios. Como es natural, Russell tiene el miedo de que, en el futuro, se empleen estas mismas técnicas psicológicas o parecidas en propósitos más siniestros, como tratar de convencer de que tales o cuales gobiernos futuros serán siempre buenos y benévolos. Otro aspecto que critica Russell de la psicología de su tiempo es el empleo de las pruebas de inteligencia; sencillamente, se muestra escéptico ante los resultados obtenidos por medio de dichas pruebas, a los cuales califica de unilaterales y parciales. Estas pruebas, a su juicio, pueden servir para clasificar como retrasados a un elevado número de personas con un gran talento artístico, por ejemplo. O incluso a gente tan especializada en su propia materia que muestre unos resultados muy pobres en otras. Como es natural, esta tesis puede recordar a la de Ortega y Gasset sobre la barbarie del especialismo. <sup>740</sup> Y es que,

---

to increase the average intelligence; in the long run, it may be greatly increased. But probably the effect upon really exceptional intelligence will be bad. Mr. Micawber, who was Dickens's father, would hardly have been regarded as a desirable parent. How many imbeciles ought to outweigh one Dickens I do not profess to know. Eugenics has, of course, more ambitious possibilities in a more distant future. It may aim not only at eliminating undesired types, but at increasing desired types. Moral standards may alter so as to make it possible for one man to be the sire of a vast progeny by many different mothers. When men of science envisage a possibility of this kind, they are prone to a type of fallacy which is common also in other directions. They imagine that a reform inaugurated by men of science would be administered as men of science would wish, by men similar in outlook to those who have advocated it. In like manner women who advocated votes for women used to imagine that the woman voter of the future would resemble the ardent feminist who won her the vote; and socialist leaders imagine that a socialist State would be administered by idealistic reformers like themselves. These are, of course, delusions; a reform, once achieved, is handed over to the average citizen. So, if eugenics reached the point where it could increase desired types, it would not be the types desired by present-day eugenists that would be increased, but rather the type desired by the average official. Prime Ministers, Bishops, and others whom the State considers desirable might become the fathers of half the next generation. Whether this would be an improvement it is not for me to say, as I have no hope of ever becoming either a Bishop or a Prime Minister. (...) If we knew enough about heredity to determine, within limits, what sort of population we would have, the matter would of course be in the hands of State officials, presumably elderly medical men. Whether they would really be preferable to Nature I do not feel sure. I suspect that they would breed a subservient population, convenient to rulers but incapable of initiative. However, it may be that I am too sceptical of the wisdom of officials.» (*Ibíd.*)

<sup>739</sup> Cfr. Huxley, A., *A Brave New World*, HarperCollins Publishers, New York, 1998. Para un análisis de este libro distópico en relación a la filosofía ético-política de Russell, cfr. Denton, P. H., *The "old savage" and the scientific outlook: religion, science and social ethics in the writings of Bertrand Russell, 1919-1938*, McMaster University, Canada, 1996, págs. 18-19.

<sup>740</sup> Cfr. Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Tecnos, 2003, Primera parte: la rebelión de las

como todo el mundo sabe, cuanto más se sepa de una cosa, más se desconoce del resto.

Pero para Russell, muchos de este tipo de aspectos de que hablamos no quedan registrados en los tests de inteligencia de su tiempo, con lo que su utilización fundamentalista puede conducir a graves problemas e injusticia.<sup>741</sup>

Y aún más grave que la utilización de la psicología en la publicidad, o la utilización errónea de las pruebas de inteligencia, es el descubrimiento de la posibilidad de controlar las principales emociones humanas estimulando tales o cuales glándulas endocrinas. A juicio de Russell, por medio de una tecnología que controle las hormonas humanas que generan nuestras principales emociones,

Será posible hacer a la gente colérica o tímida, potente o débil sexual, y cosas de este tipo, según se desee. Las diferencias de las disposiciones emocionales parecen ser debidas fundamentalmente a las secreciones de las glándulas endocrinas, con lo que son por tanto controlables por medio de inyecciones o incrementando o disminuyendo la secreciones. Asumiendo una organización oligárquica de la sociedad, el Estado podría dar a los niños de los que sustentan el poder la disposición requerida para el mando, y a los niños de los proletarios la disposición requerida para la obediencia. Contra las inyecciones de los médicos del Estado la más elocuente oratoria socialista quedaría sin poder. La única dificultad sería combinar la sumisión con la necesaria ferocidad contra los enemigos externos, pero no dudo que la ciencia actual encontrará la solución.<sup>742</sup>

---

masas, XII. La barbarie del "especialismo".

<sup>741</sup> Ya en los tiempos en que escribe Russell el gobierno de Estados Unidos empleaba a reputados psicólogos para elaborar anuncios publicitarios lo más efectivos posibles: «The effects of psychology on practical life may in time become very great. Already advertisers in America employ eminent psychologists to instruct them in the technique of producing irrational belief; such men may, when they have grown more proficient, be very useful in persuading the democracy that governments are wise and good. Then, again, there are the psychological tests of intelligence, as applied to recruits for the American army during the war. I am very sceptical of the possibility of testing anything except average intelligence by such methods, and I think that, if they were widely adopted, they would probably lead to many persons of great artistic capacity being classified as morons. The same thing would have happened to some first-rate mathematicians. Specialized ability not infrequently goes with general disability, but this would not be shown by the kind of tests which psychologists recommend to the American government.» (Cfr. Russell, B., *Icarus, or the Future of Science*, [versión digital accesible en: <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Icarus.html>]).

<sup>742</sup> (Traducción al español nuestra). «It will be possible to make people choleric or timid, strongly or weakly sexed, and so on, as may be desired. Differences of emotional disposition seem to be chiefly due to secretions of the ductless glands, and therefore controllable by injections or by increasing or diminishing the secretions. Assuming an oligarchic organization of society, the State could give to the children of holders of power the disposition required for command, and to the children of the proletariat the disposition required for obedience. Against the injections of the State physicians the most eloquent Socialist oratory would be powerless. The only difficulty would be to combine this submissiveness with the necessary ferocity against external enemies; but I do not doubt that official science would be equal to the task.». El texto original continua duramente: «It is not necessary, when we are considering political consequences, to pin our faith to

Como sabemos, muchas de estas predicciones se han realizado en nuestros días, al menos en parte. No sólo la creación de las modernas drogas ilegales, cada vez más refinadas en cuanto a sus funciones, sino también todo el desarrollo —y en muchas ocasiones explícito abuso— de los modernos psicofármacos avalan buena parte de los peores temores de Russell. Sin duda, muchos de los psicofármacos pueden tener un efecto positivo; pero en las manos equivocadas, administrados o autoadministrados de forma incorrecta, pueden manipular las emociones y sensaciones humanas como si éstas fuesen barro. No hace falta tener mucha imaginación para pensar lo que un hipotético Estado totalitario futuro podría hacer si emplease de forma masiva estos fármacos o drogas para controlar alguna parte de su población. Pero ni siquiera hace falta irse tan lejos; en nuestras modernas democracias, son cada vez más los científicos que acusan de iatrogenia<sup>743</sup> a tantos psiquiatras que recetan de una manera completamente irresponsable psicofármacos muy poderosos que cambian nuestras emociones, muchos de los cuales, además, como puedan ser las benzodiacepinas, cuando son administrados durante largos periodos crean en los pacientes potentes adicciones a veces similares a las causadas por los analgésicos opiáceos como la heroína.<sup>744</sup>

En todo caso, como decimos, la cuestión es que Russell piensa que los gobernantes del futuro no serán menos estúpidos que los actuales, con lo que tratarán de usar los descubrimientos de la fisiología y la neurología para manipular las emociones humanas

---

the particular theories of the ductless glands, which may blow over, like other theories. All that is essential in our hypothesis is the belief that physiology will in time find ways of controlling emotion, which it is scarcely possible to doubt. When that day comes we shall have the emotions desired by our rulers, and the chief business of elementary education will be to produce the desired disposition, no longer by punishment or moral precept, but by the far surer method of injection or diet. The men who will administer this system will have a power beyond the dreams of the Jesuits, but there is no reason to suppose that they will have more sense than the men who control education to-day. Technical scientific knowledge does not make men sensible in their aims, and administrators in the future, will be presumably no less stupid and no less prejudiced than they are at present.» (*Ibíd.*)

<sup>743</sup> Por ésta, como es sabido, se entiende lo que ocurre cuando un médico causa una enfermedad o dolencia en un paciente por la aplicación incorrecta de los principios de la medicina.

<sup>744</sup> Algunos análisis muy interesantes de casos de iatrogenia médica pueden encontrarse en: Rice, S., *Some Doctors Make You Sick: The Scandal of Medical Incompetence*, Angus & Robertson, Sydney, 1988. También resulta de gran interés el libro más reciente, y orientado explícitamente a los casos de iatrogenia en psicología clínica y psiquiatría, de Pérez Alvarez, M. y González, H., *La invención de trastornos mentales. ¿Escuchando al fármaco o al paciente?*, Alianza Editorial, Madrid, 2007. No obstante, lo que Russell plantea no es una iatrogenia fruto de la incompetencia, o de unos intereses concretos como los de la industria farmacéutica, sino una intencionada y planeada por una suerte de gobierno orwelliano.

cambiando los estados neurológicos que las producen.

### 17.15. ¿Qué horizonte depara el progreso científico al futuro de la humanidad?

El filósofo británico nos avisa de que muchas de sus conclusiones y pronósticos puedan parecer, sin lugar a dudas, lúgubres y frívolos. Pero ello se debe, a su juicio, al extendido optimismo que poseen la mayoría de personas sobre la bendición que será el progreso científico para el futuro de la humanidad. Sin embargo, al modo de ver de Russell, este enorme optimismo sobre las bondades que traerá sin lugar a duda la ciencia no se trata sino de otra de las ilusiones importadas del siglo XIX, que, en el siglo XX, época más realista, debería ser descartada.

¿A qué se debe este escepticismo o visión desencantada sobre el progreso científico? Hemos tratado de esbozar la respuesta que Russell podría dar a esta pregunta en los epígrafes y páginas precedentes. Desde hace mucho tiempo, el desarrollo científico es crucial para que los gobernantes puedan llevar a cabo sus propósitos; si estos propósitos son buenos y nobles, nota Russell, los logros y aplicaciones del progreso científico serán, casi sin lugar a dudas, loables y buenos. ¿Pero qué ocurre si estos propósitos son erróneos, injustos o incluso tiránicos? La respuesta también parece evidente: en ese caso, el progreso científico acabará siendo más bien un obstáculo que una plataforma de avance para la consecución de la felicidad y bienestar humanos.

Russell piensa que en su época los propósitos de los principales gobernantes que detentan el poder son fundamentalmente perversos, con lo cual deberíamos estar más que en guardia ante las aplicaciones del progreso científico que éstos traten de implementar para el control de la sociedad, y en general para el fortalecimiento de su poder. Por eso el pensador británico concluye que

Por tanto, de momento, la ciencia es dañina al incrementar el poder de los gobernantes. La ciencia no es un sustituto de la virtud; el corazón es tan necesario para una buena vida como la cabeza.<sup>745</sup>

---

<sup>745</sup> (Traducción al español nuestra). «Therefore, at present, science does harm by increasing the power of rulers. Science is no substitute for virtue; the heart is as necessary for a good life as the head.» Este texto estaba

Como vemos, la tesis de Russell en este punto es que la inteligencia, por sí sola, no es suficiente; si los hombres fuesen racionales, argumenta, bastaría únicamente el desarrollo de las capacidades intelectuales para convertir la tierra en un paraíso. Pero sucede por el contrario, a su juicio, que los hombres están movidos fundamentalmente por pasiones que alteran su percepción de las cosas. Russell pone el ejemplo de que si alguien desea fervientemente dañar a otro, acabará persuadiéndose a sí mismo de que esa conducta le reportará un gran beneficio. Sin embargo, la voluntad y el deseo acaban distorsionando nuestro sentido de proporción de las cosas. Al modo de ver del filósofo británico, solamente cuando los hombres están guiados por sentimientos y deseos generosos, podrán realizar acciones que les resulten beneficiosas a ellos mismos. Por eso, piensa que el corazón es tan importante como la cabeza.<sup>746</sup>

¿Y qué entiende Russell por «corazón»? Este pensador no entiende por este término otra cosa que la suma de impulsos y deseos humanos bondadosos.

De este modo, cuando el corazón está presente en la consecución de los fines humanos, el progreso científico puede ser decididamente ventajoso para mejorar su nivel de vida y ayudarnos a vivir en sociedades mejores que las precedentes. Pero de igual modo, cuando el corazón está ausente, el desarrollo científico puede servir, como hemos visto, para la manipulación, la tiranía, o en general el aumento de la estupidez y alienación humanas.

Por todo esto, Russell se pregunta si hay algún método de fortalecer y engrandecer los impulsos y deseos humanos bondadosos, ya que, como hemos visto, éstos parecen ser

---

precedido por: «it may seem as though I had been at once gloomy and frivolous in some of my prognostications. I will end, however, with the serious lesson which seems to me to result. Men sometimes speak as though the progress of science must necessarily be a boon to mankind, but that, I fear, is one of the comfortable nineteenth-century delusions which our more disillusioned age must discard. Science enables the holders of power to realize their purposes more fully than they could otherwise do. If their purposes are good, this is a gain; if they are evil, it is a loss. In the present age, it seems that the purposes of the holders of power are in the main evil, in the sense that they involve a diminution, in the world at large, of the things men are agreed in thinking good.» (*Ibíd.*)

<sup>746</sup> A este respecto, en su autobiografía Russell nos confiesa que tres grandes y admirables pasiones han gobernado su vida: «Three passions, simple but overwhelmingly strong, have governed my life: the longing for love, the search for knowledge, and unbearable pity for the suffering of mankind. These passions, like great winds, have blown me hither and thither, in a wayward course, over a deep ocean of anguish, reaching to the very verge of despair. (...) This has been my life. I have found it worth living, and would gladly live it again if the chance were offered me.» (Cfr. Russell, B., *The Autobiography of Bertrand Russell* (3 vols.), George Allen and Unwin, London, 1967, vol. 1, I, 3-4).

para el pensador británico el motor fundamental del progreso humano, al menos cuando están combinados con la inteligencia. El filósofo inglés piensa que estos impulsos y deseos obedecen a causas fisiológicas aún por descubrir en su tiempo; pero, a la vez, concluye irónicamente que si la raíz fisiológica de estos impulsos se descubriera, una sociedad secreta de médicos podría, por ejemplo mediante el pertinente uso de inyecciones, tornar en generosos y bondadosos a los principales gobernantes del mundo, lo que los impulsaría a buscar la paz y armonía con sus enemigos, en vez de su completa destrucción o sumisión. Sin embargo, también cree que para que esto ocurriera estos médicos debieran inyectarse en ellos mismos este suero, ya que, de lo contrario, sus sentimientos y deseos más abyectos podrían hacerles emplear sus conocimientos y tecnologías para la consecución de poder o de grandes fortunas (por ejemplo inyectando ferocidad en los reclutas de los ejércitos), en vez de por el bien común.

La cuestión en que debemos reparar es que, si bien Russell comenzó reconociendo las causas objetivas y no psicológicas de los conflictos bélicos —como la lucha por la obtención de materias primas y fuentes energéticas en sociedades cada vez con más población y exigencias de nivel de vida—, en sus análisis irá posteriormente proyectando las causas de las guerras en los malos sentimientos humanos como el odio o el desprecio. ¿Pero acaso la desaparición de esos sentimientos conlleva el desvanecimiento de los conflictos objetivos como la presión demográfica sobre los recursos finitos del medio?<sup>747</sup>

La filosofía de Russell, en este punto, prefiere optar por la poesía antes que por el establecimiento de soluciones concretas:

Y así regresamos al viejo dilema: sólo la bondad puede salvar al mundo, e incluso si supiésemos como producir bondad no lo haríamos a menos que ya fuésemos buenos.<sup>748</sup>

A juicio del filósofo británico, la ciencia no le ha aportado al hombre más dominio, autocontrol o bondad para abandonar sus pasiones en la toma de decisiones. Lo que ha

---

<sup>747</sup> Una certera crítica al reduccionismo etologista o psicologista para tratar de explicar la institución de la guerra puede encontrarse en: Ongay de Felipe, I., «Guerra, Paz y Etología», *El Catoblepas*, Septiembre 2003, nº 19, pág. 4.

<sup>748</sup> (Traducción al español nuestra). «And so we come back to the old dilemma: only kindness can save the world, and even if we knew how to produce kindness we should not do so unless we were already kindly.» (*Ibíd.*)

hecho es otorgar más poder para organizar a las sociedades de un modo orgánico y centralista, subordinando las pasiones individuales a las colectivas. Pero piensa Russell que las pasiones colectivas de los hombres son casi siempre malignas. Con mucha diferencia, a su modo de ver las pasiones colectivas más fuertes son el odio y la rivalidad hacia otros grupos humanos. Por ello, y en general, todo cuanto le conceda poder a los hombres para tratar de saciar este tipo de pasiones puede ser calificado como perjudicial.<sup>749</sup>

Todo esto lleva Russell a afirmaciones de plena actualidad, concluyendo que

Ésa es la razón por la cual la ciencia amenaza con causar la destrucción de nuestra civilización. La única sólida esperanza parece residir en la posibilidad de la dominación mundial a manos de un grupo, por ejemplo los Estados Unidos, guiando hacia la gradual formación de un gobierno mundial política y económicamente ordenado.<sup>750</sup>

Sin duda, en nuestro presente estas afirmaciones resultarán acertadas para unos, y siniestras para otros; no es el momento de entrar ahora en esta cuestión.<sup>751</sup> La idea principal con la que podemos estar de acuerdo con Russell es la de que la ciencia, por sí sola, no es garantía en absoluto de progreso humano hacia una sociedad más justa, racional y deseable. Como hemos visto, las tecnologías que se derivan de muchas ciencias pueden ser armas muy peligrosas en las manos equivocadas; es ésta la razón principal por la que el futuro de la humanidad dependerá, en buena medida, de si se aplicarán los principios y descubrimientos científicos de un modo crítico y virtuoso, o, por el contrario, de un modo dogmático, totalitario

---

<sup>749</sup> Dicho con sus palabras: «Science has not given men more self-control, more kindness, or more power of discounting their passions in deciding upon a course of action. It has given communities more power to indulge their collective passions, but, by making society more organic, it has diminished the part played by private passions. Men's collective passions are mainly evil; far the strongest of them are hatred and rivalry directed towards other groups. Therefore at present all that gives men power to indulge their collective passions is bad.» (*Ibíd.*)

<sup>750</sup> (Traducción al español nuestra). «That is why science threatens to cause the destruction of our civilization. The only solid hope seems to lie in the possibility of world-wide domination by one group, say the United States, leading to the gradual formation of an orderly economic and political world-government». A lo que añade Russell amargamente: «But perhaps, in view of the sterility of the Roman Empire, the collapse of our civilization would in the end be preferable to this alternative.» (*Ibíd.*)

<sup>751</sup> Ni siquiera puede darse por sentado el futuro liderazgo de los Estados Unidos en el concierto internacional. Cada vez son más los autores que piensan que un futuro orden mundial no estará liderado por los Estados Unidos, sino por China. Así, por ejemplo, cfr. Jacques, M., *When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order*, Penguin Press HC, New York, 2009. Para seguir el desarrollo geopolítico, estratégico y militar de China en la actualidad resulta de gran interés la sección de la revista *El Catoblepas* «Ante la República Popular China» (accesible en: <http://nodulo.org/ec/china.htm>).

o tiránico.<sup>752</sup>

Por eso, y al igual que Ícaro, podemos usar las alas que nos da la ciencia, bien para escapar del laberinto del minotauro, o bien para precipitarnos hacia nuestra autodestrucción, al fundirse las plumas de nuestras alas por la elevada osadía que nos confieren nuestros impulsos y pasiones más bajas o estúpidas.

---

<sup>752</sup> Ayer, gran seguidor de la filosofía de Russell, declaraba unas palabras que se ajustan muy bien a esto que estamos analizando: «The popular conception of a philosopher as one who combines universal learning with the direction of human conduct was more nearly satisfied by Bertrand Russell than by any other philosopher of our time», (cfr. A.J., Ayer, «Bertrand Russell as a Philosopher», en Irvine, A.D., (ed.), *Bertrand Russell: Critical Assessments* (4 vols.), Routledge, London, 1999, vol. 1, pág. 65 y ss).

## CONCLUSIONES

Al comienzo de este estudio se hizo mención a la afirmación de Whitehead de que la obra de Russell era un diálogo platónico en sí mismo. En efecto, posiciones cristianas, deístas, agnósticas, monistas e idealistas, pluralistas y realistas fueron tomando, en un lugar u otro de su extensa carrera filosófica, la voz protagonista. No obstante, una de las tesis principales que ha tratado de ser mostrada a lo largo de estas páginas, es que el pensamiento de Russell no es en absoluto caótico; por el contrario, aunque es cierto que la filosofía del pensador británico pasa por varias etapas, éstas se limitan, en el fondo, a un número muy reducido. Además, hay que contar con el hecho de que tanto la etapa deísta de adolescencia, como la etapa monista de juventud universitaria, cuentan con apenas escritos. La importancia de estas fases de su evolución filosófica es retrospectiva. Dicho de otro modo: si no fuese por el Russell pluralista y empirista que comienza a cristalizar después de su abandono del idealismo monista a partir de 1898, carecería de sentido ocuparse del «Russell cristiano», del «Russell deísta» o del «Russell monista», sencillamente porque Russell no se habría convertido nunca en uno de los principales filósofos del siglo XX. Si Russell hubiese fallecido, pongamos por caso, en 1900, serían pocos los que se encargasen de estudiar su pensamiento.

Si esto es así, no se podría poner al Russell previo a su conversión al pluralismo empirista en la misma categoría que, pongamos por caso, ocupa el Kant precrítico. En efecto, son muchos los historiadores y filósofos que defienden que, aunque Kant nunca hubiese «despertado de su sueño dogmático» a través de la lectura de Hume, su obra precrítica seguiría conservando un cierto puesto de importancia en la historia de la filosofía, aunque fuese de segunda fila en el pensamiento de la Ilustración alemana. Sin embargo, es muy difícil decir lo mismo de Russell: su obra filosófica de importancia, con *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* de 1900 y *The Principles of Mathematics* de 1903 a la cabeza, comienza fundamentalmente a aparecer cuando el pensador británico adopta los postulados centrales del pluralismo y el empirismo que lo acompañarán hasta la muerte en 1970. Es por ello que la tesis de Whitehead y otros, puede, si no es convenientemente matizada, tener el peligro de impedir ver a los no demasiado familiarizados con el pensamiento de Russell que las tesis nucleares en ontología y teoría del conocimiento del filósofo británico se mantienen

en realidad con mucha constancia, desde un periodo muy temprano, hasta el final de sus días.

Es dentro del marco de esta constancia en la vocación por el pluralismo en ontología, y por el empirismo, en epistemología, donde hay que encuadrar sus cambios filosóficos más profundos después de su renuncia intelectual del monismo idealista, y que hemos analizado a lo largo de los capítulos que componen este trabajo: su abandono de la división «fuerte» entre lo físico y lo mental, a través de la dicotomía entre percepciones y *sense-data*, por el monismo neutro; su progresiva retirada del pitagorismo metafísico hacia la consideración de las matemáticas como mero conjunto de proposiciones tautológicas sin ninguna significación trascendental; su conversión, desde una ética objetivista, hacia una ética utilitarista que busque la mayor cantidad de felicidad para el mayor número de personas, etcétera.

En todo caso, de lo que no cabe duda, es que el pensador inglés, a lo largo de su extensa y prolífica carrera filosófica, se ocupó de los problemas filosóficos fundamentales «que atañen a la Humanidad», por decirlo al modo de Thomas Mann. La libertad, la dignidad, la moral, la justicia y los sistemas políticos, el sentido de la vida y la felicidad, el valor de la educación, la historia, la estructura y los límites de nuestro conocimiento, y un larguísimo etcétera siembran las obras de Russell a través de innumerables, artículos y conferencias.

Sin embargo, Russell, de alguna manera u otra, siempre mantuvo la opinión de que los problemas filosóficos fundamentales giraban en torno a la ontología y a la teoría del conocimiento. De hecho, éste parece ser el motivo por el que el pensador británico, en su tardío *My Philosophical Development* (1959), consagró sus capítulos a cuestiones ontológicas, epistemológicas y gnoseológicas, igual que años antes había hecho con su no menos importante libro *The Problems Of Philosophy* (1912). Acaso esta opinión y tendencia, antes que deberse a una presunta minusvaloración de la filosofía moral, la antropología filosófica o la filosofía política, se debe a que Russell, en el fondo, estaba de acuerdo con la opinión tradicional de que toda visión verdaderamente filosófica del Universo descansa, al final, en una ontología y una teoría del conocimiento. Como es sabido, Russell dedicó una enorme parte de su vida a cuestiones éticas, políticas y sociales (cuestiones que, como también es conocido, le llevaron más de una vez a prisión). No obstante, vimos en su momento cómo el pensador británico consideraba a estas cuestiones y problemáticas fuera del núcleo estricto de la filosofía.

Desde esto, no podemos sino volver a señalar una de las tesis centrales con que comenzamos esta investigación, a saber, la de que Russell sostuvo durante su longeva

trayectoria intelectual una concepción muy tradicional de la filosofía en cuanto a sus estructuras formales fundamentales. Al igual que filósofos como Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Spinoza, Leibniz o Hegel, Russell consideró que las cuestiones ontológicas, epistemológicas y gnoseológicas eran las «nucleares»; es decir, los cimientos sobre los que al final acaba descansando toda cosmovisión filosófica verdaderamente rigurosa.

Por eso, y como ya hemos defendido en más de una ocasión a lo largo de estas páginas, no cabe poner a Russell en el mismo nivel que a los neopositivistas del Círculo de Viena, por cierta simpatía que pudiese tener con algunas de sus teorías. Al contrario que la mayoría de neopositivistas, Russell cuenta con un sistema filosófico amplio, extenso y bien cimentado, al margen de que se esté de acuerdo o no con él. El pensador británico, como decimos, dedicó toda su vida a las cuestiones fundamentales de la filosofía dejando pocos temas por tratar (acaso sólo la filosofía del arte y la estética se escaparon de su sistema filosófico, como él mismo reconoció).

La cuestión fundamental en que debemos reparar es que Russell, tanto frente al primer como al segundo Wittgenstein, como a los sectores más radicales del Círculo de Viena, nunca mantuvo un programa de liquidación de la filosofía. Por el contrario, siempre pensó, hasta el final de su vida, que la reflexión filosófica era un vehículo esencial para dilucidar una serie de cuestiones fundamentales sobre el Universo en las que las ciencias positivas eran absolutamente necesarias, pero insuficientes. Como es natural, esta vocación también lo aleja de los pensadores «fragmentarios» propios de la llamada filosofía posmoderna.

Probablemente no esté de más aclarar que cuando aquí hablamos del «sistema filosófico» de Russell no pretendemos decir que Russell tuviera, o creyese tener, un sistema filosófico «cerrado y definitivo» como el que pretendieron poseer pensadores de la talla de Wolff, Hegel o Bradley. Por sistema filosófico aquí entendemos, en sentido amplio, un sistema de ideas filosóficas interrelacionadas entre sí formando diversos grupos doctrinales tales como «ontología», «teoría del conocimiento», «antropología filosófica», etc. O dicho con otras palabras: un sistema filosófico no es sino una concatenación coherente de teorías filosóficas que giran en torno al hombre, la realidad material, el conocimiento, etc. Por este motivo, entre otros, no podemos aceptar la tesis russelliana de que la antropología filosófica o la filosofía política no son disciplinas estrictamente filosóficas; tan filosóficas son las ideas de libertad o de ética como las ideas de causalidad o de conocimiento.

Para Russell, su filosofía está a mil leguas de ser dogmática o cerrada; antes bien,

trató siempre de acercarse al escepticismo y a la creencia racional, basada en inferencias probabilísticas, más que a la certeza absoluta y definitiva, que él consideraba patrimonio del monismo y de la metafísica acrítica. En filosofía no dogmática está comúnmente aceptada la teoría de que nuestras creencias deben estar sustentadas en razones, es decir, ser capaces de ser probadas mediante argumentos. Una creencia que no está sustentada en buenos motivos es una creencia, en principio, no razonable. Sin embargo, Russell, amparándose con toda probabilidad en la opinión de Hume, sostuvo que la mayoría de las creencias de nuestra vida diaria no están fundamentadas en razones ni argumentaciones, sino en el hábito y la rutina. Y como en la teoría del conocimiento de Hume, al final es la inducción la madre de casi todas nuestras creencias cotidianas. Sencillamente, la mayoría de los principios generales que poseemos derivan de la observación, muchas veces inconsciente, de principios particulares experimentados una y otra vez. Por supuesto, como la aplicación del principio de inducción no aporta conocimiento necesario, sino solo meramente probable, como ya vio Hume también, todas nuestras creencias sustentadas en la aplicación de este principio epistemológico podrían ser falsas. Es por eso que la filosofía de Russell tiene siempre las puertas abiertas al escepticismo. Con esto no se quiere decir que la teoría del conocimiento de Russell sea relativista; unos sistemas de creencias son, sencillamente, más razonables que otros. No todas las creencias, ni de lejos, tienen la misma probabilidad de ser verdaderas para el pensador británico.

Esta epistemología de la creencia, junto con su teoría de la causalidad y la idea de que la necesidad es sólo predicado de determinadas proposiciones tautológicas, condujo a Russell a una filosofía de la contingencia absoluta. Es cierto, como vimos en su momento, que en su último periodo filosófico el pensador británico trató de buscar otros principios de inferencia a parte de el de inducción. Pero el propio Russell reconoció que estos principios no eran mucho menos frágiles. Por ello, la consecuencia fundamental que se deriva de su pensamiento es la de que todas nuestras creencias, desde las que aplicamos a la vida diaria, a nuestras más profundas convicciones filosóficas, al igual que le ocurría al gigante del libro bíblico de Daniel, descansan en pies de barro. Simplemente, y por seguir usando la metáfora, podríamos decir que hay barros más sólidos que otros. Pero barro al fin y al cabo, y no la sólida roca con que Platón, Aristóteles, los escolásticos o los idealistas alemanes pretendían sustentar sus respectivas visiones del Universo.

Russell siempre contó, siguiendo el espíritu de Hume, con la doctrina de los grados de probabilidad para huir del escepticismo y el relativismo más radicales. Gracias a ello pudo

analizar los problemas ontológicos y metafísicos más profundos, como los que giran en torno a la realidad o apariencia de la realidad, la existencia o inexistencia de Dios, la estructura plural y discontinua, o bien monista y continua del Universo, la naturaleza del espacio, el tiempo y los constitutivos últimos de la materia, así como un largo etcétera. Por todo esto, se podrá acaso conceder que haya autores que digan que las respuestas que dio Russell a tales o cuales cuestiones ontológicas o metafísicas fueron superficiales; están, sin duda, en su derecho. ¿Pero cómo no reconocer sin paliativos que los problemas que trató de abordar el pensador británico durante su carrera intelectual se encuentran entre los más profundos de la filosofía?

Una de las tesis que hemos manejado a lo largo de estas páginas es que entre sus logros filosóficos más relevantes se encuentra la crítica a la visión monista y continuista de la realidad. Sin embargo, y a partir sobre todo de la publicación en 1921 de *The Analysis of Mind*, el propio Russell tuvo que compaginar su pluralismo radical, instaurado a través de la doctrina de las relaciones externas, con el monismo neutro, que se resiste a ver discontinuidades ontológicas entre lo físico y lo psíquico. Esto no significa que, internamente a su filosofía, la tesis de Russell sea contradictoria, pues ésta considera a la realidad neutra subyacente a lo «físico» y lo «mental» como esencialmente plural y abierta.

El problema de las continuidades y discontinuidades ontológicas que constituyen la realidad es, sin duda, uno de los rompecabezas filosóficos más complejos que mantiene en vilo a los grandes cerebros desde la época de la metafísica presocrática, como trató de mostrarse convenientemente en las páginas dedicadas no sólo a las críticas de Russell al monismo idealista y su doctrina de las relaciones internas, sino también en las dedicadas al análisis de las conexiones entre vida mental y el sistema nervioso, uno de los problemas filosóficos más debatidos interdisciplinariamente en la actualidad. Por nuestra parte, acaso la respuesta haya de ser buscada, tanto para huir del fisicalismo reduccionista, como del espiritualismo dualista, en la consideración de que lo físico y lo mental son realidades ontológicas discontinuas en unos aspectos, pero continuas (y por tanto inseparables) en otros.

Por otra parte, es difícil, por no decir imposible, compartir la valoración global que Russell hace de la religión, acusándola prácticamente de todos los males de la civilización occidental, en línea con la tradición ilustrada más radical, la cual carecía de la suficiente perspectiva histórica y antropológica. Pero sin ningunear los aspectos negativos de la religiosidad occidental a lo largo de la Historia (tiranías, despotismos, persecuciones,

sobrecensura, adoctrinamientos, supersticiones, estructura patriarcal y androcéntrica de la sociedad, etc.), no puede dejar de verse, aun desde una perspectiva no teísta, que ha sido en la civilización cristiana donde han aparecido las ciencias modernas, donde con más profundidad se ha desarrollado la filosofía de origen grecolatino, donde se han desplegado las más hermosas formas de arte, donde, y aun como proceso de dialéctica interna, han aparecido los modernos sistemas políticos y sociales, cuyos fundamentos no dejan de ser ideas cristianas secularizadas, así como un largo etcétera. En todo caso, los aspectos negativos de la religión, por otra parte, también han sido, o son compartidos, por sistemas políticos formalmente no religiosos. Y decimos *formalmente* porque las analogías materiales de multitud de instituciones de las teocracias y de numerosos regímenes comunistas, por ejemplo, han sido puestas de manifiesto por muchos sociólogos e historiadores en repetidas ocasiones. El propio Russell, incansable defensor de la democracia liberal, reconocía esto en varios de sus escritos como *Proposed Roads to Freedom* de 1918 o *The Practice and Theory of Bolshevism* de 1920.

Frente a la mayoría de los estudios que historiográficamente se han venido realizando en el siglo XX, y lo que llevamos del XXI, sobre la figura de Russell, muy centrados en una única parte de la filosofía del pensador británico, y generalmente a su vez acotada en márgenes de tiempo bastante estrechos, a lo largo de los diecisiete capítulos que componen este trabajo hemos tratado de ofrecer, dentro de los naturales límites a los que una investigación así está expuesta, un dibujo lo más completo y sistemático de la filosofía de Russell. Comenzamos esta obra exponiendo las virtudes, frente a los inconvenientes, de un enfoque global así. También desde el comienzo de este trabajo trató de dejarse claro que el punto de vista expositivo del pensamiento de Russell no sería uno meramente filológico neutral, sino, por el contrario, uno filosófico crítico. De hecho, otra de las ideas fundamentales que hemos tratado de patentizar con más ahinco a lo largo de estas páginas es que los propios análisis filológicos no están exentos de presupuestos interpretativos críticos: baste como prueba la gran pluralidad de interpretaciones dispares que sobre la filosofía griega existen. Por ello, la historia crítica de la filosofía no es mera historiografía, sino ya filosofía de pleno derecho.

¿Con qué reflexión acabar estas Conclusiones? Acaso lo más pertinente sea analizar la idea de la meta final de la filosofía que Russell propuso en su testamento, *My Philosophical Development* de 1959, pues esta meta sintetiza la visión del Universo y del hombre del pensador británico. En esta obra, Russell volvió a reiterar otra de las tesis

filosóficas que más tiempo le acompañaron durante su vida: la idea de la insignificancia cósmica del hombre, defendida ya con toda rotundidad en su artículo de 1903 «The Free Man's Worship». Después del abandono del monismo idealista, Russell fue pintando, cada vez con más precisión, el cuadro de una realidad radicalmente plural, en la que todo es contingente, y en la que la humanidad, con toda su grandeza y miseria, no resulta ser más que una minúscula e insignificante mota de polvo perdida en un abismo cósmico inconmensurable.

Russell pensaba que si existiese una mente que pudiese contemplar imparcialmente la realidad sin las trabas del *aquí* y el *ahora*, a penas repararía en la existencia del hombre. Pese a su agnosticismo y su explícita militancia antirreligiosa, Russell situó, en la tradición de Aristóteles o Santo Tomás, a la mente de Dios como el ideal supremo al que debía, aunque fuera de modo meramente asintótico, tratar de acercarse lo más posible el filósofo; un ideal en su límite, y como es natural, imposible, porque el hombre siempre está preso del espacio y el tiempo.

En su momento ya expusimos lo paradójico de una tesis así en un filósofo de raíz explícitamente empirista, y que además dedicó gran parte de su vida a criticar a la metafísica. En el capítulo dedicado a analizar las relaciones entre el misticismo y la lógica en el pensamiento de Russell, ya vimos cómo el filósofo británico otorgaba un escaso peso ontológico al tiempo, en contra, paradójicamente, de pensadores más pretendidamente «metafísicos» como Heidegger o Bergson. Pero el volumen recopilatorio *Mysticism and Logic and Other Essays* es de 1918, una época en la que ya demostramos que Russell seguía aún preso del pitagorismo metafísico. Podría esperarse que después de la salida de éste, y por tanto de la aceptación de que el pretendido mundo de esencias matemáticas y lógicas no era más que una construcción humana constituida por tautologías, Russell volviese a recobrar la visión de la importancia del tiempo, o del devenir, en la estructura ontológica fundamental de la realidad. Pero las reflexiones de Russell que sitúan la meta final de la filosofía en función de un acercamiento a una mente divina que conociese el mundo sin las supuestas limitaciones del espacio y el tiempo, datan de cuando el pensador británico era ya anciano, cercano a los 90 años. Acaso Russell no terminase nunca de abandonar ciertas hipótesis de naturaleza teológica tomadas de su «etapa idealista».

Por nuestra parte, no creemos en absoluto que la meta final del filósofo sea tratar de parecerse lo más posible a la mente de Dios; la espacialidad y la temporalidad, lejos de obstaculizar la labor filosófica, son las que la hacen posible. Sólo desde una filosofía del *aquí*

y el *ahora*, implantada por tanto en el presente, pero con firmes raíces en nuestra tradición cultural e histórica, pueden mostrarse en su verdadera importancia y magnitud, no sólo las cuestiones ontológicas o gnoseológicas nucleares, sino también, y de modo esencial, los problemas sociales, morales y políticos que tanto inquietaron a Russell durante toda su vida.

# BIBLIOGRAFÍA

## I. OBRAS DE RUSSELL

Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, At the University Press, 1900.

—, *Which Way to Peace?*, Michael Joseph, Florida, 1936.

—, «Am I an Atheist or an Agnostic? A Plea For Tolerance In The Face Of New Dogmas», 1947 (versión íntegra digital en: <http://www.positiveatheism.org/hist/russell8.htm>).

—, «Is There a God?», (artículo encargado en 1952 para la revista *Illustrated*, pero nunca publicado. Versión digital en [http://www.cfpf.org.uk/articles/religion/br/br\\_god.html](http://www.cfpf.org.uk/articles/religion/br/br_god.html)).

—, *Unarmed Victory*, Allen & Unwin, London, 1963.

—, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, Touchstone, 1967.

—, *The Autobiography of Bertrand Russell, vol.1*, George Allen and Unwin, London, 1967.

—, *The Autobiography of Bertrand Russell, vol.2*, George Allen and Unwin, London, 1968.

—, *The Autobiography of Bertrand Russell, vol.3*, George Allen and Unwin, London, 1969.

—, *New hopes for a changing world*, Minerva Press, London, 1968.

—, *The Impact of Science on Society*, Allen & Unwin, London, 1976.

—, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Alianza, Madrid, 1982.

—, *The ABC of Relativity*, Fourth edition, edited by Felix Pirani, London, 1985.

—, *Wisdom of the West*, Crescent, Carolina, 1989.

—, *Human Society in Ethics and Politics*, Routledge, New York, 1992.

—, *The Conquest of Happiness*, Liveright, New York, 1996.

—, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Routledge, New York, 1997.

—, *Religion and Science*, Oxford University Press, New York, 1997.

—, *The Autobiography of Bertrand Russell*, (one single volume with an introduction by Michael Foot),

George Allen and Unwin, New York, 1998.

—, *German Social Democracy*, Spokesman Books, Nottingham, 2000 (también accesible en versión digital de dominio público en: <http://www.archive.org/details/germansocialdem00russgoog>).

—, *The Analysis of Matter*, Routledge, New York, 2001.

—, *Has Man a Future?*, Spokesman Books, Nottingham, 2001.

—, *Por qué no soy cristiano*, Edhasa, Barcelona, 2001.

—, *Philosophical Essays*, Routledge, New York, 2003.

—, *Why Men Fight*, Cosimo Classics, New York, 2004.

—, *Power: A New Social Analysis*, Routledge, New York, 2004.

—, *Sceptical Essays*, Routledge, New York, 2004.

—, *Proposed Roads to Freedom: socialism, anarchism and syndicalism*, BiblioLife, New York, 2004 (<http://www.gutenberg.org/ebooks/690>).

—, *My philosophical development*, Routledge, New York, 2005.

—, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, Routledge, New York, 2005.

—, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Cosimo, New York, 2007.

—, *Essays in Skepticism*, Philosophical Library, New York, 2007.

—, *The Problem of China*, Echo Library, Teddington, 2007. (<http://www.gutenberg.org/ebooks/13940>)

—, *The ABC of Atoms*, Lightning Source Inc, La Vergne, 2008.

—, *An Outline of Philosophy*, Routledge, New York, 2009.

—, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Routledge, New York, 2009.

—, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Cornell University Library, 2009.

—, *Justice in War-Time*, Cornell University Library, New York, 2009.

—, *The Scientific Outlook*, Routledge, New York, 2009.

—, *Marriage and Morals*, Routledge, New York, 2009.

—, *Education And The Social Order*, Routledge, New York, 2009(<http://www.archive.org/details/EducationAndTheSocialOrder>).

—, *A History of Western Philosophy And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Stratford Press, New York, Fourth printing.

—, *Authority and the individual*, (<http://www.archive.org/details/AuthorityAndTheIndividual>).

—, *Unpopular Essays*, (<http://www.archive.org/details/unpopulaessays027477mbp>).

—, *The Practice and Theory of Bolshevism*, (<http://www.gutenberg.org/files/17350/17350-8.txt>).

—, *Political Ideals*, (<http://www.gutenberg.org/ebooks/4776>).

—, *Mysticism and Logic and Other Essays*, (<http://www.gutenberg.org/etext/25447>).

—, *The Problems of Philosophy*, (<http://www.gutenberg.org/etext/5827>).

—, *Icarus, or the Future of Science*, (<http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Icarus.html>).

—, *The Analysis of Mind*, (<http://www.gutenberg.org/etext/2529>).

—, *The principles of mathematics*, (<http://name.umdl.umich.edu/AAT1273.0001.001>).

—, *An essay on the foundations of geometry* (<http://www.archive.org/details/essayfoundations00russrich>).

—, *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Routledge, New York, 1983-2012 (34 volúmenes publicados hasa la fecha).

Russell, B., Whitehead, A. N., *Principia mathematica*, (versión íntegra digital en: <http://name.umdl.umich.edu/AAT3201.0001.001>).

## II. ESTUDIOS SOBRE RUSSELL

Apostolova, I., *Sensation, memory and imagination in Bertrand Russell's philosophy 1910-1926*, University of Ottawa, Canada, 2010.

Ayer, A., J., *Bertrand Russell*, University Of Chicago Press, Chicago, 1998.

- Bikson, T. H., *The logical atomism of Bertrand Russell: a critical evaluation*, University of Missouri, Columbia, EE.UU., 1967.
- Brown, D. G., *Bertrand Russell's earlier views on the nature of mind and matter 1911-1919*, McMaster University, Canada, 1974.
- Carey, R., *Bertrand Russell on perception and belief: his development from 1913-1918*, Boston University, 2000.
- Ciguere, J. A., *Bertrand Russell's theory of empiricism: an analysis of his later works*, Marquette University, Wisconsin, EE.UU., 1970.
- Clack, R. J., *Analysis and ontology: a study of reconstructionism in the early philosophy of Bertrand Russell*, The University of North Carolina at Chapel Hill, EE.UU., 1964.
- Clark, R. W., *Bertrand Russell and His World*, Thames and Hudson, London, 1981.
- , *The life of Bertrand Russell*, Knopf, New York, 1976.
- Darlington, E., *Bertrand Russell's causal theories*, University of McMaster, Canada, 1978.
- Dantan, A. R. G., *Bertrand Russell and the origin of the set-theoretic paradoxes*, University of Toronto, Canada, 1983.
- Denton, P. H., *The "old savage" and the scientific outlook: religion, science and social ethics in the writings of Bertrand Russell, 1919-1938*, McMaster University, Canada, 1996.
- Eames, E. R., *Bertrand Russell's Theory of Knowledge*, George Allen and Unwin, London, 1969.
- Elizabeth Cassin, C., *The origin and development of Bertrand Russell's theory of descriptions*, The Florida State University, EE.UU., 1968.
- Feser, C. F., *Russell, Hayek and the mind-body problem*, University of California, Santa Barbara, EE.UU., 1999.
- Gardner, S., *Synthetic activity and the continuum. A criticism of Russell's account of extensive magnitude*, University of Newfoundland, Newfoundland, 2002.
- Gruender, D., *On a theory of knowledge of Bertrand Russell*, The University of Chicago, Illinois, EE.UU., 1953.
- Hylton, P. W., *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Clarendon, Oxford, 1990.

- Irvine, A.D., (ed.), *Bertrand Russell: Critical Assessments, vol. 1*, Routledge, London, 1999.
- , *Bertrand Russell: Critical Assessments, vol.2*, Routledge, London, 1999.
- , *Bertrand Russell: Critical Assessments, vol.3*, Routledge, London, 1999.
- , *Bertrand Russell: Critical Assessments, vol.4*, Routledge, London, 1999.
- Leithauser, G. G., *Principles and perplexities: studies of dualism in selected essays and fiction of Bertrand Russell*, Wayne State University, Detroit, Michigan, EE.UU., 1977.
- Linsky, B., *The Evolution of Principia Mathematica: Bertrand Russell's Manuscripts and Notes for the Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Los, P., *"The first wave": Wittgenstein's early influence upon Russell's philosophy*, University of Toronto, Canada, 2003.
- McKeever, P., *Acquaintance and description in the writings of David Hume and Bertrand Russell*, Dalhousie University, EE.UU., 1973.
- McKenney, J. L., *The problem of a science of ethics in the philosophies of John Dewey and Bertrand Russell*, The Ohio State University, EE.UU., 1952.
- Monk, R., *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude 1872-1921*, The free press, New York, 1996.
- , *Bertrand Russell: 1921-1970, The Ghost of Madness*, The free press, New York, 2001.
- , *Russell: The Great Philosophers (The Great Philosophers Series)*, Routledge, New York, 1999.
- Nasim, O. W., *Constructing the world: Russell and the Edwardian philosophers*, University of Toronto, Canada, 2007.
- Patterson, W., *Bertrand Russell's Philosophy of Logical Atomism*, Lang, New York, 1993.
- Pears, D. F., *Bertrand Russell and the British tradition in philosophy*, Fontana, Michigan, 1972.
- Perkins, R. K., *Meaning and acquaintance in the early philosophy of Bertrand Russell*, Duke University, North Carolina, 1973.
- Salema, A. G., *Bertrand Russell and the theory of the Sense-Data*, McGill University, University of Ottawa, Canada, 1971.
- Sams, R., *Bertrand Russell spiritual development and the Victorian crisis of Faith, 1888-1914*, University of McMaster, Canada, 1980.

Stewart B. D., *The role of analysis in the philosophy of Bertrand Russell*, The University of Western Ontario, London, Canada, 1961.

Swanson, C., *Reburial of object theory: reconsidering the Meinong-Russell debate*, University of Guelph, Canada, 2005.

Woodhouse, H. R., *The concept of the individual in Bertrand Russell's educacional thought*, University of Toronto, Canada, 1980.

### III. OTROS ESTUDIOS

AA. VV., *Actas del primer congreso de teoría y metodología de las ciencias*, Pentalfa, Oviedo, 1982.

—, *The Encyclopaedia Britannica*, Encyclopedia Britannica Inc, London.

Alvergonzález, D., «El darwinismo visto desde el Materialismo filosófico», *El Basilisco*, 1996, nº 20, págs. 5-20.

Arana, J., *Ciencia y Metafísica en el Kant Precrítico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1982.

—, *Las Raíces Ilustradas del Conflicto Entre Fe y Razón*, Encuentro, Madrid, 1999.

—, *Materia, Universo, Vida*, Tecnos, Madrid, 2001.

—, «¿Existe Algo Así Como una Explicación Neuronal de la Conciencia?», *Neurofilosofía*, Plaza y Valdés, Sevilla, 2010.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1970.

—, *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1985.

—, *Ética eudemia*, Gredos, Madrid, 1985.

Armstrong, D. M., *Universals: An Opinionated Introduction*, Westview Press, New York, 1989.

Anderson, J., *Cognitive Psychology and its Implications*, Worth Publishers, New York, 2009.

Ayer, A. J., *El positivismo lógico*, FCE, México, 1965.

Alexander, S., *Space, Time, and Deity*, Kessinger Publishing, Whitefish, 2004 (también accesible en versión íntegra online en: <http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPSTAD&Cover=TRUE>).

- Audi, R., (edit.), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2001.
- Augusto Moreno Márquez, C., «Solidaridad de Soledades. Caminos de Soledad e Intersubjetividad en Husserl y Ortega», *Ortega y la Fenomenología*, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1992, págs. 45-66.
- , «Interpersonalidad e Intersubjetividad», *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997.
- , *Fenomenología y Filosofía Existencial I. Enclaves Fundamentales*, Síntesis, Madrid, 2000.
- , *Fenomenología y Filosofía Existencial II. Entusiasmos y Disidencias*. Madrid. Síntesis. 2000.
- , «El Aparecer Clausurado. Notas Sobre la Apertura de la Fenomenalidad y la Ausencia de Logos», *Intencionalidad, Mundo y Sentido: Problemas de Fenomenología y Metafísica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, págs. 143-160.
- Bacon, F., *Novum Organum*, Forgotten Books, New York, 2010.
- Berlin, I., *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, Princeton University Press, 2003.
- Bhaskarananda, S., *The Essentials of Hinduism: A Comprehensive Overview of the World's Oldest Religion*, Canada, Viveka Press, 2002.
- Bradley, F. H., *Appearance and Reality*, Oxford University Press, New York, 1969.
- Bechtel, W., *Philosophy of Mind. An Overview for Cognitive Science*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1988.
- Bergson, H., *Matter And Memory*, CreateSpace, EE.UU., 2010.
- Brehner, C., *An Elementary Textbook of Psychoanalysis*, Anchor, Massachussets, 1974.
- Brunswik, E., «Ratiomorphic Models of Perception and Thinking», *Acta Psychologica*, 11, 1955.
- Bochensky, *Introducción al pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 1997.
- Boecio, *Consolación de la filosofía*, Alianza, Madrid, 2008.
- Bohr, N., «Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?», *Physical Review*, vol. 48, 1935.
- , *Volume I. Atomic Theory and the Description of Nature (Philosophical Writings of Niels Bohr Series, Vol 1)*, Ox Bow Press, 1987.
- Buber, M., *Eclipse of God*, Humanity Books, New York, 1998.

- Bueno, G., *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, 1972.
- , *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*, Cultural Rioja, Logroño, 1991.
- , *Teoría del cierre categorial, vol. 1, Introducción general. Siete enfoques en el estudio de la ciencia*, Pentalfa, Oviedo, 1992.
- , *Teoría del cierre categorial, vol. 2, La Gnoseología como filosofía de la ciencia. Historia de la teoría de la ciencia*, Pentalfa, Oviedo, 1992.
- , *Teoría del cierre categorial, vol. 3, El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Las cuatro familias básicas*, Pentalfa, Oviedo, 1993.
- , *Teoría del cierre categorial, vol. 4, El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Descripciónismo. Teoreticismo*, Pentalfa, Oviedo, 1993.
- , *Teoría del cierre categorial, vol. 5, El sistema de las doctrinas gnoseológicas. El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Adecuacionismo. Circularismo*, Pentalfa, Oviedo, 1993.
- , *El mito de la derecha*, Temas de hoy, Madrid, 2008.
- , «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basilisco*, abril 2009, nº 40.
- Bueno Sánchez, G., *La obra filosófica de Fray Zeferino González*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1989 (accesible digitalmente en el Proyecto Filosofía en Español: <http://filosofia.org/ave/001/a135.htm>).
- Bunge, M., *Antología semántica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1960.
- , *La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires, Buenos Aires, 1997.
- Camprubí Bueno, L., «El Estado, la civilización del “salvaje Oeste” y la idea de capitalismo», *El Catoblepas*, nº 117, Noviembre 2011.
- Carroll, L., *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking Glass*, Penguin Classics, New York, 2010.
- Carnap, R., «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», *Erkenntnis*, 2, 1932 [también accesible en versión íntegra digital en: <http://www.gleichsatz.de/b-u-t/trad/carn1.html>]).
- Choza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- Crawshay-Williams, R., *The Comforts of Unreason: A Study of the Motives behind Irrational Thought*, Greenwood Press Reprint, Connecticut, 1970.

Churchland, P. M., *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, The MIT Press, Massachusetts, 1988.

Copleston, F., *Historia de la filosofía. 3: de Ockham a Suárez*, Ariel, Barcelona, 2001.

—, *A History of Philosophy. Volume VII. Modern Philosophy, Empiricism, Idealism, and Pragmatism in Britain and America*, Image books Doubleday, New York, 1994.

Crick, F., *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Touchstone, New York, 1995.

Cudworth, R., *The true intellectual system of the Universe*, Gould & Newman, Andover, 1837-38

(también accesible digitalmente en:

[http://books.google.co.uk/books?id=B9YpAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.co.uk/books?id=B9YpAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)).

Cusa, Nicolás de, *De visione Dei*, Biblos, Buenos Aires, 1994.

—, *De docta ignorantia*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

—, *De non-aliud*, Biblos, Buenos Aires, 2008.

Damasio, A. R., «Creación cerebral de la mente», *Investigación y Ciencia*, Enero 2000.

—, *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, Penguin Putnam, New York, 2005.

Danielson, D., *The First Copernican: Georg Joachim Rheticus and the Rise of the Copernican Revolution*, Walker & Company, New York, 2006.

Dawkins, R., *The God Delusión*, Houghton Mifflin, Nueva York, 2006.

Delgado Palomar, J., «La Economía como disciplina científica», *El Catoblepas*, Marzo 2003, nº 13, pág. 13.

Dennet, D., *Consciousness explained*, Little, Brown and Company, London, 1991.

Denzinger, H., *The Sources of Catholic Dogma*, Loreto Publications, Richmond, 2002.

Dever, W. G., *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2003.

—, *Did God Have a Wife?: Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Eerdmans Pub Company, Cambridge, 2008.

Diosdado, C., Rodríguez Valls, F., Arana, J., (eds.), *Neurofilosofía. Perspectivas contemporáneas*, Thémata/Plaza y Valdés, Sevilla, 2010.

Dronamraju, K. R., (ed.), *Haldane's Daedalus Revisited*, Oxford University Press, New York, 1995.

- Einstein, A., *Relativity: The Special and General Theory*, Broadway, New York, 1995.
- Einstein-Podolsky-Rosen, «Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?», *Physical Review*, vol. 47, 1935.
- Edward N. Zalta E. N., (ed.), *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, Stanford University, Fall 2008 Edition.
- Epictetus, *Discourses*, Loeb Classical Library, 1925.
- Epstein, G. M., *Good Without God: What a Billion Nonreligious People Do Believe*, New York, HarperCollins, 2010.
- Fichte, J. G., *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984.
- Freud, S., *An Outline of Psycho-Analysis*, Wilder Publications, London, 2010.
- Flew, A., *A Dictionary of Philosophy: Revised Second Edition*, St Martin's Griffin, New York, 1984.
- Flew, A., MacIntyre, A., (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, MacMillan & Co LTD, New York, 1974.
- Flew, A., & Varghese, R. A., *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist changed His Mind*, HarperOne, New York, 2008.
- Galotti, M., *Cognitive Psychology In and Out of the Laboratory*, Wadsworth Publishing, Ohio, 2007.
- Garber, D., *Leibniz: Body, Substance, Monad*, Oxford University Press, New York, 2011.
- García Sierra, P., *Diccionario filosófico*, Biblioteca filosofía en español, Oviedo, 2000.
- Garrigau-Lagrange, R., *Dieu: Son Existence et sa Nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Beauchesne, Paris, 1950.
- Gay, P., *Freud*, Paidós, Barcelona, 2010.
- Gazzaniga, M. S., *Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind*, W. W. Norton & Company, New York, 2008.
- Gerald D. Nash, *The Federal Landscape: An Economic History of the Twentieth-Century West*, The University of Arizona Press, Tucson, 1999.
- Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- Gilson, E., *El realismo metódico*, Encuentro, Madrid, 1997.
- , *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Rialp, Madrid, 2004.

González, Z., *Historia de la Filosofía, segunda edición considerablemente aumentada*, Agustín Jubera, Madrid, 1886.

Gödel, K., *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*, Dover Publications, New York, 1992.

Hamilton, W., *Philosophy of Sir William Hamilton: For the Use of Schools and Colleges*, Adamant Media Corporation, New York, 2005.

Harris, M., *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddles of Culture*, Vintage, New York, 1989.

—, *Our Kind: Who We Are, Where We Came From, Where We Are Going*, Harper Perennial, New York, 1990.

—, *Cannibals and Kings: Origins of Cultures*, Vintage, New York, 1991.

—, *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*, Allyn & Bacon, New York, 1997.

—, *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*, Waveland Press, Illinois, 1998.

—, *Theories of Culture in Postmodern Times*, AltaMira Press, Lanham, 1998.

—, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, AltaMira Press, Lanham, 2001.

—, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Altamira Press, Lanham, 2001.

—, *Cultural Anthropology*, Allyn & Bacon, New York, 2006.

Harris, M. & Fried R. M., *War: The Anthropology of Armed Conflict and Agresión*, Natural History Press, 1968.

Hanson, N. R., *What I Do Not Believe and Other Essays*, Springer, New York, 1971.

Haldane, J. B. S., *DAEDALUS or Science & the Future. A Paper Read to the Heretics*, Dutton & Company, Fifth Printing edition, Cambridge, 1924.

—, *Journal of Genetics*, 1963, Vol. 58.

Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, [puede encontrarse versión digital en: <http://www.heideggeriana.com.ar/>]

—, *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 2000, traducción de Manuel Garrido [[http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tiempo\\_y\\_ser.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tiempo_y_ser.htm)].

—, *¿Qué es metafísica?*, Renacimiento, Sevilla, 2003.

—, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 2006.

Hernández-Pacheco Sanz, J., *Elogio de la Riqueza*, Barcelona, Tibidabo Ediciones, Barcelona, 1991.

—, *Corrientes Actuales de Filosofía. La Escuela de Frankfurt. La Filosofía Hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1996.

—, *Corrientes Actuales de Filosofía (II). Filosofía Social*, Tecnos, Madrid, 1997.

—, *Hypokeímenon: Origen y Desarrollo de la Tradición Filosófica*, Encuentro, Madrid, 2003.

—, *El Duelo de Athenea. Reflexiones Filosóficas Sobre Guerra, Milicia y Humanismo*, Encuentro, Madrid, 2008.

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Echo Library, 2006, London.

Hintikka, J., «On the Logic of the Ontological Argument», *Models for Modalities*, Reidel, Dordrecht, 1969.

Hildebrand, D. V., *¿Qué es filosofía?*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2000.

Husserl, E., *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica*, FCE, Madrid, 1993.

Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1978.

—, *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, Oxford University Press, New York, 1999.

—, *Dialogues and Natural History of Religion*, Oxford University Press, New York, 2009.

Huxley, T. H., *Hume (English Men of Letters Series)*, Cullen Press, 2008.

Huxley, A., *A Brave New World*, HarperCollins Publishers, New York, 1998.

Insua Rodríguez, P., «Biología e individuo corpóreo: el problema del "sexto predicable". 1. Sentido darvinista de la evolución», *El Catoblepas*, Julio 2005, nº 41, pág. 11.

—, «Biología e individuo corpóreo: el problema del "sexto predicable". 2. Formulación del teorema darvinista en *El origen de las Especies*», *El Catoblepas*, Julio 2005, nº 51, pág. 11.

Jacques, M., *When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order*, Penguin Press HC, New York, 2009.

James, W., *Pragmatism*, Dover Publications, New York, 1995.

—, *The varieties of religious experience: a study in human nature*, Routledge, New York, 2004.

Janet, P., *Le Materialisme Contemporain (1875)*, Kessinger Publishing, Whitefish, 2010.

Joaquim, H., *The Nature of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1906.

Jonas, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1993.

Kahn, M., *Basic Freud: Psychoanalytic Thought for the 21st Century*, Basic Books, New York, 2002.

- Kane, R., «The Modal Ontological Argument», *Mind*, 1984.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura (edición bilingüe alemán-español)*, FCE, México, 2009.
- Keele, L., *Theories of continuity and infinitesimals: Four philosophers of the nineteenth century*, Indiana University, Indiana, 2008.
- Kirkham, R. L., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, The MIT Press, London, 2001.
- Kuehn, M., «Hume and Tetens», *Hume Studies*, nº 15, 1989.
- Kuznar, L. A. & Sanderson, K., *Studying Societies and Cultures: Marvin Harris's Cultural Materialism and Its Legacy*, Paradigm Publishers, Colorado, 2008.
- Leibniz, G. W., *Discours de Métaphysique*, Gallimard, Paris, 1995.
- Le Dantec, F. A., *L'Egoisme, seule base de toute societe: Étude Des Déformations Résultant De La Vie En Commun*, Nabu Press, 2010.
- Liu, L., *China's Industrial Policies and the Global Business Revolution: The Case of the Domestic Appliance Industry*, Routledge, New York, 2005.
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford University Press, New York, 1979.
- Lorenzo, M. F., *La última orilla. Introducción a la filosofía de Schelling*, Pentalfa, Oviedo, 1989.
- Lloyd Morgan, C., *Emergent Evolution*, Chandra Chakravarti Press, Calcutta, 2008.
- Luis González, Á., *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, Eunsa, Navarra, 1996.
- Marcuse, H., *Eros and Civilization*, London, Routledge, London, 1987.
- Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Comares, Málaga, 2004.
- , *Critique of the Gotha Program*, Wildside Press, Maryland, 2008.
- Malcolm, N., «Anselm's Ontological Arguments», *The Philosophical Review*, nº 69, 1960.
- Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Waveland Press, Illinois, 1992.
- Midgley, M., *Myths We Live By*, Routledge, New York, 2004.
- Millán-Puelles, A., *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid, 2001.
- Merino, J. A., *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid, 2001.
- Morales de Castro, J., *Historia de las Religiones. Los grandes cultos y creencias*, Libsa, Madrid, 2009.
- Muguerza, J., *La concepción analítica de la filosofía I*, Alianza, Madrid, 1974.

- , *La concepción analítica de la filosofía II*, Alianza, Madrid, 1974.
- Neuman, V., *The Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.
- Nigel Lee, F., *Communist eschatology: A Christian philosophical analysis of the post-capitalistic views of Marx, Engels, and Lenin*, Craig Press, Colorado, 1974.
- Redondi, P., *Galileo heretic*, Princeton University Press, New York, 1989.
- Reid, T., *Del Poder* (traducción, prólogo y notas a cargo de Francisco Rodríguez Valls), Encuentro, Madrid, 2005.
- Rice, S., *Some Doctors Make You Sick: The Scandal of Medical Incompetence*, Angus & Robertson, Sydney, 1988.
- Robles López, J., «Balmes y la filosofía», *El Catoblepas*, Octubre 2010, nº 104, pág. 1.
- , «Balmes y el materialismo filosófico», *El Catoblepas*, Octubre 2010, nº 105, pág. 9.
- Rodríguez Pardo, J. M., *El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo*, Biblioteca Filosofía en Español, Oviedo, 2008.
- Rodríguez Valls, F., «Psicología Descriptiva e Intencionalidad en Franz Brentano», *Reflexión*, nº1, 1990, págs. 117-141.
- , «Experiencia y Conocimiento en David Hume», *Themata. Revista de Filosofía*, nº8, 1991, págs. 45-67.
- , *La Mirada en el Espejo: Ensayo Antropológico Sobre Frankenstein de Mary Shelley*, Septem Ediciones, Oviedo, 2001.
- , «Libertad y Determinismo en la Ética de Spinoza», *Libertades*, Hergué Editorial, Huelva, 2005, págs. 165-204.
- , «¿Influye el Alma en el Cuerpo? Una Propuesta Ante Algunos Argumentos Filosóficos Derivados de los Datos de la Neurociencia», *Neurofilosofía*, Plaza y Valdés, Sevilla, 2010, págs. 77-91.
- , «El Frankenstein de Mary Shelley (1797-1851)», *Thémata*, nº 44, Sevilla, 2011.
- Romerales, E., *La tradición analítica, materiales para una filosofía de la religión*, volumen II, Anthropos, Barcelona, 1992.
- Pascal, B., *Pensamientos*, Ibéricas, Madrid, 2011.
- Papp, A., *Teoría analítica del conocimiento*, Tecnós, Madrid, 1964.
- Pereira, G., *Antoniana Margarita*, Pentalfa, Oviedo, 2000.

- Pérez Álvarez, M.; González, H., *La invención de trastornos mentales. ¿Escuchando al fármaco o al paciente?*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Pérez Álvarez, M., *El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- Pérez Jara, J., «Recopilación de estudios sobre Leibniz», *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, nº 15 (mayo 2003).
- , «Análisis de la reconstrucción de la Idea de Ego trascendental en el sistema kantiano», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, (Oviedo), nº 35, segunda época (julio-diciembre 2004), págs. 77-84.
- , «La confrontación entre el marxismo y el sistema del Idealismo trascendental kantiano en antropología y filosofía política», *Apuntes filosóficos*, (Caracas, Venezuela), nº 26, 2005, págs. 99-121.
- , «Materia y racionalidad: sobre la existencia de la idea de Dios», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, (Oviedo), nº 36, 2005, págs. 27-64.
- , «Determinismo y causalidad: sobre la inexistencia del libre arbitrio», *Thémata. Revista de Filosofía*, (Sevilla), nº 38, 2007, págs. 323-344.
- , «Libertad, Dios y Metafísica», *Thémata. Revista de Filosofía*, (Sevilla), nº 40, 2008, págs. 277-293.
- , «Europa y cristianismo. Análisis del surgimiento del fenómeno cultural cristiano y su desarrollo histórico», *El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura*, (Oviedo), nº 39, 2008, págs 37-66.
- , «El Ego Trascendental como Ego lógico en el materialismo filosófico», *El Catoblepas*, nº 80, (Octubre 2008).
- , «El desafío del Universo. De Tales de Mileto a la energía oscura», *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (Madrid), nº 18, (Julio-Diciembre 2009), págs. 217-221.
- , «La cuestión del Logos de la filosofía posmoderna y su teoría literaria», *Contra los mitos y sofismas de las "teorías literarias" posmodernas*, Jesús G. Maestro y Inger Enkvist (eds.), Academia del Hispanismo, Vigo, 2010, págs 89-104.
- , «Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant», *Thémata. Revista de Filosofía*, (Sevilla), nº 44, 2011, págs. 592-595.
- , «La importancia del cuerpo como "constitutivo formal" de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer», *Thémata. Revista de Filosofía*, (Sevilla), nº 44, 2011, págs. 424-438.
- Perdomo Reyes, M. I., «Pragmatismo y empirismo», *Laguna. Revista de filosofía*, nº 13, 2003.
- Peñalver Simó, P., «La noción escolástica de relación trascendental», *Anuario filosófico*, vol. 3, nº 1,

1970.

Peñalver Gómez, P., *Del Espíritu al Tiempo. Lecturas de «El Ser y el Tiempo» de Heidegger*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Plantinga, A., *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1998.

Platón, *Diálogos. Volumen I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hippias menor. Hippias mayor. Laques. Protágoras*, Gredos, Madrid, 2003.

—, *Diálogos. Volumen II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*, Gredos, Madrid, 2003.

—, *Diálogos. Volumen III: Fedón. Banquete. Fedro*, Gredos, Madrid, 2003.

—, *Diálogos. Volumen IV: República*, Gredos, Madrid, 2003.

—, *Diálogos. Volumen V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, Gredos, Madrid, 2003.

—, *Diálogos. Volumen VI: Filebo. Timeo. Critias*, Gredos, Madrid, 2003.

—, *Diálogos. Volumen VII: Dudosos. Apócrifos. Cartas*, Gredos, Madrid, 2003.

—, *Diálogos. Volumen VIII: Leyes (Libros I-VI)*, Gredos, Madrid, 2003.

—, *Diálogos. Volumen IX: Leyes (Libros VII-XII)*, Gredos, Madrid, 2003.

Potter, M., *Set Theory and its Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2004.

Popper, K. and Eccles, J., *The Self and Its Brain: and Argument for Interactionism*, Routledge, New York, 1984.

Popper K., *The Open Society and Its Enemies, Vol. 1: The Spell of Plato*, Princeton University Press, New York, 1971.

—, *The Open Society and Its Enemies, Vol. 2: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Princeton University Press, New York, 1971.

—, *Knowledge and the Body-Mind Problem. In defence of Interaction*, Routledge, New York, 2000.

—, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, London, 2002.

Puente Ojea, G., *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Siglo XXI, Madrid, 1995.

—, *El mito del alma. Ciencia y religión*, Siglo XXI, Madrid 2000.

Putnam, H., *Representation and Reality*, The MIT Press, Massachusetts, 2001.

- Purves, D., *Neuroscience*, Sinauer Associates, Sunderland, 2007.
- Peña, V., *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología spinozista*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- Plotino, *Enéadas*, Gredos, Madrid, 1989.
- Saphiro, S., *Thinking about Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, Oxford University Press, New York, 2000.
- Sánchez de Zavala, V., *Sobre el lenguaje de los antropoides*, Siglo XXI, Madrid, 1976.
- Santo Tomás de Aquino, *Truth and the Disputed Questions on Truth*, Catholic Art Society, 1992.
- , *Suma Teológica I*, BAC, Madrid, 2010.
- , *Suma Teológica II*, BAC, Madrid, 2010.
- Schlick, M., «Positivismus und Realismus», *Erkenntnis*, III, 1932-33. [también accesible en versión íntegra digital en: <http://www.springerlink.com/content/p105113410051v02/>].
- Schmitt, F. F., *Theories of Truth*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2004.
- Schwartz, S., *Visual Perception: A Clinical Orientation*, McGraw-Hill Medical, EE.UU., 2009.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación, vol. 1*, (traducción de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid, 2004.
- , *El mundo como voluntad y representación, vol. 2*, (traducción de Pilar López de Santa María), Trotta, Madrid, 2005.
- , *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Nabu Press, New York, 2010.
- Seevinck, M., *Entanglement. Local Hidden Variables and Bell-inequalities. An investigation in multipartite quantum mechanics*, Master Thesis in the Foundations of Physics, University of Utrecht, junio 2002.
- Siegfried, T., *The bit and the pendulum. From quantum computing to M theory. The new physics of information*, Wiley, Nueva York 2000.
- Schubert-Soldern, R., *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, Kessinger Publishing, New York, 2010.
- Sternberg, J. R., *Cognitive Psychology*, Wadsworth Publishing, Ohio, 2011.
- Schuppe, W., *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, Elibron Classics series edition, 2011.

Stirner, M., *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*, Dover Publications, New York, 2005.

Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Tecnos, 2003.

Ongay de Felipe, I., «Guerra, Paz y Etología», *El Catoblepas*, Septiembre 2003, nº 19, pág. 4.

Ongay de Felipe, I., «El cerebro no nos engaña», *El Catoblepas*, nº 118, Diciembre 2011, pág. 14.

Tarski, A., «Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen», *Studia Philosophica*, Vol. I, Lwów, 1935.

Tang, C. L., *Fundamentals of Quantum Mechanics For Solid State Electronics and Optics*, Cambridge university press, Nueva York, 2005.

Thagard, P., *Mind: Introduction to Cognitive Science*, MIT Press, London, 2005.

Tylor, E. B., *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, Gordon Press, New York, 1974.

Vicente Arregui, G., *Dios y hombre en el Kant precrítico. Estudio sobre los fundamentos metafísicos y antropológicos de la moralidad en el desarrollo del pensamiento Kantiano*, Universidad de Sevilla, 1985. (Versión digital íntegra en: <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/175/dios-y-hombre-en-el-kant-precritico/>).

—, «El Terremoto de Lisboa y el Problema del Mal», *Themata*, nº 3, 1986, págs. 141-152.

—, «La Formación del Yo. Acerca del Narcisismo en LOU Salomé», *Riff Raff*, nº 121, 2002, págs. 21-38.

—, «La Sexualidad en el Pensamiento de Marcuse», *Estudios Sobre la Sexualidad en el Pensamiento Contemporáneo*, Navarra Gráfica Ediciones, Navarra, 2002, págs. 726-751.

Wang, H., *From mathematics to philosophy*, Routledge, New York, 1974.

Weinberg, J. R., *Ockham, Descartes and Hume: Self-Knowledge, Substance and Causality*, Univiserity of Wisconsin Press, 1977.

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, New York, 2001.

—., *Philosophical Investigations*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2009.

Wolff, C., *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*, (trad. A. González Ruíz), Akal, Madrid, 2000.

Zeki, S., *A Vision of the Brain*, Wiley-Blackwell, Massachusetts, 1993.

—, *Inner Vision: an exploration of art and the brain*, Oxford University Press, New York, 2000.

