



UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
FACULTAT DE FILOSOFIA I CIÈNCIES DE L'EDUCACIÓ

EL MONISMO NEUTRAL DE BERTRAND RUSSELL

TESIS DOCTORAL

Presentada por: Jordi Mateu Tortosa

Dirigida por: Dr. D. Josep Lluís Blasco Estellés

Departamento: Metafísica i Teoria del Coneixement

1.994



UMI Number: U607338

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607338

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

"...la solución de un problema intelectual se desenvuelve de manera semejante a un perro que intenta salir por una puerta estrecha con un bastón cruzado en la boca: mueve la cabeza a izquierda y derecha hasta que lo logra pasar. Nosotros hacemos otro tanto, con la diferencia de que no obramos de modo irreflexivo; la experiencia nos ha enseñado las medidas aproximadas que debemos tomar. Incluso una inteligencia ágil, con mejor disposición y pericia que una torpe, experimenta también una sensación sorprendente cuando consigue deslizarse hasta el fin y llega al resultado de su operación; éste aparece de repente y suspende los sentidos de admiración y extrañeza al ver que los pensamientos se han sucedido y derivado por sí solos, en vez de esperar a la acción de su creador." (Robert Musil, El hombre sin atributos.) (1)

(1) R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften, Hamburg, Rowohlt Verlag, 1.952

Traducción castellana de José M. Sáenz, El hombre sin atributos, Barcelona, E. Seix Barral, 1ª ed. 1.969, 1.981, p.137

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFIA
Y C. C. EDUCACION
BIBLIOTECA
Reg. de Entrada nº 32.702
Fecha 9-11-1994
Signatura FE.T 358

BID. T 1200

D. 292701
L. 292818

INDICE

1) Introducción.....	4
2) Critica del monismo neutral.....	9
3) El construccionismo lógico.....	26
4) Influencia científica.....	47
5) Características principales del monismo neutral.....	57
5.1) Critica del dualismo mente-materia.....	75
5.2) Negación del caracter intencional de la mente.....	92
5.3) Distinción mente-materia por las leyes causales..	105
6) Malinterpretaciones del monismo neutral.....	109
6.1) Fenomenismo y monismo neutral.....	112
6.2) Conductismo y monismo neutral.....	123
6.2.1) La introspección.....	131
6.2.2) Las imágenes.....	155
6.2.3) El significado.....	167
6.2.4) La creencia.....	195
6.2.5) Verdad y falsedad.....	224
6.2.6) El deseo.....	245
6.3) La memoria.....	254
7) El monismo neutral y el problema del conocimiento.....	291
8) Tendencia al materialismo causal.....	358
9) El olvido del monismo neutral.....	367
10) Conclusiones.....	391
11) Bibliografía.....	415

1) INTRODUCCION.

La tesis que pretendo defender es la de que el monismo neutral de Russell ha sido ignorado y malinterpretado.(1)

La amplitud del olvido en el que se encuentra el monismo neutral que sostuvo Russell, se puede constatar en la pequeña cantidad de artículos dedicados a él, de forma absoluta y también de forma proporcional al resto de su obra. También se evidencia dicho olvido en el escaso espacio dedicado a dicha teoría en la mayoría de las obras dedicadas a exponer el pensamiento de Russell en su totalidad.

Podría ser que dicho olvido estuviera justificado por la falta de interés que dicha teoría supone para el resto de pensadores. Intentaré explicar cuáles pudieran ser las razones de dicha falta de interés y justificar que dichas razones no fueron adecuadas. Concluyendo que el monismo

(1) Esta tesis ha sido también sostenida por Robert Tully en "Russell's neutral monism" (1.988). Al respecto, señala: "Unlike his theory of descriptions or theory of types, Russell's doctrine of neutral monism is not widely known among philosophers. Many who do know something about the doctrine hardly esteem it, while those commentators who have examined it more fully are in no agreement over its essential meaning." (Tully 1.988, p.209) De forma parecida opina Michael Lockwood en "What Was Russell's Neutral Monism" (1.981), cuando nos dice: "I wis to correct what I believe to be a widespread misconception as to what Russell meant by neutral monism -a misconception which has contributed, I think, to rendering the mature form of that theory unintelligible to many of his commentators." (Lockwood 1.981, p.143)

neutral de Russell posee suficientes méritos para ser considerado y valorado mejor de lo que lo ha sido.

Por otra parte, el monismo neutral que defendió Russell también ha sido ampliamente malinterpretado: acerca de su presunta falta de originalidad, o de su acotación temporal dentro de la obra russelliana; al igual que ha sido prácticamente identificado, de forma errónea, con el fenomenismo o con el conductismo.

Mi propósito es refutar la falta de originalidad achacada al pensamiento de Russell en este aspecto concreto. Y, al mismo tiempo, ofrecer una interpretación correcta del monismo neutral mantenido por éste, distinta de algunas exposiciones que considero incorrectas.

Para cumplir con estos propósitos, tendré en cuenta, siquiera brevemente, algunos aspectos de la filosofía de Russell anteriores a su adopción del monismo neutral. Estos serán: la crítica que realizó al monismo neutral al final de la primera década de este siglo, el uso del llamado construccionismo lógico, y, finalmente, la poderosa influencia de los resultados científicos sobre el pensamiento de Russell. Por otra parte, todo lo anterior debe quedar enmarcado en una visión de conjunto del desarrollo de la filosofía de la mente en el pensamiento de Russell. Sin dichos aspectos, difícilmente podremos comprender en toda su amplitud algunos aspectos de la teoría defendida por éste.

Al respecto, podemos señalar que a lo largo de su obra filosófica se dan varias concepciones de la mente. Estas

serian las siguientes: 1.- Idealismo, de 1.893 a 1.898;(1) 2.- Dualismo psico-fisico, de 1.898 a 1.919; 3.- Monismo neutral, de 1.919 a 1.959. Sin embargo, dentro de cada etapa, debemos advertir importantes variaciones. Por ejemplo, en la tercera etapa en la que Russell mantuvo un monismo neutral, debemos señalar cierta diferencia entre el monismo neutral que sostuvo en los primeros años de esta etapa, que podríamos llamar radical, y el que defendió posteriormente, en el que se acerca a posiciones materialistas. También hay que advertir que entre la primera y la segunda etapa se da una ruptura, que no se observa entre la segunda y tercera. En efecto, dentro de su etapa dualista podemos observar un progresivo acercamiento de Russell al monismo neutral(2), impulsado por la aplicación del llamado "construccionismo lógico". Sin embargo, existen razones por las que Russell no acepta el monismo neutral en esta época. Es importante tenerlas en cuenta como prueba de que la aceptación de

(1) Podemos encontrar una breve, pero clara, introducción al tránsito russelliano del idealismo al realismo en Bertrand Russell y los orígenes de las "paradojas" de la teoría de conjuntos (1.992) de A. R. Garciadiego. Al mismo tiempo, este libro es un ejemplo del reciente interés por el estudio de esta temprana etapa del pensamiento de Russell.

(2) Paradójicamente en el artículo "On the Nature of Acquaintance" (1.914a) que contiene una crítica del monismo neutral y una explicación de la postura dualista de Russell, nos dice: "Si es cierto, pues, como parece serlo, que los sujetos no nos son accesibles por medio del conocimiento directo, se seguirá que es imposible saber nada de cuanto se refiera a su naturaleza intrínseca. No podremos conocer, por ejemplo, que sean algo distinto de la materia, ni siquiera tampoco que no difieran de esta última." (Russell 1.914a, p.231)

Russell del monismo neutral no fue algo irreflexivo o puramente mimético, sino que fue precedida por un intenso forcejeo, en el cual aparecieron serias deficiencias en dicho monismo, que aquél tuvo que afrontar en profundidad, una vez aceptado éste, dando soluciones sin precedentes en otros pensadores.

Además de lo dicho anteriormente, para comprender el paso que da Russell del dualismo psicofísico al monismo neutral, hay que tener en cuenta la situación de la ciencia en ese momento, que, según Russell parece favorecer una solución monista neutral al problema mente-cuerpo.

Por lo tanto, tres son los elementos claves, que explican la situación previa a la aceptación del monismo neutral por parte de Russell. Por una parte, una serie de objeciones a dicho monismo que le impiden mantenerlo, y por otra, un fuerte impulso a aceptarlo causado por la aplicación del construccionismo lógico, y por las hipótesis científicas contemporáneas.

A continuación, expondré las características principales del monismo neutral de Russell, no de una forma exhaustiva, puesto que el objetivo de esta tesis es explicar las interpretaciones erróneas y el arrinconamiento de dicho monismo. Dicha exposición tendrá tres ejes principales, que serán la crítica que realiza Russell del dualismo mente-materia, la negación de éste acerca del supuesto carácter intencional de la mente y, finalmente, la distinción que realiza Russell entre mente y materia a partir de las diferentes leyes causales que cumplen.

Las principales interpretaciones erróneas acerca del monismo neutral de Russell, a mi entender, son dos: identificar dicho monismo con el fenomenismo, delimitar equivocadamente el espacio ocupado por el conductismo en este monismo. Para poder explicar este último punto, he estudiado los siguientes aspectos: introspección, imágenes, significado, creencia, verdad, deseo y memoria.

También me ocuparé de un aspecto descuidado, o simplemente ignorado, acerca del monismo neutral. Se trata de considerar al pensamiento de Russell de los años cuarenta, representado por sus dos últimas obras filosóficas importantes -An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) y Human Knowledge (1.948)- claramente dependiente del monismo neutral. En efecto, la fundamentación del conocimiento empírico que intenta Russell en dichas obras, es exigida por la construcción del monismo neutral.

Otra característica de la que me ocuparé posteriormente, y que también ha sido eludida, es la creciente tendencia del monismo neutral de Russell a reducirse a un monismo materialista.

Finalmente, estudiaré las posibles causas del olvido en el que se tuvo al monismo neutral defendido por Russell.

2) CRITICA DEL MONISMO NEUTRAL (1.914-1.919).

Los escritos de Russell, en algunas ocasiones, pueden dar la impresión equivocada de ser especialmente sensibles a las novedades filosóficas del momento, dando una imagen aparentemente frívola de su pensamiento.(1) Por ejemplo, la adopción del monismo neutral puede parecer empujada por la novedosa actualidad que suponía el neorealismo americano. Sin embargo, como veremos, esto no es cierto. La afirmación del monismo neutral por parte de Russell vino precedida por una amplia crítica de dicho monismo, que invalida la creencia en una posterior adopción superficial.

La crítica que realizó Russell al monismo neutral se encuentra básicamente en el apartado segundo de "On the Nature of Acquaintance" (1.914a).

Para comprender el alcance e importancia de esta crítica, debemos realizar previamente algunas consideraciones. En principio, hay que señalar que este rechazo del monismo neutral no es algo independiente,(2) sino

(1) Por ejemplo, Broad parece abonar esta opinión, cuando nos dice: "As we all know, Mr. Russell produces a different system of philosophy every few years." (Broad 1.924, p.79)

(2) R. Charles Marsh, en su introducción a Logic and Knowledge (1.956) de Russell, expresa claramente el carácter independiente de este rechazo. Aunque ello es comprensible, debido al desconocimiento que existía, en ese momento, acerca de la existencia de Theory of Knowledge. The 1.913 Manuscript de Russell, publicado en 1.984. Por el contrario, R. Tully (1.988), pp.216-217, que ya conoce el manuscrito citado anteriormente, opina que dicho rechazo del monismo neutral forma parte de un proyecto más amplio por parte de Russell.

que forma parte de un conjunto de escritos. Dicho conjunto, conocido por Theory of Knowledge. The 1.913 Manuscript (1), fue un proyecto de Russell que nunca llegó a publicar ni a escribir completamente. Se trataba de una gran obra de teoría del conocimiento (2), que finalmente fue desechada por Russell debido a las críticas de Wittgenstein (3) y al estallido de la Gran Guerra. No obstante, fueron publicados, de forma independiente, los seis primeros capítulos, y los diez capítulos siguientes, permanecieron en el olvido durante 55 años.

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, la crítica que realiza Russell al monismo neutral adquiere un significado más completo, puesto que dicho monismo es una alternativa a su propia concepción representada en su teoría del conocimiento. Más concretamente, el monismo neutral niega la posibilidad misma de un conocimiento directo

(1) Publicado en The Collected Papers of Bertrand Russell (vol.7) (1.984), Editado por Elizabeth Ramsden Eames en colaboración con K. Blackwell, con Introducción de E.R. Eames, pp. xv-xlv.

(2) Una introducción a dicho proyecto la podemos encontrar en K. Blackwell y E.R. Eames (1.975), y también en D. Lackey (1.981)

(3) Hay referencia de ello, en una carta de Russell a Ottoline Morrell, en 1.916, reproducida en The Autobiography of Bertrand Russell 1.914-1944 (1.968), pp.77-78. Según R. Clark: "No se sabe con certeza cuál fue esencialmente la crítica hecha por Wittgenstein. Parece ser que la sofisticada teoría del juicio había omitido un factor que Wittgenstein consideraba esencial." (Clark 1.984, pp.74-75)

(acquaintance) (1), y el caracter relacional sujeto-objeto que posee todo conocimiento. Precisamente, el negar estas dos posibilidades, dejaría sin apoyo todas las explicaciones que Russell va a dar sobre creencia, conocimiento, memoria, etc. De ahí que, para el proyecto russelliano, de una teoría del conocimiento, sea vital el desembarazarse, desde el principio, del monismo neutral, puesto que se trata de una posición rival a la suya propia.

Antes de presentar sus objeciones al Monismo Neutral, Russell da una breve caracterización de las tesis principales de éste. En ella utiliza varias citas de E. Mach (2) y W. James (3). Al mismo tiempo, en una nota a pie de

(1) Por ello, Russell concede especial relevancia, en su crítica al monismo neutral, a la concepción del conocimiento que mantiene W. James, antagónica a la suya representada por la distinción entre conocimiento directo (acquaintance) y conocimiento por descripción. Como señala Russell: "Para una exacta comprensión de la teoría de James, es necesario examinar más detalladamente su concepción del "conocer". No llama "conocer" al mero ver y oír, ni a la sensación en general. En todos aquellos casos en que, según quienes sustentan otra teoría que James, conoceríamos una cosa directamente, no se dará para este último conocimiento alguno en absoluto, sino tan sólo la presencia de la cosa misma como uno de los elementos constitutivos de la mente que, erróneamente, suponemos la conoce. Conocer, según él, es una relación externa entre dos fragmentos de experiencia, consistente en el hecho de conducir uno de ellos hasta el otro a través de una serie de intermediarios." (Russell 1.914a, pp.201-202) Volveremos sobre este asunto en el comentario a una de las objeciones que realiza Russell al monismo neutral.

(2) Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen (1.886).

(3) Essays in Radical Empiricism (1.912)

página, además de lo ya citado, añade una obra de R.B. Perry (1) y el volumen colectivo The New Realism (2).

La caracterización que da Russell del monismo neutral es general, y es como sigue: "El "monismo neutral" - en contraposición a los monistas idealista y materialista- es la teoría que sostiene que las cosas comúnmente consideradas como mentales y las cosas comúnmente consideradas como físicas no difieren en razón de ninguna propiedad intrínseca, presente en uno de ambos conjuntos y ausente del otro, sino sólo difieren en razón de su modo de agruparse y su contexto...El dualismo de mente y materia, de acuerdo con esta teoría, es un error en su conjunto; hay una única sustancia de la que el mundo está hecho y a dicha sustancia se la denomina mental cuando se agrupa de una determinada manera, física cuando lo hace de otra." (Russell 1.914a, pp.196-197)

La característica que aglutina las objeciones que realiza Russell al monismo neutral es, dicho de forma sencilla, la imposibilidad de explicar el conocimiento a partir de dicho monismo. Precisamente, las dificultades más a

(1) Present Philosophical Tendencies (1.912). Precisamente, R.B. Perry, profesor de filosofía en Harvard y uno de los fundadores del neorealismo, invitó a Russell a dar un curso en la Universidad de Harvard. Al respecto, es interesante consultar Bertrand Russell's America (1.973a), B. Feinberg y R. Kasrils (eds.), caps. 2 y 3. También The Autobiography of Bertrand Russell 1.872-1.914 (1.967), pp. 336-340.

(2) E.B. Holt, et alt. (1.912). Sin embargo, Passmore (1.957), p. 264, critica a Russell por identificar neorealismo con monismo neutral, identidad que es cierta de algunos neorealistas (especialmente Perry y Holt), pero no de otros (p. e. Montague que criticó dicho monismo)

largo plazo que va a tener Russell, una vez acepta el monismo neutral, fue la explicación del conocimiento sobre los fundamentos de dicho monismo. Dificultades que intentó resolver, entre otras, en sus dos últimas obras filosóficas importantes: An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) y Human Knowledge (1.948) Esto que acabo de decir viene a corroborar, en gran medida, mi tesis acerca del mantenimiento del monismo neutral a lo largo de la obra de Russell, a partir de su adopción en los años veinte.

Estas objeciones que plantea Russell al monismo neutral, en 1.914, son las siguientes:

1.- El monismo neutral comparte con el idealismo un supuesto falso. Al respecto, señala: "Dicho supuesto es que cuanto me sea presente de manera inmediata habrá de formar parte de mi mente." (Ibid., p.207) Para R. Tully, dicha crítica es claramente incorrecta, puesto que: "Being immediately present to an observer is itself a neutral relation and does not confer on whatever item is present the status of being either mental or physical, and so no item can be said to be "in" the mind until its relations to further such items have been specified." (Tully 1.988, p.213.214) Posiblemente, lo que ocurre en este caso, es que la terminología que usan, tanto Mach ("sensaciones") como James ("experiencia pura") traen ecos de una epistemología idealista que Russell rechaza. No obstante, Russell tuvo el mismo problema terminológico, puesto que, por ejemplo, utilizó el término "sensaciones" en The Analysis of Mind (1.921) para referirse al "material neutral", para luego cambiar al término "sucesos" en An

Outline of Philosophy (1.927) Como el propio Russell señala:
"Había que volver a definir palabras tales como "conciencia de", "conocimiento directo" y "experiencia", y ello no era tarea fácil." (Russell 1.959, p.142)

2.- Russell afirma, en contra del monismo neutral, que la mera presencia de un objeto ante la mente puede poseer carácter cognoscitivo. Por ello, nos dice: "Si el monismo neutral estuviese en lo cierto, una mente en posesión de una única experiencia constituiría una imposibilidad lógica, ya que una cosa sólo es mental en virtud de sus relaciones externas; y, en conformidad con ello, resultará difícil al monismo delimitar en qué respecto se diferencia el conjunto de mi experiencia de las cosas que quedan fuera de esta última." (Russell 1.914a, pp.222-3) En esta cita subyace una de las mayores dificultades con las que tiene que enfrentarse el monismo neutral, según Russell. A saber, una vez eliminado lo mental como algo específico, el monismo neutral debe encontrar un principio que le permita diferenciar el conjunto de datos que forman mi experiencia, de aquellos que no la forman. Como señala Russell: "Entre, pongamos por caso, un color visto y el mismo color no visto parece haber una diferencia que no consiste meramente en relaciones con otros colores, o con otros objetos de experiencia, o con el sistema nervioso, sino en algo más inmediato, más íntimo, más intuitivamente evidente." (Ibid., p.222) Esta dificultad aparecerá de forma más evidente cuando nos refiramos a las dificultades que arrastran los monistas neutrales cuando

deben dar una explicación satisfactoria de los llamados "particulares fuertes" ("esto", "yo", "ahora", etc.)

3.- Russell califica de indebida la asimilación que hace el monismo neutral de la creencia con la sensación y la representación. Indebida, porque entonces no habría forma satisfactoria de explicar el "error". Más concretamente, Russell se refiere a las opiniones del neorealista W.P. Montague(1), cuando nos dice: "...la creencia entraña un tipo diferente de relación a objetos del de la sensación y la representación. El modelo de error en que el señor Montague piensa, como los monistas neutrales, en general, son las llamadas "ilusiones de los sentidos", que, como detalladamente trataré de hacer ver en otra ocasión (2), no son más ilusorias ni más erróneas que las sensaciones normales." (Ibid., p.211) En definitiva, los monistas neutrales mantienen la existencia de cosas irreales para explicar el error. Y en el fondo, según Russell, esta equivocación viene dada por fijarse sobre todo en las creencias de tipo existencial, sin tener en cuenta lo que éste ya expuso en su conocida teoría de las descripciones. Por ello, nos dice: "Se dice de la gente que ésta cree en

(1) Habría que recordar que, aunque las citas de Montague acerca del "error" son oportunas, éste, aunque es neorealista, no defiende el monismo neutral, sino más bien un punto de vista dualista. Al respecto, ver Passmore (1.957), p.264. También Annotation 7: 4-5, p.205, The Collected Papers of Bertrand Russell (vol.7) (1.984), E. R. Eames y K. Blackwell (eds.)

(2) Al respecto, ver en la parte tercera (Análisis de la experiencia) de "On The Nature of Acquaintance" (1.914a) las páginas 243-244.

Dios o que no cree en Adán y Eva. Pero lo que se cree o deja de creer en tales casos es que haya una entidad que corresponda a una determinada descripción. Esto que puede creerse o dejarse de creer será muy diferente de la entidad real (si la hay) que ha de corresponder a dicha descripción." (Ibid., p.209) Todo lo que acabamos de decir, explica el que, según Russell, James mantenga una concepción errónea del conocimiento, puesto que como señala áquel: "...lo que James denomina conocimiento de objetos será realmente conocimiento de proposiciones en que dichos objetos no intervienen, sino son reemplazados por descripciones, y cuyos elementos constitutivos se contendrán en la experiencia actual de la persona que cree en ellas." (Ibid., p.217)

No obstante, aún aceptando básicamente la objeción de Russell, podemos señalar que éste prácticamente no hace caso al fundamental papel que hace el estudio del comportamiento como núcleo de la explicación de la "creencia" y el "error", dentro del marco del monismo neutral. Como señala Tully, respecto al monismo neutral: "Their analysis of cognitive states was not nearly so preoccupied with sensations and experience as Russell suggests. Where James and other neutral monists showed considerable invention was in their attempt to portray epistemic facts in a way which focused on action and behaviour, and on the causal efficacy of experiences instead of their qualitative content. Cognitive states, in other words, were to be reconstructed innphysical terms. About all this Russell had practically

nothing to say in his criticism of neutral monism." (Tully 1.988, p.215)

4.- Una cuarta dificultad para el monismo neutral sería su inadecuada explicación de las creencias acerca de hechos intemporales o su también incorrecta explicación de la memoria. Como dice Russell: "...el pensamiento de lo que no se da en el tiempo, o la creencia en un hecho intemporal, constituyen sucesos temporalmente localizados, lo que no parece posible a menos que contengan algún elemento constitutivo distinto de la cosa intemporal pensada o creída. Idéntica dificultad se suscita en relación con la memoria; pues si lo que en la actualidad es recordado existiese en la mente que lo recuerda, su posición en la progresión temporal se tornaría ambigua y desaparecería el carácter de pretérito consustancial al objeto recordado". (Russell 1.914a, p.223)(1)

5.- Una quinta dificultad viene dada por la definición del conocimiento dada por William James, y que supone la negación de la concepción russelliana del "conocimiento directo". Según James, el llamado "proceso de conducción" es el núcleo central de lo que llamamos conocimiento. En efecto, éste consiste en una relación externa entre dos partes de la experiencia, tal que una de ellas "conduzca" a la otra. Como conclusión nos dice Russell: "James se ocupa en todo momento de conocimiento de cosas más bien que de conocimiento de

(1) Precisamente, la memoria es uno de los fenómenos mentales que más le costó explicar a Russell una vez aceptó el monismo neutral. Al respecto, podemos observar la insatisfacción que le produjo a éste su propio análisis de la memoria, en el cap. 9 de The Analysis of Mind (1.921)

verdades, y considera que el conocimiento de una cosa consiste en la presencia de otras cosas capaces de conducir a ella y, por tanto, conocerla. A la experiencia inmediata, que yo consideraría como el único verdadero conocimiento de cosas, le niega James en absoluto categoría de conocimiento; y tendríamos que aquello a lo que llama James conocimiento de una cosa no es, en realidad, sino conocimiento de una proposición en la que dicha cosa ni siquiera interviene como elemento constitutivo." (Ibid., p.223) La posición de Russell, en contraste con la de James, queda clara en el análisis que hace áquel de la experiencia presente. Al respecto, nos dice: "Cuando se da un objeto en mi experiencia presente, tengo del mismo un conocimiento directo; no necesito reflexionar sobre mi experiencia ni observar que el objeto pertenece a esta última para conocerlo directamente, sino que, por el contrario, el objeto mismo me es conocido sin necesidad de reflexión alguna por mi parte acerca de sus propiedades o relaciones." (Ibid., p.235)

6.- La última dificultad que encuentra Russell en el monismo neutral, y a la que considera más importante, es la imposibilidad que tiene éste de no poder dar un criterio satisfactorio mediante el cual distinguir el conjunto de mis experiencias presentes de los restantes elementos que componen el mundo. Como dice Russell: "Cualquiera que pueda ser el significado de "mi experiencia", es innegable que, en un momento dado, algunas de las cosas que se dan en el mundo, pero no todas, se reúnen de algún modo en un conglomerado, integrado por todo cuanto cae en este momento dentro de mi

ámbito inmediato de experiencia. He aquí el problema que me ocupa: ¿puede ofrecernos el monismo neutral una aceptable caracterización del vínculo que une entre sí a las partes de ese conglomerado, así como de las particularidades que distinguen a aquéllas del resto de las cosas de este mundo?" (Ibid., p.218) Más concretamente, el monismo neutral, según Russell, es incapaz de dar una explicación satisfactoria de los llamados "particulares fuertes" ("esto", "yo", "ahora"), también llamados "particulares egocéntricos" en otras obras de Russell.(1) Concluye éste, pues, cuando nos dice: "...podremos ahora replicar al monismo neutral con la demanda de que nos dé razón de "esto", "yo" y "ahora". No pretendemos simplemente que nos proporcione una caracterización de la particularidad, identidad (selfhood) y contemporaneidad; todo esto podría conseguirlo sin siquiera rozar nuestro problema. Lo que pedimos es que nos dé razón de aquel principio de selección en virtud del cual un objeto, un sujeto y un instante se convierten, para cierta persona y en un momento dado, en íntimos, cercanos e inmediatos como no es dado serlo a ningún otro objeto, ni sujeto, ni instante en relación con tal persona y tal momento...entiendo que los "particulares fuertes" del tipo de "esto", "yo" y "ahora" serían imposibles sin la capacidad de selección de nuestra mente. He de concluir, por tanto, que la consideración de los particulares

(1) Como veremos posteriormente, según Russell, si agrupamos los particulares "neutrales" a partir de las apariencias desde un lugar determinado, y dicho lugar es un cerebro humano, tendríamos una explicación de los particulares "egocéntricos" dentro del monismo neutral. Así opina M. Weitz (1.944), pp.76-77

fuertes nos suministra una nueva refutación, y la más concluyente, del monismo neutral." (Ibid., p.237)

Hay que señalar que, junto con el rechazo, hay una atracción de Russell hacia el monismo neutral. Dicha atracción es debida sobre todo a la economía ontológica que supone dicho monismo. Economía que se halla ejemplificada en la conocida "navaja de Occam" (1), que es una de las normas más apreciadas por Russell a lo largo de toda su obra (2). Como claramente señala éste: "En favor de la teoría podríamos registrar, primero y principalmente, la notable simplificación que ésta introduce. Que las cosas dadas en la experiencia hayan de ser clasificadas en dos géneros, lo mental y lo físico, radicalmente diferentes entre sí, resulta bastante menos satisfactorio para nuestras aspiraciones intelectuales que la reducción del dualismo a algo meramente aparente y superficial. El principio de Occam: "entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem", que yo adoptaría como máxima suprema de la metodología filosófica, invita a

(1) La llamada "navaja de Occam" ha recibido varias formulaciones: "Nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate", "Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora", etc. Todas ellas prohíben el afirmar la existencia de entidades sin necesidad.

(2) Por ejemplo, en The Philosophy of Logical Atomism (1.918), Russell nos da razones para aceptar dicha máxima, cuando nos dice: "Aspiro siempre a pasarme en filosofía con el mínimo posible de aparato instrumental, en parte porque con ello disminuye el riesgo de error, ya que no es necesario rechazar entidades no admitidas de antemano y corremos tanto menos peligro de equivocarnos cuanto menor sea el número de entidades que hayamos introducido; en parte -razón ésta quizás un tanto frívola- porque con cada disminución en el número de las entidades, se incrementa la tarea lógico-matemática de construcción de sustitutos que se asemejen y reemplacen a las entidades usualmente aceptadas." (Russell 1.918, p.310)

decidirse por la teoría de James, de permitirnos ésta dar razón de los hechos." (Ibid., p.205)

El rechazo de Russell hacia el monismo neutral persistió hasta 1.919, pero se fue atenuando cada vez más, al mismo tiempo que su simpatía hacia éste aumentaba. Por ejemplo, en las conferencias agrupadas bajo el título "The Philosophy of Logical Atomism" (1.918) Russell vuelve a rechazar al monismo neutral, pero, a diferencia de "On the Nature of Acquaintance" (1.914a), cada vez se encuentra más cerca de éste. Podemos citar, como ejemplo, el pasaje en el cual estudia la posibilidad de definir la creencia en términos conductistas, posibilidad que hará suya en gran medida en su posterior obra The Analysis of Mind (1.921). Al respecto, en dicho pasaje nos dice: "Personalmente, no me parece que pueda sostenerse esta interpretación. Es difícil refutarla porque se trata de una interpretación notablemente penetrante; uno tiene la sensación de que, si profundizara en ella lo bastante y llegara a tomar suficiente conciencia de todas sus implicaciones, acabaría quizás hallando que se trata, después de todo, de una interpretación sostenible; y, sin embargo, no me parece sostenible." (Russell 1.918, p.309) Otro ejemplo de esta atracción lo podemos encontrar, cuando, más adelante, nos dice: "Me siento espontáneamente inclinado en favor del monismo neutral, por considerarlo una ejemplificación de la Occam's Razor... Por tanto, la teoría del monismo neutral me resulta grata en su conjunto; pero hoy por hoy me es muy difícil prestarle asentimiento." (Ibid., pp.310-1)

En la última conferencia de "The Philosophy of Logical Atomism" (1.918), Russell construye al yo como una serie de experiencias y al objeto material como una serie de datos sensibles. No obstante, sigue sin identificar las "experiencias" y los "datos sensibles", como lo hace el monismo neutral. Pero, como ya hemos dicho, cada vez le seduce más la tesis del monismo neutral, según la cual, la diferencia entre materia y mente es una diferencia de ordenación, y, por lo tanto, la "experiencia" y los "datos sensibles" no se diferencian intrinsecamente, ya que son material neutral. Al respecto, nos dice: "Me siento cada día más inclinado a admitir que es posible que esta teoría sea verdadera. Cada día me convengo más de que las dificultades que en relación con ella se plantean podrían resolverse con un poco de habilidad...no pretendo, no obstante, haber llegado a saber si el monismo neutral está en lo cierto o no. No pierdo la esperanza de averiguarlo con el tiempo, pero no afirmo que lo sepa por ahora." (Ibid., pp.392-3) Por otra parte, para acentuar este acercamiento, podemos señalar la desautorización de algunas de las críticas al monismo neutral vertidas en "On the Nature of Acquaintance" (1.914a) cuando nos dice: "Hallarán ustedes un examen de toda esta cuestión en unos artículos que publiqué en The Monist, en especial en el del número correspondiente a Julio de 1.914, así como en los dos números anteriores a éste. En realidad, he de rehacer en buena parte esos trabajos, pues dudo de la validez de algunos de los argumentos que allí esgrimía en contra del monismo neutral." (Ibid., p.311)

Sin embargo, Russell sigue manteniendo su principal crítica al monismo neutral, según la cual, éste se muestra incapaz de explicar el significado de lo que Russell llama "particulares fuertes", tales como "esto", "yo", etc... Al respecto, nos dice: "Pienso que sería extremadamente difícil, si se prescinde por entero de la conciencia, explicar qué sea aquello a lo que ustedes se refieren mediante una palabra como "esto", qué sea lo que determina en este caso la ruptura de la indiferencia objetiva. En un mundo puramente físico, reconocerán ustedes que se daría una completa indiferencia entre todas y cada una de sus partes. Todo fragmento de tiempo y toda región del espacio serían igualmente "fuertes". Pero lo que sucede en realidad es que seleccionamos una serie de hechos: un pasado, un futuro y toda suerte de cosas por el estilo; todas ellas irradian de mi experiencia presente teniendo al "esto" como centro." (Ibid., p.311) Una explicación de dichos particulares dentro del monismo neutral, esta vez nombrados como "particulares egocéntricos", no la encontraremos hasta 1.940, en el capítulo 7^o de An Inquiry into Meaning and Truth.

Puede llamar la atención el que Russell no se ocupara directamente de responder a estas críticas cuando decidió posteriormente mantener el monismo neutral. Al respecto, hay que tener en cuenta, por una parte, que la mayoría de dichas críticas ya fueron desestimadas por el propio Russell, antes de aceptar dicho monismo, y, por otra parte, el estilo de Russell no suponía el releer detenidamente sus obras anteriores. Sin embargo, es

comprensible la extrañeza del lector por la falta de referencia, en la obra de éste de los años veinte, a la crítica principal de los particulares fuertes.

Tal vez, la explicación de lo anterior, se halle en que el tratamiento de los llamados "particulares egocéntricos" supone un estudio del significado, con el que Russell forcejeó desde el inicio de su aceptación del monismo neutral, y que resultó ser de una complejidad a la que sólo pudo dar satisfacción, y no del todo, en su obra An Inquiry into Meaning and Truth (1.940). Lo que nos indica que el monismo neutral tiene continuidad en el pensamiento de Russell hasta sus últimas obras, y que éstas son respuesta, en gran medida, a dificultades que encontró en el mantenimiento de dicho monismo.

Un último ejemplo de la progresiva inclinación de Russell hacia el monismo neutral lo encontramos el mismo año, 1.919, en que aceptó dicho monismo. En una reseña del libro Essays in Experimental Logic (1.916) de J. Dewey, nos dice Russell: "I have a strong bias in favour of the view, urged by James and most American realists, that the mental and the physical are merely different arrangements of the same stuff, because this (like every other application of Occam's razor) gives opportunities for those logical constructions in which I take pleasure. I tried (in my External World) to show how the particulars that (in my view) make up the stuff of the world are capable of a two-fold classification, one as physical things, the other as biographies or monads, or parts

of monads. Such logical constructions I find enjoyable.
(Russell 1.986, p.145)

Vemos, pues, como en 1.918, aún afirma el dualismo mente-materia, aunque de forma un tanto vacilante, y, finalmente, al año siguiente en "On Propositions: What They Are and How They Mean" (1.919b) niega decididamente dicho dualismo, afirmando el monismo neutral.

3) EL CONSTRUCCIONISMO LOGICO.

Como ya señalamos en la Introducción, uno de los elementos clave, para entender la situación previa a la aceptación de Russell del monismo neutral, es la afirmación de aquél de la navaja de Occam como principio normativo fundamental en la tarea de la filosofía. Dicho principio es llevado a la práctica a través del llamado "construccionismo lógico", que empujará a Russell en la dirección del monismo neutral.

Por lo tanto, es importante caracterizar, aunque sea brevemente, al construccionismo lógico, para poder comprender la aceptación de Russell del monismo neutral, y advertir cómo dicha aceptación no es algo enteramente ajeno al pensamiento de éste hasta ese momento, sino que, por el contrario, hunde sus raíces en toda su obra, primero en la reducción de las matemáticas a la lógica, y segundo en la construcción de los objetos físicos. Podemos observar, en ambos casos y en el futuro monismo neutral, cómo Russell utiliza la técnica lógica que ha ido forjando desde 1.901 y depurando posteriormente. Por ello, insisto, no es correcto considerar la aceptación de Russell del monismo neutral como algo extraño a su pensamiento, o poco original. Como quiero demostrar, los antecedentes a dicha aceptación y su posterior profundización, desmienten la versión de un monismo neutral caprichoso pasajero y extraño a la obra russelliana.

Las semillas del construccionismo lógico se hallan ya en la reducción de la matemática a la lógica, que Russell

defendió por primera vez en "Recent Works on the Principles of Mathematics" (1.901) (1), donde nos dice claramente: "Todas las matemáticas puras -aritmética, analítica y geometría- se erigen mediante combinaciones de las ideas primordiales de la lógica, y sus proposiciones se deducen de los axiomas generales de la lógica, tales como el silogismo y las demás reglas de inferencia. Y esto no es, en modo alguno, un sueño o una aspiración. Por el contrario, sobre la parte más amplia y difícil del dominio de las matemáticas, se ha realizado ya; en los pocos casos que quedan, no hay ninguna dificultad especial, y se están llevando a cabo rápidamente en la actualidad. Los filósofos han discutido durante siglos si semejante deducción era posible; los matemáticos pusieron manos a la obra e hicieron la deducción. A los filósofos no les ha quedado ya nada, sino un galante reconocimiento." (Russell 1.901, p.959)

Esta reducción, que realiza Russell, de la matemática a la lógica ya venía gestándose desde hacia varios años. Por una parte, el abandono del neohegelianismo por parte de Russell en 1.898 le permitió el rechazar el carácter autocontradictorio de las matemáticas. Y por otra parte, la

(1) Más conocida por "Mathematics and the Metaphysicians" que fue el título que recibió en su reimpresión en Mysticism and Logic and Others Essays (1.918).

influencia de la obra de Peano(1) y Cantor(2), le ayudaron en la gestación de sus propias ideas, sintetizadas bajo el rótulo logicista.

El logicismo fue ampliamente defendido por Russell en The Principles of Mathematics (1.903). Esta obra va dirigida a un público amplio y pretende, además de defender la tesis logicista, explicar los conceptos fundamentales de las matemáticas. Russell promete escribir un segundo libro, esta vez exclusivamente para matemáticos, en el que habrá

(1) La influencia de Peano es recordada por el propio Russell en los siguientes términos: "En el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en París en 1.900 me di cuenta de la importancia de una reforma lógica para la filosofía de las matemáticas. Fue escuchando las discusiones entre Peano de Turín y los otros filósofos allí reunidos. No conocía de antes su trabajo, pero quedé impresionado por el hecho de que, en toda discusión, mostraba más precisión y más rigor lógico que cualquier otro mostrara." (Russell 1.959, p.66) Para una lectura introductoria de su obra puede consultarse Selected Works of Giuseppe Peano (1.973), editadas por H.C. Kennedy.

(2) Con su teoría de conjuntos, pretendió reducir los números naturales, considerados hasta entonces como los entes matemáticos más primitivos, a casos particulares de los números cardinales y ordinales. Al respecto, su obra fundamental es "Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre" (1.895, 1.897) Reimpresión por Zermelo (Ed.) en Gesammelte Abhandlungen (1.932). A pesar de que el propio Russell de mayor énfasis a la influencia de Peano que a la de Cantor, A.R. Garciadiego (1.992) opina que la influencia de éste sobre Russell fue tremenda en el inicio del logicismo russelliano. Al respecto, señala: "...Russell estuvo fuertemente influenciado por las ideas de Cantor mientras escribía Los principios de las matemáticas, especialmente durante los primeros periodos. Durante la primera etapa, Russell encontró ciertos problemas en la obra de Cantor, a los cuales denominó "errores" o "falacias"; durante la segunda etapa, Russell concluyó que éstos no eran meramente simples errores, sino "contradicciones" relacionadas con los conceptos básicos de la lógica simbólica y de la teoría de los conjuntos...Russell estuvo motivado para crear las "paradojas", en parte por su actitud realista hacia la existencia de una "clase universal", y por su total aceptación de la teoría de conjuntos de Cantor." (Garciadiego 1.992, p.117)

cadenas de deducciones desde las premisas de la lógica hasta todos los teoremas matemáticos. Dicho libro será el famoso Principia Mathematica (1.910-3) escrito en colaboración con A.N. Whitehead

El proyecto logicista queda perfectamente delimitado en The Principles of Mathematics (1.903) cuando nos dice: "Con la ayuda de diez principios de deducción y de otras diez premisas generales de naturaleza lógica (por ejemplo, "la implicación es una relación"), puede deducirse toda la Matemática estricta y formalmente; y todas las entidades que figuran en matemáticas pueden ser definidas en términos que figuran en las veinte premisas anteriores. Desde este punto de vista la Matemática no solo incluye la Aritmética y el Análisis, sino también la Geometría, euclídea y no euclídea, la dinámica racional y un número indefinido de otros estudios aún no iniciados o que están en su infancia. El hecho de que toda la Matemática sea lógica simbólica, es uno de los descubrimientos más importantes de nuestro tiempo; y una vez establecido este hecho, el análisis de los principios de la Matemática consiste en el análisis de la propia lógica simbólica." (Russell 1.903, pp.394-5) Como ya hemos señalado, el trabajo técnico de deducir las proposiciones fundamentales de las matemáticas a partir de los conceptos y leyes lógicas fue realizado por Russell y Whitehead en Principia Mathematica (1.910-3), en cuya Introducción señalan: "La Lógica matemática que ocupa la parte I de este trabajo ha sido elaborada bajo la orientación de tres objetivos diferentes. En primer lugar aspira a

realizar en el mayor grado posible el análisis de las ideas acerca de las que trata y de los procesos que canalizan las demostraciones, así como a reducir al máximo el número de ideas no-definidas y de proposiciones no-demostradas (llamadas, respectivamente, ideas primitivas y proposiciones primitivas) de las que se parte. En segundo lugar, está construida con vistas a lograr expresiones perfectamente precisas, en sus símbolos, de las proposiciones matemáticas. Alcanzar tales expresiones, y conseguirlas con la notación más simple y más conveniente, es el principal motivo para la preferencia por esta cuestión. En tercer lugar, el sistema está especialmente estructurado para resolver las paradojas que en los últimos años han preocupado a los estudiantes de Lógica simbólica y de Teoría de conjuntos. Confiamos en que la teoría de tipos, tal como la exponemos en lo que sigue nos lleve tanto a evitar las contradicciones como a detectar las falacias concretas que las ocasionan."(Russell 1.910-3, p.54)

El llamado "logicismo" de Russell cuenta con numerosos antecedentes próximos. Entre los cuales, podemos destacar a George Boole(1) y su intento de ofrecer una algebra lógica, junto con su desarrollo del cálculo de clases. En este sentido, C.S. Peirce(2) mejoró el álgebra lógica de Boole, ajustándole una versión revisada de la

(1) Sus obras fundamentales son: The Mathematical Analysis of Logic, Being an Essay toward a calculus of Deductive Reasoning (1.847) y An Investigation of the Laws of Thought (1.854).

(2) Podemos destacar su artículo "On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notation" (1.885)

lógica de relaciones construida por De Morgan(1). También hay que reseñar los intentos de Peano de derivar la aritmética y el álgebra de algunas ideas lógicas, como la de clase o miembro de una clase, de tres conceptos matemáticos primitivos y seis proposiciones primitivas. Al mismo tiempo, Russell y Whitehead tomaron de Peano la notación lógica que básicamente usaron en los Principia Mathematica (1.910-3) Pero claramente, el antecedente más cualificado del logicismo russelliano fue la obra de Frege(2) y su intento de derivar la aritmética de la lógica. Y así lo reconoce explícitamente Russell, aunque la enorme importancia de aquel no fuera reconocida sino muchos años más tarde.

Insisto en que mi intención no es ofrecer una completa exposición del llamado "logicismo", sino simplemente señalar que el construccionismo lógico, del cual es un ejemplo el logicismo, es una temprana pieza clave en la obra de Russell. Y que dicho construccionismo, al ser un factor que empuja a éste en la dirección del monismo neutral, hace que la adopción de dicho monismo no sea algo súbito, extraño o ajeno al propio pensamiento de Russell, sino más bien lo contrario.

A lo largo de la reducción que supone el logicismo, varias entidades matemáticas cuestionables fueron reducidas a entidades lógicas más o menos incuestionables. Por ejemplo,

(1) De A. De Morgan podemos señalar Formal Logic: or the Calculus of Inference, Necessary and Probable (1.847)

(2) Sus obras fundamentales, al respecto, son: Begriffsschrift (1.879), Die Grundlagen der Arithmetik (1.884) y Die Grundgesetze der Arithmetik (1.893, 1.903)

los números fueron definidos como clases de clases. Al respecto, posteriormente en su Introduction to Mathematical Philosophy (1.919) nos dice: "...el número es una forma de agrupar ciertas colecciones, justamente aquellas que tienen un número dado de elementos. Podemos suponer todas las parejas en un apartado, todos los tríos en otro, y así sucesivamente. Obtendríamos de esta manera varios haces de colecciones, compuesto cada uno de ellos por todas las colecciones que tuviesen cierto número de términos. Cada haz sería una clase cuyos miembros serían colecciones, es decir, clases; sería pues, una clase de clases. El haz compuesto por todos los pares, por ejemplo, sería una clase de clases; cada pareja sería una clase de dos elementos, y el haz total de las parejas sería una clase con un número infinito de miembros, cada uno de los cuales sería a su vez una clase con dos elementos." (Russell 1.919a, p.1.274) Por lo tanto, todos aquellos problemas que pueden surgir acerca de la entidad de un número, quedan disueltos al ser ésta una construcción lógica de clases. Aunque, por otra parte, parecidas dudas que surgen acerca de los números como posibles entidades, pueden surgir de las clases. Y de hecho así ocurrió, debido, entre otras dificultades, a la contradicción de las clases que no son miembros de sí mismas. Como señala Russell: "Formemos ahora el apartado de todas las clases que no son miembros de sí mismas. Esta sería una clase: ¿sería miembro de sí misma o no? Si así fuera, sería entonces una de aquellas clases que no son miembros de sí mismas, es decir, no sería un miembro de sí misma. Si no lo es, no sería ninguna de aquellas clases

que no son miembros de si mismas, esto es, sería un miembro de si misma. Por consiguiente, de las dos hipótesis -de ser o no ser miembro de si misma-, cada una de ellas implica su contradictoria. Esto es una contradicción." (Ibid., p.1.348)

(1) Para superar esta contradicción y otras semejantes, Russell formuló la teoría de los tipos, simple y ramificada; que, no obstante, nunca acabó de satisfacer a éste. De todas formas, al ser la "clase" una entidad problemática, Russell se vió en la tesitura de intentar construirla a partir de entidades menos problemáticas, que en este caso fueron las funciones proposicionales.

De la misma forma que aplicó el construccionismo lógico a la matemática, intentando reducir los elementos básicos de la matemática a términos puramente lógicos, Russell posteriormente intentó reducir los objetos físicos a datos de los sentidos.

Como ya hemos visto, la técnica del construccionismo lógico se apoya en el principio de sustituir, siempre que sea posible, entidades de existencia problemática por construcciones de entidades de existencia indudable. Por lo que respecta a los objetos físicos, que son entidades de cuya existencia se tienen serias dudas, podrían ser sustituidos por conjuntos de datos de los sentidos, datos que parecen poseer una existencia fuera de toda duda. Esta

(1) Esta paradoja fue comunicada por Russell a Frege, en una carta fechada el 16 de Junio de 1.902 (en Van Heijenoort (Ed.) 1.967, pp.124-128), y su impacto sobre éste fue muy perturbador, puesto que ponía en cuestión su programa logicista.

sustitución fue realizada por primera vez (1) en su obra Our Knowledge of the external World (1.914b), donde afirma que los objetos físicos están compuestos de datos de la experiencia inmediata, y así nos dice que: "...una cosa se definirá como una serie de aspectos, aquellos precisamente de los que se diría en lenguaje común que son de una cosa. Decir que determinado aspecto es aspecto de una cosa significará tan solo que es uno de los que, tomados en serie, son la cosa. Entonces todo seguirá como antes: lo que fuera verificable sigue sin cambiar, pero nuestras palabras se interpretan así para evitar un innecesario supuesto metafísico de permanencia." (Russell 1.914b, p.1.197)

Anteriormente, en The Problems of Philosophy (1.912), infirió la existencia de objetos físicos como causa de los datos de los sentidos que percibimos. De tal forma, que nos dice: "De hecho, casi todos los filósofos parecen convenir en que existe una mesa real; casi todos convienen en que, aunque los datos de los sentidos -color, forma, pulimento, etc.- dependan en algún modo de nosotros, sin embargo, su presencia es un signo de algo que existe independientemente de nosotros, algo que difiere, tal vez, completamente de nuestros datos de los sentidos y que, no obstante, debe ser considerado como la causa de los datos de los sentidos siempre que nos hallemos en una relación

(1) Aunque publicó su artículo "The Relation of Sense Data to Physics" (1.914c) anteriormente, parece claro que escribió Our Knowledge of the External World (1.914b) unos meses antes que dicho artículo. Al respecto, consultar Russell (1.986), pp. 3-4.

adecuada con la mesa real." (Russell 1.912, p.21)

Por otra parte, también en la misma obra, Russell considera que los objetos físicos permanecen fuera de nuestro conocimiento y no podemos saber exactamente cuál es su naturaleza. Y así, nos dice: "Advertimos pues que, aunque las relaciones de los objetos físicos tengan toda suerte de propiedades cognoscibles, derivadas de su correspondencia con las relaciones de los datos de los sentidos, los objetos físicos en si mismos permanecen desconocidos en su naturaleza intrínseca, en tanto al menos que los podemos descubrir por medio de los sentidos." (Ibid., p.36)

Sin embargo, a diferencia de la posición mantenida en The Problems of Philosophy (1.912) y bajo la influencia de Whitehead, Russell intentó aplicar la técnica del construccionismo lógico al mundo de la física, pretendiendo definir los objetos materiales como funciones de los datos sensoriales. Como señala en el Prefacio a Our Knowledge of the External World (1.914b) refiriéndose a Whitehead: "A él debo la definición de los puntos, la sugerencia de tratar los instantes, las "cosas" y toda la concepción del mundo de la física más como una construcción que como una inferencia." (Russell 1.914b, p. 1.147)

No obstante, me parece muy importante advertir que esta "construcción" de los objetos físicos, debe considerarse más como un intento de llegar lo más lejos posible en esta

dirección, que un logro definitivo.(1) El propio Russell, al considerar la posibilidad de considerar los objetos físicos como causas de los datos sensoriales, nos dice: "Puede ser necesario adoptar este medio en cierta medida, pero, en cuanto se adopta, la física deja de ser empírica y de basarse solo en la observación y el experimento. Por consiguiente, este medio ha de evitarse en la medida de lo posible." (Russell 1.914c, p.996) Por otra parte, él es consciente de que su proyecto, que debería apoyarse únicamente en los datos sensoriales propios, no es totalmente viable. En efecto, en su ensayo The Relation of Sense-Data to Physics (1.914c) además de los datos sensoriales de una sola persona se permite dos inferencias, y así nos dice: "Las entidades inferidas que yo me permitiré son de dos tipos: a) los datos sensoriales de otro individuo, en favor del cual está la evidencia del testimonio, que descansa en definitiva en el argumento analógico en favor de otras mentes además de la mía propia; y b) los sensibilia que aparecerían en lugares donde no hay mente alguna, y que supongo que son reales aunque no sean datos de nadie." (Russell 1.914c, p.1.003)

Por lo tanto, a mi entender, más que una postura

(1) Creo que es significativo, a pesar de su tono ligero, lo que Russell señala en una carta del 20 de Febrero de 1.914, a propósito de unas charlas que acababa de dar en Cambridge, y que posteriormente se convertirían en Our Knowledge of External World (1.914b). Nos dice: "Estoy dando aquí un curso sobre 'nuestro conocimiento del mundo exterior', en el que tengo mucha gente, ya que tiene un tono de semivulgarización. Me encontré con que tomaban todo lo que yo decía como si fuera el evangelio, así que les supliqué solemnemente que no creyeran nada de lo que decía, ya que estaba seguro de que todo era erróneo. A pesar de todo, se creyeron también esto..." (Russell 1.973a, p.37)

clara al respecto, lo que se da en Russell a lo largo de toda su obra es una tensión entre explicar la Física, sólo a partir de los datos sensibles, o explicarla aceptando la materia como causa de dichos datos sensibles, y por lo tanto, en esta segunda opción, admitiendo algo de "metafísica".(1)

Una de las formulaciones del problema que estamos estudiando nos la da Russell, cuando nos dice: "...¿podemos saber que otros objetos, deducibles de los objetos sensibles pero no necesariamente semejantes a ellos, existen tanto cuando percibimos los objetos sensibles como en cualquier momento? Este último problema se conoce en filosofía como el problema de la "cosa en sí" y en la ciencia como el problema de la materia, supuesto de la física." (Russell 1.914b, p.1.182) Debemos tener en cuenta que, cuando Russell habla de objetos sensibles, no se refiere a los objetos físicos

(1) Así parece entenderlo Einstein cuando dice: "By his clear critique Hume did not only advance philosophy in a decisive way but also -though through no fault of his- created a danger for philosophy in that, following his critique, a fateful "fear of metaphysics" arose which has come to be a malady of contemporary empiricistic philosophizing; this malady is the counterpart to that earlier philosophizing in the clouds, which thought it could neglect and dispense with what was given by the senses...No matter how much one may admire the acute analysis which Russell has given us in his latest book on Meaning and Truth, it still seems to me that even there the spectre of the metaphysical fear has caused some damage. For this fear seems to me, for example, to be the cause for conceiving of the "thing" as a "bundle of qualities", such that the "qualities" are to be taken from the sensory raw-material...Over against that I see no "metaphysical" danger in taking the thing (the object in the sense of physics) as an independent concept into the system together with the proper spatio-temporal structure...In view of these endeavours I am particularly pleased to note that, in the last chapter of the book, it finally crops out that one can, after all, not get along without "metaphysics". The only thing to which I take exception there is the bad intellectual conscience which shines through between the lines." (Einstein, 1.944, pp.289-291)

cotidianos, tales como un paraguas o una silla, sino más bien se refiere a los datos de los sentidos, tales como manchas de colores, etc...

Siguiendo con el problema anteriormente planteado, Russell se pregunta cuáles pueden ser las razones para afirmar la existencia de la materia o la cosa-en-sí como causa de los datos de los sentidos. Y, según nos dice, los fundamentos de esta afirmación son: "Creo que en cada caso la opinión ha resultado de la combinación de la creencia de que en la sensación se revela algo que persiste con independencia de nuestra conciencia, junto con el hecho de que nuestras sensaciones cambian a menudo de una forma que más parece depender de nosotros que de algo que se supondría persistir con independencia de nosotros." (Ibid., p. 1.183)

Por ejemplo, las llamadas "ilusiones de los sentidos" parecen indicarnos la existencia de objetos sensibles que no se corresponden con los "auténticos" objetos materiales, demostrando implícitamente con ello la existencia de éstos. Pero, para Russell, no existen las llamadas "ilusiones de los sentidos". Al respecto, nos dice: "Los objetos sensibles, incluso cuando surgen en sueños, son los objetos más indudablemente reales conocidos por nosotros... Llamamos "reales" a los objetos de los sentidos cuando tienen con otros objetos sensibles cierto tipo de conexión que la experiencia nos hace considerar normal; cuando falta esta conexión los llamamos "ilusiones". Pero lo únicamente ilusorio son las inferencias a que dan lugar; en

si mismos son tan enteramente reales como los objetos de la vida de vigilia." (Ibid., p. 1.187)

La conclusión de Russell, con respecto a la naturaleza de la materia, parece situarlo dentro del fenomenismo(1), aunque tal adscripción puede ser sometida a discusión. Al respecto, nos dice: "He aquí lo que realmente conocemos por experiencia cuando hemos liberado nuestras mentes de la asunción de "cosas" permanentes de apariencias cambiantes. Lo que en realidad se conoce es una correlación de sensaciones musculares y de otras sensaciones corporales junto con cambios en las sensaciones visuales." (Ibid., p. 1.183)

Naturalmente, el definir los objetos materiales como conjuntos de datos sensoriales, supone el afirmar que dichos datos son de naturaleza física y no mental. De ahí que Russell argumenta: "La opinión de que los datos de los sentidos son mentales se deriva, sin duda, en parte, de su subjetividad fisiológica, pero en parte, también, del descuido de distinguir entre datos sensoriales y "sensaciones". Por sensación entiendo el hecho que consiste en que el sujeto se da cuenta del dato sensorial. Así, pues, la sensación es un complejo del cual el sujeto es un elemento constitutivo, el cual, por tanto, es mental. El dato sensorial, por otra parte, se impone al sujeto como el objeto externo del que, en la sensación, es consciente el

(1) La relación de Russell con el fenomenismo no es sencilla ni clara. Por ello, les remito al apartado dedicado a Fenomenismo y Monismo Neutral, donde dilucido más pormenorizadamente este asunto.

sujeto...Por tanto, tan pronto como los datos de los sentidos se distinguen claramente de las sensaciones, y en cuanto se reconoce que su subjetividad es fisiológica y no psíquica, se eliminan los principales obstáculos para considerarlos como físicos. (Russell 1.914c, p. 1.000)

Naturalmente, esta distinción entre lo mental y lo físico, más concretamente entre las "sensaciones" y los "datos de los sentidos", desaparece con la aceptación del monismo neutral, por parte de Russell. Pero esto ya lo veremos más adelante. En este punto lo que nos interesa es ejemplificar al construccionismo lógico en su aplicación a los objetos físicos, como uno de los aspectos centrales y característicos del pensamiento de Russell. Y, al mismo tiempo, advertir que dicho construccionismo alienta la adopción del monismo neutral. Siendo dicha adopción, pues, algo engarzado en el propio pensamiento del autor, y no algo producto de la novedad o de la moda.

Una de las objeciones posibles a la construcción de la materia a partir de los datos de los sentidos, es el supuesto vacío que parece haber entre el mundo de la Física y el mundo de los sentidos. En efecto, los sentidos parece que nos informen de cuerpos rígidos y permanentes y la Física, en cambio, nos habla de "energía multiplicada por tiempo". Pero, para Russell, las llamadas "cosas" que nos parecen ofrecer los sentidos, en realidad, son audaces hipótesis metafísicas concebidas en los orígenes de la humanidad. Como dice al respecto: "En el mundo de los datos inmediatos nada es permanente; incluso las cosas que consideramos plenamente permanentes, como las montañas, no son datos sino cuando las

vemos, y no nos son dadas inmediatamente como existentes en otros momentos. Por eso, lejos de un solo espacio omnicomprensivo, hay varios espacios para cada persona según los distintos sentidos que podríamos denominar espaciales. La experiencia nos enseña a obtener de todos ellos un solo espacio por correlación y la experiencia unida al instinto teorizador nos enseña a correlacionar nuestros espacios con aquellos que creemos que existen en el mundo sensible de los demás. La construcción de un tiempo único ofrece menos dificultad con tal que nos limitemos al mundo privado de una persona, pues la correlación entre tiempos privados ofrece gran dificultad. Mientras estamos sumidos en las necesarias construcciones lógicas, podemos consolarnos al saber que las cosas permanentes, el espacio y el tiempo, han dejado de ser para la física de la relatividad la nuda osamenta del mundo, y, por el contrario, se les considera construcciones. Al intentar construirlas a partir de los datos sensibles y de los particulares estructuralmente análogos a los datos sensibles solo estamos alejando un grado el procedimiento de la relatividad." (Russell 1.914b, p.1.195-6)

Por otra parte, si queremos mantener el carácter empirista y verificable de la Física, fundada sólo en la observación y el experimento, debemos definir, según Russell, los objetos físicos como funciones de los datos sensibles. Como dice Russell: "Si, por tanto, la física ha de ser verificable, nos enfrentamos con el problema siguiente: la física expone los datos sensoriales como funciones de los objetos físicos, pero la verificación es posible tan solo si

los objetos físicos pueden exponerse como funciones de datos sensoriales." (Russell 1.914c, p.997)

No obstante, el definir una "cosa" como el conjunto de sus apariencias parece imposible si atendemos al argumento de que dispares colores y formas no pueden coexistir al mismo tiempo en un mismo lugar. Sin embargo, este argumento, según Russell, puede ser desechado si atendemos a la complejidad del término "lugar". Como señala Russell: "Dos "lugares" de diferentes clases están implicados en todo dato sensorial, a saber, el lugar en que aparece y el lugar desde el que aparece. Estos corresponden a espacios diferentes, aunque, como veremos, es posible, con ciertas limitaciones, establecer una correlación entre ellos. Lo que llamamos las diferentes apariencias de una misma cosa para observadores diferentes están cada una en un espacio reservado al observador interesado. Ningún lugar en el mundo privado de un observador es idéntico a ningún lugar en el mundo privado del otro observador. No existe, pues, ningún problema de combinar las diferentes apariencias en un lugar único; y el hecho de que no puedan existir todas en un solo lugar no proporciona, por consiguiente, ningún fundamento para poner en cuestión su realidad física." (Ibid., pp. 1.000-1)

Pero, Russell además de pretender construir la materia sólo a partir de datos sensoriales, intenta que dicha construcción lo sea únicamente a partir de los datos sensoriales de una sola persona. No obstante, es consciente de la imposibilidad de dicho proyecto y de la necesidad de afirmar la existencia de "sensibilia" ("objetos que tienen el

mismo estado físico y metafísico que los datos de los sentidos, sin que sean necesariamente datos de ninguna mente." (Ibid., p.998)) y de otras mentes. Como señala Russell: "Una completa aplicación del método que sustituye con construcciones a las inferencias debería exponer la materia completamente en términos de datos de los sentidos e, incluso, podemos añadir, de los datos sensoriales de una sola persona, puesto que los datos sensoriales de los demás no pueden conocerse sin algún elemento de inferencia. Sin embargo, esto es por el momento un ideal tan solo, al que hemos de acercarnos cuanto sea posible, pero que únicamente podrá alcanzarse, si se llega a alcanzar, después de un largo trabajo preliminar del que por ahora solo vemos su mismo comienzo." (Ibid., p.1.002)

Es evidente que, en 1.914, Russell estuvo muy cerca del fenomenismo. Tan cerca, que muchos autores afirman que éste fue fenomenista hasta 1.927, en que dejó de serlo con su obra The Analysis of Matter. Trataré este asunto con mayor detalle en un apartado exclusivamente dedicado a ello. Pero, me gustaría advertir que las afirmaciones fenomenistas que aparecen en este apartado deben ser compartidas con las inferencias de otras mentes y de las "sensibilia". Lo que indica que el supuesto fenomenismo de Russell no fue absoluto, ni mucho menos.

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, parece ser que, en este momento, para Russell es perfectamente posible la existencia de la Física Moderna dentro de una concepción fenomenista de la materia, es decir, como

construcción lógica de datos sensibles. Por ello, nos dice: "Si la creencia a priori en la permanencia no hubiera existido, las mismas leyes formuladas ahora sobre ese supuesto podrían haberse formulado también sin él...Podemos dar leyes según las cuales una apariencia será seguida por la otra, pero no hay razón aparte del prejuicio, para considerar ambas como apariencias de la misma sustancia." (Russell 1.914b, p.1.196)

En definitiva, podemos definir la noción tradicional de "cosa" como una serie de apariencias unidas entre sí por la continuidad y por algunas leyes causales. Como dice Russell: "De modo más general, una cosa se definirá como una serie de aspectos, aquellos precisamente de los que se diría en lenguaje común que son de una cosa. Decir que determinado aspecto es aspecto de una cosa significará tan solo que es uno de los que, tomados en serie, son la cosa. Entonces todo seguirá como antes: lo que fuera verificable sigue sin cambiar, pero nuestras palabras se interpretan así para evitar un innecesario supuesto metafísico de permanencia." (Ibid., p. 1.197)

La razón por la cual es preferible desechar la noción tradicional de "cosa" a favor de una construcción lógica formada por datos sensibles, es expuesta por Russell junto con las bondades de la llamada "navaja de Occam". Nos dice, al respecto, que: "La anterior exclusión de cosas permanentes ofrece un ejemplo de la máxima de Occam que anima todo filosofar científico, es decir, la llamada "navaja de Occam": "No hay que multiplicar los entes sin necesidad." Con

otras palabras: en cualquier asunto de que se trata, descúbranse qué entidades están indiscutiblemente implicadas y explíquese todo en función de esas entidades. Muy a menudo la explicación resultante es más complicada y difícil que la que, como la del sentido común y, en general, la de la filosofía, supone entidades hipotéticas cuya existencia no avalan razones suficientes para creer en ella." (Ibid., p. 1.197)

Sin embargo, la definición de objeto material como colección de datos sensibles, plantea una dificultad inmediata acerca de cuál es el criterio de unificación de los datos sensibles que dan lugar a lo que comúnmente llamamos "cosas". Como señala Russell: "El problema es: ¿en virtud de qué principios seleccionaremos ciertos datos del caos y los llamaremos apariencias de la misma cosa?" (Ibid., p.1.197) Russell rechaza el criterio de semejanza, como solución al problema que estamos tratando, porque puede dar lugar a confusiones, hasta el punto de que dos cosas pueden ser distintas a pesar de que el grado de semejanza sea total. También podríamos utilizar el criterio de continuidad en las apariencias como criterio unificador para poder hablar de las "cosas" como conjunto de apariencias. Pero Russell, rechaza dicho criterio como insuficiente, puesto que hay indicios de dicha insuficiencia, por ejemplo, al poder pasar con gradaciones sensiblemente continuas de una gota de mar a otra. Aunque considera dicho criterio de continuidad, dados los buenos resultados que ha producido su aplicación en la Física, como necesario, aunque insuficiente. El criterio que

buscamos, para ensamblar datos sensibles en distintas colecciones, según Russell, es el de las leyes causales. De tal forma, que podemos definir los objetos materiales como aquellas series de aspectos que obedecen a las leyes de la Física.

Volveremos sobre el presunto fenomenismo de Russell con mayor detalle en el apartado Fenomenismo y Monismo Neutral. No obstante, el objetivo de este breve apartado parece cumplido: demostrar la presión que ejerce el construccionismo lógico en el pensamiento de Russell antes de que éste aceptara el monismo neutral. Y cómo, en definitiva, dicho construccionismo es un elemento original que demuestra, en parte, que la aceptación por parte de Russell de dicho monismo no fue fruto de un pasajero capricho, sino algo enraizado en su pensamiento más genuino.

4) INFLUENCIA CIENTIFICA.

Uno de los puntos clave, para comprender la filosofía de Russell, en general, y su monismo neutral, en particular, es el papel decisivo que otorga a la ciencia.

Vamos a explicar, en primer lugar, la importancia que tiene la ciencia en el pensamiento de Russell, de una forma breve, puesto que no éste el objetivo de la presente tesis. En este sentido, se trata más bien de remarcar que las influencias científicas en el monismo neutral russelliano forman parte de un contexto más general en el cual se inscriben.

En efecto, a lo largo de toda la obra russelliana es patente el influjo científico sobre ésta. Desde sus primeros estudios sobre los fundamentos matemáticos a finales del siglo diecinueve hasta su última obra filosófica importante Human Knowledge (1.948). Hasta el extremo de que, en algunas ocasiones, no concibe la existencia de la filosofía sin la existencia de la ciencia, llegando incluso a identificarlas. Como, por ejemplo, cuando, refiriéndose a uno de los grupos que integran la filosofía de este siglo y al cual se adscribe, nos dice: "La primera característica de la nueva filosofía es abandonar la pretensión de servir de medio para conseguir un método filosófico o una sabiduría especiales. Considera a la ciencia y a la filosofía como esencialmente una, diferenciándose de las ciencias especiales solo por la generalidad de sus problemas y por el hecho de

ocuparse en la formación de la hipótesis cuando aún falta la evidencia empírica." (Russell 1.924, p.45)

Por otra parte, independientemente del contenido concreto de las obras de Russell, en todas ellas se puede apreciar el siguiente principio metodológico: ante cualquier problema filosófico, es necesario tener en cuenta los descubrimientos científicos pertinentes. Como señala éste: "La ciencia en ningún momento está completamente en lo cierto, pero rara vez está completamente equivocada, y tiene en general, mayores probabilidades de estar en lo cierto que las teorías no científicas. Es por tanto, racional aceptarlas como hipótesis." (Russell 1.959, p.16) Congruentemente con lo dicho anteriormente, Russell no sólo estuvo interesado por la ciencia de su momento(1), sino que en gran medida llegó a comprenderla ampliamente. Como señala Eames: "The mathematical and scientific knowledge of which Russell is master is not just a fortuitous twentieth century adjunct to his empiricism. It puts him with Whitehead as one of the contemporary philosophers who can understand and use the ideas of modern science as a resource for their philosophizing." (Eames 1.967, p.504)

(1) Un ejemplo de este interés en la ciencia contemporánea, a propósito del asunto de esta tesis, lo encontramos en la lista de libros que Russell leyó cuando estuvo encarcelado por motivos políticos, del 1 de Mayo de 1.918 al 14 de Septiembre de ese mismo año. Dentro de esta lista, es importante señalar la amplia lectura que realiza Russell de los escritos de Watson y sus seguidores, que en aquel momento representaban una de las líneas de investigación más prometedoras en psicología. La lista completa se encuentra en Russell (1.986), pp. 315-328.

Pero la influencia de la ciencia sobre la obra russelliana no sólo se limita a sus hallazgos, sino que también se advierte en la aconsejable aplicación de los métodos científicos en filosofía. En este sentido, nos dice Russell: "Mantengo que es en la ciencia, más bien que en la ética y la religión, donde la filosofía debe buscar su inspiración. Pero hay dos formas distintas de que la filosofía procure basarse en la ciencia. Puede acentuar los resultados más generales de la ciencia e intentar dar incluso una generalidad y unidad más grande a estos resultados. O bien puede estudiar los métodos de la ciencia e intentar aplicar estos métodos, con las necesarias adaptaciones, a su propio dominio particular. La mayor parte de la filosofía inspirada en la ciencia se ha extraviado preocupada por los resultados que momentáneamente se suponía que tenían que llevarse a cabo. No son los resultados, sino los métodos lo que puede transferirse con provecho de la esfera de las ciencias particulares a la esfera de la filosofía." (Russell 1.914d, p.971)

Precisamente, esta consideración hacia la ciencia y su metodología, es lo que parece reprochar Schiller a Russell, cuando refiriéndose a una de las características del análisis psicológico que realiza éste, nos dice: "...its method, that it is abstract analysis in search of the "simple" and elemental, conducted from the standpoint of an extraneous observer...derive from their consonance with common-sense prejudices." (Schiller 1.922, p.489) La respuesta de Russell es de total apoyo a su método analítico,

que en su raiz es el mismo que el de la ciencia, y por ello nos dice: "What I do maintain is that, whenever anything is complex, our knowledge is advanced by discovering constituents of it, these constituents themselves are still complex...Modern philosophers have not the courage of their profession, and try to make their systems ape real life till they become indistinguishable from jazzing. Meanwhile science pursues a quite different course. The more it advances, the more abstract and analytical it becomes; and the more abstract and analytical it becomes, the more it is able to increase our knowledge of the world...I do not believe that there is any way of obtaining knowledge except the scientific way. Some of the problems with which philosophy has concerned itself can be solved by scientific methods; others cannot. Those which cannot are insoluble." (Russell 1.922a, p.40)

Una vez indicada brevemente la influencia de la ciencia en el contexto general del pensamiento de Russell, podemos pasar a estudiar dicha influencia en el caso concreto del monismo neutral.

Ya antes de aceptar el monismo neutral, encontramos en Russell un significativo interés por las conclusiones científicas del momento y sus consecuencias, que parecen acercarnos a dicho monismo. Precisamente, en medio de la crítica que realizó Russell al monismo neutral en 1.914 encontramos este significativo fragmento: "...la "materia", que se tomaba en tiempos de Descartes por un dato evidente, se ha convertido ahora, bajo el influjo de las hipótesis científicas, en una remota construcción suprasensible,

conectada, sin duda, con los sentidos, pero sólo a través del intermedio de una larga cadena de inferencias. Lo inmediatamente presente a los sentidos, aunque naturalmente presupuesto de algún modo por la física, es objeto de estudio por parte de la psicología más bien que de aquella última. Parece, pues, que nos hallamos, por lo que a los sentidos se refiere, en una tierra de nadie, en una divisoria desde la que podemos inclinar tanto hacia la "materia" como hacia la "mente", de acuerdo con la naturaleza de los problemas que decidamos plantear." (Russell 1.914a, p.205)

Un motivo importante en la aceptación del monismo neutral, pues, por parte de Russell, fue el estado de la ciencia en ese momento. Ya que dicho monismo permite reconciliar las tendencias aparentemente opuestas que exhibían en los años veinte la física y la psicología. (1) Así nos lo indica en el prefacio a The Analysis of Mind (1.921)

(1) Aunque, al mismo tiempo, dichas tendencias convergían hacia la disolución de la distinción estricta entre mente y materia. Es interesante observar cómo la idea de que la ciencia de la época alentaba la eliminación de la distinción psicofísica, aparece en obras alejadas del terreno estrictamente filosófico, tales como Technics and Civilization (1.934) de Lewis Mumford. Al respecto, éste nos dice: "La noción cartesiana de un cuerpo mecánico presidido por una entidad independiente llamada alma se reemplaza, al atenuarse más la "materia" de la física teórica, por la noción de la transformación dentro del organismo de estados-de-la-mente en estados-del-cuerpo, y viceversa. El dualismo del cuerpo mecánico muerto, perteneciente al mundo de la materia, y el alma vital trascendental, perteneciente al dominio espiritual, desaparecen ante la creciente comprensión, derivada de la fisiología por un lado y la investigación de las neurosis por otro, de una interpenetración dinámica y una conversión dentro de los límites de las estructuras y las funciones orgánicas. Ahora lo físico y lo psíquico se convierten en diferentes aspectos de la energía, sólo diferenciados por la situación a que se refieren y por el juego particular de receptores sobre los cuales actúan." (Mumford 1.934, p.270)



cuando nos dice: "Este libro ha surgido del intento de armonizar dos tendencias distintas, una en el campo de la psicología y otra en el de la física, que me resultan aceptables, aunque a primera vista pudieran parecer contradictorias. Por una parte, muchos psicólogos, especialmente los de la escuela conductista, tienden a adoptar en lo que respecta al método, si no a su posición metafísica, una posición esencialmente materialista. Hacen que la psicología dependa cada vez más de la fisiología y de la observación externa, y tienden a pensar que la materia es algo mucho más sólido e indudable que el espíritu. Mientras tanto los físicos, Einstein en especial y otros exponentes de la teoría de la relatividad, han hecho la "materia" cada vez menos material. Su mundo consiste en "acontecimientos", de los cuales deriva la "materia" por una construcción lógica."(Russell 1.921, p.7)

Creo que esta cita presenta una de las claves para acceder al corazón de la explicación del monismo neutral de Russell. En efecto, creo que dicho monismo representa para éste, la mejor explicación que puede hacer compatible la física y la psicología, tal y como se hallaban en ese momento. Por decirlo de una forma gráfica, es como si la física y la psicología "empujaran" en la dirección del monismo neutral. Como señala Russell de forma sencilla: "La física moderna nos permite dar cuerpo a la idea de Mach y James de que el material de los mundos mental y físico es el mismo. La materia sólida, naturalmente era muy distinta de los pensamientos y del yo persistente. Pero si tanto la

materia como el yo no son sino agregados convenientes de acontecimientos, es mucho menos difícil imaginárselos compuestos de los mismos materiales...la física y la psicología se han aproximado, rompiendo el antiguo dualismo de espíritu y materia." (Russell 1.924, pp.53-54)

El interés de Russell por la física en esta época, especialmente por la teoría de la relatividad (1), queda reflejado en los numerosos artículos que dedica a ello, y que culminan en The Analysis of Matter (1.927b)

Vamos ahora a explicar en qué sentido, según Russell, "los físicos, Einstein en especial y otros exponentes de la teoría de la relatividad, han hecho la "materia" cada vez menos material".

Para ello, deberíamos empezar por exponer las características que poseía la materia según la física prerrelativista. Al respecto, señala Russell: "En la vieja concepción, un trozo de materia era algo que sobrevivía a todo a través del tiempo. Por el contrario, ningún ser podía tener más que un lugar y un tiempo dado. Esta forma de contemplar las cosas evidentemente va unida a la completa separación entre espacio y tiempo en que la gente creía al

(1) Entre 1.919 y 1.926, dedicó cuatro reseñas a otros tantos libros sobre la teoría de la relatividad: "Relativity, Scientific and Metaphysical" (1.922), "Science and Metaphysics" (1.923), "The New Gravitation" (1.924), "Relativity in Dialogue Form" (1.926); cinco artículos sobre el mismo asunto: "Einstein's Theory of Gravitation" (1.919), "The Relativity Theory of Gravitation" (1.920), "The Theory of Relativity" (1.922), "Einstein" (1.923); y, finalmente, un libro: The ABC of Relativity (1.925b). Dichos artículos se pueden encontrar actualmente en Essays on Language, Mind and Matter, 1.919-26 (The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 9), J.G. Slater and B. Frohmann (Ed.), London, Boston and Sidney, George Allen and Unwin, 1.988

principio." (Russell 1.925b, pp.169-170) Naturalmente, a partir de la teoría de la relatividad, el espacio y el tiempo ya no pueden ser considerados como algo separado, y por lo tanto la concepción de la materia anteriormente expuesta debe cambiar. Como nos dice Russell: "Cuando sustituimos espacio-tiempo por espacio y tiempo, es que esperamos naturalmente derivar el mundo físico de constituyentes igualmente limitados en el tiempo que en el espacio. Tales constituyentes son los llamados "sucesos". Un suceso no subsiste ni se mueve como el trozo tradicional de materia. Simplemente existe en un breve momento y después cesa. Un trozo de materia puede reducirse, de esta manera, a una serie de sucesos. Así como en la antigua concepción, un cuerpo extenso se componía de un número de partículas, ahora, cada partícula, siendo extensa en el tiempo, se ha de considerar como compuesta de lo que podemos calificar "partículas-suceso". La serie completa de estos sucesos cierra la historia de la partícula y la partícula se considera como si fuera su historia, no cierta entidad metafísica en la que se dan los sucesos. Esta idea se ha hecho necesaria porque la relatividad nos obliga a colocar tiempo y espacio en un nivel superior al que estaban en la vieja física." (Ibid., p.170)

Vemos, pues, que la materia, según la teoría de la relatividad, pierde su carácter de intemporalidad, y, según Russell, consta de sucesos. Al mismo tiempo, la física atómica niega también la concepción tradicional de la materia, y parece abonar la noción de materia compuesta de

sucesos (1). Como señala Capek: "...la separación conceptual de movimiento y cosa movida, que es tan fuertemente sugerida por nuestra experiencia macroscópica, pierde su justificación a nivel microfísico. Es muy probable que lo que era originalmente la distinción entre movimiento y materia a nivel sensorial se convirtiese más tarde en la distinción entre cosa y suceso, o substancia y proceso, a nivel más abstracto. La desaparición de esta distinción es aún más conspicua en la mecánica ondulatoria; el descubrimiento de las ondas de De Broglie demuestra que no sólo están las partículas materiales constituidas por vibraciones, sino que también hay una probabilidad muy limitada de interpretar estas oscilaciones como desplazamientos vibratorios de entidades corpusculares o subatómicas. "Los sucesos y no las partículas constituyen la verdadera realidad objetiva", es la conclusión de Sir James Jeans, y están de acuerdo con ella pensadores tan diferentes como Bertrand Russell, Henri Bergson, A.N. Whitehead y Gaston Bachelard." (Capek 1.961, pp.389-390)

(1) El papel de la teoría de la relatividad como disuasoria de la concepción tradicional de la materia aparece en numerosas ocasiones en la obra de Russell. Por ejemplo, en "Materialism, Past and Present" (1.924c): "La teoría de la relatividad, fundiendo el tiempo en espacio-tiempo, ha dañado a la noción tradicional de sustancia más que todos los argumentos de los filósofos. La materia, para el sentido común, es algo que persiste en el tiempo y se mueve en el espacio. Mas, para la moderna física de la relatividad, esta concepción ha dejado de ser sostenible. Un trozo de materia se ha convertido, no en una cosa persistente en estados variables, sino en un sistema de acontecimientos relacionados entre sí. Ha desaparecido la antigua solidez, y, con ella, las características que, para el materialista, hicieron que la materia pareciera más real que los pensamientos fugaces. Nada es permanente, nada persiste; el prejuicio de que lo real es lo persistente ha de ser abandonado." (Russell 1.924c, p.157)

Sin embargo, no todos los pensadores estarían de acuerdo en que la física moderna apoya la concepción de la materia como compuesta de sucesos. Por ejemplo, Bunge nos diría al respecto: "...en tiempos recientes se ha difundido la creencia de que, según la física contemporánea, el mundo físico está compuesto de sucesos y no de cosas o entes substanciales. Esta creencia denuncia superficialidad, porque no se funda sobre un análisis del concepto de suceso. En efecto, por definición un suceso es un cambio de estado de alguna cosa material: no hay sucesos en sí, sino tan sólo sucesos en algún ente material, sea cuerpo o campo, célula o sociedad." (Bunge 1.981, p.17) Por mi parte, opino que la crítica de Bunge de "superficialidad" no es correcta, más bien parece superficial su análisis del suceso como "cambio de estado de alguna cosa material", dados los supuestos que entraña la misma noción de "cosa material", como muy bien señala Russell en numerosas ocasiones.

Por lo que respecta a la afirmación de Russell de que los psicólogos actuales hacen que "la psicología dependa cada vez más de la fisiología y de la observación externa, y tienden a pensar que la materia es algo mucho más sólido e indudable que el espíritu", lo cual representaría la segunda exigencia de la ciencia que el monismo neutral trataría de tener en cuenta, la trataremos más extensamente en la parte dedicada al conductismo y su relación con el pensamiento de Russell.

5) CARACTERISTICAS PRINCIPALES DEL MONISMO NEUTRAL.

Una vez aclarado, en los tres apartados anteriores, que la aceptación de Russell del monismo neutral no fue debida a un impulso repentino, sino a un proceso madurado a lo largo de varios años; ni tampoco fue una aceptación ajena y extraña a su pensamiento, sino algo impulsado por algunas de sus características genuinas. Debemos dar una caracterización general del monismo neutral defendido por Russell, y de esta forma poder estudiar algunas de la críticas globales que se le han hecho, antes de pasar a investigar aspectos más concretos, como son las malinterpretaciones de dicho monismo, que ocuparán el lugar central de esta tesis

Como caracterización global del monismo neutral al que se adhiere Russell podemos dar las siguientes citas de su obra The Analysis of Mind (1.921): "La física y la psicología no se distinguen por el material sobre el que trabajan. El espíritu y la materia son construcciones lógicas; los particulares de los que están constituidos, o de los que se infieren, poseen varias relaciones, algunas de las cuales son estudiadas por la física, otras por la psicología. Hablando en general, la física agrupa particulares según sus lugares activos, la psicología según sus lugares pasivos." (Russell 1.921, p.338) Los particulares que agrupa la física son las sensaciones, y los que une la psicología son las sensaciones y las imágenes. Como señala Russell de forma resumida: "Si nuestro análisis del espíritu es correcto, los datos

esenciales de la psicología son sólo las sensaciones, las imágenes y sus relaciones. Las creencias, deseos, voliciones, etc., se nos mostraron como fenómenos complejos, consistentes en sensaciones e imágenes interrelacionadas de varias maneras." (Ibid., pp.329-330)

Naturalmente esta caracterización es muy general, y exige numerosas aclaraciones. Sin embargo, el núcleo central de estos pasajes, como descripción básica del monismo neutral que defendió Russell es correcto. Aunque habría que señalar que la terminología supuso un problema para él, ya que por estar asociada a otras posiciones distintas a las del monismo neutral, podía inducir a confusión. Por ello, en algunos casos tuvo que redefinir dichos términos (1), o simplemente cambiarlos. En este sentido, el término "sensación" como elemento que compone el material neutral, fue cambiado en An Outline of Philosophy (1.927a), por el de "suceso". De tal forma, que nos dice: "Todo el mundo está compuesto de "sucesos"" (Russell 1.927a, p.585) Añadiendo, más adelante: "En una ciencia perfecta, la palabra "mente" y la palabra "materia" desaparecerían ambas y quedarían sustituidas por leyes causales concernientes a los "sucesos"." (Ibid., p.595)

(1) El propio Russell, señaló posteriormente, refiriéndose a esta época, que equivocadamente no percibió en un primer momento la necesidad de redefinir algunos términos. Al respecto, nos dice: "Pero nuevos problemas, de los que al principio no tuve plena consciencia, surgieron como consecuencia, al abandonar los "datos de los sentidos". Había que volver a definir palabras tales como "consciencia de", "conocimiento directo" y "experiencia", y ello no era tarea fácil." (Russell 1.959, pp.141-142)

Como ejemplo de las dificultades que le supuso a Russell la terminología usada para explicar su monismo neutral, podemos señalar la crítica que J. Laird le hizo a propósito de la utilización del término "material" (stuff) para explicar el ingrediente neutral del que está compuesta la mente y la materia, ya que dicho término le parece un término impreciso y un tanto equivoco. A propósito de ello, nos dice: "The terms Russell uses in this context were largely derived from certain of William James's later essays, now very well known. Some of them are more provocative than instructive. Among these is the term "stuff". Russell seems to like it, and returns to it in various parts of his arguments. So far as I have noted, he does not define it, and his readers may be excused if they have some little curiosity about how he would or could define it...Let me say then that I am puzzled about Russell's argument concerning "stuff" and do not find it easy to translate the term either into his technical language or into any other." (Laird 1.944, p.306-308) Para Russell, es posible que el término "material" (stuff) no sea el más adecuado, como señala Laird. Y tal vez, estima aquél, se puede utilizar con más provecho el término "particulares". Al respecto, nos dice: "I took the word "stuff" from William James, but perhaps it would have been better to use a word with a more technical sound, since what I meant was what I have elsewhere called "particulars". The definition of "particulars" is as follows: among sentences containing no apparent variables or logical words (which we may call "atomic" sentences) there are words of two kinds.

Some can only occur in atomic sentences of one certain form, others can occur in atomic sentences of any form. (The "form" of a sentence is the class of significant sentences derived from it by changing some or all of its component words.) The latter are called "proper names", and the objects they designate are called "particulars". A particular is part of the "stuff" of a mind if its name can occur in a sentence giving a datum for psychology. In the above I assume a syntactically correct language. At various points what has just been said needs amplification, but it may serve to indicate what I mean by "stuff". I think there could be a less linguistic definition of "particulars", but it would be difficult to make it precise." (Russell 1.944, p.698)

Por otra parte, habria que advertir, que el término "monismo" en la expresión monismo neutral, supone lo que podríamos llamar un monismo cualitativo, es decir, la afirmación de que sólo hay un tipo de realidad, que no es lo mismo que un monismo cuantitativo, que afirma que hay una sola cosa. Por ello, es perfectamente compatible que el monismo neutral de Russell sea a la vez pluralista. Como señala éste: "...la opinión que definiendo no es ni materialismo ni mentalismo, sino lo que (..) se llama "monismo neutral". Es monismo en el sentido de que considera al mundo compuesto de una sola especie de materiales, cual son los sucesos; pero es pluralismo en el sentido de que admite la existencia de una gran multiplicidad de sucesos, en que cada suceso minimo es lógicamente una entidad que subsiste en si misma." (Russell 1.927a, p.596)

El enfoque pluralista que ofrece el monismo neutral de Russell merece la crítica de Schiller en su artículo "Mr. Russell's Psychology" (1.922). En dicho artículo, refiriéndose a la opinión de Russell acerca de la composición de la mente en sensaciones e imágenes, Schiller nos dice: "This psychological analysis assumes that it can start with an indefinite plurality of entities or facts, out of which psychic structures can be built... Russell, for example, may sometimes be found to declare that his "main thesis" is that "all psychic phenomena are built up out of sensations and images alone". Actually these structures do require (and employ) a minimum of mortar, both in Hume and in Russell. This is introduced under the names of "association", "causality", "memory", "expectation", and sundry "relations", such as "meaning". But their presence and activity are so little emphasized that they are even verbally denied, as in the passage just quoted, and they are supposed to have no special significance for psychological theory." (Schiller 1.922, p.489) A lo que Russell respondió en su artículo "Dr. Schiller's Analysis of The Analysis of Mind." (1.922a): "This passage shows a misunderstanding which is truly astonishing... I did not suggest or imply that sensations and images would constitute all psychic phenomena without suitable relations, any more than that bricks and mortar would constitute a house while they remained in haphazard heaps. And so far from not emphasizing the relations required, the discussion of them forms a large part of the book. In fact, it will be seen from the last two pages of the

book that these relations are what I regard as giving mind its character, for I say that mind consists chiefly in number and complexity of habits, and habits are obviously constituted by relations." (Russell 1.922a, pp.41-2)

Por otra parte, según Schiller, este pluralismo de Russell supone la necesidad de echar mano de principios sintéticos a priori, para poder reconstituir la unidad primordial de la mente, y así nos dice: "The fundamental feature primarily recognized about a mind is that it is (or contains) a plurality, and that its unity is secondary and derivative. Consequently when the problem of its unity comes up, as in the end it must, this type of psychology has need of principles of synthesis, to compact together the atomic succession of events into which it has dissolved the mind." (Schiller 1.922, pp.489-490) Esta interpretación, como era de suponer dada la filiación empirista de Russell, provoca el más absoluto rechazo de éste, que, al respecto, nos dice: "I do, however, most strenuously deny that the relations which I observe, whether in the mental or the physical world, are a priori principles of synthesis in the Kantian sense. When I look at a wall, I perceive parts with spatial relations; so I do when I contemplate a complex visual image. Relations and terms are given together, and are alike empirical. Not of course all relations, or all terms - some are inferred, but the inference would be impossible unless some were empirical data." (Russell 1.922a, p.42) En definitiva, según Schiller, el error de Russell, que hereda de Hume, es tomar la pluralidad como "datum" básico de la

mente, y así nos dice: "...the plurality, with common-sense, Hume, and Russell, all treat as a datum, is not present in the original experience, and is at best a construction resulting from a course of philosophic reflection." (Schiller 1.922, p.490) Pero, para Russell, la crítica de Schiller sería un ejemplo de una falacia bastante común en psicología, que consistiría en suponer que nada ocurre en la mente humana excepto aquello de lo que se es consciente, lo que según Russell: "It would be exactly as valid to argue that because Newton's apple did not know it was falling, therefore it was not falling, and the theory of gravitation may be dismissed as an example of the "psychologist's fallacy"." (Russell 1.922a, p.42) Según Russell, la raíz de la afirmación de Schiller, de que la pluralidad no se presenta en la experiencia original, viene dada por la ambigüedad del término "experiencia". Y, al respecto, concluye Russell: "I should say: "The plurality is present in the original occurrence, but is not experienced." I should add that, however sophisticated we become, most of what happens to us is not experienced by us; in regard to most of the occurrences of our lives, we are as unconscious as Newton's apple." (Ibid., p.43)

Además de la versión que sostiene Russell acerca del monismo neutral, existen otras igual de importantes: la

de Ernst Mach (1), la de William James (2) y la de los neo-realistas americanos.

Los defensores del monismo neutral, contemporáneos de Russell, fueron los llamados neo-realistas que mantenían fuertes vínculos con el pensamiento de aquél. Como nos dice Passmore: "En los primeros años del presente siglo ya no se podía suponer que el realismo era un mero prejuicio vulgar, algo intelectualmente vergonzoso. Brentano y Meinong habían mantenido que lo que la mente conoce existe con independencia del acto por el que es conocido ; Mach y, después de él, James -aunque, desde el punto de vista realista, no están todavía exentos de subjetivismo- al menos habían negado que lo que se percibe de forma inmediata sea un estado de la mente; y, más tarde, Moore, secundado por Russell, había rechazado aquella tesis que idealistas como Bradley y fenomenalistas como Mill habían acordado considerar indiscutible: que la existencia de objetos de percepción no

(1) Principalmente en su obra Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen (1.886), donde encontramos pasajes tan explícitos como éste: "Así, el gran abismo entre investigación física y psíquica sólo se conserva por la manera estereotipada de pensar. Un color es un objeto físico en cuanto lo pensamos como dependiente de la fuente luminosa (otros colores, calores, espacios, etc.). Si le consideramos como dependiente de la retina (de los elementos K L M...), es un objeto psicológico, una sensación. Lo diferente en ambos casos no es la materia sino la dirección de nuestras investigaciones." (Mach 1.886, p.26)

(2) Principalmente en su ensayo "Does 'Consciousness' Exist?" (1.904) donde nos dice: "...I maintain, does a given undivided portion of experience, taken in one context of associates, play the part of a knower, of a state of mind, of 'consciousness'; while in a different context the same undivided bit of experience plays the part of a thing known, of an objective 'content'. In a word, in one group it figures as a thought, in another group as a thing." (James 1.904, p.7)

consiste más que en el hecho de que sean percibidos. El "neorealismo" unificó estas tendencias convergentes; fue grande su deuda con Meinong, mayor aún con Mach y James, y reconoció la ayuda prestada por Moore y Russell en la lucha contra el idealismo." (Passmore 1.957, p.260) Concretamente, Samuel Alexander con "The Basis of Realism" (1.914) y T.P. Nunn con su artículo "Are Secondary Qualities Independent of Perception?"(1.909) influyeron decisivamente sobre Russell. En éste último encontramos claramente dos importantes tesis neorealistas: 1) los cuerpos poseen tanto las cualidades primarias como las secundarias, independientemente de si son o no percibidas. 2) las cualidades son tal y como se las percibe. Si a ello añadimos que T.P. Nunn considera el objeto material como una colección de apariencias, no puede extrañarnos que Russell en su artículo "The Ultimate Constituents of Matter" (1.915) dijera: "Mi posición fundamental que es realística, creo y confío que no se aleja de la del profesor Alexander, cuyos escritos sobre este asunto he aprovechado considerablemente. Está también en íntimo acuerdo con la del doctor Nunn." (Russell 1.915a, p.985)

Pero Russell, no sólo estuvo influido por realistas como Nunn o Alexander, sino también por los llamados neorealistas americanos(1). A pesar de que Russell, hasta

(1) Conocidos sobre todo por su volumen colectivo The New Realism (1.912); en dicha obra encontramos artículos de E.B. Holt, W. T. Marvin, W. P. Montague, R. B. Perry, W. P. Pitkin y E. G. Spaulding.

1.919, no aceptó el monismo neutral que la mayoría de estos ya defendían(1), y todo ello después de un intenso forcejeo con las tesis principales de dicho monismo.

Una diferencia palpable entre estos "monismos neutrales" es acerca de la composición del "material neutral". Por ejemplo, W. James incluye además de las sensaciones, algunos "universales" como las entidades matemáticas, los neo-realistas incluirían las proposiciones, además de las sensaciones y los universales. Sin embargo, Russell pretende incluir sólo sensaciones, aunque se verá forzado a incluir también "imágenes" y "sucesos" que no forman parte de ninguna experiencia. Es interesante observar como, en principio, parece negar la existencia de los universales, y al respecto nos dice escuetamente en The Analysis of Mind (1.921): "Creo que podría aducirse un argumento lógico para mostrar que los universales forman parte de la estructura del mundo, pero que constituyen una parte inferida, no una parte de nuestros datos." (Ibid., p.252) Lo cual contrasta con la anterior y decidida afirmación de la existencia de estos en The Problems of Philosophy (1.912) cuando nos dice: "... todas las verdades implican universales, y todo conocimiento de verdades implica el conocimiento directo de universales...De hecho, si alguien tratara de negar en absoluto la existencia de los objetos

(1) Russell indebidamente asocia el neorealismo con el monismo neutral, cuando lo cierto es que algunos neorealistas, como W.P.Montague lo criticaron. Seguramente, cuando realizó esta asociación, estaba pensando en los pensadores Perry y Holt, que defendieron vigorosamente el monismo neutral. A propósito de este asunto, es interesante consultar Passmore (1.957), pp.264-267.

universales, hallaríamos que no podemos probar estrictamente la existencia de entidades tales como las cualidades, es decir, los universales representados por adjetivos y substantivos, mientras que podemos probar que es preciso que haya relaciones, es decir, la clase de universales generalmente representados por los verbos y las preposiciones." (Russell 1.912, p.85-6) Según Quinton, la diferencia entre la posición de Russell en 1.912 y la de 1.921 reflejaría el influjo del pensamiento de Wittgenstein sobre éste, y por ello nos dice: "This change probably reflects the influence on Russell of Wittgenstein's ideas about necessary truth. If necessary truths are tautologies, universals are no longer needed as a subject matter for them to be about; their only remaining task is to serve as a theoretical explanation of our ability to classify things under general terms."(Quinton 1.972, p.104) Sin embargo, Russell acepta finalmente, aunque con renuencia, la existencia de universales, y así en An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) nos dice: "...concluyo, aunque no sin vacilaciones, que hay universales y no tan sólo palabras generales. Al menos habrá que admitir la semejanza, y en este caso parece prácticamente inútil adoptar mecanismos elaborados para la exclusión de otros universales." (Russell 1.940, p.341-2)

Las tres versiones del monismo neutral, a las que nos hemos referido anteriormente, comparten los motivos principales que las conducen a dicho monismo. Como dice W.T. Stace: "Neutral monism appears to be inspired by two main

motives. The first is to get rid of the psycho-physical dualism which has troubled philosophy since the time of Descartes. The second motive is empiricism. The "stuff" of the neutral monism is never any kind of hidden unperceivable "substance" or Ding-an-sich. It is never something which lies behind the phenomenal world, out of sight. It always, in every version of it, consists in some sort of directly perceivable entities -for instance, sensations, sense-data, colours, smells, sounds." (Stace 1.944, p.354)

Estos dos motivos son evidentes en Russell. Su rechazo del dualismo psico-físico le permitiría usar de su estimada "navaja de Occam" y con su uso reduciría, como siempre, la posibilidad de error y aumentaría la de alcanzar la verdad. Como dice Russell: "Cuando un conjunto dado de supuestas entidades posea nítidas e inequívocas propiedades lógicas, resultará, en muchísimos casos, que las supuestas entidades pueden ser reemplazadas por estructuras puramente lógicas, compuestas ahora de entidades que no poseen tales propiedades. En dicho caso, al interpretar un cuerpo dado de proposiciones que hasta el presente se creían relativas a aquellas supuestas entidades por las citadas estructuras lógicas sin otra modificación especial del cuerpo de proposiciones en cuestión. Esto supone una evidente economía, ya que las entidades en posesión de aquellas nítidas propiedades lógicas serán siempre producto de inferencia y, si las proposiciones en que intervienen pueden ser interpretadas sin recurrir a esa inferencia, desaparecerá el motivo que la hacía necesaria y nuestro cuerpo de

proposiciones quedará preservado de la exigencia de dar un paso incierto." (Russell 1.924a, p.460) No obstante, W. Stace no parece darle tanta importancia al proyecto que defiende Russell y en el caso concreto del monismo neutral nos dice: "... it does not seem to me that Russell's aim of reducing mind to a conglomeration of sensory neutral stuff constitutes in any way a valuable or important objective. Of course if there is only one kind of stuff in the world, not two, it is important that we should know this fact -assuming that any philosophical knowledge is important. But if a survey of the facts shows that there exists two, or many, kinds of stuff, this should be accepted with natural piety. There is nothing especially valuable or meritorious in aiming at a monistic theory." (Stace 1.944, p.378-9).

Por lo que se refiere al motivo "empirista", al que hacia referencia Stace, éste es obvio en Russell desde que abandonó su primeriza etapa idealista, basta con atender a su importante distinción entre conocimiento directo y conocimiento por referencia, y su proclamado deseo de apoyarse sólo en datos empiricos para justificar el conocimiento humano. Este sería el motivo por el que abandonaría su concepción realista de la materia en The Problems of Philosophy (1.912) por una concepción presuntamente fenomenalista en obras posteriores. Al respecto, Stace nos dice: "Russell does not tell us why he abandoned the theory of matter of The Problems of Philosophy and adopted this new theory. But the reason is easy to guess. He has become more empirical. He is dissatisfied with the

Ding-an-sich-like character of the physical object of the first theory. So he gets rid of it his philosophy. Matter is now to be constituted out of empirically verifiable elements, namely sense-data and unperceived aspects which are somehow or other like sense-data. It is a movement away from realism towards phenomenalism, although, as we shall see, it never arrives at a pure phenomenalism." (Ibid., p.358-9)

Antes de pasar a estudiar las características más destacadas del monismo neutral que defiende Russell, podemos tomar en consideración una crítica general que realiza W. T. Stace a todo monismo neutral, incluido el de Russell. Esta crítica pone en cuestión la pretensión fundamental del monismo neutral de eliminar el dualismo psicofísico. Según W.T. Stace, todos los monismos neutrales incurren en la contradicción de afirmar por una parte, la inexistencia de la "conciencia" como algo puramente mental, y por otra parte, afirmar que la mente consiste en una relación no-física y así poder diferenciarla de la materia. Refiriéndose a esta relación no-física, que Stace llama "R", éste nos dice: "R, then, must be a unique non-physical relation. It cannot be itself a neutral entity. It must be purely subjective. But, when we have admitted this, we have admitted the existence of something which is purely mental, subjective, and non-physical as the essential characteristic of mind. This is to admit to dualism. Why now trouble to deny the existence of other subjective factors of consciousness?" (Stace 1.944, p.379) En el caso concreto de Russell, su afirmación de la causación "mnémica" como algo específicamente mental, impide según

W.T.Stace, que Russell pueda eliminar el dualismo psico-físico, y por tanto defender el monismo neutral.

También A.O. Lovejoy, en su obra The Revolt Against Dualism (1.929), niega que Russell haya alcanzado éxito en eliminar el dualismo psico-físico, de tal forma que, en sus conclusiones, nos dice: "And yet the universe which is depicted in his latest works consist -upon final analysis- of two mutually exclusive and wholly dissimilar classes of particular existents. To one of these belong all the sensible qualities, feelings, and thought-content; and though the entities composing this world are not in a single universal Newtonian space, certain among them, namely, those given through sight and touch, have spatial relations to one another. To the members of the other class we may not ascribe either sensible and affective qualities or, in the same sense of the term, spatial relations; in the sense in which they may be said to be in "space", they are in a different space. The members of the former world do not conform to physical laws; they are, in short, "outside physics". The first world is the world of experienced content; the other is the metempirical physical world behind the content and causally prior to it. A universe made up of two orders of being thus contrasted and thus related is in all essentials the familiar world of dualistic philosophy." (Lovejoy 1.929, pp.315-6)

En la misma línea de crítica de los autores anteriores, en el sentido de que Russell no consigue superar el dualismo psicofísico, se hallaría A. Quinton cuando nos dice: "There is a tension, amounting to something like

incoherence, between Russell's continued adherence to neutral monism, to the idea that there is no ultimate difference between mind and matter because they are both wholly made up of neutral "events", and his revived insistence on the radical difference between material objects, as they "really are", according to physics, and our sensations, a conviction central to The Problems of Philosophy and reanimated, no doubt, by the rapid and startling developments of the mid-1.920s in quantum physics. On the one hand, material things are made of just the same sort of stuff as percipient minds; on the other, the two are utterly different." (Quinton 1.972, p.106-7)

Creo que las criticas anteriores están acertadas cuando señalan que en el monismo neutral que expone Russell persiste un cierto dualismo. Pero, opino que están desacertadas cuando afirman que ello es una contradicción. Ya que a mi entender, se trata de un dualismo que no es sustancial, puesto que no afirma que existan dos elementos distintos componentes de la realidad; sino que se trata más bien de un dualismo de leyes causales, es decir, de un grupo de elementos neutrales que cumplen unas leyes determinadas llamadas físicas, y otro grupo de los mismos elementos neutrales que cumplen otras leyes denominadas psicológicas. Lo cual, opino que no es incompatible con el monismo neutral, puesto que deja abierta la posibilidad de unas leyes que agrupen tanto a las leyes físicas como a las leyes psicológicas. Posibilidad que no existe en el dualismo

sustancial, que, a diferencia de un dualismo de leyes causales, si es incompatible con el monismo neutrasl.

Una critica global, al análisis de la mente que realiza Russell, es la realizada por Harold Chapman Brown, para el que las técnicas lógicas de Russell vician desde el inicio sus explicaciones psicológicas, así como la falta de atención de Russell a la observación vital e histórica de los fenómenos psíquicos. Al respecto, nos dice Brown: "...Mr. Russell's main difficulties seem to me to spring from his early preoccupation with symbolic logic; and the result is the distorted conception of analysis that has furnished the theme for much of what I have written above. As corollaries to the consequent methodological confusion, there are (1) an inability to get free from the atomic thought-model of the British Empiricist which seeks to compound ideas out of impressions almost as a chemical formula suggest that molecules may be constructed out of atoms by utilizing their affinities and valencies; (2) a substitution of a logical manipulation of ideas for an analysis of their factual background and a replacement of their living meaning by the verbalisms of logical positivism; and (3) an absence of the historical and genetic understanding of the processes by which the properties of mind have come into being that must be a part of any philosophy that is based on such a conception of changing reality as is presented by modern physical, biological, and social sciences." (Brown 1.944, p.472) Como es de suponer, la respuesta de Russell es de defensa del uso de la lógica simbólica en asuntos

psicológicos, y consiguiente rechazo de la crítica de H.C. Brown. Por tanto, señala que: "...Mr. Brown says that my awful example has cured him of symbolic logic, to which he was at one time addicted. My difficulties, he contends, spring from my early preoccupation with symbolic logic. I should reply (a) that symbolic logic is merely logic conducted with a modern technique, (b) that it is a merit in logic to reveal difficulties, (c) that Mr. Brown's failure to see the difficulties of his own views springs from his resolute and valiant refusal to be browbeaten by logic." (Russell 1.944, p.715)

Como acabamos de ver, una de las críticas más extendidas al monismo neutral de Russell es su presunta incapacidad para evitar el dualismo psicofísico. Aunque ya he adelantado las razones por las que no comparto esta crítica, creo que es necesario para sopesarlas, y para comprender mejor las características generales de este monismo, ver la crítica que realizó Russell al dualismo psicofísico. Llegando así al núcleo de este apartado dedicado a dar una panorámica general del monismo neutral, necesaria para poder entender el cuerpo central de esta tesis que son las malinterpretaciones y olvido, que se han aplicado a dicho monismo.

5.1) Critica del dualismo mente-materia.

Durante buena parte del presente siglo, la mayoría de los pensadores afirman como un hecho indudable la existencia de un dualismo mente-materia.(1) Para Russell, dicho hecho no resulta indudable, existiendo buenas razones que lo ponen en cuestión. Por ello, incluso en el periodo de su vida que afirma dicho dualismo, lo hará con reservas. Hasta que dichas reservas, y otras nuevas, serán lo suficientemente decisivas para negar la existencia separada e independiente de la mente y la materia.

Fue en el artículo, "On Propositions: What They Are and How They Mean" (1.919), donde Russell por primera vez negó explícitamente el dualismo psico-físico y afirmó el monismo neutral, con las siguientes palabras: "En sus Essays in Radical Empiricism, William James desarrolló la tesis de que lo físico y lo mental no se distinguen por la índole de su composición intrínseca, sino tan sólo por sus leyes causales. Esta tesis es sumamente sugestiva y yo me he esforzado considerablemente por admitirla." (Russell 1.919b, p.419) Añadiendo más adelante en esta misma obra: "He de reconocer que la teoría que analiza la representación resolviéndola en acto y en objeto ya no me satisface. El acto, o sujeto, es algo útil a título de artificio, pero que

(1) Ello es constatado por Russell en numerosas ocasiones. Por ejemplo: "Gradualmente, la distinción entre alma y cuerpo, que fue al principio una recóndita sutileza metafísica, se convirtió en parte de lo aceptado por el sentido común, hasta que, en nuestros días, sólo unos pocos metafísicos osan ponerla en duda." (Russell 1.948, p.57) También en: Russell 1.935a, pp.189-191; Russell 1.935b, capítulo V; Russell 1.931, pp.56; Russell 1.956a, pp.146-147.

no se manifiesta empíricamente. Su cometido parece ser el mismo que desempeñan los puntos y los instantes, los números y las partículas y todo el resto del aparato matemático. Todas esas cosas han de ser construidas, no postuladas: su naturaleza no es la de las cosas que se dan en el mundo, sino se trata de agregados a los que resulta conveniente poder considerar como cosas simples. Lo mismo parece ser cierto del sujeto, y yo no acabo de descubrir ningún auténtico fenómeno al que poder llamar un "acto" y considerarlo como elemento constitutivo de una representación. Las analogías de tipo lógico que me han llevado a esta conclusión se han visto reforzadas por los argumentos de James y los realistas americanos." (Ibid., p.428) (1)

No obstante, dicho cambio no fue brusco, sino más bien gradual. Por de pronto, el dualismo que mantuvo Russell no fue un dualismo psico-físico estricto, sino más bien un

(1) La influencia de William James para la aceptación por parte de Russell del monismo neutral es palpable y éste así lo reconoce en varias ocasiones: Russell 1.921, p.23; Russell 1.959, pp.139-140. Una vez más, podemos observar uno de los rasgos característicos y permanentes del pensamiento de Russell: el no escatimar su reconocimiento de los logros e influencia de otros pensadores. Al respecto, ver "La filosofía de Russell: un estudio de su evolución" de A. Wood en Russell 1.959, pp.290-291.

dualismo cartesiano modificado (1) que poco a poco fue disolviéndose.

En efecto, antes de 1.912, Russell mantiene un claro dualismo mente-materia.(2). Sin embargo, en The Problems of Philosophy(1.912), Russell muestra una actitud dubitativa ante la existencia de la mente como una entidad única y simple, distinta de la materia. Expone sus dudas al respecto, en el contexto de

(1) Siguiendo a A. Quinton, las modificaciones que mantiene Russell son dos, a saber: "First, Russell is led by Hume's point about the empirical elusiveness of the substantial self to hold that the self with which we are acquainted in introspection is at most momentary...Secondly, Russell gives reiterated expression to his loyalty to Moore's distinction between acts of consciousness, which are unquestionably mental, and their objects, which need not be. An implication of this, together with the principle that material things are not objects of direct acquaintance, though he does not draw it explicitly, is that the sense-data we are acquainted with in perception are neither mental nor physical." (Quinton 1.972, p.81)

(2) Aunque sus declaraciones explícitas al respecto son escasas. Podemos señalar una breve afirmación en "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions" (1.904) p.21. Y también "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description" (1.910-1) p. 1.031, donde nos ofrece una clara declaración dualista mente-materia, al explicarnos su preferencia por el término "acquaintance" (traducido por "familiaridad" o también por "conocimiento directo") frente al de "presentación". Afirmando, al mismo tiempo, el conocimiento directo del "yo".

su distinción entre "conocimiento directo" y "conocimiento por referencia". Como su nombre indica, conocimiento directo es aquel que poseemos de forma directa, sin intermediarios de ningún tipo. Por el contrario, conocimiento por referencia, es aquel que no obtenemos de modo directo, sino a través de procesos intermedios. Como ejemplo de conocimiento directo, Russell nos da el de los datos de los sentidos, el de la memoria y el de la autoconsciencia. Pero ante la posibilidad de conocimiento directo de nuestra mente, no se muestra tan decidido como en los anteriores ejemplos. Al respecto, nos dice: "Hemos hablado del conocimiento directo del contenido de nuestro espíritu como de una auto-conciencia; pero esto no es, naturalmente, la consciencia de nosotros mismos; es la consciencia de pensamientos y sentimientos particulares. El problema de saber si tenemos un conocimiento directo de nuestra pura intimidad, como opuesta a nuestros pensamientos y sentimientos particulares, es extraordinariamente difícil, y sería precipitado resolverlo de un modo afirmativo." (Russell 1.912, p.50).

En este punto, Russell trata de sopesar las razones a favor y en contra, que se pueden dar para afirmar un conocimiento directo de nuestra mente.

Una razón en contra es que parece que la observación introspectiva sólo nos ofrece la existencia de contenidos mentales, pero no de mente alguna. Como señala Russell: "Cuando intentamos mirar en el interior de nosotros mismos vemos siempre algún pensamiento o algún sentimiento

particular, no el "yo" que tiene el pensamiento o el sentimiento" (Ibid., p.50) (1)

Una razón a favor de la existencia del "yo", según Russell, es que dicha existencia sirve de fundamento para la distinción entre recibir datos de los sentidos y ser consciente de dicha recepción, o dicho en otras palabras, entre "datos de los sentidos" y "sensación". Sin esta distinción, y el "sujeto" en la que se apoya, Russell no encuentra una explicación satisfactoria del conocimiento. Ya que entiende el conocimiento como un proceso en el que se ponen en relación dos elementos: lo que conoce y lo que se conoce. Y en un principio, "lo que se conoce" serían los datos de los sentidos y "lo que conoce" no puede ser otro que el propio yo. Como dice Russell: "Cuando tengo el conocimiento directo de "mi visión del sol" parece evidente que tengo el conocimiento directo de dos cosas diferentes que se hallan en relación recíproca. De una parte existe el dato de los sentidos que representa para mí, de otra parte existe el sujeto que ve este dato de los sentidos. Todo conocimiento directo, tal como el conocimiento del dato de los sentidos que representa el sol, parece evidentemente ser una relación entre la persona que conoce y el objeto que la persona conoce. Cuando el caso de conocimiento directo es tal que yo pueda tener un conocimiento directo de él (como conozco mi conocimiento de los datos de los sentidos que representan el sol), es evidente que la persona que conozco soy yo mismo.

(1) Este argumento ya fue utilizado por Hume en su A treatise of Human Nature (1.739, I, pp. 347-400) al tratar el problema de la identidad personal.

Así, cuando conozco mi acto de ver el sol, el hecho completo cuyo conocimiento tengo es "Yo-que-conozco-un-dato-de-los-sentidos". (Russell 1.912, pp.50-1)

Por otra parte, esta distinción entre datos de los sentidos y sensaciones, le permitió a Russell refutar el idealismo de Berkeley. Así, en The Problems of Philosophy (1.912) nos dice: "Tomando la palabra "idea" en el sentido de Berkeley, dos cosas completamente distintas hay que considerar cuando una idea se presenta al espíritu. Tenemos por una parte la cosa de la cual nos damos cuenta -por ejemplo, el color de la mesa- y por otra el hecho mismo de darnos cuenta en el momento actual, el acto mental de aprehender la cosa....La opinión de Berkeley, según el cual el color debe estar evidentemente en el espíritu, sólo puede ser plausible mediante una confusión entre la cosa aprehendida y el acto de aprehenderla. Una y otra pueden ser denominados "idea"; ambos lo hubieran sido probablemente por Berkeley. El acto está indudablemente en el espíritu; por consiguiente, cuando pensamos en el acto, asentimos fácilmente al punto de vista según el cual las ideas deben estar en el espíritu. Pero, olvidando luego que esto era sólo verdad cuando las ideas eran tomadas en el sentido de actos de aprehensión, transportamos la proposición de que "las ideas están en el espíritu" a las ideas en el otro sentido, es decir, a las cosas aprehendidas en los actos de aprehensión. Así, por un equivoco inconsciente, llegamos a la conclusión de que todo lo que puede ser aprehendido debe estar en nuestro espíritu. Tal parece ser el análisis exacto

del argumento de Berkeley y la falacia en que descansa en último término." (Ibid., pp.42-3)

Ante estas dos razones enfrentadas, respecto al problema de la existencia de la mente como entidad única, Russell se inclina por la segunda, que afirma dicha existencia, ya que sin ella no cree posible explicar el conocimiento. Y así nos dice: "Además, conocemos esta verdad: "Yo conozco directamente este dato de los sentidos". Es difícil ver cómo podríamos conocer esta verdad ni aun comprender lo que significa, si no tuviéramos el conocimiento directo de algo que denominamos "yo". No parece necesario suponer que tengamos el conocimiento directo de una persona más o menos permanente, la misma hoy que ayer, sino que es preciso que tengamos el conocimiento directo de esta cosa - sea cual fuere su naturaleza- que ve el sol y tiene un conocimiento directo de los datos de los sentidos." (Ibid., p.51)

Concluye, pues, con la afirmación de que poseemos conocimiento directo de nuestra mente, aunque no puede evitar el tener en cuenta la citada razón en contra, que hace que dicha afirmación sea vacilante. Por lo cual, nos dice: "Así, parece que es preciso que, en algún sentido, tengamos un conocimiento directo de nosotros mismos como opuestos a nuestras experiencias particulares. Pero el problema es difícil, y por ambas partes pueden aducirse complicados argumentos. Así pues, aunque el conocimiento directo de nosotros mismos parece probable, no es prudente afirmar que sea indudable." (Ibid., p.51)

No es sorprendente, por tanto, que en 1.914, en su artículo "On the Nature of Acquaintance", abandone definitivamente la posibilidad de un conocimiento directo del sujeto. Y claramente nos diga: "La razón de aplicarnos a definir hechos mentales, más bien que entidades mentales, estriba en que los sujetos sólo nos son accesibles por descripción, por lo que es imposible conocer si se trata o no de objetos." (Russell 1.914a, p.228)

Este nuevo análisis del sujeto, en términos fenomenalistas, corre parejo, al nuevo análisis que realiza Russell del objeto físico, también de carácter fenomenalista. Este proceso de convergencia se observa de forma clara y explícita en la conferencia octava ("Excursus metafísico: lo que hay"), ciclo de conferencias, dado en 1.918, bajo el título genérico de "La filosofía del atomismo lógico". En dicha conferencia, después de haber caracterizado al objeto físico como una ficción lógica, ya que en realidad es una "serie de apariencias", nos habla de la mente como una "serie de experiencias". Concretamente, nos dice: "Diremos que una persona que posee una determinada experiencia x es la clase de todas aquellas experiencias que son "experiencias de la misma persona" que experimenta x. Podrá decirse entonces que dos sucesos son copersonales cuando ambos guarden entre sí una cierta relación R, a saber, la relación que nos hace decir que esos sucesos son experiencias de la misma persona. Y nos será posible definir a la persona en posesión de una experiencia dada reduciéndola a aquellas experiencias que son copersonales con la experiencia en cuestión. Quizás sería

mejor considerar a ese conjunto de experiencias como una serie y no como una clase, puesto que de la vida de un hombre interesa saber cuándo comienza ésta y cuándo acaba. Diremos, pues, que una persona es una serie de experiencias. No negaremos la posibilidad de que haya un ego metafísico. Nos limitamos a decir que es ésta una cuestión que en modo alguno nos afecta, ya que se trata de algo acerca de lo cual nada sabemos ni podemos saber y que carece, por lo tanto, de todo posible interés científico. Lo único que conocemos es el conglomerado de experiencias que constituye a una persona y se estructura gracias a ciertas relaciones empíricas dadas, tales como, por ejemplo, la memoria." (Russell 1.918, p.389)

Comentando la negación del sujeto por parte del monismo neutral de Russell, J. Laird afirma, por el contrario, que los sentimientos y el deseo exigen la existencia del Ego o "acto". En contra de lo que piensa Russell, para aquél el "acaecimiento" (occurrence) de la sensación no es suficiente para explicar algunos fenómenos mentales. Como señala al respecto: "An occurrence, I should say, need not be an apparition. Therefore, if an occurrence is an apparition, it may be, and I think it is, a very special sort of occurrence. Indeed, I don't see any good ground for denying that an apparition is or implies a mental occurrence, this statement allowing either that the apparition is a feeling (i.e. felt), or that it is shown non-reflexively to something else, whether act, or bundle of sympsychic personal experiences, or Ego in some other sense." (Laird 1.944, p.302)

A propósito de esta crítica de Laird, Russell reconoce que la teoría del deseo expuesta en The Analysis of Mind (1.921), que explicaremos en el apartado correspondiente, ya no le resulta convincente. Pero ello no quiere decir que sea necesaria la reinstauración del Ego, y aunque Russell no dé ninguna teoría alternativa que explique el deseo, afirma que dicha teoría, sea ésta la que sea, puede cumplir dos condiciones que le eximen de afirmar la existencia del sujeto. La primera condición es que no envuelva ningún sujeto observable. Al respecto, nos dice Russell: "...is a matter as to which opinions differ, and as to which it is very difficult to advance any arguments; I do not see what I can do except dogmatically to assert my own negative view, and to ask those who take a positive view to make sure that they have not allowed theory to falsify their observation." (Russell 1.944, p.699) Por lo que respecta a la segunda condición que puede cumplir una teoría del deseo que exima de la existencia del yo, Russell nos dice que debe dar una explicación de la diferencia entre tú y yo, condición perfectamente realizable, según éste, de la siguiente forma: "Let N be the relation "remembering or remembered by". Then "I" means "anything compresent with any member of the ancestry of this with respect to N." (Ibid., p.699).

Debido a su negación del dualismo mente-materia, y su consiguiente negación del sujeto como ingrediente del mundo, Russell niega cualquier tipo de distinción entre sujeto y objeto por lo que respecta a la sensación. Y por lo tanto, no tiene sentido la distinción entre "sensación" y

"datos de los sentidos", que Russell había mantenido hasta entonces. Con lo que niega el que la sensación sea conocimiento en si misma. En este punto podemos advertir la influencia de W. James, reconocida por el propio Russell, al afirmar que las sensaciones nunca son ejemplos de conocimiento. Como dice el propio James: "Las sensaciones nos son impuestas sin que sepamos de dónde vienen. No tenemos ningún control sobre su naturaleza, orden y cantidad. No son ellas ni verdaderas ni falsas; simplemente son, esto es lo único que podemos decir de ellas: los nombres que les damos; nuestras teorías acerca de su origen, naturaleza y relaciones remotas; que pueden ser verdaderas o falsas." (James 1.907, pp.188-189) No obstante, para Russell es evidente que las sensaciones son la fuente de nuestro conocimiento, aunque ellas mismas no sean conocimiento. Por lo que concluye de la siguiente forma: "Por consiguiente, la sensación que experimento cuando veo una mancha de color es simplemente esa mancha de color, elemento constituyente efectivo del mundo físico, y objeto del que se ocupa la física. Una mancha de color no es por cierto conocimiento, y por ello no podemos decir que la pura sensación sea cognoscitiva. A través de sus efectos psicológicos, es causa de actos cognoscitivos, en parte por ser un signo de cosas que están correlacionadas con ella (como, por ejemplo, las sensaciones visuales se hallan en correlación con las táctiles), y en parte por dar origen a imágenes y recuerdos después que se desvanece la sensación. Pero, en si misma, la pura sensación no es cognoscitiva."(Russell 1.921, p.155)

Por otra parte, la negación de la distinción "datos de los sentidos-sensación" además de eliminar el valor cognoscitivo de la sensación en sí, trae consigo una dificultad añadida. En efecto, como ya hemos señalado, dicha distinción tenía, para Russell, en obras anteriores, la importancia de usarse como argumento contra el idealismo de Berkeley. Como señala en The Problems of Philosophy (1.912): "Tomando la palabra idea en el sentido de Berkeley, dos cosas completamente distintas hay que considerar cuando una idea se presenta al espíritu. Tenemos por una parte la cosa de la cual nos damos cuenta -por ejemplo, el color de la mesa- y por otra el hecho mismo de darnos cuenta en el momento actual, el acto mental de aprehender la cosa...La opinión de Berkeley, según el cual el color debe estar evidentemente en el espíritu, sólo puede ser plausible mediante una confusión entre la cosa aprehendida y el acto de aprehenderla. Una y otra pueden ser denominados "idea"; ambos lo hubieran sido probablemente por Berkeley." (Russell 1.912, p.42) Parece, pues, que al abandonar la distinción "datos de los sentidos-sensaciones", Russell pierde su principal argumento contra el idealismo de Berkeley, teniendo que admitir por consiguiente la verosimilitud de éste. Pero ello no es así, puesto que Russell sigue manteniendo el carácter físico de la sensación. La diferencia con su etapa dualista psico-física, es que ahora mantiene la coincidencia en parte de lo psíquico y lo físico. Como claramente nos dice: "Si admitimos -como creo que debiéramos- que la mancha de color puede ser tanto física como psíquica, desaparece el motivo de distinguir el dato

sensible de la sensación, y podemos decir que la mancha de color y nuestra sensación al verla son idénticas." (Russell 1.921, p.156)

Según W. Stace, en el rechazo del dualismo psico-físico pueden existir inconfesados prejuicios, y al respecto nos dice: "...as a matter of history, dualism has come down to us loaded with religious associations. And I believe that antidualistic philosophers are largely motivated by a feeling of fear, perhaps largely subconscious, that the admission of a psychophysical dualism will entrap them again in what they regard as discarded superstitions. Dualism suggests the "soul", and everybody now knows that we don't have souls." (Stace 1.944, p.377) Aunque la anterior cita no se refiere explícitamente a Russell, algo puede haber de cierto en ello por lo que se refiere al pensamiento de éste, si atendemos a la siguiente cita de Russell: "Ha perjudicado a la psicología como ciencia el haber sido mezclada con la filosofía y aun, hasta tiempos recientes, con la teología. La distinción entre mente y materia, que no fue establecida de manera tajante por los presocráticos, adquirió importancia en Platón, quien la vinculó con la religión. El cristianismo adoptó ese aspecto del platonismo, e hizo de él la base de muchos dogmas teológicos. El alma y el cuerpo eran sustancias diferentes; el alma era inmortal, mientras que el cuerpo se desintegra al morir, aunque en la resurrección adquiriremos un nuevo cuerpo indestructible. Era el alma la que pecaba y la que sufría castigo eterno como resultado de la Justicia Divina, o bien gozaba de la eterna bienaventuranza por obra de la Gracia

Divina. La existencia de dos clases de sustancias, material y mental, fue aceptada por los escolásticos principales; la ortodoxia necesitaba tanto de la materia como de la mente, pues se requería el cuerpo de Cristo para el dogma de la transustanciación. Gradualmente, la distinción entre alma y cuerpo, que fue al principio una recóndita sutileza metafísica, se convirtió en parte de lo aceptado por el sentido común, hasta que en nuestros días, sólo unos pocos metafísicos osan ponerla en duda." (Russell 1.948, p.57) No obstante, a pesar de que en Russell puedan haber perjuicios antirreligiosos contrarios al dualismo psicofísico, estos son irrelevantes, puesto que no se utilizan, en absoluto, en su argumentación contra el dualismo.

Naturalmente, al rechazar el dualismo psico-físico, Russell se ve en la obligación de redefinir todos aquellos fenómenos mentales -creencia, deseo, memoria, etc.- cuyas definiciones se apoyaban precisamente en el abandonado dualismo, y, más concretamente, en la relación sujeto-objeto. Al respecto, en "On Propositions: What They Are and How They Mean." (1.919b) señala Russell que: "La primera consecuencia de la exclusión del sujeto es que se hace necesaria una teoría menos relacional de los sucesos mentales. El punto de vista de Brentano, por ejemplo, según el cual los fenómenos mentales se caracterizan por su "referencia objetiva", no puede ser aceptado en el sentido que manifiestamente corresponde a esta tesis. La sensación, en particular, no podrá ser considerada por más tiempo como la relación entre

un sujeto y un dato sensible; de acuerdo con ello, se viene abajo la distinción entre sensación y dato de los sentidos, tornándose imposible toda consideración de la sensación como cognoscitiva. Per contra, una sensación se convierte por igual en objeto de estudio de la física y de la psicología: formará parte simultáneamente de la mente de la persona que "posee" la sensación y del cuerpo "percibido" por medio de esta última. Este asunto requiere ser tratado con mayor amplitud, pero no aquí, ya que no tiene mucha trascendencia para el tema que nos ocupa." (Russell 1.919b, p.429)

Enlazando con la última frase de esta cita podemos señalar que será dos años después en The Analysis of Mind (1.921) donde Russell tratará con mayor detenimiento la necesaria redefinición de los fenómenos mentales a la que le obliga su

reciente monismo neutral.(1)

Pero antes de definir los distintos fenómenos mentales de acuerdo con el monismo neutral, Russell realiza

(1) Un ejemplo de ello nos lo da la definición de sensación. Al respecto, podemos tomar como punto de partida de dicha explicación la definición que da Russell de la sensación en su manuscrito *The Analysis of Mind* (1.919), que es un bosquejo de su posterior obra del mismo título. Al respecto, nos dice: "Sensations are those particulars which obey both physical and psychological causal laws. Both mind and matter are systems of particulars: sensations are those particulars which belong to both systems." (Russell 1.988, p.14) Sin embargo, la distinción entre leyes causales físicas y leyes causales psicológicas no está exenta de problemas, como el propio Russell reconoce. Y por ello nos dice: "Estas definiciones tendrían toda la precisión que sería de desear, si la distinción entre causación física y psicológica fuera clara y neta. En realidad, sin embargo, no es así. Es posible que, con un conocimiento más pleno, se encuentre que no es más esencial que la distinción existente entre las leyes de los gases y las de los cuerpos sólidos. También se ve afectada por el hecho de que un acontecimiento puede ser efecto de varias causas, de acuerdo con varias leyes causales: no podemos, en general, señalar algo único como la causa de un determinado evento. Y finalmente, no es de ninguna manera indudable que las leyes causales peculiares que rigen los hechos mentales, no sean realmente fisiológicas, puede explicarse íntegramente en términos de peculiaridades del tejido nervioso, y estas peculiaridades, a su vez, son explicables por las leyes de la física." (Russell 1.921, p.152) Finalmente, ante las dificultades anteriores, Russell decide definir la sensación como los elementos nomnémicos de una percepción. Como nos dice Russell: "La esencia de la sensación, según la opinión que defiende, es su independencia de la experiencia pasada. Es un núcleo en nuestras experiencias actuales, que no existe aisladamente, excepto quizás en los niños muy pequeños." (Ibid., p.158)

Sin embargo, esta última definición de "sensación" no deja de aportar dificultades. Como señala Russell, no es nada fácil separar las sensaciones del resto de los elementos que forman nuestra experiencia, ya que ésta se halla llena de interpretación, hábito o expectativa. Tal vez podamos pensar que en realidad no existe la sensación, pero ello supondría, según Russell, negar cualquier tipo de acción del mundo externo sobre nosotros. Como señala éste: "...existe ciertamente un núcleo de la sensación, dado que el hábito, la expectativa y la interpretación varían en diversas ocasiones, y la diversidad se debe evidentemente a diferencias en lo que se presenta a los sentidos." (Ibid., p.154)

una crítica al corazón mismo del dualismo psico-físico, que es el carácter "intencional" de los fenómenos mentales.

5.2) Negación del carácter intencional de la mente.

Hasta 1.919, Russell mantiene una concepción "intencional" de la mente, que arranca de su rechazo del idealismo y su afirmación del realismo, muy influenciado en un principio por Meinong, discípulo de Brentano (1). Y aunque luego su postura difiera de la de Meinong (2), no abandona el núcleo de su concepción de lo mental, que es su necesario carácter de "tender hacia" un objeto. Años más tarde, Russell caracteriza esta concepción de la siguiente forma: "Hay un elemento que parece evidentemente común a los diferentes modos de ser consciente, y consiste en que todos los modos están dirigidos a objetos. Somos conscientes "de" algo. La conciencia, según parece, es una cosa, y aquello de lo cual tenemos conciencia es otra cosa. A menos que aceptemos que no cabe nunca tener conciencia de nada aparte de nuestro propio espíritu, debemos decir que el objeto de la conciencia no necesita ser mental, aunque la conciencia sí. (Estoy hablando

(1) La obra clásica de F. Brentano en la que expone el carácter "intencional" de lo mental es Psychologie vom empirischen Standpunkt (1.874) Con esta influencia, Russell enlaza con la corriente objetivista del siglo XIX iniciada por Brentano y continuada por discípulos como Meinong, entre otros. Una introducción clara sobre este punto nos la ofrece J. Passmore en 100 Years of Philosophy (1.957, 2ª ed. 1.966, Cap. 8)

(2) El pensamiento de Meinong tuvo gran influencia sobre Russell durante un cierto tiempo, especialmente a través de la "teoría de los objetos" de Meinong como solución al problema de los contenidos mentales inexistentes o imposibles. Si bien posteriormente, Russell criticó la argumentación de Meinong, sobre todo en "On Denoting" (1.905) e Introduction to Mathematical Philosophy (1.919a). Menos conocidos son los artículos que Russell dedicó específicamente a Meinong, entre 1.899 y 1.907. Algunos de los cuales han vuelto a ser editados en Essays in Analysis (1.973b), D. F. Lackey (Ed.)

según las doctrinas convencionales, no expresando mi propia opinión.) Esta dirección hacia un objeto se considera generalmente como típica de toda forma de conocimiento, y a veces de toda la vida mental." (Russell 1.921, p.14)

Sin embargo, al defender el monismo neutral, Russell toma la concepción de lo mental de Meinong como paradigmática de la postura que rechaza. Según ésta, el pensamiento de un objeto supone tres elementos: acto, contenido y objeto. El acto mental sería la forma en que la mente se relaciona con el "contenido" y el "objeto", por ejemplo, el creer, dudar, desear, etc...El contenido es el atributo del acto mental que permite a éste señalar a tal o cual objeto, por ejemplo, determinado pensamiento distinto de otro pensamiento, o determinado deseo diferente de otro deseo, etc...Finalmente, el objeto sería aquello que está ante la mente, siendo de naturaleza distinta, es decir, no mental, por ejemplo, una cosa física, o abstracta, o imaginaria, o incluso contradictoria. Para ofrecer un ejemplo concreto, en el cual veamos claramente los tres elementos citados constitutivos de cualquier fenómeno mental, podemos suponer que recordamos la Estación del Norte de Valencia. Tendríamos, en primer lugar, el acto de recordar, que es el mismo para todo recuerdo. En segundo lugar, tendríamos la imagen mental de dicha estación, que sería el contenido de dicho recuerdo. Y en tercer lugar, tendríamos el objeto físico llamado Estación de Ferrocarril del Norte de la ciudad de Valencia, que sería el objeto de dicho recuerdo. Antes de abandonar esta explicación, y para no provocar malentendidos,

cabría recordar que para Meinong el objeto de cualquier acto mental no necesariamente tiene que ser físico o lo que suele llamarse "real", puesto que puede ser ficticio o incluso imposible. Como señala Russell: "El contenido argumenta Meinong, no debe confundirse con el objeto, ya que debe existir en mi espíritu en el momento en que tengo el pensamiento, mientras no es necesario que el objeto exista. El objeto puede ser algo pasado o futuro; puede ser físico, no mental; puede ser algo abstracto, como la igualdad, por ejemplo; algo imaginario, como una montaña de oro; o aun algo contradictorio en si mismo, como un cuadrado redondo. Pero en todos estos casos, afirma Meinong, el contenido existe cuando el pensamiento existe, y es lo que lo distingue, como hecho, de otros pensamientos."(Ibid.,p.17) (1)

La anterior composición del fenómeno mental en acto, contenido y objeto, de Meinong, es importante tenerla en cuenta no sólo porque fue mantenida por Russell durante cierto tiempo, sino porque su progresivo abandono y crítica por parte de éste nos permite conocer mejor la concepción de lo mental en el pensamiento russelliano. De hecho, el propio

(1) Esta teoría de los objetos de Meinong va unida a la ya citada composición tripartita de todo fenómeno mental, en acto, contenido y objeto. Para Meinong, es muy importante no confundir el "contenido" y el "objeto" en el análisis de cualquier fenómeno mental, ya que dicha confusión trae consigo el que sus investigaciones filosóficas se reduzcan a simple psicología. Y para él, dentro de la tradición iniciada por Brentano, la Filosofía debía poseer el status de Ciencia o desaparecer. Pero si la Filosofía pretende ser una ciencia en pie de igualdad con las demás ciencias, cuál puede ser su "dominio" específico y distinto del de las demás ciencias. Este terreno propio no puede ser otro, según Meinong, que el de los "objetos" a los que ya nos hemos referido. Al respecto, consultar Passmore (1.957, p.185)

Russell, refiriéndose a esta distinción en The Analysis of Mind (1.921) nos dice: "El precedente análisis de un pensamiento, aunque a mi juicio equivocado, resulta muy útil, pues proporciona un esquema en cuyos términos pueden formularse otras teorías. En el resto de este capítulo expondré, en grandes líneas, mi opinión personal, y mostraré como otras concepciones, de las que ha surgido la mía, han resultado de modificaciones del triple análisis en acto, contenido y objeto." (Russell 1.921, p.18)

Del análisis de lo mental de Meinong, Russell rechaza, en primer lugar, la distinción entre acto de pensar y contenido del pensamiento. Según éste, el sujeto es algo superfluo, ya que puede "construirse" a partir de pensamientos, formando colecciones. Como señala Russell: "La primera crítica que debo formular es que el acto parece innecesario y ficticio. El contenido del pensamiento constituye el pensamiento: ambos hechos se confunden. Empíricamente, no puedo descubrir nada que corresponda al supuesto acto, y teóricamente no puedo comprender que sea indispensable. Decimos: "Yo pienso en esto y aquello", y esta palabra "yo" sugiere que pensar es el acto de una persona. El "acto" de Meinong es el fantasma del sujeto, o lo que en un tiempo fue el alma llena de vida. Se supone que los pensamientos no pueden sin más ir y venir, sino que necesitan de una persona que los piense. Ahora bien, naturalmente es cierto que los pensamientos pueden reunirse en haces, de modo que uno represente mis pensamientos, otro los del lector, y un tercero los del señor Jones." (Ibid., p.1)

En segundo lugar, Russell rechaza el que la relación entre contenido y objeto sea tan simple, directa y esencial como pretenden Brentano y Meinong. Por el contrario, Russell estima que dicha relación es derivada, y que la conexión de los fenómenos mentales con los objetos es complicada, sin que se resuelva afirmando que la referencia a objetos es la esencia de lo mental.

Con respecto a este problema, según Russell, existen dos opciones: el idealismo y el realismo. El idealismo tiende a suprimir el objeto, de tal forma que toda la realidad que conocemos es mental. Por el contrario, el realismo tiende a suprimir el contenido, de tal forma que conocemos los objetos directamente. Como ya sabemos, Russell rechaza el idealismo fundamentalmente porque la lógica en la que éste apoya su concepción del mundo, como un todo interrelacionado, es errónea.

Por otra parte, Russell distingue dos tipos de realismo: 1) el que reduce el pensamiento a una relación entre acto y objeto y 2) el que reduce el pensamiento al objeto. Ambos se enfrentan con serias dificultades, el primero para dar una explicación satisfactoria de la sensación y el segundo para dar una explicación convincente de la memoria. La posición de Russell se halla cerca del segundo tipo de realismo que podemos llamar monismo neutral representado con pequeñas variaciones por E. Mach, W. James y los neorealistas americanos, tales como Perry y Holt. Y aunque acepta de James el rechazo de la "conciencia" y de los neorealistas la concepción de la sustancia-neutral, Russell

sólo acepta de estos su explicación de la sensación, distinguiéndose de ellos por dar una explicación de las "imágenes" puramente mental, y por postular la existencia de "sensibilia" (sucesos que no forman parte de "experiencia" alguna) como algo puramente material.

Otra corriente de pensamiento que rechaza la "conciencia" y que por ello es cercana al pensamiento de Russell es el conductismo, cuyo principal representante es J. Watson. Este, al respecto, nos dice: "Parece llegado el momento de eliminar toda referencia a la conciencia en psicología; la época en la que ya no es preciso engañarse pensando que los objetos mentales están siendo objeto de observación. Nos hemos enredado tanto en cuestiones especulativas sobre los elementos de la mente, la naturaleza del contenido consciente (por ejemplo, pensamiento sin imágenes, actitudes y "Bewusseinslage", etc.), que yo, en cuanto experimentalista, tengo el sentimiento de que algo va mal en nuestras premisas y en los tipos de problemas desarrollados a partir de ellas. Ya no hay garantía de que todos digamos lo mismo cuando utilizamos los términos ahora corrientes en psicología." (Watson 1.913, p.404) Este rechazo conductista de la conciencia va acompañado de la desestimación de la "introspección" como fuente de conocimiento, y por ello la psicología debe limitarse al estudio de la conducta, como lo único susceptible de observación científica. Como señala Watson: "La psicología, tal como la ve el conductista, es una rama experimental, puramente objetiva, de la ciencia natural que, lo mismo que

la física y la química, no necesita de la introspección. El conductista da por supuesto que la conducta de los animales puede ser investigada sin apelar a la conciencia. Hasta este momento se había pensado que los datos de conducta sólo tenían valor en la medida en que pudieran ser interpretados analógicamente en términos de conciencia. Nosotros sostenemos que la conducta del hombre y la del animal pueden ser consideradas en el mismo plano; ambas son igualmente esenciales para un conocimiento general de la conducta. Nuestra posición puede prescindir de la conciencia en el sentido psicológico. Para nosotros, la observación separada de los "estados de conciencia" no pertenece a la tarea del psicólogo, de la misma manera que no pertenece a la del físico."(Ibid., p.413)

Debido fundamentalmente a su negación de la conciencia, Russell está cerca del conductismo, aunque, como veremos, tiene serias discrepancias con éste. Por ejemplo, Russell no comparte del todo la negación conductista de la introspección. Y por ello realiza varias matizaciones que veremos más adelante en otro apartado.

Otro aspecto del conductismo que acepta Russell es la pretensión de los conductistas de apoyarse en la psicología animal, según la cual se explica el comportamiento de los animales sin echar mano de la conciencia. Lo cual, en definitiva, es lo que los conductistas pretenden hacer con los hombres. Por ejemplo, dentro de la línea conductista, Russell da una explicación del deseo a partir de la observación externa, sin apoyarse en la introspección. Como

claramente nos dice: "En mi opinión, el descubrimiento de nuestras propias motivaciones sólo puede lograrse mediante el mismo proceso por el cual descubrimos las de los demás, a saber, el de observar nuestras acciones e inferir el deseo que podría inspirarlas." (Russell 1.921, p.33) En este sentido, ante el hecho de que muchas personas desconocen sus deseos, no es válida la explicación psicoanalítica de la represión, puesto que para Russell la ignorancia de nuestros propios deseos es debida al simple desconocimiento por falta de suficiente observación, al igual que puede ocurrir ante el desconocimiento de los deseos ajenos.

Curiosamente, el psicoanálisis, con su afirmación de que algunas enfermedades mentales tienen causas puramente mentales y no físicas, dan apoyo indirecto al monismo neutral de Russell. Puesto que sólo el monismo neutral puede dar explicación de dos fenómenos evidentes difíciles de aceptar al mismo tiempo: la interacción mente-materia y la distinta causación mental o material de las enfermedades mentales. Como señala Russell: "Si el espíritu y la materia, como lo sostenemos nosotros, no constituyen aisladamente la sustancia efectiva de la realidad, sino diferentes agrupaciones adecuadas de un material subyacente, es claro que la cuestión de saber si un fenómeno dado obedece a causas físicas o mentales, deberá decidirse simplemente por prueba experimental." (Ibid., p.38) No obstante, la anterior afirmación russelliana acerca de causas físicas y mentales de los fenómenos, según decida la observación, da la impresión de que Russell va dando bandazos del materialismo al

idealismo y viceversa. Cuando, en realidad, se trata de mantener un monismo neutral. Por ello, nos dice Russell: "Trataré de demostrar, en el curso de esta obra, que la materia no es tan material ni el espíritu tan espiritual como habitualmente se supone. Cuando hablemos de la materia, parecerá que nos inclinamos al idealismo; cuando hablemos del espíritu, que tendemos al materialismo. Ninguna de las dos cosas es cierta. Nuestro mundo debe construirse de lo que los realistas norteamericanos llaman entidades "neutrales", que no poseen ni la dureza e indestructibilidad de la materia, ni la referencia a objetos que se supone caracteriza al espíritu." (Ibid., p.39)

El rechazo russelliano de la conciencia como apoyo al dualismo psico-físico se ve reforzado porque Russell afirma la continuidad entre la conducta animal y la conducta humana. Como significativamente nos dice: "Algo estrechamente análogo al conocimiento y el deseo, en lo que atañe a sus efectos sobre la conducta, existe entre los animales, aun en los casos en que es difícil creer que exista lo que llamamos "conciencia"; algo igualmente análogo se da en nosotros, en los casos en que no puede hallarse rastro alguno de conciencia. Resulta por ello natural suponer que, cualquiera que sea la definición correcta de "conciencia", ésta no constituye la esencia de la vida o el espíritu." (Ibid., p.44) Dicha continuidad se puede observar en la "mente" humana hasta en aspectos tan sofisticados como el lenguaje. Como dice Russell: "...en materia de lenguaje como en otros ámbitos, hay una gradación continua desde la conducta animal

hasta la del más preciso hombre de ciencia, y desde los ruidos prelingüísticos hasta la pulida dicción de los lexicógrafos." (Russell 1.948, p.70)

Aunque la afirmación de la continuidad mental entre el animal y el hombre, para Russell no es un hecho demostrado sino una hipótesis, él la acepta al no haber evidencia en contra y al mismo tiempo permitir una mejor explicación de la naturaleza de la mente.

La aplicación de la hipótesis de la continuidad mental puede hacerse de dos maneras distintas, según Russell, si atendemos al mayor conocimiento de la psicología animal, o por el contrario, al de la psicología humana. Lo cual nos lleva a dirimir la mayor o menor seguridad de la introspección o bien de la observación externa. La conclusión de Russell es a favor de la observación externa, aunque sin olvidar la introspección. Y por ello nos dice: "En líneas generales, por ende, hay más que aprender acerca de la psicología humana en el estudio de los animales, que de la psicología animal en el estudio de los seres humanos; pero esta conclusión es cuestión de grado, y no debe forzársela más allá de cierto punto." (Russell 1.921, p.48)

Por otra parte, Russell nos advierte de la incorrección de inferir la existencia de fenómenos tales como creencias, deseos, etc...si sólo nos atenemos a la observación externa, y por ello nos dice: "Son sólo los fenómenos corporales los que pueden ser observados directamente en los animales, o aun, estrictamente hablando, en los otros seres humanos...Por consiguiente, si comenzamos



nuestro estudio de la psicología por la observación exterior, no debemos empezar presumiendo la existencia de hechos tales como los deseos y las creencias, sino tan sólo de aquellos que la observación exterior pueda revelar, que serán característicos de los movimientos y los procesos fisiológicos de los animales." (Ibid., p.48)

Podemos afirmar, pues, que Russell pretende ir lo más lejos posible con el método conductista, hasta el punto que la adquisición de hábitos por reflejo condicionado explicaría casi toda la conducta del hombre. Después de explicar los experimentos realizados por Thorndike mediante el ensayo-error, nos dice Russell: "En forma esencialmente similar aprendemos a hablar, escribir, llegamos a ser matemáticos o capaces de gobernar un imperio." (Ibid., p.57) No obstante, Russell es consciente de las limitaciones del conductismo, y también de que una excesiva vulgarización de éste podría llegar a extremos ridículos. En el capítulo VII (Behaviourism and Values) de Sceptical Essays (1.928) se permite esta pequeña parodia: "Recientemente, cuando se casó un famoso intelectual con una conocida bailarina, [(1)] hubo algunos que expresaron dudas sobre su congruencia. Pero esa duda estaba fuera de lugar, desde un punto de vista conductista: ella había ejercitado los músculos de las piernas y de los brazos; él, los de la laringe; los dos eran acróbatas, aunque de distintas especialidades. Puesto que no

(1) (La nota es mía) Supongo que Russell se refiere al matrimonio entre John Maynard Keynes, famoso economista y miembro del grupo de Bloomsbury, con Lydia Lopokova, bailarina de los ballets rusos de Diaghilev.

podemos mover sino el cuerpo, los adoradores populares de este credo probablemente infieren la necesidad de moverlo lo más posible. En este punto habrá dificultades con respecto a la relatividad. ¿Deben moverse unas con respecto a otras las diferentes partes de nuestro cuerpo? ¿O debe moverse el conjunto del cuerpo con respecto al vehículo sobre el cual se encuentra? ¿O es el movimiento con respecto a la tierra el criterio de virtud? El hombre ideal, en el primer caso, es el acróbata; en el segundo, el que baja por una escalera mecánica en movimiento; en el tercero, el que se pasa la vida en un aeroplano. No es fácil ver sobre qué principio habrán de decidirse las controversias que resulten; pero en grupo, me adhiero a los aeronautas." (Russell 1.928, pp.68-9).

Volveremos a tratar, más pormenorizadamente, las relaciones entre Russell y el conductismo, en el apartado Conductismo y Monismo Neutral.

Como estamos viendo, Russell niega que la conciencia sea el carácter fundamental que acompañe a todo fenómeno mental, y en este sentido critica la intencionalidad como esencia propia de la mente tal y como lo afirma Brentano y sus discípulos. No obstante, para asegurarse del aspecto no esencial de la conciencia, Russell debe dar una explicación alternativa de lo que entiende por ésta.

En primer lugar, según Russell, la conciencia no es una característica común y obligatoria para todo hecho mental, como claramente lo demuestra la existencia de creencias y deseos inconscientes.

En segundo lugar, la conciencia de una sensación supone una relación de una imagen o una palabra con un objeto al que damos el nombre de "significación". Como dice Russell: "Cuando una sensación es seguida por una imagen que es una "copia" de ella, puede decirse que la existencia de la imagen constituye conciencia de la sensación, toda vez que la acompañe esa especie de creencia que, cuando reflexionamos sobre ella, nos hace sentir que la imagen es un "signo" de algo distinto de sí misma." (Russell 1.921, p.318)

Finalmente, para Russell, la sensación en sí misma no es un ejemplo de conciencia, ya que no poseen referencia a lo que está ausente. No obstante, como dice Russell: "...su conexión con la conciencia es muy estrecha, debido al recuerdo inmediato y a las correlaciones que transforman las sensaciones en percepciones." (Ibid., p.322).

Antes de terminar el apartado dedicado a las características principales del monismo neutral, y después de haber estudiado la crítica que realiza Russell del dualismo mente-materia, debemos señalar que en Russell se da una distinción mente-materia basada en las distintas leyes causales a la que ambas se someten.

5.3) Distinción mente-materia por las leyes causales.

A primera vista, podría parecer que el monismo neutral defendido por Russell no parece ser del todo consecuente, puesto que admite la existencia de "imágenes" como algo puramente mental, y la existencia de "sensibilia" como algo puramente físico. En la raíz de este problema se hallaría la existencia de dos doctrinas distintas en el seno del monismo neutral. Como señala M.Weitz: "Orthodox neutral monism, i.e., the theory as expressed by Mach, James and the new-realism, maintains two doctrines: (1) the stuff of the world is neither physical nor mental but neutral; and (2) the dualism in the world is not of entities but of causal laws." (Weitz 1.944, p.72) La cuestión sería si Russell acepta la primera doctrina del monismo neutral ortodoxo señalada por Weitz, teniendo en cuenta su concepción de las "imágenes" y de los "sensibilia". Puesto que, respecto a la segunda doctrina señalada por Weitz, no hay la menor duda de su aceptación por parte de Russell.

La respuesta a la anterior cuestión vendría dada, según Weitz, por la observación del carácter ambiguo de la doctrina que afirma que el material del que está hecho el mundo no es ni físico ni psicológico sino neutral. En efecto, para Weitz: "The doctrine that the stuff of the world is neither mental nor physical but neutral is ambiguous and may mean one or both of two things: (a) Mentality and physicality are not first-order properties of ultimate entities, like the properties of redness or roundness, but are second-order properties which accrue to these entities when they have

certain kinds of causal relations to each other... (b) Any entity can be either mental or phisical, i.e., any entity can posses the second-order property of mentality or physicality." (Ibid., p.73)

Por lo tanto, según Weitz, la concepción que tiene Russell de las imágenes y de los sensibilia, le llevan a rechazar la segunda versión de la doctrina ortodoxa del monismo neutral a la que se ha referido en la última cita. Concluye, pues, Weitz diciendonos: "If this interpretation is correct, it follows that Russell is a neutral monism, but of a modified sort, accepting the doctrine that the dualism in the world is causal and the doctrine that mentality and phisicality are properties of entities-in-relation and not of entities-in-isolation, but rejecting the orthodox neutral monistic doctrine that any neutral event can be treated by both psychology and physics." (Ibid., p.73)

Comparto la opinión de Weitz, según la cual, aunque Russell niega la existencia de un dualismo sustancial, afirma un dualismo causal apoyándose en la existencia de dos clases irreducibles de leyes causales. A partir de las cuales, podemos distinguir entre mente y materia. O lo que es lo mismo, existen dos maneras diferentes de agrupar los particulares "neutrales": según el lugar donde se dan, y según el sistema de particulares correlacionados en diferentes lugares. En primer lugar, tendremos una perspectiva, y en segundo lugar, un objeto físico. Como señala Russell: "... dos maneras de clasificar los particulares. Una de ellas reúne las apariencias comúnmente

consideradas como un objeto captado desde diferentes lugares; es ésta, hablando en general, la manera de la física, que conduce a la construcción de objetos físicos como conjuntos de tales apariencias. La otra manera reúne las apariencias de diferentes objetos desde un lugar dado, teniendo como resultado lo que llamamos perspectiva. En el caso particular en que el lugar en cuestión sea un cerebro humano, la perspectiva correspondiente al lugar consiste en todas las percepciones de un determinado hombre en un tiempo dado. Así, la clasificación por medio de las perspectivas es significativa para la psicología y es esencial para definir qué entendemos por un espíritu en particular" (Russell 1.921, pp.113-4)

Esta definición de la psicología como el estudio de las apariencias de diferentes objetos desde un lugar determinado, permitiría, según Morris Weitz, responder a la principal objeción que hizo Russell al Monismo Neutral, en "On the Nature of Acquaintance" (1.914a), como incapaz de dar explicación de los particulares egocéntricos. Como señala Weitz: "This method of collecting particulars enables us to suggest what Russell would probably reply to his N. of A. objection to neutral monism. He said that neutral monism cannot account for the partiality or egocentricity of each person's experience. The way in which psychology collects appearances, I think, makes it inevitable that our experiences shall be partial because particulars appear from certain points of view. Partiality, therefore, is explicable by Russell's neutral monism as the inevitable fact that one

person's experience is the resultant of the universe seen from one, not from all, points of view." (Weitz 1.944, pp. 76-77)

Una vez dada una visión general de las principales características del monismo neutral, podemos pasar a tratar uno de los aspectos centrales de la presente tesis. Se trata de las, a mi entender, interpretaciones erróneas de dicho monismo.

6) MALINTERPRETACIONES DEL MONISMO NEUTRAL.

Posiblemente, la primera interpretación errónea, del monismo neutral de Russell, sea la de su extensión temporal. Al respecto, se puede creer equivocadamente que éste sólo mantuvo dicha concepción durante los años veinte, especialmente en su obra The Analysis of Mind (1.921). Sin embargo, mantengo que, a partir de 1.919, Russell sostuvo el monismo neutral hasta sus últimas obras filosóficas.(1) En una fecha posterior, como 1.945, Russell sigue manteniendo el monismo neutral, cuando nos dice: "Mientras la física ha estado haciendo cada vez menos material a la materia, la psicología ha ido haciendo a la mente menos mental...Así, por ambos extremos, la física y la psicología han ido aproximándose entre sí, y haciendo más posible la doctrina del 'monismo neutral' sugerida por la crítica de la 'conciencia' de William James...Creo que tanto la mente como la materia son simplemente modos convenientes de agrupar acontecimientos." (Russell 1.945, p.709) Finalmente, en una entrevista mantenida con E.R. Eames en 1.964, Russell dice taxativamente al respecto: "...I am not conscious of any serious change in my philosophy since I adopted neutral monism." (Eames 1.967, p.510)

(1) De la misma forma opina Allan Wood, cuando explicando la última obra filosófica de Russell, Human Knowledge (1.948), nos dice: "En su filosofía posterior, aún seguía siendo monista neutral, en el sentido de subrayar que todos los elementos constitutivos del mundo son de la misma clase, hasta donde sabemos." (Wood 1.957, p.296)

Habría que advertir, que el cambio en el vocabulario de Russell, puede inducir a confusiones en el lector, hasta el extremo de indicar, erróneamente, que éste ha cambiado de opinión. Cuando en realidad se trata más bien de cambio de enfoque o de interés. A este respecto, señala Allan Wood: "Para comprender sus escritos, es esencial cierto conocimiento del método de Russell en sus trabajos. Se producían periodos sucesivos de intenso pensar, cada uno de los cuales culminaba en un libro que, al final, escribía rápidamente. Russell apenas revisaba nada de lo que escribía, y casi nunca volvía a leer un libro después que había sido publicado...El resultado es una impresión de incoherencia mayor de la que realmente existió entre sus primeros y posteriores años. Se dan aparentes contradicciones, porque discute un problema desde un punto de vista completamente distinto o polemiza contra un adversario diferente. No había en Russell incoherencia cuando hacía frente de varios modos distintos, al defender la misma cuestión, a los ataques provenientes de direcciones opuestas." (Wood 1.959, p.292)(1)

En el caso del monismo neutral, por ejemplo, el cambio del término "sensación", por el de "suceso" o "acontecimiento"(event), puede abonar la falsa idea de que Russell abandonó el monismo neutral. Cuando en realidad, simplemente considera el término "suceso" más adecuado, ya que sugiere mejor la condición de "neutral", que el de

(1) Ver, al respecto, el ensayo de Russell, titulado "How I Write" en Russell (1.956b)

"sensación" que puede asociarse involuntariamente con planteamientos dualistas.

Pasamos ahora al estudio de dos posibles malinterpretaciones del monismo neutral, éstas son el identificarlo con el fenomenismo, o con el conductismo.

6.1) Fenomenismo y monismo neutral.

Hay un aspecto, entre otros, en el desarrollo del monismo neutral de Russell, en el que los comentaristas no se ponen de acuerdo. Se trata de la relación entre fenomenalismo(1) y monismo neutral en el pensamiento de éste. Bajo esta relación se encuentran dos cuestiones, que vamos a intentar contestar: 1) ¿Es Russell fenomenalista en The Analysis of Mind (1.921), la principal obra en la que se declara monista neutral? 2) ¿El abandono del fenomenalismo, por ejemplo en Analysis of Matter (1.927), supone el abandono del monismo neutral?

Mi opinión es que la respuesta a las dos preguntas anteriores es negativa. No sólo en The Analysis of Mind (1.921), sino en toda su obra, Russell nunca fue fenomenista en sentido estricto. En este punto comparto la opinión de O'Connor cuando dice: "De los tres tipos principales de respuestas filosóficas al problema de nuestra percepción del mundo externo -el realismo ingenuo, la teoría causal y el fenomenismo-, siempre ha optado por alguna versión de la segunda, aunque de tanto en tanto miraba de reojo los más austeros encantos del tercero." (O'Connor 1.964, p.77) De la misma forma opina el propio Russell, en su artículo "Physics and Perception" (1.922b) que es una réplica a otro de C.A. Strong titulado "Mr. Russell's Theory of the External World" (1.922) en el que éste afirma que en Our Knowledge of the External World (1.914b) y en The Analysis of Mind (1.921)

(1) Utilizaré los términos "fenomenalismo" y "fenomenismo" como sinónimos y equivalentes al término inglés "phenomenalism".

Russell mantiene una teoría fenomenalista.(1) El desmentido de Russell es como sigue: "I have never called myself a phenomenalist, but I have no doubt sometimes expressed myself as though this were my view. In fact, however, I am not a phenomenalist. For practical purposes, I accept the truth of physics, and depart from phenomenalism so far as may be necessary for upholding the truth of physics. I do not, of course, hold that physics is certainly true, but only that it has a better chance of being true than philosophy has. Having accepted the truth of physics, I try to discover the minimum of assumptions required for its truth, and to come as near to phenomenalism as I can. But I do not in the least accept the phenomenalist philosophy as necessarily right, nor do I think that its supporters always realize what a radical destruction of ordinary beliefs it involves." (Russell 1.922b, p.128) (2)

(1) Aunque Strong se pregunta hasta qué punto está dispuesto Russell a mantener una teoría fenomenista en sentido estricto; al respecto, dice claramente: "Mr. Russell accepts the phenomenalist principle -as we may call the denial of the legitimacy of transcendence- and his theory is, in the main, the application of it to perception. Does he adhere to it strictly everywhere? The question is pertinent; for a principle which you can disregard when it becomes inconvenient is perhaps only a prejudice." (Strong 1.922, p.313)

(2) Por otra parte, ya en 1.915, Russell afirma que no es fenomenalista en sentido estricto, puesto que no considera que los sense-datum sean mentales. Al respecto, en una carta a los editores del "Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method", señala que: "I hold strongly that the sense-datum is not mental -indeed my whole philosophy of physics rests upon the view that sense-datum is purely physical." (Russell 1.915b, p.88)

No obstante, otros pensadores(1) sostienen que Russell fue fenomenista en determinado momento de su obra(2), y así parece ser si nos atenemos a determinados pasajes de sus obras. Por ejemplo, cuando nos dice en The Analysis of Mind (1.921) lo siguiente: "Es natural, aunque a mi juicio equivocado, que se haya llegado a considerar la mesa "real" como la causa común de todas las apariencias que presenta (según decimos) a los diferentes observadores. Pero ¿por qué supondríamos que existe alguna causa común de todas estas apariencias? Como acabamos de ver, la noción de "causa" no es tan confiable como para permitirnos inferir la existencia de algo que, por su verdadera naturaleza, nunca puede ser observado...En lugar de suponer que exista alguna causa desconocida, la mesa "real", tras las diferentes sensaciones de aquellos que se dice están mirando la mesa, podemos considerar que todo el conjunto de estas sensaciones (juntamente quizás con ciertos otros particulares) es realmente la mesa." (Russell 1.921, p.106)

(1) Por ejemplo, W.T.Stace en "Russell's Neutral Monism" nos dice: "In the first edition of Our Knowledge of the External World (1.914) ...appears for the first time the more o less phenomenistic theory of matter which was later, in The Analysis of Mind, to be incorporated into the author's neutral monism." (Stace 1.944, p.357) No obstante, el propio Stace reconoce que Russell nunca mantuvo un fenomenismo en sentido estricto. Ver al respecto (Ibid., p.371) También afirman que Russell fue fenomenista: Lovejoy en The Revolt Against Dualism (1.929); W. Trejo en "Sobre la definición de fenomenalismo" (1.971) y "Russell: El monismo neutral" (1.971). Incluso H. Feigl parece identificar sin más al fenomenismo con el monismo neutral cuando nos dice: "Russell has never quite freed himself from the neutral monism (phenomenalism) of his earlier neorealistic phase." (Feigl 1.958, p.79n)

(2) Concretamente de 1.914 en Our Knowledge of the External World a 1.921 en The Analysis of Mind.

Por afirmaciones como las anteriores, W.T. Stace opina que en The Analysis of Mind (1.921) Russell mantiene una postura fenomenalista frente a la postura realista de The Analysis of Matter (1.927b). Por ello afirma: "The Analysis of Matter (1.928), (1) though it is true that it contains some elements of neutral monism, belongs on the whole to a later phase of Russell's thought, in which scientific realism and the causal theory of perception have finally gained the upper hand." (Stace 1.944, p.355n) Según Stace, el fenomenismo de Russell en The Analysis of Mind (1.921) contrasta con las explícitas afirmaciones realistas de Russell respecto a la teoría causal de la percepción en The Analysis of Matter (1.927b), por ejemplo, cuando éste nos dice: "Hemos supuesto, por consiguiente, aunque con menos certidumbre demostrativa, que las percepciones tienen causas que pueden no ser percepciones y, especialmente, que cuando un cierto número de personas tienen percepciones semejantes simultáneamente, existe lo que pudiera llamarse un "campo" de acontecimientos causalmente conectados, que se encuentra que tienen relaciones que nos permiten, con frecuencia, disponerlos según un orden esférico alrededor de un centro." (Russell 1.927b, p.465)

Al igual que Stace, Ayer mantiene que Russell sostuvo una posición fenomenalista en The Analysis of Mind

(1) De acuerdo con todas las bibliografías consultadas, el año de publicación de Analysis of Matter fue 1.927 y no 1.928 como afirma W.T. Stace. Ver, al respecto, "Bibliography of the Writings of Bertrand Russell to 1.962" de Lester E. Dennon in The Philosophy of Bertrand Russell (1.944), P.A. Schilpp (Ed.)

(1.921) de tal manera que cuando aquél expone el monismo neutral de éste, refiriéndose al material "neutral" del que está compuesto tanto la mente como la materia, nos dice: "This more primitive stuff was thought by him to consist mainly of the sense-data, or sensibilia, out of which, as we have seen, he then believed the physical world to be constructible. These elements were also supposed to enter into the construction of minds, so that one and the same sense-datum might, as a member of one group, be a constituent, say, of a table, and as a member of another group, be a constituent of a mind in whose biography a perception of the table occurred." (Ayer 1.971, p.110)

Sin embargo, Russell no ve diferencias sustanciales entre The Analysis of Mind (1.921) y The Analysis of Matter (1.927b). En su "Reply to Criticism" (1.944), refiriéndose al artículo citado de Stace, nos dice: "I am rather sorry that he excluded The Analysis of Matter from the scope of his discussion, because, although there is some change of view in this book, in the main there is a fuller and more statements of theories not very different from those of The Analysis of Mind. I cannot understand why Mr. Stace holds that neutral monism must not regard physical objects as causes of sense data." (Russell 1.944, 706-707) En apoyo de lo dicho anteriormente por Russell, podemos constatar que en una fecha como 1.927, en la que Russell está totalmente comprometido con una teoría causal de la percepción en su libro The Analysis of Matter, sigue manteniendo el monismo neutral. En efecto, en An Outline of Philosophy (1.927a) nos dice: "Se

verá que la opinión que definiendo no es ni materialismo ni mentalismo, sino lo que (siguiendo la sugestión del doctor H.M. Sheffer) se llama "monismo neutral". (Russell 1.927a, p.596)

E.R. Eames opina que Russell no fue nunca fenomenista, ya que existen serios obstáculos para dicha interpretación. Como dice al respecto: "But there were two stumbling blocks in his phenomenalist interpretation, the particulars which were there but were not sensed (called "sensibilia" in an earlier work), and the causal theory of perception." (Ibid., p. 507) No obstante, hay que reconocer, según Eames, que existen motivos, aunque insuficientes, para adjudicar erróneamente el calificativo de fenomenista a Russell. Por ello, reconoce ésta: "The clue to these seemingly discrepant features in Russell's adoption of neutral monism, which invite interpretation of Russell as a phenomenalist, can be found in two already mentioned principles, the use of Occam's razor and the use of the method of construction." (Ibid., p.507)

Por todo lo dicho anteriormente, opina Eames, respecto a las afirmaciones de Stace, a propósito del fenomenalismo de Russell, que: "...conflicts with the evidence that Russell, in this book, took as part of his data the results of physics, physiology, and psychology, and the causal explanations which they offered. In the absence of these scientific explanations the distinction between sensations and images would fail." (Eames 1.969, p.134)

También M. Lockwood opina que no es correcto afirmar que el monismo neutral que Russell sostuvo en The Analysis of Mind (1.921) sea distinto del que mantuvo en The Analysis of Matter (1.927b), ni que la diferencia esté ocasionada porque en la primera obra Russell defiende una postura fenomenalista y en la segunda un realismo científico. Según Lockwood, tanto en Ayer como en Stace, la causa de su errónea interpretación son dos supuestos equivocados, a saber: "First, I think Stace and Ayer underestimate the shift in Russell's thinking which took place between 1.914 and 1.919; accordingly, they both try to read into The Analysis of Mind views that Russell advances in such work as "The Relation of Sense-data to Physics" and Our Knowledge of the External World, but had abandoned by the time he embarked on the later book. Secondly -and this error is a straightforward consequence of the first- they are led to see the quasi-phenomenalism which was a feature of Russell's thinking in the earlier period as at least partly constitutive of what he was subsequently to refer to as neutral monism. They fail, that is, to appreciate the extent to which neutral monism, as Russell understands the term, is itself intended to be neutral as between phenomenalism and scientific realism. Neutral monism, after all, is characterized by Russell as the view that mind and matter are both composed of some neutral "stuff". Compatibly with holding this, one could hold any of a number of divergent opinions on what, precisely, this neutral stuff consisted in." (Lockwood 1.981, p.145)

Por lo que respecta a la glosa, anteriormente citada, que da Ayer de la composición de la mente y la materia según Russell, Lockwood advierte que los términos utilizados ("sense-data" y "sensibilia") son inadecuados en el contexto de The Analysis of Mind (1.921) Al respecto, nos dice: "...in The Analysis of Mind...(Russell)...he drops the expression "sense-datum". Since a datum means, literally, something that is given, Russell presumably judged the term inappropriate in the absence of an independently existing recipient. Accordingly, Russell speaks, instead, simply of "sensations" (in The Analysis of Mind) and then of "percepts" (in The Analysis of Matter)." (Ibid., p.147)

En cuanto a la posición de Stace, Lockwood reconoce que algunos pasajes de The Analysis of Mind (1.921) pueden reconocerse como fenomenalistas, pero porque son tomados fuera de contexto; el cual, según éste, es el del realismo científico y la teoría causal de la percepción. Por ejemplo, según Lockwood, pasajes como éste: "...un objeto físico o trozo de materia es la reunión de todos aquellos particulares correlacionados, que serían considerados por el sentido común como sus efectos o apariencias en diferentes lugares." (Russell 1.921, p.110), en los cuales aparece claramente el término "efectos" supone un claro realismo científico.(1) Por

(1) Otro ejemplo de realismo científico en The Analysis of Mind (1.921) nos lo da la siguiente cita: "Cuando "vemos una mesa", como diría el sentido común, la mesa como objeto físico no es el "objeto" (en el sentido psicológico) de nuestra percepción. Nuestra percepción se halla constituida por sensaciones, imágenes y creencias, pero el supuesto "objeto"es algo inferencial, relacionado en forma externa, no lógicamente, con lo que esta ocurriendo con nosotros." (Russell 1.921, p.121) El subrayado es mio.

ello, nos dice Lockwood: "The "more or less phenomenalist theory" which Stace claims to find in The Analysis of Mind is not much in evidence here. On the contrary, it sounds as though what Russell is advocating is straightforward scientific realism -albeit a realism of "happenings", rather than material objects." (Lockwood 1.981, p.150)

Finalmente, concluye Lockwood: "Pace Stace and Ayer, not only does no part of the definition of neutral monism in any way require that it be even quasi-phenomenalist, there is no phase of Russell's intellectual development at which he would simultaneously have considered himself a neutral monist and any kind of phenomenalist at all. Neutral monism and phenomenism are both logically independent and, in the history of Russell's thought, temporally non-overlapping doctrines...By the time he had come round to thinking of the mind itself as no more than a logical construction out of sensations, images, and the like, phenomenism had long since been displaced, in Russell's thinking, by scientific realism and the causal theory of perception." (Ibid., p.152)

Por otra parte, como señala Eames, en el The Analysis of Mind (1.921) Russell distingue entre sensación e imagen no por sus características intrínsecas, sino utilizando la teoría causal de la percepción, lo que claramente lo aleja del fenomenismo. Como claramente nos dice éste: "...tercer modo de distinguir las imágenes de las sensaciones, a saber, por sus causas y efectos. Creo que éste

es el único fundamento válido de la distinción." (Russell 1.921, p.163)

Concluyo, pues, que Russell, en el The Analysis of Mind (1.921), aunque parezca afirmar posturas fenomenalistas, encuentra a éstas insuficientes. Y en todo caso, como hemos visto que señala Lockwood, estas afirmaciones fenomenalistas no encajan en el contexto tácito de realismo científico de la obra. Y, en definitiva, en un asunto de trascendencia como el distinguir los dos elementos que forman la mente, sensaciones e imágenes, Russell tiene que echar mano de una teoría causal de la percepción, y por lo tanto mantener una postura realista.

Creo que la clave de este asunto se encuentra en una tendencia que se da a lo largo de la obra de Russell, que consiste en llevar lo más lejos posible determinadas posiciones, pero sin aceptarlas total y definitivamente, por no estar de acuerdo con todas sus consecuencias. Un ejemplo de ello es la adopción parcial por parte de Russell del conductismo, otro ejemplo sería el fenomenismo. Postura ésta, que Russell intenta llevar lo más lejos posible por su defensa de la economía intelectual que representa la máxima conocida por la navaja de Ockham. Como el propio Russell señala al respecto: "There is a philosophy called "phenomenalism" which is attractive, but to my mind not practically feasible...For my part, I regard phenomenalism as an ideal, which a prudent man will approach as nearly as he can without rejecting physics. Perhaps a phenomenalist physics may prove possible ultimately, but for the present it

only seems possible through not realizing its implications."

(Russell 1.925a, p.281)

6.2) Conductismo y monismo neutral.

Como apuntábamos en la Introducción, una de las posibles razones del olvido en el que se tiene al pensamiento de Russell producido a partir de los años veinte, especialmente por lo que se refiere al monismo neutral, tal vez sea su presunta falta de originalidad. A esta errónea impresión contribuyó el propio Russell con su explícito reconocimiento de la influencia que recibió de otros pensadores (1). Como claramente señala A. Wood: "Existe el peligro de que, al señalar las conexiones entre las ideas de Russell y las de sus predecesores y contemporáneos, pueda darse la impresión de que su pensamiento no fuese tan original como fue. También puede nutrirse esta impresión de su propio exceso de generosidad al reconocer sus débitos a los demás; escribió una vez que un filósofo que reclamara

(1) Son numerosos los ejemplos de esta situación, y sería excesivo proceder a una lista completa. Pero podemos destacar los siguientes: En The Principles of Mathematics (1.903), p.390, señala su deuda con G.E. Moore, en el terreno filosófico, y de Cantor, Peano y Whitehead en el aspecto matemático. Sin olvidar el reconocimiento de la importancia de la obra de Frege, al que dedica el Apéndice A, pp.793-815. En Our Knowledge of External World (1.914b), p. 1.147, reconoce su deuda con Whitehead por lo que respecta al construccionismo lógico. Otro reconocimiento muy conocido es el que hace de, su entonces discípulo, Wittgenstein, al principio de sus conferencias recogidas bajo el nombre de "The Philosophy og Logical Atomism" (1.918-1.919), p.249. También reconoce la influencia de W. James y los neorealistas americanos en la aceptación del monismo neutral en The Analysis of Mind (1.921), p. 27.

Acerca de esta característica y sus repercusiones, señala Passmore: "En Russell no hay rastro alguno de insularidad; y él está siempre dispuesto a admitir, e incluso a veces a exagerar, su deuda para con sus predecesores. De ahí que su obra muestre una capacidad no normal para aprender de sus colegas filósofos, aun cuando sean extranjeros, capacidad que ha traído sobre su cabeza cierta cantidad de oprobio y que, indudablemente, complica la tarea del historiador." (Passmore 1.957, p.217)

prioridad en un descubrimiento descendía al nivel de un agiotista." (Wood 1.959, pp.290-291) Sin embargo, esta característica de Russell de reconocer sus influencias, que para algunos puede resultar un inconveniente, para otros, entre los que me encuentro, es un mérito, puesto que indican el carácter abierto y cooperativo que tiene la tarea filosófica para éste. (1)

Dentro de este contexto, el uso que Russell hace del conductismo (2) en el monismo neutral, puede parecer falta de originalidad. Pero dicha apreciación no sólo es incorrecta, sino que esconde un aspecto importante que no siempre se ha tenido en cuenta: la crítica de Russell al conductismo. Algunas de las características de esta crítica que fue ignorada en su momento, reaparecieron decenas de años posteriormente, sin referencias al pensamiento de Russell al

(1) Esta es la opinión de Eames, cuando señala: "This punctiliousness in giving credit wherever any other person has had a share in the forming of his views is in line with the view of scientific inquiry as a co-operative venture, but in the eyes of Russell's philosophical critics it has seemed an evidence of fickleness and instability in one who is influenced by each new wind of doctrine." (Eames 1.969, p.19)

(2) De modo preliminar, entiendo por conductismo aquella escuela de psicología que pretende, como objetivo fundamental, el estudio de la conducta, a través del método científico. Al mismo tiempo, dicha escuela rechaza la "conciencia" como objeto de estudio de la psicología, y también repudia la "introspección" como método para acceder a dicho objeto. Entenderé como fundamentos del conductismo, los estudios iniciales de Thorndike acerca de los animales, tales como Thorndike (1.898), los estudios de Paulov sobre el reflejo condicionado, tales como Paulov (1.903), y el polémico artículo de Watson (1.903). Posteriormente, cuando sea pertinente, distinguiré entre conductismo "filosófico" y conductismo "metodológico".

respecto.(1) Como veremos, la opinión de Russell acerca del conductismo es ambivalente. Por una parte, aprecia sobremanera algunas explicaciones conductistas acerca del comportamiento humano, pero, por otra parte, no acepta la negación conductista de la introspección y de las imágenes mentales, así como las explicaciones que da acerca de algunos fenómenos mentales. Por ello, nada más lejos de la verdad que identificar el pensamiento de Russell con el behaviorismo (2), y, al mismo tiempo, no apreciar el valor de su crítica

(1) Por ejemplo, H. Gardner (1.985) cuando trata del predominio de la psicología conductista y su posterior rechazo, no hace ninguna referencia a la discrepancia de Russell con el conductismo. A pesar de que algunas de estas discrepancias son las mismas que luego fueron aceptadas como parte fundamental de la crítica al conductismo. Al respecto, señala éste: "...se pagó un precio demasiado alto por la adhesión estricta al conductismo. En tanto duró su imperio -o sea, durante las décadas de 1.920, 1.930 y 1.940-, sólo fue imposible aproximarse con dificultades, furtivamente, a las cuestiones vinculadas a la naturaleza del lenguaje, la planificación humana, la resolución de problemas, la imaginación, etc. -si es que estos temas eran en alguna medida tolerados-. El artículo de Lashley cristalizó una creciente conciencia, por parte de muchos científicos sensatos, de que la adhesión a los cánones conductistas estaba volviendo imposible el estudio científico de la mente." (Gardner 1.985, p.28) Pues bien, el artículo de Karl Lashley al que se refiere Gardner fue expuesto en el llamado Simposio de Hixon en 1.948, cuando ya habían transcurrido muchos años desde que Russell hubiera estudiado el fundamental papel de la imagen en la mente humana, y no precisamente de forma furtiva.

(2) Como señala Slater: "It would be a mistake to conclude that Russell adopted the behaviourists' position. He did not, largely because he found their account of images in striking contrast to his own experience. His analysis of mind would have to provide a place for images, whereas John B. Watson, the founder of behaviourism, denied images altogether. But this was not Russell's only criticism of behaviourism. "No behaviourist so far as I can discover", he wrote Carr on 21 May 1.918, "tackles any of the difficult parts of his problem. If any of them have written intelligently on analysis of belief, I wish to read them."" (Slater 1.986, p.248)

hacia éste.

La primera referencia escrita sobre el conductismo en la obra de Russell, que yo sepa, se dió en "The Philosophy of Logical Atomism" (1.918), cuando éste está dando una explicación de las "creencias" y rechaza la que da el conductismo.(1) Fue, durante 1.918 (2), en los meses que sufrió la cárcel, cuando podemos demostrar que Russell estudió a fondo al conductismo (3) y cuando empieza a sentirse su influencia.(4)

(1) Textualmente, nos dice: "Llegamos en este punto a la teoría que se conoce bajo el nombre de "behaviorismo", según la cual, al decir que una persona cree una cosa, quiere decirse con ello que esa persona se conduce de una determinada manera...Personalmente, no me parece que pueda sostenerse esta interpretación. Es difícil refutarla porque se trata de una interpretación notablemente penetrante; uno tiene la sensación de que, si profundizara en ella lo bastante y llegara a tomar suficiente conciencia de todas sus implicaciones, acabaría quizás hallando que se trata, después de todo, de una interpretación sostenible; y sin embargo, no me parece sostenible." (Russell 1.918, p.306,309)

(2) Como señala Slater: "Russell did not begin studying behaviourism until the spring of 1.918. In a letter to Gilbert Murray, dated 9 April 1.918, H. Wildon Carr wrote that Russell's "friends are collecting all the recent literature on 'Behaviourism' wick is the subject he appears to have chosen for study in prison". (Slater 1.986, p.250)

(3) Al respecto, es significativa la lista de los libros leídos en la cárcel por Russell. (Russell 1.986, pp.315-328) En ella podemos observar el gran número de obras de psicología, de las que habría que destacar las de J. B. Watson y sus discípulos. De un total de 48, entre obras y artículos, 44 son específicamente psicológicas, algunas de ellas conductistas o asociadas a la psicología reflexológica, de autores como J.B. Watson, E.B. Holt, E.P. Frost, W. B. Cannon, W. Bechterew y A. P. Weiss.

(4) De hecho, en la cárcel escribió unas notas (publicadas en Russell 1.986, pp. 247-271), que fueron ampliamente utilizadas como embrión de su posterior obra The Analysis of Mind (1.921)

Este estudio del conductismo por parte de Russell debe ser explicado dentro del contexto de lo que fue un amplio plan de estudio, en el cual pretendía aplicar al tema de la "mente" las mismas técnicas lógicas ("construccionismo lógico") que había aplicado a la "materia" a partir de 1.913 (1). Y para ello, se aplicó con determinación al estudio de las obras psicológicas más importantes en ese momento.(2)

Naturalmente, a partir de dicho estudio, pudo apreciar el rigor científico (3) de las investigaciones acerca del comportamiento de los animales resaltadas por los

(1) En una carta a Ottoline Morrell el 25 de Julio de 1.918, expresa claramente este proyecto, cuando dice: "Do you remember how I used to think and talk about Matter, first at Churn and then at the Beetle and Wedge? I am in the same stage now as regards Mind. But it is a bigger job. Matter I got done just before the war. Mind will probably take about five years." (Russell 1.986, p.247)

(2) Como señala J.G. Slater, comentando el paralelismo de este estudio con el anterior acerca de la "materia": "His work on mind required a similar study of the latest and best theories the psychologists had to offer. It is hardly surprising that he found the behaviourists most congenial, for they too had a fondness for Occam's Razor. He did read some Freud, but he seems not to have found him as useful in his thinking as were the behaviourists." (Slater 1.986, pp.247-248)

(3) No está de más reiterar el decisivo papel que tiene en el pensamiento de Russell las consideraciones científicas. Al respecto, ver el apartado 4. (Influencia científica).

conductistas.(1) Así como las aplicaciones a los seres humanos de las leyes descubiertas en dichas investigaciones.

Antes de pasar a estudiar el uso y crítica que hace Russell del conductismo, es clarificador distinguir entre el método y la teoría psicológica del conductismo.(2) Esta distinción es realizada por Russell, cuando nos dice: "Behaviourism is in the first instance a method in psychology, and only derivatively a psychological theory. It is possible to accept the method without accepting the theory, although the one leads by a natural development to the other." (Russell 1.923a, p.47)

(1) Sin embargo, hay que advertir que el condicionamiento instrumental y el condicionamiento clásico, que son aplicados por el conductismo como sus términos más apreciados, no son consustanciales a dicha escuela, y pueden ser usados plausiblemente en otro contexto de investigación psicológica. Así opina Mackenzie cuando dice: "En resumen, dos de los logros fundamentales del behaviorismo tuvieron una significación substantiva considerable en su propio contexto, pero en la forma en que fueron incorporados al behaviorismo fueron privados de su contenido y adoptados solamente por su interés metodológico, es decir, por su objetividad...los resultados de Thorndike y de Paulov nunca fueron de importancia capital; al contrario, fueron sus técnicas y los principios metodológicos deducidos de sus técnicas, las que fueron valoradas y las que resultaron ser centrales." (Mackenzie 1.977, pp.16-17)

(2) Esta distinción se halla contenida en otra posterior y más amplia: la que se da entre conductismo metodológico y conductismo filosófico. Al respecto, señala P. M. Churchland: "Hay que distinguir con claridad el conductismo filosófico que acabamos de analizar del conductismo metodológico, que ha ejercido gran influencia en el campo de la psicología. En su forma más contundente, esta última concepción exige que todos los nuevos términos teóricos acuñados por la ciencia de la psicología deben definirse en términos operacionales, con el fin de garantizar que la psicología mantenga un firme contacto con la realidad empírica. Por el contrario, el conductismo filosófico afirma que todos los términos psicológicos de sentido común que integran nuestro vocabulario precientífico ya adquieren su significado, cualquiera que sea, a partir de definiciones operacionales (tácitas)." (Churchland 1.988, p.49)

Dicho de forma sucinta, el método del conductismo se caracteriza por atenerse únicamente a lo observable (la conducta)(1), y, por lo tanto, rechazar la introspección. Como veremos a continuación, aunque Russell acepta la importancia del estudio del comportamiento y las leyes que puedan derivarse de dicho estudio, rechaza la pretensión conductista de negar cualquier tipo de valor a la introspección.(2)

Por otra parte, Russell también discrepa en gran medida de la teoría psicológica que supone el conductismo. La explicación que da éste de fenómenos mentales como las imágenes, la creencia, la memoria y el deseo, le parece claramente insuficiente y errónea, al igual que el análisis que realiza el conductismo del significado y la verdad. Lo cual, insisto, no es óbice para que Russell haga un amplio uso de los resultados del conductismo metodológico. Como señaló en My Philosophical Development (1.959) refiriéndose al conductismo: "El quid de esta filosofía es que en psicología hemos de confiar por completo en las observaciones externas y no aceptar jamás un dato cuya evidencia se derive

(1) Como dice J. B. Watson: "El conductista pregunta: ¿por qué no hacer de lo que podemos observar el verdadero campo de la psicología? Limitémonos a lo observable, y formulemos leyes sólo relativas a estas cosas. Ahora bien: ¿qué es lo que podemos observar? Podemos observar la conducta - Lo que el organismo hace o dice." (Watson 1.930, p.23)

(2) En este sentido inmediato su postura es semejante a la W. McDougall cuando dice: "...sostengo que las dos clases de datos, los hechos susceptibles de investigarse mediante la observación introspectiva y los objetivamente observables de la conducta, no constituyen datos para dos ciencias diferentes, sino más bien dos clases de datos, ambos útiles e indispensables." (McDougall 1.929, p.305)

enteramente de la introspección. Como filosofía, nunca senti inclinación alguna a aceptar su parecer; pero como método a seguir tan lejos como fuese posible, lo consideré de valor. Decidi por adelantado que lo apuraria todo lo posible, al mismo tiempo que continuaria persuadido de sus precisas limitaciones." (Russell 1.959, p.134)

Una vez vistas estas notas introductorias a la relación existente entre el conductismo y el pensamiento de Russell, vamos a adentrarnos en dicha relación, estudiando los puntos de discrepancia entre ambos. Discrepancia que justifica mi tesis de que el monismo neutral de Russell no es una simple adherencia superflua al conductismo, sino más bien una concepción propia e independiente.

6.2.1) La introspección.

Como señala Russell, tradicionalmente la dualidad mente-materia ha ido acompañada por la dualidad percepción externa-introspección, de tal forma que mediante la percepción externa conocemos la materia y mediante la introspección conocemos la mente.(1) Naturalmente, al rechazar el dualismo psico-físico, Russell se ve obligado también a replantearse la distinción entre percepción externa e introspección como fuentes independientes de conocimiento, y por lo tanto a realizar un análisis de la introspección.

Ante esta situación, Russell podría haber aceptado la pujante opinión conductista de negar cualquier tipo de valor cognitivo a la introspección, máxime cuando coincide con éste en muchos aspectos, como por ejemplo en el rechazo de la "conciencia" como característica central y definitoria del estudio de la mente.(2) Sin embargo, Russell no acepta la recusación que hace el conductismo de la introspección. Según Watson, uno de los más destacados exponentes del conductismo, la causa por la que la psicología había fracasado hasta entonces fue el haber considerado como objeto central de su estudio a la conciencia y como método de acceso a dicho objeto a la introspección.

(1) Russell 1.921, pp.117-118

(2) Lo cual no quiere decir que el término "conciencia" deba desaparecer del vocabulario psicológico, según Russell. Como vimos en el apartado 5.2), dicho término posee significado, aunque no es ni esencial ni central en la explicación de la mente.

Es importante observar que el rechazo que efectúa Watson de la psicología anterior no se apoya tanto en su falta o no de logros, sino en su inadecuación de raíz al aceptar la conciencia como objeto de estudio. Así, nos dice: "Es indiscutible que, en 1.879, WUNDT, el verdadero padre de la psicología experimental, quería una psicología científica. Se desarrolló en medio de una filosofía dualista del tipo más pronunciado. No pudo discriminar con claridad el camino de la solución del problema mente-cuerpo. Su psicología, que ha regido soberana hasta nuestros días, es necesariamente de transición. Sustituyó el término alma por el de conciencia. La conciencia no es tan completamente inobservable como el alma; la observamos al atisbarla de improviso y, como quien diría, al sorprenderla desprevenida (introspección)....En 1.912, los psicólogos objetivistas arribaron a la conclusión de que ya no podía satisfacerlos seguir trabajando con las fórmulas de WUNDT. Sentían que los treinta años estériles transcurridos desde el establecimiento de su laboratorio, habían probado terminantemente que la llamada psicología introspectista de Alemania se fundaba sobre hipótesis falsas; que ninguna psicología que incluyese el problema religioso mente-cuerpo, podría alcanzar jamás resultados verificables." (Watson 1.930, pp.21-23)

Por lo tanto, no se trata simplemente de reconocer que en numerosos casos la introspección no es fiable, sino de algo más profundo: la introspección es repudiable de raíz por intentar estudiar lo inestudiable, lo que, en definitiva, no

puede ser objetivo (1) de ninguna de las formas. Como señala Mackenzie: "La objetividad que el behaviorismo buscaba era así la que desde el principio excluía lo mental de la ciencia y la hizo así independiente de las consideraciones puramente evidenciales. Este carácter a priori de la exclusión de lo mental está suficientemente indicado a la vez por la explicación dada al fracaso de la introspección y la recepción dada al método de Paulov." (Mackenzie 1.977, p.18)

Parece claro, pues, que, para Watson, la introspección no es un método científico, y que por lo tanto, si la Psicología quiere ser una ciencia debe abandonarlo. Así se desprende de la comparación que realiza éste, entre la ciencia y la psicología tradicional, cuando nos dice: "La

(1) El término "objetivo" es claramente impreciso y ambiguo, y, por otra parte, en el contexto en el que lo estamos utilizando puede tener connotaciones valorativas, además de descriptivas, lo cual debe tenerse en cuenta a partir de ahora. Al respecto, es útil la consideración que realiza Mackenzie cuando nos dice: "Hay al menos tres diferentes significados de la dimensión "objetiva-subjetiva...En el primero, un sentido claramente valorativo, "objetivo" significa "libre de prejuicios" o "relativo a los hechos comprobables, sin temor ni favor"; "subjetivo", la antítesis, significa "inclinado por prejuicios" o "inclinado por consideraciones personales". Es en este sentido en el que los métodos introspectivos pretendían ser objetivos. En el segundo, un sentido más estrictamente descriptivo, "objetivo" significa "externo al organismo que lo percibe" o "públicamente comprobable, mientras que "subjetivo" significa "dependiente" de la experiencia privada o personal del que lo comprueba. En este sentido, los métodos introspectivos eran todos subjetivos. En el tercer sentido, "objetivo" tiene algo que ver con "objetos", y con los métodos observacionales (supuestamente derivados de la física) para abordarlos; la suposición en este sentido es que las comprobaciones objetivas son las únicas legítimas, de tal forma que "subjetivo" significa "relacionado con entidades o procesos no comprobables". Este último sentido fue el utilizado en los escritos behavioristas. Llega a ser una combinación del primero, el sentido valorativo, con el segundo, el sentido descriptivo." (Mackenzie 1.977, p.161)

psicología, tal como generalmente se la considera, tiene algo de esotérico en sus métodos. Si no logras reproducir mis resultados ello no se debe a fallos del aparato o de control del estímulo, sino que a tu introspección no ha sido lo suficientemente entrenada. La culpa es del observador, no de las condiciones experimentales. En cambio, en física y química estos fallos son atribuidos a las condiciones experimentales. El aparato no era lo suficientemente sensible, se emplearon sustancias químicas impuras, etc. Estas ciencias suponen que toda buena técnica dará resultados capaces de ser reproducidos. La psicología es distinta. Si eres incapaz de observar de 3 a 9 estados de atención clara, tu introspección es pobre. Si, por otra parte, crees que un sentimiento es razonablemente claro, tu introspección es de nuevo defectuosa. Estás viendo demasiado. Los sentimientos no son claros nunca." (Watson 1.913, p.404)

En definitiva, según Watson, la introspección no puede darnos ningún tipo de conocimiento.(1) Como señala al inicio de su artículo "Psychology as the behaviorist views it" (1.913): "La psicología, tal y como la ve el conductista, es una rama experimental puramente objetiva de la ciencia natural. Su meta teórica es la predicción y control de la conducta. La introspección no forma parte esencial de sus métodos, ni el valor científico de sus datos depende de la facilidad con que se presten a una interpretación en términos de conciencia." (Ibid., p.400)

(1) Ver Watson 1.930, pp.26-27.

A primera vista, parece claro que Watson comprende con claridad lo que se entiende por introspección y por conciencia, puesto que afirma sin titubeos que aquélla no forma parte de ésta. Claridad que supone que comparte el público lector, puesto que no da prácticamente ninguna explicación de los significados de dichos términos. Por ejemplo, y de pasada, al criticar la existencia de la "conciencia" nos dice: "La cosa que llamamos conciencia únicamente puede examinarse por introspección: una ojeada a lo que acontece en nuestro interior." (Watson 1.930, p.22)

Sin embargo, Russell señala, desde el principio, que no es nada fácil explicar con claridad qué se entiende por introspección. Así lo dice en unas notas manuscritas de 1.918: "The first problem is the definition of introspection, which is by no means simple. Negatively, perception of noises, colours, smells, etc. is not said to be by introspection, though it may be by introspection that we know we perceive them. Positively, knowledge of thoughts and feelings is said to be by Introspection. How about a stomach-ache? Is this known by introspection? It is certainly known by awareness of one's inside. But a stomach-ache is regarded as a physical phenomenon and would not be said to be

known by introspection, though its unpleasantness might be."

(Russell 1.986, pp.257-258) (1)

Una de las formas de averiguar qué es la introspección, puede ser el estudiar la recusación que hace el conductismo de ella. En efecto, el estudio que realiza Russell de dicha recusación nos ofrece, no sólo la inadecuación de ésta, sino también la dificultad de definir con claridad lo que se entiende por introspección.

Según Russell, los argumentos conductistas(2) contra la introspección se apoyan en dos razones: 1) el carácter privado de la introspección que es incompatible con el carácter público que debe tener cualquier método científico(3) y 2) la desobediencia de los datos introspectivos a las leyes de la física.(4)

Si empezamos por la primera razón esgrimida por el conductismo contra la introspección, debemos señalar que la dicotomía privado-público en correspondencia a la de

(1) Un ejemplo de la importancia que dió Russell a la elucidación de la introspección en estos momentos, nos la da el contenido de la correspondencia que mantuvo en 1.919. Slater en su introducción al artículo de Russell titulado "On Propositions: What They Are and How They Mean" (1.919b), nos dice: " "I have been working at Introspection," he wrote Lady Constance on 6 February, "on wich I have to write a paper for the Aristotelian in a few months. No one will understand a word I say." Although the finished paper does not have "Introspection" in its title, as one might expect from this remark and his prison letter, it does play a central role in his argument." (Russell 1.986, pp.276-277)

(2) Utiliza como ejemplo paradigmático de dicha argumentación el artículo de Knight Dunlap, "The Case against Introspection" (1.912)

(3) Russell 1.919b, pp.412-413

(4) Russell 1.919b, pp.413-414

introspección- observación, no está clara, según Russell. Por ejemplo, ¿cómo deberíamos clasificar a las sensaciones corporales? ¿cómo públicas o cómo privadas? Como señala Russell: "Un dolor de muelas, por ejemplo, es algo esencialmente privado. Al dentista le es dado ver que sus muelas están en condiciones, según todas las apariencias, de dolerle a usted; pero él no siente su dolor y sólo conoce qué entiende usted por un dolor de muelas a través de su propia experiencia en ocasiones similares. La correlación de las caries con los dolores de muelas ha sido establecida por medio de un cierto número de observaciones, cada una de las cuales tuvo carácter privado, en el mismo sentido exactamente que aquí se considera inadmisibile. Y, sin embargo, no se diría de una persona que ésta practique la introspección por el hecho de ser consciente de su dolor de muelas, ni resulta tampoco muy difícil localizar a este dolor de muelas en el mundo físico." (Russell 1.919b, p.413)

Por lo que respecta a la segunda razón de rechazo de la introspección (el que ésta no está sujeta a las leyes de la física) por parte del conductismo, Russell diría que la efectiva existencia de las imágenes mentales, no sujetas a las leyes de la física, hace innegable la existencia de la introspección como fuente de conocimiento. Utilizando un ejemplo visual, nos dice: "Volviendo al caso de la imagen visual del amigo sentado en una silla que en realidad está vacía, usted no puede localizar corporalmente dicha imagen, ya que se trata de una visualización, ni situarla (como fenómeno físico) en la silla, ya que la silla, en cuanto

objeto físico, está vacía. Parece, por consiguiente, que el mundo físico no abarca todo aquello de que somos conscientes y que, por tanto, hay que admitir la introspección como una fuente de conocimiento distinta de la sensación." (Ibid., p.415)

Antes de pasar a estudiar la pertinencia o no, de estas razones para recusar la introspección, debemos insistir en que, al menos, según Russell, lo que evidencian, y que el conductismo no advierte, es que no está nada claro qué es la introspección. Se impone, pues, una clarificación del significado de dicho método. Y esto es lo que va a intentar Russell en The Analysis of Mind (1.921)

En dicha obra, Russell estima que debemos examinar tres cuestiones que se utilizan para definir la introspección, y que confusamente no suelen distinguirse. Estas son, en propias palabras de Russell, las siguientes:

"1) ¿Podemos observar algo acerca de nosotros mismos que no sea posible observar acerca de los demás, o todo lo que podemos observar es público, en el sentido de que otro podría también observarlo si se hallara convenientemente colocado?

2) ¿Obedece todo lo que podemos observar a las leyes de la física y forma parte del mundo físico, o la observación nos muestra que ciertas cosas se hallan fuera de la física? 3) ¿Podemos observar algo que difiera en su intrínseca naturaleza de los elementos constituyentes del mundo físico, o todo lo que observamos se halla compuesto de elementos intrínsecamente similares a lo que se llama materia?"

(Russell 1.921, p.127)

Por lo que respecta a la primera cuestión, acerca de la existencia de observación privada, Russell estima que dicha observación existe, y no es posible, ni tan siquiera teóricamente, reducirla a pública. En realidad, lo problemático no es la existencia o no de la observación, sino la propia distinción privado-público. Como nos dice éste: "Toda la distinción entre carácter privado y publicidad, sin embargo, en la medida en que nos limitamos a las sensaciones, es cuestión de grado, no de naturaleza. Hay buenas razones empíricas para pensar que dos personas nunca tienen sensaciones exactamente similares en relación con el mismo objeto físico, en el mismo momento; por otro lado, aun la sensación más privada tiene correlaciones que teóricamente permitirían a otro observador inferirla." (Ibid., p.129)(1) Es más, en sentido estricto, según Russell, toda observación es privada, y la llamada observación pública, en realidad está compuesta de observaciones privadas fuertemente correlacionadas. Como señala éste: "El que ninguna sensación sea nunca completamente pública, resulta de las diferencias de punto de vista. Dos personas que miran la misma mesa no experimentan la misma sensación, a causa de la perspectiva y del modo en que incide la luz. Sólo experimentan sensaciones

(1) En su anterior artículo "On Propositions: What They Are and What They Mean" (1.919b) ya había señalado que la privacidad de las sensaciones es una cuestión de grado. Al respecto, nos dice: "En la publicidad de los diversos datos podemos distinguir una serie de grados que disminuyen progresivamente. Los de la vista y el oído son los más públicos; los del olfato, algo menos; menos aún los del tacto; las sensaciones viscerales difícilmente lo son nunca." (Russell 1.919b, p.414)

correlacionadas. Dos personas que oyen el mismo sonido no oyen exactamente la misma cosa, porque una se halla más cerca de la fuente sonora que la otra, o tiene mejor oído que la otra, etc. Así, la publicidad en las sensaciones consiste no en tener sensaciones precisamente idénticas, sino en tenerlas más o menos similares, correlacionadas de acuerdo con leyes verificables. Las sensaciones que nos impresionan como públicas son aquellas en que las sensaciones correlacionadas son casi idénticas y las correlaciones muy fáciles de descubrir." (Ibid., p.129) Volveremos, más adelante, a tratar este punto con mayor detalle, cuando tratemos del objetivismo metodológico del conductismo.

La segunda cuestión que, según Russell, se debe plantear al intentar comprender y valorar la introspección, es la capacidad de la ciencia para dar explicación de todos los hechos observables. Al respecto, Russell no da una respuesta definitiva, aunque en principio, parece ser que no todo lo observable obedece a las leyes de la física.(1) Este sería el caso de las imágenes, según Russell. No obstante, su posición no es del todo definitiva, y la estudiaremos mejor en el apartado dedicado a las imágenes. Por otra parte, la cuestión que subyace a este apartado es la de saber si los datos introspectivos son susceptibles de tratamiento científico. Lo cual nos lleva a explicar la concepción que se

(1) La posibilidad de que el "fysicalismo" sea correcto, es estudiada ampliamente por Russell en An Inquiry Into Meaning and Truth (1.940), aunque en gran medida es desestimada debido a las dificultades que entraña un análisis correcto de las actitudes proposicionales.

mantiene acerca de la ciencia (1), aspecto éste que estudiaremos con detenimiento más adelante.

Finalmente, por lo que respecta a la tercera cuestión, acerca de si se puede observar algo que sea de naturaleza intrinsecamente distinta a la sensación, Russell contesta que no. Como ya hemos visto, la mente está compuesta de sensaciones e imágenes que no se diferencian por su intrínseca naturaleza, sino por hallarse bajo diferentes leyes causales. Como nos dice Russell al respecto: "Aunque las imágenes poseen comúnmente ciertas características, en especial la falta de vivacidad, que las distinguen de las sensaciones, dichas características no bastan para caracterizarlas de un modo invariable. Las imágenes, como opuestas a las sensaciones, sólo pueden ser definidas por su diferente causación: son causadas por la asociación con una sensación, no por un estímulo externo al sistema nervioso, o

(1) Habría que advertir que las diferencias entre el conductismo y Russell no suponen que éste no reconozca como positivo el apoyo que el conductismo busca en la ciencia. Simplemente, la posición de Russell al respecto no es tan ingenua como la del behaviorismo, al advertir serías dificultades en reducir la psicología a los términos de las ciencias naturales, y también al señalar que los fundamentos de la Física no son los del realismo ingenuo, como parece sostener el conductismo. Como nos dice Russell al respecto: "...en tanto que una gran parte de la conducta humana permanezca inexplicada en términos de leyes físicas, no podemos asegurar dogmáticamente que no exista un residuo que sea teóricamente inexplicable por este método. Tal vez pueda decirse que el curso de la ciencia hasta el presente parece dar pocas probabilidades a esta opinión; pero incluso decir esto es probablemente demasiado, aunque por mi parte consideraría aún más atrevido asegurar que realmente existiera tal residuo. Por consiguiente, es mi intento admitir como argumento la posición behaviorista acerca de este punto, ya que mis objeciones al behaviorismo considerado como última filosofía proceden de un género de consideraciones por completo diferentes. (Russell 1.927a, pp.366-367)

quizás deberíamos decir externo al cerebro, en lo que respecta a los animales superiores." (Ibid., pp.118-9)

Un rasgo característico de Russell, cuando estudia el pensamiento de algún autor o escuela, es el intentar averiguar no sólo la verdad o falsedad de lo que se dice, sino cuáles pueden ser las razones de lo que se afirma, las reconozca o no el propio autor.(1) Esto es especialmente oportuno en el momento presente, por lo que respecta al análisis que realiza Russell del conductismo. En efecto, por lo que llevamos dicho hasta ahora, parece claro que, al menos, resulta chocante que el conductismo niegue evidencias del sentido común, tales como la existencia de imágenes mentales, y la propia existencia de la autoobservación o introspección.(2) Ello podría ser

(1) Este rasgo será mantenido por Russell a lo largo de toda su obra, siendo reconocible desde su más tempranas obras; por ejemplo, cuando nos dice: "En la cuaresma de 1.899 di un curso de lecciones sobre la filosofía de Leibniz en el Trinity College de Cambridge. Al preparar esas lecciones, me encontré, después de leer a la mayoría de comentadores normales y la mayoría de los tratados relacionados con Leibniz, en completa oscuridad respecto a los motivos que le llevaron a muchas de sus ideas. Por qué pensaba que las mónadas no interactuaban; por qué llegó a convencerse de la identidad de los indiscernibles; qué daba a entender con la ley de la razón suficiente. Estas y otras muchas cuestiones parecían requerir una respuesta, pero no se encontraba ninguna." (Russell 1.900, pp.165-166)

(2) Esto podría explicar, en parte, el tono desabrido con el que Russell menciona este punto en Human Knowledge (1.948), cuando después de definir a la psicología como la ciencia que "trata de datos privados y de los aspectos privados de datos que el sentido común considera públicos", nos dice: "Cierta escuela de psicólogos, según la cual la "introspección" no es un método científico válido y nada puede conocerse científicamente como no sea lo que deriva de datos públicos, plantea una objeción fundamental a nuestra definición. Esta concepción me parece tan absurda que de no hallarse muy difundida, la ignoraría; pero como está de moda en varios círculos, expondré mis razones para rechazarla." (Russell 1.948, p.59)

suficiente razón para invalidar el rechazo behaviorista de la introspección, pero de esta forma no llegaríamos al fondo de la cuestión, es decir, a las razones profundas de dicho rechazo.

Creo que una de las claves fundamentales de la desestimación del conductismo a la introspección es la pretensión de éste de imitar metodológicamente a la ciencia, más concretamente a la Física. Como señala Mackenzie: "Lo contrario del rechazo del mentalismo y el aspecto afirmativo de la búsqueda del behaviorismo de la objetividad fue la aceptación de un "fisicalismo" poco preciso. El objetivismo metodológico del behaviorismo era de un tipo que relacionaba los métodos y la finalidad de la psicología a las características de las ciencias naturales... Los mismos métodos lógicos, las técnicas observacionales, los modelos de evidencia y los criterios de validez iban a aplicarse a la psicología como a la Física. Por eso, el tipo de cosas que la psicología iba a estudiar iba a ser en el nivel más general el mismo tipo de cosas que estudiaba la Física -cuerpos en movimiento. Aplicando esta regla a la psicología dictaba una restricción de interés al comportamiento públicamente observable. Así, el que el comportamiento sólo sea el tema propio de la psicología estaba indicado por el ejemplo de las ciencias que tenían éxito, así como por el ejemplo de lo que estaba definido que no tenía éxito, la psicología introspectiva de Wundt." (Mackenzie 1.977, pp.21-22)

Pues bien, Russell estudia con cierto detenimiento la concepción que tiene Watson de la Física, y, en

definitiva, de la ciencia. Afirmando que dicha concepción es errónea y, por lo tanto, es injustificable que sirva de apoyo al rechazo conductista de la introspección, en particular, y al conductismo, en general. Estas consideraciones ocupan todo un capítulo de la obra de Russell titulada An Outline of Philosophy (1.927a) (1) Aunque ya anteriormente, había señalado de forma categórica: "La filosofía conductista de la psicología, aunque en muchos aspectos es admirable desde el punto de vista del método, me parece que fracasa, en último análisis, porque se basa en una inadecuada filosofía de la física." (Russell 1.921, p.254)

En efecto, según Russell, la pretendida objetividad del conductismo se apoya en utilizar el método científico, tal y como lo utiliza la Física, que es objetivo en el sentido de que sus observaciones son públicamente comprobables, es decir, cualquier observador puede comprobar cuantas veces sea necesario idéntico fenómeno al del resto de investigadores. Sin embargo, para Russell, lo que demuestra la Física es precisamente la imposibilidad de que dos o más observadores puedan observar idéntico fenómeno. Con lo que se desmorona el apoyo fundamental del objetivismo metodológico que sostiene el conductismo, y que le permitía rechazar la introspección.(2)

Para Russell, habría que tener en cuenta algunas consideraciones acerca de la "objetividad" de la investigación científica, que el conductismo no advierte. En

(1) Capítulo 16: Autoobservación.

(2) Russell 1.927a, p.347

principio, cuando se habla de observación "objetiva", se supone que la percepción del objeto es pública. Parece ser que en dicha percepción, por su carácter público, los observadores se limitan simplemente a percibir lo que aparece ante ellos, libre de prejuicios personales. Sin embargo, según Russell, esto no es así de simple. Puesto que en toda percepción hay una selección que se apoya en la experiencia. Dicha selección nos delimita, por así decirlo, el campo de lo "objetivo". Como señala Russell: "...no es de esperar que un observador científico advierta su reacción integral con respecto a una situación, sino solamente la parte de la misma que la experiencia le induce a considerar como "objetiva", es decir, la que es igual a la reacción de otro observador competente cualquiera...Existe un inmenso acopio teórico mezclado con lo que pasa científicamente por ser pura observación." (Russell 1.927a, pp.362-363) (1)

Esta última consideración de Russell es de clara aplicación al elemento central del behaviorismo: la conducta. En efecto, la "conducta" que es el objeto de estudio de la psicología, según el conductismo, no se observa de una forma tan "inocente" y "libre de prejuicios" como pretende Watson y sus seguidores. Como señala Mackenzie: "Al contrastar la

(1) Es dentro de este contexto, donde cobra especial sentido la conocida burla de Russell acerca de la diferente "conducta" de los animales según el tipo de psicólogo que los "observa". Refiriéndose al aprendizaje de los animales, nos dice: "Los animales observados por los americanos se afanaban frenéticamente hasta que daban con la solución por casualidad. Los animales observados por los alemanes permanecen quietos y se rascan la cabeza hasta que desenvuelven la solución en lo profundo de su conciencia." (Russell 1.959, pp.133-134)

conducta tal como entonces era concebida, con la conciencia tal como era concebida entonces, y al afirmar que solamente la primera debería tener un status científico, de nuevo Watson estaba intentando resolver la dualidad funcionalista de la conciencia y de la conducta negándola y expresando todo el interés psicológico en función de la conducta sola. El problema que existe en cualquier intento de este tipo es que "la conducta" no es un concepto original. En el modelo funcionalista, las características de la conciencia y de la conducta se derivan en parte de su contraste mutuo. Así, la conducta no se nos da como un dato no interpretado, sino en parte como un expresión bastante simple del marco conceptual según se ha visto o interpretado. Si hay algo equivocado con respecto a la concepción de la conciencia que estaba asociada con el funcionalismo, probablemente hay algo que está mal con respecto a la concepción complementaria de la conducta, y cualquier programa de investigación basado solamente en esa concepción de la conducta se podría esperar que heredara muchas de las limitaciones del funcionalismo. (Mackenzie 1.977, p.90)

Otro aspecto de la "objetividad" de la observación científica que, según Russell, debemos tener en cuenta, y que el conductismo no lo tiene, es su presunto carácter "público". Para Russell, dicho carácter "público" consiste en la correlación de observaciones "privadas" muy parecidas, hasta el punto de poder decir que, en sentido estricto, toda observación es "privada". Como señala éste: "...es preciso que no interpretemos erróneamente la naturaleza de la

publicidad en el caso de los fenómenos físicos. Esta publicidad consiste en que un número de personas tienen reacciones muy semejantes en un momento dado. Supongamos, por ejemplo, que se coloca a doce hombres ante una pantalla advirtiéndoles que al aparecer una luz brillante en ella digan: "ahora". Supongamos que el experimentador los oye a todos ellos cuando él mismo ve la luz; entonces tendrá buenas razones para creer que cada uno de ellos ha tenido un estímulo semejante al suyo. Pero la física nos induce a afirmar que cada uno de ellos ha tenido un estímulo diferente, de forma que cuando decimos que todos ellos ven la misma luz, sólo podemos decir legítimamente que los doce

estímulos tuvieron un origen causal común." (Russell 1.927a, p.363) (1)

El hecho de que la diferencia entre lo "público" y lo "privado" sea una cuestión de grado, debería, según Russell, hacernos precavidos acerca de la verdad de las observaciones, puesto que ni lo llamado "público" es signo seguro de lo verdadero, ni lo "privado" es signo seguro de lo

(1) Un buen resumen de los contraargumentos de los conductistas a este punto de vista nos lo da el completo estudio de Zuriff en su obra Behaviorism: A Conceptual Reconstruction (1.985), cuando nos dice: "In response to this argument that all observation is ultimately private, behaviorists present various counterarguments. One is simply to deny the premise that, strictly speaking, observation is never of external physical objects but is rather of private experience. Many behaviorists adhere to a realist position and maintain that, contrary to introspectionism, the external world is directly observed and known. Some behaviorists label the introspectionist premise the "Copy Theory" because it posits that the organism must first create internally a copy of the external world before it can come to know the external world. Objections to the Copy Theory emphasize its incoherence: it cannot satisfactorily account for how the organism constructs the copy or how the copy is observed once it is somehow constructed. Yet other behaviorists argue that the very notion of observation of private experience is a conceptual error. The concept of observation is logically tied to the paradigmatic case in which physical objects are observed. Whether or not private occurrences are involved in these paradigmatic cases is irrelevant. Extension of the concept to private experience is a category mistake because the logic of the concept does not apply." (Zuriff 1.985, pp.21-22)

Es importante señalar en apoyo a mi tesis principal -el desconocimiento y malinterpretación del monismo neutral- que el anterior libro de Zuriff (1.985), pese a contener una amplísima bibliografía en sus notas, no tiene ni una sola referencia al pensamiento de Russell acerca de su filosofía de la mente. Sólo, respecto a su pensamiento en general, hay una breve referencia a la obra de Russell, Mysticism and Logic (1.917)

falso, y viceversa.(1) Como señala Russell, al respecto: "Al atribuir nuestras percepciones a un origen causal normal fuera de nosotros mismos, corremos hasta cierto punto el riesgo de equivocarnos, ya que el origen pudiera ser desacostumbrado: pudiera haberse producido una reflexión o refracción que hubiera llegado al ojo; pudiera existir alguna condición poco frecuente en el ojo, en el nervio óptico o en el cerebro. Todas estas consideraciones proporcionan una cierta y muy exigua probabilidad de que en una ocasión determinada no existiera la causa exterior que suponemos. Sin embargo, si un cierto número de diferentes personas coinciden con nosotros, es decir, que simultáneamente tienen reacciones que atribuyen a una causa exterior identificable con la por nosotros inferida, entonces la probabilidad de error disminuye enormemente. Esto es exactamente lo que ocurre por lo común cuando coincide el testimonio de varias personas."
(Ibid., p.363-364)

Por tanto, según Russell, el carácter privado de una observación no la excluye de formar parte de la ciencia,

(1) Es en este contexto, donde Bunge en coincidencia con la valoración de Russell acerca de la introspección, nos dice: "Watson (1.913) y sus seguidores se equivocaron al rechazar la autoobservación. Pero tenían razón en sostener que la introspección no es fiable (por ejemplo, debido a las trampas que tiende la memoria, y a la interferencia con el proceso mental que el sujeto describe). Además, la autoobservación se limita a los seres humanos por encima de una cierta edad, y sólo informa acerca de los fenómenos de consciencia, lo que constituye tan sólo la punta del iceberg mental...lo que rechazamos no es la introspección, sino el introspectivismo, esto es, la tesis de casi todos los psicólogos clásicos, según la cual la autoobservación nos ofrece un conocimiento directo, completo e irrefutable de la mente." (Bunge 1.987, 141-142)

en contra de lo que expone el conductismo.(1) Para áquel, esta opinión del conductismo se apoya en una concepción de la ciencia fundada en el realismo ingenuo.(2) Ya que no tiene en cuenta la gran cantidad de teoría que se halla en la ciencia y que inadvertidamente pasa por pura observación, y tampoco tiene en cuenta que el carácter "público" del fenómeno físico consiste en que un número de personas tienen reacciones muy parecidas en un momento determinado. En definitiva, según Russell, no hay una diferencia esencial entre la observación externa y la autoobservación. Como claramente señala: "Yo creo que los hechos de la física, igual que los de la fisiología, se alcanzan por lo que es realmente autoobservación, aunque el sentido común suponga erróneamente

(1) En este sentido, podemos decir que la introspección forma parte de la ciencia, aunque necesite estar bajo un estricto control. Como señala Bunge, en contra de la opinión conductista, refiriéndose a la introspección: "...no es del todo cierto que todos los datos que proporciona sean inverificables. A veces se encuentran modos (por ejemplo, mediciones electrofisiológicas) de controlar los informes de la introspección. También es falso que la observación externa de la conducta y sus correlatos neurofisiológicos pueden ofrecer todos los datos que proporciona la introspección. A menos que los sujetos nos digan qué es lo que sienten, perciben o piensan, no podríamos diseñar indicadores objetivos (de conducta o fisiológicos) de tales procesos subjetivos. A este respecto, el físico que practica la medicina interna y el psicólogo están en la misma situación: ambos descansan en la introspección tanto como en los síntomas manifiestos y los tests objetivos. En resumen, la introspección es indispensable, pero debe ser controlada y complementada con heramientas objetivas." (Bunge 1.987, p.105)

(2) Como señala Russell, refiriéndose a Watson: "La posición de este último parece descansar sobre el ingenuo realismo por lo que respecta al mundo físico, pero este ingenuo realismo lo destruye la misma física al explicarnos la causación física y los antecedentes de nuestras percepciones." (Russell 1.927a, p.373)

que es la observación de los objetos externos." (Russell 1.927a, p.367)

Por lo tanto, según Russell, de acuerdo con el modelo de monismo neutral que defiende, todos los datos que fundamentan la física y la psicología son privados,(1) aunque según su distinta ordenación entran a formar parte o bien de la física o bien de la psicología. Como señala éste: "Podríamos decir que los datos aportados por la psicología son los hechos privados que no se encuentran muy directamente relacionados con los hechos que se producen en el exterior del cuerpo, mientras que los datos aportados por la física son los hechos privativos que tienen una conexión causal muy directa con los hechos exteriores al cuerpo. Así, pues, la física y la psicología siguen el mismo método; pero éste es más bien el que se tiene comúnmente por el método especial de la psicología que el que se considera como método de la física. Diferimos de los behavioristas en que asimilamos el método de la física al de la psicología más bien que al contrario." (Ibid., p.368)

Si tenemos en cuenta lo anterior, la provocadora afirmación de Russell de que cuando un fisiólogo examina un cerebro en realidad está examinando su propia mente, no nos

(1) Es esta una conclusión que básicamente ya se sostiene en Russell (1.921), cuando dice: "Pero si, como yo he argumentado, el mundo físico mismo, tal como lo conocemos, está enteramente contaminado de subjetividad; si, tal como lo sugiere la teoría de la relatividad, el universo físico contiene la diversidad de puntos de vista que nos hemos acostumbrados como distintivamente psicológicos, entonces nos vemos retrotraídos, por este camino diferente, a la necesidad de creer en observaciones que, en un sentido importante, son privadas." (Russell 1.921, p.254)



pareciera tan extravagante. Al respecto, nos dice: "Cuando un fisiólogo examina un cerebro, no ve pensamientos; por lo tanto, el cerebro es una cosa y la mente que piensa otra distinta. La falacia de este argumento consiste en suponer que un hombre puede ver la materia. Ni siquiera el más capaz de los fisiólogos puede realizar esta hazaña. Su percepción, cuando mira un cerebro, es un suceso de su mente, y sólo tiene una conexión causal con el cerebro que se imagina estar viendo. Cuando ve, en un poderoso telescopio, un punto luminoso diminuto y lo interpreta como una vasta nebulosa que existía hace un millón de años, comprende que lo que ve es diferente de lo que infiere. La diferencia con el caso de un cerebro contemplado a través de un microscopio sólo es de grado: existe exactamente la misma necesidad de inferencia, mediante las leyes de la física, del dato visual a su causa física. Y así como nadie supone que la nebulosa tiene alguna semejanza con un punto luminoso, así también nadie debe suponer que el cerebro tiene una estrecha semejanza con lo que ve el fisiólogo." (Russell 1.948, p.238-239)

Podemos, pues, concluir que, según Russell, después de aclarar el término "introspección", el conductismo no está acertado en su rechazo de dicho método. Al contrario de lo que éste afirma, para Russell, todo conocimiento se apoya en algo muy parecido a lo que se entiende por "introspección". Como nos dice éste: "...algunos acontecimientos producen efectos que irradian en derredor y pueden, por consiguiente, producir reacciones en un número de observadores; un ejemplo de esto es el lenguaje ordinario. Pero hay otros hechos que

producen efectos que se trasladan en forma lineal y no esférica; como ejemplo de éstos puede servir la conversación mantenida por teléfono desde una cabina impermeable al sonido. Esta conservación sólo puede oír la una persona además de la que habla; si en vez de una persona hablando tuviéramos un instrumento en el micrófono de origen, sólo una persona podría oír el sonido producido y ésta sería aquella que estuviese al otro extremo del hilo del teléfono. Los hechos que se producen en el interior del cuerpo humano se asemejan al sonido producido en el teléfono: tienen efectos, la mayor parte de los cuales se desplazan por los nervios hasta el cerebro en vez de difundirse por igual en todas direcciones...De esta manera, un hombre tiene un conocimiento de su cuerpo que se obtiene de manera distinta de como obtiene conocimiento de otros cuerpos. Esta forma peculiar de conocimiento es, en cierto sentido, "introspectiva", aunque no lo sea por completo en el sentido en que la niega el doctor Watson." (Ibid., p.369-371)

Todo lo dicho hasta ahora, no quiere decir que, para Russell, la introspección sea totalmente fiable; por el contrario, hay que tener sumo cuidado en su aplicación. Refiriéndose a su uso por parte de la psicología introspeccionista, concretamente por Titchener, nos dice Russell: "Me parece que el método empleado difícilmente llena las condiciones del experimento científico. Hablando en general, lo que se hace es plantear un conjunto de problemas a varias personas, registrar sus respuestas, e igualmente sus propias explicaciones, basadas en la introspección, acerca de

los procesos de pensamiento que los condujeron a dar esas respuestas. Me parece que se confiere una confianza excesiva a los datos de la introspección...No estoy dispuesto, como el profesor Watson, a rechazarla enteramente, pero considero que es sumamente falible y posee una tendencia muy peculiar a la falsificación, a causa de suposiciones preconcebidas."
(Russell 1.921, pp.246-247)

6.2.2) Las imágenes.

Además de las sensaciones, Russell sostiene la existencia de las imágenes sin ningún género de dudas. Como nos dice taxativamente: "...no siento duda alguna acerca de la existencia de las imágenes. Es evidente que constituyen la mayor parte del material de nuestros ensueños, tanto dormidos como despiertos; que las utilizan los compositores en la producción musical; que las empleamos para salir de una habitación que nos es familiar en la oscuridad (aunque para esto pueda darse una explicación diferente mediante las ratas en los laberintos) y que son causa de la violenta sorpresa que recibimos cuando tomamos sal en la creencia de que es azúcar, o bien (como me sucedió a mi recientemente) vinagre con el pensamiento de que es café." (Russell 1.927a, pp.394-395)

Dicha afirmación fue rechazada por el conductismo. A este respecto, señala J. B. Watson: "La psicología ha de cuestionarse cada vez con más fuerza la existencia de las llamadas imágenes. Hasta hace poco, yo creía que las sensaciones visuales activadas en el sistema central eran tan claras como las periféricas. Yo no me había distinguido por sustentar una opinión contraria. Sin embargo, un examen más detallado me lleva ahora a negar la existencia en mí de imágenes en el sentido galtoniano. Toda la doctrina de la imagen activada en el sistema nervioso central se basa, en mi opinión, en bases muy poco firmes. Angell y también Fernald llegan a la conclusión de que la determinación objetiva de la imagen es imposible. Sería una confirmación interesante de su

trabajo experimental, nuestro gradual descubrimiento de los errores cometidos en la construcción de esta enorme estructura o sensación activada centralmente (la imagen)." (Watson 1.913, p. 411n) Para Watson, las llamadas "imágenes" vendrían a reducirse a unas débiles sensaciones. Y así, nos dice: "Creo que es una hipótesis muy plausible la de que todos los llamados procesos "superiores del pensamiento" acontecen en términos de débiles repeticiones del acto muscular original (incluido el lenguaje), y se integran en sistemas que responden en un orden serial (mecanismo asociativo)...prácticamente todo el pensamiento natural transcurre en términos de procesos sensorio-motores de la laringe."(Ibid., pp.411-412)

En esta cita podemos advertir que Watson parece identificar la negación de la existencia de imágenes ("negar la existencia en mí de imágenes") con la negación de poder determinar objetivamente las imágenes ("la determinación objetiva de la imagen es imposible"). En este punto podemos observar el papel determinante y central que el "objetivismo metodológico" ejerce en el conductismo clásico, hasta el punto de que aquello que no puede ser determinado objetivamente, como la conciencia o las imágenes mentales, no existe. No obstante, estas afirmaciones conductistas parecen ofrecer dos serios inconvenientes: primero, el de una necesaria aclaración del término "objetivo", y segundo, el de la evidente existencia de imágenes mentales, le guste o no al doctor Watson. El primer punto ya lo hemos desarrollado en el apartado anterior, el segundo lo vamos a tratar en éste.

Antes de pasar a estudiar el análisis que realiza Russell acerca de las imágenes, es importante señalar que la negación de la existencia de imágenes mentales ha sido rechazada por la psicología actual.(1) En este punto, podemos observar, una vez más, que Russell se adelantó varias decenas de años a la crítica del conductismo, aunque ello ha permanecido hasta ahora en la ignorancia.

Entrando de lleno en el asunto que nos ocupa, habría que decir que si Russell pretende afirmar la existencia de imágenes, debe ofrecer una convincente diferenciación entre sensaciones e imágenes. Lo cual, él mismo reconoce que no siempre es fácil. Vamos a estudiar, pues, los posibles criterios de diferenciación, que examina Russell, y sus dificultades.

Uno de ellos es la diferencia de vivacidad entre sensación e imagen, siendo ésta última menos vivaz que la anterior. Este posible criterio de distinción ya fue señalado

(1) Como señala H. Gardner, refiriéndose a la negación de las imágenes por parte de la psicología durante el predominio del conductismo: "Sin duda alguna, ninguna ciencia nueva debía postular un concepto tan vago y confuso como su principal construcción mental, y mucho menos como explicación del modo en que la gente piensa. Por tales motivos, en la psicología académica respetable el espectro de la imagen fue exorciado durante medio siglo. Pero a comienzos de la década de 1.970, cuando el conductismo ya estaba declinando, los psicólogos informaron acerca de ciertos descubrimientos inexplicables o poco menos si no se acudía a las imágenes." (Gardner 1.985, p.350)

por Hume (1), y Russell está de acuerdo con aquél en su insuficiencia, pero también en la necesidad de mantener la distinción entre sensaciones e imágenes.

Otro criterio de distinción entre sensación e imagen, es el que afirma que la sensación es "real" y la imagen es "irreal"; sin embargo, el significado de "irreal" tal y como se usa cotidianamente resulta sumamente impreciso, y por lo tanto debemos precisarlo para ver si podemos utilizarlo como criterio de distinción. Como nos dice Russell: "Lo que llamamos "irrealidad" de las imágenes requiere interpretación: no puede significar lo que se expresaría con la frase "esto no existe". Las imágenes constituyen una parte verdadera del mundo real tanto como las sensaciones. Lo que significamos realmente al llamar "irreal" a una imagen, es que no posee los concomitantes que tendría si fuera una sensación." (Russell 1.921, p.162) En definitiva, Russell rechaza este criterio porque da por supuesto aquello que debería decidir. Como dice Russell: "Nuestro sentimiento de irrealidad resulta de que con

(1) En su Treatise of Human Nature (1.739-1.740) nos dice: "Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. Los grados normales de estas percepciones se distinguen con facilidad, aunque no es imposible que en algunos casos particulares puedan aproximarse mucho un tipo a otro. Así, en el sueño, en estado febril, en la locura o en una muy violenta emoción del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones; sucede a veces, por el contrario, que nuestras impresiones son tan tenues y débiles que no podemos diferenciarlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta gran semejanza apreciada en unos pocos casos, las impresiones y las ideas son por lo general de tal modo diferentes que nadie tendría escrúpulos en situarlas bajo grupos distintos, así como en asignar a cada una un nombre peculiar para hacer notar la diferencia." (Hume 1.739-40, pp.87-88)

anterioridad hemos comprendido que estamos ante una imagen, y por ello no puede servir como definición de imagen. Tan pronto como una imagen comienza a engañarnos respecto a su verdadera condición, nos engaña también en lo que se refiere a sus correlaciones, que constituyen lo que denominamos su "realidad". (Ibid., p.163)

Otra posibilidad sería la de definir la sensación, a diferencia de la imagen, como lo único común a la mente y a la materia. De esta forma, Russell nos dice que: "Las sensaciones son lo que es común al mundo mental y al físico; pueden definirse como la intersección de espíritu y materia." (Ibid., p.157) Naturalmente esto implicaría un círculo vicioso, al pretender construir la mente a partir de las sensaciones y las imágenes, y, a su vez, definir las sensaciones a partir de la mente y la materia. Como señala W. Trejo: "Pero algo que es común al mundo mental y al físico es tan hipotético como el punto geométrico cuando éste se define como algo común a la recta y a la curva y como el lugar en que éstas se interceptan, de manera que, lo mismo que el sujeto absoluto y la materia pura, no formaría parte del mundo de nuestra experiencia inmediata y sólo desempeñaría una función gramatical. El método constructivo estaba destinado a sustituir las entidades hipotéticas por otras más seguras o inmediatas, y ahora resulta que no puede aplicarse sino comenzando por postularlas." (Trejo 1.971, pp.215-216)

Finalmente, un cuarto criterio, para distinguir las sensaciones de las imágenes, es el dado por sus distintas causas y efectos. Este criterio es aceptado por Russell como

el único correcto. Como señala éste: "...creo que si pudiéramos considerar como esencialmente válida la diferencia entre causación física y mnémica, podríamos distinguir las imágenes de las sensaciones por tener aquéllas causas mnémicas, aunque pueden también tener causas físicas. Las sensaciones, por otro lado, tendrán solamente causas físicas...Las imágenes difieren también de las sensaciones en lo que respecta a sus efectos. Las sensaciones, por lo general, producen a la vez efectos físicos y mentales...Las imágenes, por el contrario, aunque pueden producir movimientos corporales, lo hacen de acuerdo con leyes mnémicas, no de acuerdo con leyes de la física." (Russell 1.921, p.165)

Russell utilizó, durante muchos años, la noción de "causa mnémica" para explicar la diferencia entre la causación mental y la causación física. El término "mnémico" proviene del psicólogo alemán R. W. Semon (1) que influyó apreciablemente durante los años veinte en el pensamiento de Russell. Dicho término permite distinguir la conducta de los organismos vivos de la simple materia. Al respecto, Russell nos habla de los "fenómenos mnémicos" de la siguiente manera: "...aquellas respuestas de un organismo que, en tanto se trata de los hechos observados hasta aquí, sólo pueden explicarse causalmente teniendo en cuenta algunos hechos

(1) Richard W. Semon (1.859-1.918) escribió dos obras sobre psicología que tuvieron una gran influencia sobre el análisis de la mente de Russell. Estas obras son: Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens, Leipzig, W. Engelmann, 1.904, y Die mnemischen Empfindungen in ihren Beziehungen zu den Original empfindungen, Leipzig, W. Engelmann, 1.909.

pasados de la historia del organismo y su participación en las causas de la presente respuesta. No quiero decir solamente -lo que de todos modos sería el caso- que los hechos pasados forman parte de una cadena de causas que conducen al acontecimiento presente. Quiero decir que al tratar de establecer la causa inmediata de un acontecimiento pasado, debe incluirse alguno o algunos acontecimientos pasados, a menos que acudamos a hipotéticas modificaciones de la estructura cerebral." (Ibid., p.85) Pues bien, como ejemplo de fenómenos mnémicos tenemos a las propias imágenes. Sin embargo, a pesar de su aceptación de la causación mnémica, Russell nunca se encontró a gusto con dicha explicación, puesto que supone una especie de acción a distancia que no está de acuerdo con la causación, tal y como se entiende en física, con sus características de continuidad espacial y temporal. Un ejemplo de esta actitud vacilante la encontramos incluso en The Analysis of Mind (1.921), que es la obra donde mantiene con más firmeza la causación mnémica. Al respecto, nos dice: "En la actualidad no existe, que yo sepa, prueba irrefutable de que cada diferencia entre el conocimiento que posee A y el que posee B tenga por paralelo alguna diferencia en sus cerebros. Podemos creer que éste sea el caso, pero entonces nuestra creencia se basará sobre analogías y máximas científicas generales, no sobre fundamento alguno proporcionado por la observación minuciosa. Por mi parte me inclino, como hipótesis de trabajo, a adoptar la creencia en cuestión, y a sostener que la experiencia pasada afecta la conducta presente sólo a través de

modificaciones de la estructura fisiológica. Pero la evidencia no parece definitiva, de modo que yo no creo que debamos olvidar la otra hipótesis, o rechazar por completo la posibilidad de que la causación mnémica pueda constituir la última explicación de los fenómenos mnémicos. Digo esto no porque crea probable que la causación mnémica sea esencial, sino tan sólo porque creo que es posible, y porque a menudo resulta importante para el progreso de la ciencia recordar hipótesis que en otras épocas han parecido improbables." (Ibid., p.100) (1)

Finalmente, Russell terminó por abandonar la noción de causación mnémica, aunque no tuvo más remedio que seguir utilizando provisionalmente el concepto de "hábito". Como nos dice en An Inquiry Into Meaning and Truth (1.940): "Es de suponer que, si nuestro conocimiento fuera adecuado, el comportamiento de los seres vivos podría reducirse a la física y el hábito se reduciría a efectos sobre el cerebro, comparables con cursos de agua. La vía que sigue el agua en su caída por una colina es diferente de la que hubiera resultado en caso de que nunca hubiese llovido antes; en este sentido, todo río podría considerarse como si involucrara un hábito. No obstante, puesto que podemos comprender el efecto de cada lluvia al ahondar un canal, no se nos presenta ocasión de usar la noción de hábito en este contexto. Si tuviéramos igual conocimiento del cerebro, hay que suponer que también podríamos prescindir del hábito en la explicación de la conducta animal. Pero esto sólo sería en el sentido en

(1) Ver también Russell 1.927a, pp.385-386

que la ley de gravitación nos capacita para prescindir de las leyes de Kepler: el hábito se deduciría en vez de suponerlo, y al ser deducido se mostraría que no constituye una ley totalmente precisa. Kepler no pudo explicar por qué las órbitas planetarias no son elipses perfectas, y limitaciones similares se aplican a las teorías del comportamiento animal que tienen en la ley del hábito su punto de partida." (Russell 1.940, p.293-294) (1) Al respecto, un ejemplo significativo por su claridad, es el dado por la respuesta de Russell a las críticas de J. Laird (2) a la noción de causación mnémica. Nos dice Russell: "As regards "mnemic" causation, I agree with Mr. Laird that the hypothesis of causes acting at a distance is too violent, and I should therefore now explain habits by means of modifications of brain structure." (Russell 1.944, p.700)

Una vez establecida la distinción entre imagen y sensación, por parte de Russell, podemos continuar con las discrepancias que se dan entre éste y el conductismo. Al respecto, recordemos que Russell afirma la existencia de las imágenes, al contrario de Watson que las niega, como consecuencia en gran medida de su negación de la introspección.

Como Russell ve claramente desde el principio: existen las imágenes mentales y éstas sólo pueden ser conocidas por introspección. Al respecto señala en unas notas

(1) Volveremos más detenidamente sobre las consecuencias de este cambio, en el último apartado.

(2) Laird 1.944, pp.310-311

manuscritas de 1.918: "But the refutation is purely empirical: images seem just as certain empirically as anything else. Images are doubtless connected with theoretically observable events in the nervous system, but the correlation can only be discovered by introspective knowledge that the images are occurring." (Russell 1.986, p.256)

Por el contrario, según Watson, los supuestos "pensamientos", incluidas las imágenes, descubiertos por introspección, no existen y no son más que palabras o cualquier otra actividad corporal disfrazada. Al respecto, nos dice: "Creo que es una hipótesis muy plausible la de que todos los llamados procesos "superiores del pensamiento" acontecen en términos de débiles repeticiones del acto muscular original (incluido el lenguaje), y se integran en sistemas que responden en un orden serial (mecanismo asociativo). Esta hipótesis convierte a los procesos reflexivos en algo tan mecánico como el mismo hábito. El esquema del hábito descrito por James hace tanto tiempo - según el cual toda corriente de retorno o aferente desencadena la siguiente descarga motora- es válido tanto para los "procesos del pensamiento" como para los actos musculares observables. La escasez de "imageria" sería la regla. Con otras palabras, siempre que haya procesos del pensamiento deberán darse débiles contracciones de los sistemas musculares que intervienen en el ejercicio patente del acto habitual, en especial de los sistemas todavía más finos de músculos implicados en el lenguaje. Si esto es

verdad, y no veo cómo no pueda serlo, la imaginaria se convierte en un lujo mental (aun cuando exista realmente) carente de justificación funcional. Si nuestra hipótesis fuera confirmada por el procedimiento experimental, entonces dispondríamos de hechos tangibles susceptibles de ser estudiados como datos de conducta. Y he de decir que el día en que podamos estudiar con estos métodos los procesos de la reflexión se halla tan cercano como aquel otro en que podremos establecer mediante métodos físico-químicos la diferencia existente entre el protoplasma vivo y las sustancias inorgánicas. En ambos casos la solución depende exclusivamente de la invención de métodos y aparatos." (Watson 1.913, p.411-2n)

Esta explicación conductista del "pensar" como únicamente "hablar con uno mismo", es inaceptable para Russell por su evidente insuficiencia. Al respecto, nos dice, refiriéndose a esta explicación de Watson: "There are, however, great difficulties in the way of accepting his view as the whole of the truth. To begin with, many people are "visual" types; they "think" mainly in visual images, and even words are represented rather by the look of them in print than by the pronunciation of them. Most of their "thinking" is not in words at all, but in more or less vague images. This seems to be true of the bulk of the human race, and only untrue of writers and orators, to whom words as such are specially important. If so, Mr. Watson's theory of thinking may be true of "thinkers" but not of ordinary

mortals. Purely verbal thinking may be the highest stage, not the lowest." (Russell 1.923a, pp.50-51)

Como conclusión podemos decir, pues, que para Russell es un hecho innegable el que existen imágenes, lo cual no quiere decir que su estudio esté exento de dificultades. Como nos dice el propio Russell: "Su carácter privado no constituye necesariamente un obstáculo para su estudio científico, como tampoco lo es el carácter privado de las sensaciones corporales. Las sensaciones corporales son admitidas hasta por los más severos críticos de la introspección, aunque, como las imágenes, sólo pueden ser observadas por un observador. Debe admitirse, sin embargo, que las leyes de la aparición y desaparición de las imágenes son poco conocidas y difíciles de descubrir, porque no nos ayuda en este caso, como en el de las sensaciones, nuestro conocimiento del mundo físico."(Russell 1.921, p.169)

6.2.3) El significado.

En la explicación del significado, y más concretamente del lenguaje, tenemos un ejemplo de la oscilante relación entre el pensamiento de Russell y el conductismo. A continuación veremos como, al respecto, se produce un progresivo acercamiento entre las tesis del conductismo y las de Russell, a partir de su artículo "On Propositions: What They Are and How They Mean" (1.919b), pasando por The Analysis of Mind (1.921), hasta culminar con An Outline of Philosophy (1.927a). Sin embargo, después de esta última obra, se produce un nuevo distanciamiento entre las tesis conductistas y las de Russell, respecto al análisis del lenguaje. Distanciamiento que se refleja en sus posteriores obras An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) y Human Knowledge (1.948)

Podemos empezar por aclarar una afirmación de Russell, un tanto sorprendente: "Los lógicos, que yo sepa, han hecho muy poco por explicar la naturaleza de la relación conocida bajo el nombre de "significado", y no cabe por cierto reprochárselo, pues se trata de un problema esencialmente psicológico." (Russell 1.919b, pp.406-407) Parece ser que Russell, se incluía entre aquellos que no habían realizado prácticamente ningún estudio acerca del significado. Y así parece recordarlo muchos años después, cuando nos dice: "...en 1.918 me interesé por primera vez en la definición de "significado" y en la relación del lenguaje con los hechos. Hasta entonces había considerado el lenguaje como "transparente" y nunca había examinado lo que establece

su relación con el mundo no lingüístico." (Russell 1.959, p.151) (1) Sin embargo, ya en 1.898, a partir de su rebelión contra el idealismo, Russell sostuvo una teoría referencialista del significado, de importancia decisiva en su pensamiento. Tal vez, la explicación de esta extraña declaración se halle en que su exposición acerca del lenguaje no fue nunca un fin en sí mismo, sino un medio para acceder a la solución de diversos problemas. Básicamente, la misma opinión vendría a sostener Robert J. Clack, cuando nos dice: "...en sentido estricto, Russell nunca formuló una genuina "filosofía" del lenguaje. Aunque hizo del análisis lingüístico una parte integrante de su método filosófico, nunca desarrolló nada que se aproximase a una teoría completa para explicar cómo funciona el lenguaje y cómo debiera proceder el análisis lingüístico. Hay implícitos en sus escritos, por supuesto, determinados supuestos y presupuestos básicos con relación al lenguaje y el modo en que funciona, que pueden ser considerados como los rudimentos de una filosofía del lenguaje." (Clack 1.972, p.8)

En este sentido, se comprende que un volumen aparentemente dedicado al estudio del lenguaje como An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) empiece por señalar que, si en dicha obra, se estudia el lenguaje, no es como un fin en sí mismo, sino como un medio para la investigación del

(1) Ver también Russell 1.968, p.293

conocimiento.(1) Al respecto, nos dice: "Esta obra ha sido pensada como una investigación de determinados problemas relativos al conocimiento empirico. En oposición a la teoría del conocimiento tradicional, el método adoptado se distingue ante todo por la importancia que se otorga a las consideraciones de orden lingüístico." (Russell 1.940, p.17)

Como ya hemos visto, la mente, según Russell, queda reducida, de acuerdo con el monismo neutral, a sensaciones e imágenes junto con las relaciones que éstas puedan mantener. Precisamente, una de estas relaciones es la de "significado", relación fundamental, porque gracias a ella, las imágenes, y

(1) A lo largo de toda su obra, Russell se ha referido explícitamente al lenguaje como vehículo de conocimiento. Podemos tomar como ejemplos representativos dos citas cronológicamente equidistantes. En 1.903 nos dice: "El estudio de la Gramática, en mi opinión, es susceptible de dar más luz a los problemas filosóficos de lo que comúnmente creen los filósofos. Aunque no puede admitirse a ciegas que una distinción gramatical corresponde a una genuina diferencia filosófica, sin embargo la una es prima facie evidencia de la otra, y a menudo puede emplearse con utilidad como fuente de descubrimientos." (Russell 1.903, p.427) Y en 1.940 asevera: "Me parece que hay una relación -que se puede descubrir- entre la estructura de las oraciones y la estructura de las ocurrencias a las que las oraciones se refieren. No pienso que la estructura de los hechos no verbales sea completamente incognoscible; creo, por el contrario, que, con suficiente prudencia, las propiedades del lenguaje pueden ayudarnos a comprender la estructura del mundo." (Russell 1.940, p.336) Sin embargo, Russell advierte que el lenguaje debe ser estudiado con precaución. Así, nos dice: "El influjo del lenguaje sobre la filosofía ha sido, en mi opinión, harto profundo, pero apenas reconocido. Si hemos de evitar dejarnos seducir por dicho influjo, es preciso que adquiramos conciencia del mismo y nos preguntemos expresamente por la medida de su legitimidad...el lenguaje puede engañarnos tanto por su vocabulario como por su sintaxis. Hemos de estar en guardia por lo que se refiere a ambos aspectos del lenguaje si queremos evitar que nuestra lógica nos conduzca a una metafísica falaz." (Russell 1.924, p.466-7)

las palabras pueden ponerse en relación con objetos no sensiblemente presentes.

Para el estudio del "significado", al igual que para el análisis de todos los elementos que forman la mente humana, Russell pretende tener en cuenta a la ciencia de su época, dentro de lo posible, especialmente de la psicología dominante en ese momento: el conductismo.(1) Por ello, nos

(1) En este punto, habría que explicar la prácticamente absoluta ausencia del psicoanálisis en las consideraciones de Russell, a pesar de la enorme influencia de dicha escuela en la psicología de aquellos años. Al respecto, habría que decir que Russell no considera al psicoanálisis como una ciencia, sino más bien como una especulación atractiva aunque insolvente. Podemos señalar, como ejemplo de esta valoración, la consideración que le merece a Russell el análisis del deseo que realiza el psicoanálisis, cuando dice: "...Freud y sus continuadores, aunque han demostrado sin discusión la inmensa importancia de los deseos "inconscientes" en la determinación de nuestras acciones y creencias, no se preocuparon de decirnos qué es realmente un deseo "inconsciente", y rodearon así su doctrina de un aire de misticismo y mitología que explica, en gran parte, su popularidad. Los psicoanalistas siempre hablan como si fuera más normal que un deseo sea consciente, y como si tuviera que aducirse una causa positiva para que sea inconsciente. Así "el inconsciente" se transforma en una especie de prisionero subterráneo que vive en un calabozo, y a largos intervalos hace irrupción en nuestra luminosa respetabilidad, con téticos gemidos, maldiciones y extrañas y atávicas lujurias...No creo que la verdad posea características tan pictóricas como las que aquí presenta", para añadir más adelante: "Uno de los méritos del análisis general del espíritu que nos ocupará en los capítulos siguientes, consiste en que remueve la atmósfera de misterio que rodea los fenómenos traídos a la luz por el psicoanálisis. El misterio es delicioso, pero anticientífico, porque depende de la ignorancia." (Russell 1.921, pp.43-44) Más adelante, aunque Russell sigue sin considerar científico al psicoanálisis, admite que puede tener una influencia beneficiosa en la educación. De tal forma que en The Scientific Outlook (1.931) señala que: "Creo posible que la teoría del psicoanálisis llegue a ser embebida en algo más científico; pero no dudo de que algo de lo que el psicoanálisis ha sugerido respecto a la educación primera tendrá un valor permanente y una importancia inmensa." (Russell 1.931, p.148)

dice: "I do not regard the problem of meaning as one requiring such special methods as are commonly called "philosophical". I believe that there is one method of acquiring knowledge, the method of science; and that all specially "philosophical" methods serve only the purpose of concealing ignorance. In science, we are confined to the entities we can observe, not on any a priori ground, nor because we hold that there are no other entities, but merely because the others, if any, are by definition unknown. Now meaning is an observable property of observable entities, and must be amenable to scientific treatment. My object has been to endeavour to construct a theory of meaning after the model of scientific theories, not on the lines of traditional philosophy." (Russell 1.920, p.91)

El que Russell pretenda estudiar el significado, más concretamente el lenguaje, como un fenómeno natural más, aplicando los métodos científicos pertinentes (en este caso, los del conductismo), no quiere decir que acepte acriticamente este enfoque. Puesto que, una vez recibidos los resultados científicos de esta investigación, habría que preguntarse acerca de sus fundamentos, o, si se quiere, acerca del grado de su certeza. Este doble enfoque es claramente señalado por Russell, en su introducción a An Inquiry into Meaning and Truth (1.940), cuando, a propósito del conocimiento, nos dice: "Hay dos investigaciones diferentes, y ambas importantes, cada una de las cuales tiene derecho al nombre de "teoría del conocimiento". En toda discusión, es fácil caer en confusiones debido a la falta de

determinación respecto de a cuál de las dos investigaciones se piensa que corresponde la discusión...En la primera forma de la teoría del conocimiento aceptamos la explicación científica del mundo, no como si fuera verdadera con certeza, sino como la mejor de que se dispone en el presente. El mundo, tal como lo presenta la ciencia, contiene un fenómeno llamado "conocimiento", y la teoría del conocimiento, en su primera forma, tiene que ocuparse de qué clase de fenómeno es éste...En esta etapa, tanto el conocimiento como el error son relaciones observables entre el comportamiento del organismo y los hechos del medio.. Dentro de estas limitaciones, el tipo de teoría del conocimiento que se ha indicado antes es legítimo e importante. Pero hay otra clase de teoría del conocimiento que cala más hondo y que, pienso, tiene mucha mayor importancia..Cuando el conductista observa lo que hacen los animales y decide si tales comportamientos manifiestan conocimiento o error, no piensa en si mismo como si fuera un animal, sino como un registrador, al menos hipotéticamente infalible, de lo que sucede realmente. El "sabe" que los animales son engañados por los espejos, y cree "saber" que él no sufre un engaño similar. Pasando por alto el hecho de que él-un organismo como cualquier otro- es quien observa, otorga un falso aire de objetividad a los resultados de su observación. Apenas recordamos la posible falibilidad del observador, hemos introducido la serpiente en el paraíso del conductista." (Russell 1.940, pp.18-21)

Estos dos enfoques, que Russell señala en la cita anterior, se dan desde el principio en su análisis del

lenguaje, aunque con diferente peso. En un principio, en el periodo comprendido entre "On Propositions: What They Are and How They Mean" (1.919b) y An Outline of Philosophy (1.927a), existe una mayor relevancia del primer enfoque, pero en An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) es evidente que tiene mayor importancia el segundo enfoque. Esta diferencia de énfasis en uno u otro enfoque, aclararía, en parte, el progresivo alejamiento de Russell respecto a la explicación conductista del lenguaje.

Una de las primeras observaciones que realiza Russell al empezar su estudio del lenguaje, considerándolo como un fenómeno natural más, es el constatar que la palabra como acontecimiento físico no es una entidad única, sino una clase formada por innumerables ejemplos particulares que se asemejan. Como claramente señala: "...lo que llamamos una palabra no es una entidad singular, sino una clase de entidades: hay ejemplares concretos de la palabra "perro", tal y como los hay de perros. Y cuando oímos un sonido, podemos dudar de si se trata o no de la palabra "perro" mal pronunciada: los sonidos que constituyen ejemplares concretos de una palabra van transformándose en sonidos distintos a través de un proceso gradual, al modo como los perros mismos podrían transformarse en lobos de acuerdo con la hipótesis evolucionista. Y exactamente las mismas observaciones se aplican, claro está, al caso de las palabras escritas." (Russell 1.919b, p.407) (1) Estas consideraciones

(1) Ver también: Russell (1.921), pp.207-208; Russell (1.927a), pp. 104-106; Russell (1.940), pp.30-31.

hacen que las palabras sean menos distintas de los objetos a los que se refieren, o dicho de otra forma, no hay una diferencia lógica entre una palabra y lo que significa, puesto que se trata en ambos de casos particulares. Como señala Russell: "Puede pensarse que, al insistir en que una palabra es un universal, he cargado indebidamente el acento en un hecho absolutamente obvio. Pero es que hay una tendencia casi irresistible, apenas bajamos la guardia, a pensar que una palabra es una cosa, y a razonar que, mientras que hay muchos perros, hay una sola palabra "perro" que se aplica a todos ellos. Y de aquí llegamos a Platón y al perro elevado a los cielos, cuando lo que en realidad tenemos es una cantidad de ruidos más o menos semejantes, todos los cuales se aplican a una cantidad de cuadrúpedos más o menos semejantes." (Russell 1.940, p.30)

Una de las primeras cuestiones que se plantea Russell es la de si la relación entre el símbolo y el referente es directa o indirecta. Como claramente nos dice en su artículo "On Propositions: What They Are and How They Mean" (1.919b): "¿Puede la relación llamada de "significado" ser una relación directa entre la palabra como acaecimiento físico y el objeto mismo, o debe dicha relación pasar por un intermediario "mental" que pudiera llamarse la "idea" del objeto?" (Russell 1.919b, p.407)

Las sucesivas tentativas para resolver esta cuestión, evidenciarán la complejidad que representa el lenguaje, y, al mismo tiempo, la insuficiencias de la explicación conductista al respecto. Por ello Russell tendrá

finalmente que dedicar un libro (An Inquiry into Meaning and Truth (1.940)) a recorrer los distintos vericuetos que representa el análisis del significado.(1) Lo cual muestra que dicha obra es, en gran medida, un fruto de la exigencia de dar respuesta a interrogantes surgidos a causa de la adopción del monismo neutral. Con lo que se demuestra, a su vez, la continuidad y pervivencia de dicho monismo, en su núcleo básico, a través del último periodo de la obra de Russell, representado por An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) y Human Knowledge (1.948)

Una de las primeras soluciones, a la anterior cuestión que Russell estudia, es la explicación conductista del significado, como relación directa entre palabra y objeto, o dicho de otra forma, el lenguaje reducido a una forma de conducta. Como señala Watson: "Si ustedes están dispuestos a convenir que "significado" no es sino una manera de decir que de todas las formas en que puede reaccionar un individuo frente a su objeto, en un caso reacciona solamente en una de estas formas, entonces nada tenemos que objetar a la palabra "significado"... "Significado" es solamente una forma de expresar lo que el individuo está haciendo." (Watson 1.930, p.236)

Naturalmente, la explicación conductista del lenguaje supone la negación de las imágenes, a la que ya nos

(1) Como el propio Russell señala: "En 1.918, durante el tiempo que pase en prisión, había comenzado a interesarme sobre los problemas relacionados con el significado, que en un principio había ignorado completamente. Aunque en The Analysis of Mind y en varios artículos de esa misma época escribí algo sobre esos problemas, todavía quedaba mucho por decir." (Russell 1.968, p.293)

hemos referido en el apartado anterior. Como señala Watson enfáticamente: "...¡suponemos, naturalmente, que las "imágenes" -aquellos cuadros fantasmagóricos de la "memoria" de objetos que no se hallan presentes a los sentidos- hayan sido eliminadas de la psicología!" (Ibid., p.249)

Pues bien, en principio, Russell rechazó en parte la explicación conductista del lenguaje, debido a la indudable existencia de las imágenes, y su necesidad, en algunas ocasiones, para dar explicación del significado.

En efecto, para Russell una explicación del lenguaje que no tenga en cuenta las imágenes aparece incompleta. Ya que el uso "narrativo" del lenguaje exige la existencia de imágenes. El problema para la explicación conductista del lenguaje, según Russell, se hallaría en el uso del lenguaje en ausencia de aquello a lo que dicho lenguaje se refiere.(1)

En principio, a Russell no le parece suficiente la explicación que da Watson del uso del lenguaje en ausencia de los objetos que nombra, y lamenta el que el conductismo no ofrezca ninguna explicación del deseo,(2) que se halla

(1) Es importante advertir que Russell, en "On Propositions: What They Are and How They Mean" (1.919b), no distingue claramente entre el significado de las palabras y el significado de las oraciones, por lo que este análisis resulta bastante impreciso e incompleto. No obstante, como veremos más adelante, dicho análisis será más amplio y cuidadoso, especialmente en An Inquiry into Meaning and Truth (1.940).

(2) El mismo Russell dará una explicación conductista del deseo, sin uso de imágenes, en The Analysis of Mind (1.921), aunque más tarde la abandonará. Ver, al respecto, el apartado que dedico al deseo.

vinculado en dicho uso. Sin embargo, dicha dificultad no le parece insuperable, y cree que es posible encontrar una explicación, dentro de los límites conductistas, al uso de palabras en momentos en los que no está aquello a lo que se refieren. Esta explicación no es otra que lo que llamamos reflejo condicionado. De tal forma, que concluye Russell: "Los animales, finalmente, deben al hábito y a la asociación las peculiaridades más notables de su conducta, todas las cuales podrían compendiarse, a mi entender, en una ley única: "Cuando A y B se han dado con frecuencia en estrecha contigüidad temporal, tienden a causarse mutuamente". Esta ley sólo rige en relación con el cuerpo de un animal singular. Pero, a mi juicio, basta para explicar la condensación de los citados procesos, así como el uso de las palabras en ausencia de sus objetos." (Russell 1.919b, p.419) No obstante, según Russell, aunque haya una explicación conductista al uso de palabras en ausencia del objeto al que se refieren, no la hay, por el contrario, para el uso "narrativo" del lenguaje, tal como se da en la memoria y en la imaginación, en el que también hay ausencia de referentes. En este sentido, nos dice: "El uso de las palabras efectivamente pronunciadas o escritas forma parte integrante del mundo físico; pero, en la medida en que las palabras obtienen su significado a través de las imágenes, resulta imposible dispensar a las palabras un tratamiento adecuado sin recurrir a la psicología y tener en cuenta los datos obtenidos por introspección. Si esta conclusión es válida, la teoría behaviorista del lenguaje resulta

inadecuada, por más que contenga numerosas indicaciones correctas y valiosas." (Ibid., p.420) Para explicar esta inevitable insuficiencia de la explicación conductista, nos pone el ejemplo de un niño que recuerda un coche y le cuenta dicho recuerdo a otro. Al respecto, nos dice: "En este caso, la comprensión activa y la pasiva de las palabras son ambas diferentes de las que tienen por objeto a las palabras demostrativamente usadas. El niño no está ahora viendo un coche, sino tan sólo recordándolo; el que le escucha no mira a su alrededor esperando verlo venir, sino que "comprende" que venía un coche en un momento dado del pasado. Cuanto, en suma, tiene lugar en este caso resulta mucho más difícil de explicar en términos behavioristas; a decir verdad, nada de ello exige la concurrencia de conducta alguna determinada. Es evidente que, en la medida en que el niño está auténticamente recordando, posee una representación del suceso pasado y elige sus palabras en tanto que describen esa imagen; y, en la medida en que el que escucha está cobrando realmente noticia de lo que se le dice, va adquiriendo una representación más o menos semejante a la del niño. Es cierto que este proceso puede ser comprimido y abreviado gracias a la intervención del hábito de la palabra...Pero es, no obstante, la posibilidad de una imagen de la memoria, en el niño, y de una imagen de la imaginación, en el que escucha, lo que constituye la esencia del "significado" de las palabras. En la medida en que tal cosa falta, las palabras se reducen a meras cláusulas vacías, capaces de adquirir un significado, pero sin poseerlo de momento. Podemos decir que,

mientras que las palabras usadas demostrativamente describen sensaciones y tienen por finalidad causarlas, las mismas palabras, usadas narrativamente, describen y tienen por finalidad causar imágenes." (Ibid., p.423) Podemos, pues, concluir que el uso "narrativo" del lenguaje necesariamente se apoya en la memoria y en la imaginación, y éstas a su vez, al menos en su origen, en las imágenes. El conductismo, al negarlas, se bloquea a sí mismo la posibilidad de dar una explicación completa y suficiente del lenguaje.

Naturalmente, puede argumentarse que en el uso de muchas palabras con significado, no existen imágenes, y lo único que existe es simple hábito. A ello respondería Russell que la existencia de palabras cuyo significado se adquiere por hábito no invalida su afirmación respecto a la existencia previa de imágenes. Al respecto, nos dice: "The essence of meaning lies in the causal efficacy of that which has meaning, and this causal efficacy is, in the main, a result of habit. A word, through association, acquires the same causal efficacy as an image having the same meaning; habit causes it to have this efficacy directly, without the intermediary of the image. But that does not prove that the image could have been dispensed with originally." (Russell 1.920, p.88)

También en The Analysis of Mind (1.921) parece que Russell está en contra de la pretendida suficiencia de la explicación conductista del significado, puesto que afirma la necesidad de las imágenes para poder explicar el uso de palabras que correspondan a objetos de los que no tengamos

sensaciones presentes. Al respecto, nos dice: "Si no estamos equivocados, el uso de las palabras en el pensar depende, al menos en su origen, de imágenes, y no puede ser plenamente tratado según los linamientos conductistas. Y ésta es realmente la función más esencial de las palabras, a saber, que, a raíz de su conexión original con las imágenes, nos ponen en contacto con lo que es remoto en el tiempo o el espacio." (Russell 1.921, p.223)

Sin embargo, acaba por concluir que, a pesar de la existencia innegable de las imágenes, éstas no son necesarias para dar una explicación del lenguaje, con lo que viene a dar la razón a la explicación conductista del lenguaje. Exactamente, nos dice: "...las imágenes no son lógicamente necesarias para explicar la conducta observable, o sea, en este caso, el lenguaje inteligente. El lenguaje inteligente podría existir como un hábito motor, sin acompañamiento alguno de imágenes, y esto se aplica tanto a palabras cuya significación es universal, como a palabras cuya significación es relativamente particular." (Ibid., p.253)

No obstante, puesto que Russell afirma la existencia de las imágenes, y éstas poseen significado, debe ofrecer una explicación de dicho significado. A primera vista, el significado de las imágenes parece sencillo, como dice Russell: "Una imagen-recuerdo de un hecho particular, cuando está acompañada por una creencia-recuerdo, puede decirse que significa el hecho del cual constituye una imagen." (Russell 1.921, p.228) Pero, como el propio Russell reconoce, esta explicación es excesivamente simple, puesto

que la mayoría de las imágenes reproducen de una forma vaga e imprecisa aquello que significan. Como señala Russell: "Si evocamos la imagen de un perro, tendremos muy probablemente una imagen vaga, que no es representativa de algún perro en especial, sino de los perros en general. Cuando evocamos la imagen de la cara de un amigo, es probable que no reproduzcamos la expresión que tenía en alguna ocasión particular, sino más bien una expresión compuesta, derivada de muchas ocasiones. Y es difícil encontrar un límite a la vaguedad de que son susceptibles las imágenes. En tales casos, la significación de la imagen, si se la define en relación al prototipo es vaga: no hay un prototipo definido, sino muchos, y la imagen no reproduce con exactitud a ninguno de ellos." (Ibid., p.229)

Otra posibilidad complementaria de explicar el significado de las imágenes, sería a través de su causación. En este sentido, la imagen produce algunos de los efectos que produciría aquello que significa. Por lo tanto, según Russell, para definir el significado de una imagen hay que tener en cuenta la semejanza con uno o varios prototipos, junto con su eficacia causal.

La afirmación de la existencia de imágenes como algo necesario para explicar el "significado" fue criticada por Ogden y Richards, que al respecto nos dicen: "Por otro lado Russell, que, tal como Holt, ha abandonado ahora la teoría de la existencia de relaciones cognoscitivas directas entre la mente y las cosas, oscurece la formulación de la explicación causal en su Análisis del Espíritu, al introducir

consideraciones surgidas de un tratamiento incompatible...la explicación causal del significado que da Russell difiere de la desarrollada aquí en la importancia asignada a las imágenes, ya que el significado o la referencia se define mediante la similitud de las imágenes respecto de lo que ellos significan, o mediante su "eficacia causal", la "adecuación" de sus efectos." (Ogden y Richards 1.923, p.78) Según estos autores, existen buenas razones para evitar el uso de "imágenes" para dar explicaciones acerca del "significado", éstas son: "Una de ellas consiste en la grave duda acerca de si en algunos espíritus llegan a ocurrir o han ocurrido alguna vez tales imágenes. Otra es que en muchísimas interpretaciones donde las palabras no tienen ninguna función reconocida, la introspección no logra mostrar que se halle presente la imaginación, a menos que sea excesivamente sutil y por ello de dudoso valor probatorio. Una tercera razón, más poderosa, es que las imágenes parecen ser, en gran medida, un lujo mental." (Ibid., p. 83)

No obstante, la crítica de Ogden y Richard, en el sentido de que Russell afirma la necesidad de las imágenes para la explicación del "significado", en su obra The Analysis of Mind (1.921), es injustificada, como se comprobó en la cita que ya hemos reproducido.(1) El propio Russell,

(1) Russell 1.921, p. 213

asi lo señala en "The Meaning of Meaning".(1)

El punto culminante de la aceptación de Russell de la explicación conductista del lenguaje, se da en An Outline of Philosophy (1.927a), donde nos dice: "La única manera satisfactoria de considerar el lenguaje es, si no me equivoco, considerarlo de la misma manera que lo hace el doctor Watson. Creo, en efecto, que la teoría del lenguaje es uno de los puntos más fuertes en favor del behaviorismo." (Russell 1.927a, p.102) (2) De tal forma, que mediante los hábitos que Russell llama "comprensión activa" y "comprensión pasiva", podríamos explicar el "significado". Como señala éste: "Yo distinguiría entre el significado activo, el de la persona que emite la palabra, y el pasivo, o sea el de la persona que la oye. En el significado activo, la palabra está causada asociativamente por lo que significa o algo con ello asociado; en el significado pasivo, los efectos asociativos de la palabra son aproximadamente los mismos que los de lo que significa." (Ibid., p.119)

(1) Russell 1.926, p.142. Russell realizó dos reseñas del libro de Ogden y Richards (1.923): "The Mastery of Words" (1.923b), y el ya citado "The Meaning of Meaning" (1.926). En ellas dedica comentarios elogiosos a dicha obra. Por ejemplo en la primera, nos dice: "The book is indoubtably important and valuable; its general outlook is scientific, in a field too often given over to verbalism." (Russell 1.923b, p.137) y en la segunda: "The book by Messrs. Ogden and Richards which bears the above title is one of considerable importance." (Russell 1.926, p.138)

(2) Ya en Russell (1.926), en una nota a pie de página, se expresaba en los siguientes términos: "It will be seen that the above remarks are strongly influenced by Dr. Watson, whose latest book, Behaviorism, I consider massively impressive." (Russell 1.926, p.144)

Sin embargo, habría que ser sumamente cuidadoso en identificar la llamada "comprensión" con el "significado". Como señala Russell: "No es necesario, para que un hombre "comprenda" una palabra, que "sepa lo que significa", en el sentido de ser capaz de decir "esta palabra significa tal y cual". La comprensión de las palabras no consiste en conocer las definiciones que de ellas se dan en el diccionario, o en ser capaz de especificar los objetos para los cuales son apropiadas. Tal comprensión puede corresponder a los lexicógrafos y estudiantes, pero no a los comunes mortales en la vida ordinaria. Comprender un idioma se parece más bien a comprender el juego del cricket: es cuestión de hábitos, adquiridos por uno mismo y supuestos, con razón en los otros. Decir que una palabra tiene un significado no es decir que aquellos que usan la palabra correctamente hayan pensado nunca en cuál es el significado: el uso de las palabras viene primero, y la significación se destila por observación y análisis." (Russell 1.921, p.217) (1) Naturalmente, como veremos posteriormente, esta explicación conductista no agota en absoluto el análisis del significado.

(1) Acerca de este tipo de "comprensión" sin significado, podemos citar la experiencia en la que se vio involucrado el físico Richard Feynmann cuando ejerció la docencia en Brasil. A primera vista, los alumnos parecían ser muy competentes, a tenor de las respuestas correctas que daban. Sin embargo..., como dice Feynman: "Después de mucha investigación acabé averiguando que los estudiantes se habían aprendido todo de memoria, pero no sabían el significado de nada. Cuando oían decir "la luz reflejada por un medio con índice de refracción mayor que 1", no sabían que se estaba hablando de un mediom material como el agua, por ejemplo. No sabían que "la dirección de la luz" es la dirección en la que se ve algo cuando uno lo está mirando, y así sucesivamente. Todo había sido memorizado, pero nada había quedado traducido en palabras con significado." (Feynman 1.985, pp.247-248)

Por otra parte, al afirmar que el lenguaje es una serie de hábitos, se hace necesario explicar la formación de dichos hábitos. Dicha explicación se hallaría en los llamados "reflejos condicionados", que quedarían subsumidos bajo un principio que Russell enuncia de la siguiente forma: "Cuando el cuerpo de un animal o ser humano se ha colocado lo bastante a menudo bajo la influencia de dos estímulos aproximadamente simultáneos, el primero de éstos, por sí solo, tenderá a producir la reacción ocasionada anteriormente por el otro" (Russell 1.927a, p.80)

Nos encontramos, pues, ante una teoría causal del significado, según la cual el significado es una relación causal entre una palabra y aquello que significa. Sin embargo, como ya iremos viendo, la sencillez de la teoría no siempre da cuenta de la complejidad que supone el lenguaje.(1)

Habría que advertir que el término "causal", según lo usa Russell, no debe ser entendido en el sentido tradicional de "causa", como una relación universal,

(1) La explicación conductista no es suficiente, puesto que sólo es aplicable a las palabras-objeto y sólo es adecuada para el uso exclamativo o indicativo de las palabras. Como dice Russell más tarde: "Si queremos explicar a nuestro hijo la palabra "león", podemos llevarle al zoológico y decirle "mira, eso es un león". Pero no hay ningún zoológico donde podamos mostrarle si o el o no obstante, pues éstas no son palabras indicativas" (Russell 1.948, p.118)

necesaria y única, sino más bien como "leyes causales".(1) En este sentido, señala éste: "La concepción metafísica de causa está latente en nuestra manera de considerar las leyes causales: deseamos ser capaces de sentir una vinculación entre causa y efecto, y de imaginar la causa como "operante". Es por ello que nos resistimos a considerar las leyes causales como simples uniformidades de secuencias captadas por la observación; sin embargo, es todo lo que la ciencia puede ofrecernos." (Russell 1.921, p.97)

Dichas leyes causales son simplemente la expresión de una cierta dirección de cambio en cada momento, traducida en ecuaciones diferenciales.

Desde un primer momento, en el análisis del significado, Russell señaló que el significado de un enunciado depende del significado de sus componentes, es decir de las palabras. Claramente, nos dice: "Cualquiera que

(1) Este rechazo de Russell de la noción tradicional de "causa" ya la encontramos en Our Knowledge of the External World (1.914b), cuando nos dice: "La palabra "causa", en la explicación científica del mundo, corresponde solo a los primeros estadios, en los que pequeñas generalizaciones preliminares y aproximadas se realizan con vistas a leyes subsiguientes más amplias e invariables...Pero en una ciencia suficientemente avanzada la palabra "causa" no aparecerá en ninguna formulación de leyes invariables. Existe, sin embargo, un uso vulgar e impreciso de la palabra causa que debe ser evitado. Las uniformidades aproximadas que provocan su uso precientífico pueden resultar siempre verdaderas, salvo en circunstancias rarísimas y excepcionales, y quizá en todas las circunstancias que en realidad se den. En tales casos es conveniente poder hablar del acontecimiento precedente como de la "causa" y del subsiguiente como del "efecto". En este sentido, con tal que se comprenda que la secuencia no es necesaria y que puede haber excepciones cabe emplear las palabras "causa" y "efecto"." (Russell 1.914b, p.1.251) (El subrayado es mio.) En el mismo sentido, ver también Russell (1.948), p.461

pueda ser el significado del simbolo complejo, está claro que depende de los significados de cada una de esas palabras componentes por separado. Asi pues, es preciso que sepamos en qué consiste el significado de las palabras aisladas antes de que podamos esperar entender el significado de una proposición en tanto que sistema de palabras." (Russell 1.919b, p.406)

Por lo que respecta al significado de una palabra, como ya hemos visto, Russell acepta la explicación conductista, dentro de una teoria causal del significado. Como claramente, nos dice: "Puede resumirse esta teoria del significado con una simple fórmula. Cuando, mediante la ley de los reflejos condicionados, A se ha convertido en causa de C, llamaremos a A una causa "asociativa" de C y a C el efecto "asociativo" de A. Diremos que, para una cierta persona, la palabra A, que oye, "significa" C, si la emisión de A es un efecto asociativo de C, o de algo previamente asociado con C. Por decirlo más concretamente, la palabra "Pedro" significa cierta persona si el efecto asociativo de oirla es muy semejante al de ver a Pedro, y las causas asociativas de emitir la palabra "Pedro" son actos previamente asociados con Pedro. Por supuesto que, cuando nuestra experiencia aumenta en complejidad, este sencillo esquema se anubla y oscurece, pero creo que permanece fundamentalmente verdadero." (Russell 1.927a, p.118)

No obstante, habria que especificar que dicha explicación sólo es aplicable a las llamadas palabras-objeto, como muy bien aclarará Russell en An Inquiry into Meaning and

Truth (1.940), y de éstas sólo aquellas que se usen en sentido indicativo, y no narrativo o imaginativo, es decir, no aquellas palabras que se usan para describir o recordar una imagen de la memoria, o para describir o crear una imagen propia de la imaginación.

Las palabras-objeto forman el llamado lenguaje-objeto, que es el lenguaje más primitivo de toda una jerarquía de lenguajes.(1) Dicha jerarquía es necesaria para comprender la explicación que da Russell del significado. Sin ella, es imposible comprender el distinto significado que poseen palabras como "amarillo", "o", "octaedro", etc... En principio, Russell señala tres características que distinguen a las palabras-objeto: "En primer lugar, su significado se aprende (o puede aprenderse) por comparación con los objetos que ellas significan, o con ejemplos de lo que significan. En segundo lugar, no presuponen otras palabras. En tercer lugar, cada una de ellas puede expresar por sí misma toda una proposición; se puede gritar "¡Fuego!", pero carecería de sentido exclamar "¡Desde!"." (Russell 1.940, pp.31-32)

Es evidente, que la explicación del significado de

(1) La existencia de una jerarquía de lenguajes, aunque no es explícitamente afirmada hasta 1.940 con An Inquiry into Meaning and Truth, ya es insinuada por Russell en su Introducción al Tractatus Logico-Philosophicus(1.922) de Wittgenstein, como respuesta a la afirmación de éste de que la estructura del lenguaje sólo puede ser mostrada, pero no expresada con palabras. Al respecto, nos dice Russell: "...todo lenguaje tiene, como Wittgenstein dice, una estructura de la cual nada puede decirse en el lenguaje, pero puede haber otro lenguaje que trate de la estructura del primer lenguaje y que tenga una nueva estructura y que esta jerarquía de lenguaje no tenga límites." (Russell 1.922c, pp.27-28)

las palabras-objeto viene dado por una teoría causal del significado. Según ésta, dichas palabras adquieren significado por asociación entre la palabra y la presencia sensible del objeto designado, bajo determinadas leyes causales psicológicas. Como señala Russell: "Todo niño aprende la lengua de sus padres como aprende a caminar. Ciertas asociaciones entre palabras y cosas tienen lugar en el niño gracias a la experiencia cotidiana y tienen el mismo aspecto de leyes naturales que las propiedades de los huevos o los fósforos; en verdad, se encuentran exactamente en el mismo nivel que éstas mientras el niño no sea llevado al extranjero." (Ibid., p.73)

Además de las palabras-objeto, existen otras palabras cuyo significado no es tan fácil de dilucidar. Por ejemplo, aquéllas que sólo pueden ser usadas significativamente cuando forman parte de una oración. Como "no", "o", "todos", "es", "verdadero", etc...

El averiguar el significado de estas palabras, siguiendo las pautas dadas para las palabras-objeto, puede dar lugar a paradojas, las llamadas paradojas semánticas(1), que, según Russell, sólo pueden resolverse mediante la afirmación de una jerarquía de lenguajes. Dicha jerarquía puede extenderse hacia arriba de forma indefinida, pero no hacia abajo. El nivel más bajo estaría ocupado por el lenguaje formado por las palabras-objeto, al que Russell

(1) Por ejemplo, la conocida como paradoja del mentiroso. Una reformulación de dicha paradoja, y su solución, que incluye una jerarquía de lenguajes, nos la da Russell en Russell (1.940), pp.67-68

llamará lenguaje-objeto. Dichas palabras-objeto pueden ser definidas tanto desde la Lógica como desde la Psicología; al respecto, nos dice Russell: "...se las define, desde el punto de vista lógico, como palabras que tienen significado sin conexión con otra palabra, y desde el punto de vista psicológico, como palabras que se han aprendido sin necesidad de haber tenido que aprender ninguna otra palabra antes. Estas dos definiciones no son estrictamente equivalentes, y cuando entran en conflicto es preferible la definición lógica." (Russell 1.940, p.70)

Dentro del lenguaje-objeto, ocupa un destacado papel el estudio de los nombres propios(1). Al respecto, nos dice Russell: "La teoría de los nombres ha sido descuidada debido a que su importancia sólo es evidente para el lógico, para quien los nombres pueden ser puramente hipotéticos, ya que ninguna proposición de la lógica puede contener un nombre real cualquiera. Sin embargo, para la teoría del conocimiento es importante saber qué tipo de objetos pueden tener nombres, suponiendo que los tengan." (Ibid., p.100)

En principio, Russell da una definición sintáctica de los nombres propios, de acuerdo con la cual, un nombre propio sería aquella palabra que no denota un predicado o una

(1) El estudio de los nombres propios es una constante en el pensamiento de Russell. Lo cual no es nada extraño, si tenemos en cuenta que una pieza clave, en la teoría del conocimiento de éste, es la teoría referencial del significado. Y dentro de esta teoría, los nombres propios ocuparían un lugar central. No obstante, Russell dió diferentes explicaciones de los "nombres" a lo largo de su obra, desde el platonismo de The Principles of Mathematics (1.903) hasta posiciones más realistas adoptadas a consecuencia de su teoría de las descripciones y su doctrina de los tipos.

relación, y que además podría aparecer en una proposición que no contenga ninguna variable.

Pero, además de estas consideraciones sintácticas, habría que tener en cuenta, otros aspectos epistemológicos. En este sentido, para Russell, un nombre propio debe referirse a algo que sea conocido de forma inmediata como experiencias momentáneas. En este caso, se trataría de nombres de cualidades sensibles. Todo ello nos llevaría a extrañas consecuencias. Una de las cuales sería la de que los nombres propios que se usan en el lenguaje ordinario, en sentido estricto, no son auténticos nombres propios, sino más bien descripciones abreviadas.

Por lo que respecta al significado de aquellas palabras que no son palabras-objeto, éste se refiere directamente a oraciones y sólo indirectamente a la experiencia. Por ejemplo, respecto a la palabra "o", Russell nos dice: "...o", en tanto elemento de experiencia, presupone oraciones, o algo mental relacionado de un modo semejante con algún otro hecho. Cuando decimos "esto o aquello", no estamos diciendo algo directamente aplicable a un objeto, sino que estamos estableciendo una relación entre decir "esto" y decir "aquello". Nuestro enunciado versa sobre enunciados, y sólo indirectamente sobre objetos." (Ibid., p.78)

Con respecto a las palabras lógicas, tales como "no", "o", "todos", "algunos", etc., se plantea una interesante cuestión: ¿suponen algo psicológico las palabras lógicas? Según Russell, las palabras lógicas son

imprescindibles para poder realizar descripciones de algunos hechos mentales; por el contrario, no son necesarias para realizar descripciones de hechos físicos. Como dice Russell: "Se puede describir completamente el mundo no mental sin usar ninguna palabra lógica, si bien no podemos, sin la palabra "todos", enunciar que la descripción es completa, pero cuando nos dirigimos al mundo mental, hay hechos que no se pueden mencionar sin usar palabras lógicas...mientras la palabra "o" no tiene lugar en las proposiciones básicas de la física, si lo tiene en algunas de las proposiciones básicas de la psicología, pues el que a veces la gente crea en disyunciones es efectivamente un hecho observable. Y lo mismo vale para las palabras "no", "alguno" y "todos". (Ibid., p.96)

Naturalmente, si lo que acaba de decir Russell es correcto, ello le lleva a negar una de las tesis del fisicalismo, según la cual cualquier ciencia puede ser expresada por medio del lenguaje propio de la física.(1) Podemos observar que, con el análisis de las palabras lógicas, hemos entrado de lleno en la cuestión acerca del "significado" de las oraciones. Dicho significado, según

(1) Una exposición de la tesis fisicalista al respecto, la podemos encontrar en el artículo de Carnap titulado "Psychologie in physikalischer Sprache" (1.932-3). En el que de forma contundente, nos dice: "Las supuestas proposiciones psicológicas -ya sean proposiciones concretas acerca de las mentes de otros, acerca de un estado pasado de la mente de uno mismo o acerca del estado presente de esta misma mente o proposiciones psicológicas en general- son siempre traducibles al lenguaje fisicalista. Específicamente, toda proposición psicológica se refiere a sucesos físicos que tienen lugar en el cuerpo de la persona (o personas) en cuestión; por ello, la psicología resulta una parte de la ciencia unificada, basada en la física." (Carnap 1.932-3, pp.202-203)

Russell, está compuesto de un aspecto subjetivo y otro objetivo. Como dice éste: "Una afirmación tiene dos caras, una subjetiva y una objetiva. Desde el punto de vista subjetivo, "expresa" un estado del hablante, que se puede llamar una "creencia", que puede existir sin palabras, e inclusive en animales y niños pequeños que aún no son dueños del lenguaje. Desde el punto de vista objetivo, la afirmación, si es verdadera, "indica" un hecho; si es falsa, intenta "indicar" un hecho, pero fracasa." (Russell 1.940, p.172)

Con esta última cita entramos de lleno en el estudio de la "creencia", la "verdad" y la "falsedad" que van a ocupar los apartados siguientes. Pero antes de pasar a ello, habria que advertir que no he pretendido ofrecer una explicación exhaustiva del lenguaje en Russell, cuyo estudio abarcaría perfectamente otra tesis. Mi objetivo trataría más bien de mostrar cómo la adopción del monismo neutral, por parte de Russell, supone que éste tenga que dar una explicación del significado, especialmente del lenguaje, y, en definitiva, del conocimiento. Al respecto, la explicación del lenguaje y del conocimiento, que da el conductismo, que en un principio le parece a Russell básicamente suficiente para las exigencias del monismo neutral, se revela finalmente como inadecuada, y, en gran medida, por ello, éste debe dar una explicación propia del lenguaje, y del conocimiento, en sus dos últimas obras filosóficas de envergadura: An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) y Human Knowledge (1.948). De ahí que la unidad que subyace, por debajo de todos estos

apartados dedicados a contrastar el conductismo y el monismo neutral de Russell, sea la insuficiencia, según éste, de la explicación conductista del conocimiento humano.

6.2.4) La creencia.

Como ya hemos visto, una de las razones por las que Russell se resistió, durante varios años, a aceptar el monismo neutral, fue la explicación conductista que éste da de la creencia. Una vez Russell adoptó el monismo neutral, y tuvo que dar un análisis, acorde con ello, de la creencia, usó en parte la noción conductista, pero también elaboró una explicación propia acerca de este fenómeno mental. Con lo que vemos, una vez más, que la relación de Russell con el conductismo no fue ni mucho menos mimética.

La cuestión a resolver, pues, es dar una nueva explicación de la naturaleza de la creencia sin que intervenga en ella el sujeto, con todas las consecuencias que ello pueda arrastrar. La respuesta, según Russell, es que la creencia podría ser explicada como una composición de sensaciones e imágenes relacionados entre sí.(1)

(1) Russell niega la posibilidad de existencia de "pensamientos", además de imágenes y sensaciones. Precisamente, lo que pretende demostrar es que sólo con los dos últimos elementos podemos explicar todos los fenómenos mentales. Como señala al respecto: "Un prejuicio nos lleva a suponer que entre el estímulo sensorial y la pronunciación de las palabras debe haberse interpuesto un proceso de pensamiento, pero no parece haber razón válida para mantener tal suposición. Cualquier acción habitual como comer o vestirse, puede cumplirse en la ocasión apropiada sin necesidad alguna de pensamiento, y lo mismo parece cierto respecto a una proporción por desgracia muy amplia de nuestra habla. Lo que se aplica al lenguaje hablado, vale también, por supuesto, para el lenguaje interno, que no es hablado. Por lo tanto, no me convenzo en absoluto de que exista un pensamiento que no consista en imágenes ni en palabras, o de que las "ideas" formen parte, con el mismo derecho que las sensaciones e imágenes, del material del que se construyen los fenómenos mentales."(Russell 1.921, p.250) Más concretamente, las palabras con significado abstracto no suponen la existencia de ideas abstractas.

No obstante, antes de empezar un análisis de la "creencia", debemos señalar la "inevitable" vaguedad de dicho término, así como la también "inevitable" necesidad de intentarlo precisar al máximo.

En efecto, para Russell, el término "creencia" adolece de una comprensible vaguedad. Como nos dice al respecto: "La palabra "creencia", que debemos considerar ahora, tiene una inherente e inevitable vaguedad, que obedece a la continuidad del desarrollo mental desde la ameba hasta el homo sapiens." (Russell 1.921, p.156)(1)

La vaguedad de la noción de "creencia" se hace evidente cuando Russell, atendiendo al tipo de sentimiento involucrado, nos da una lista de clases de creencia: "primero, el tipo de creencia que consiste en completar sensaciones por inferencias animales; segundo, la memoria; tercero, la expectativa; cuarto, el tipo de creencia generada irreflexivamente por testimonios; y quinto, el tipo de creencia resultante de la inferencia consciente."(Ibid., p.158)

También la noción acerca de la creencia es vaga si atendemos al contenido, incluso si en dicha creencia usamos el lenguaje, que parece dar una apariencia de precisión. Al respecto, nos dice Russell: "Cuando las palabras meramente expresan una creencia referida a lo que las palabras

(1) La continuidad mental que se da entre los seres vivos, incluido el hombre, es una novedad en el pensamiento de Russell, y un factor importante dentro de su monismo neutral. Aunque opino que Russell no destaca suficientemente el hecho de que la existencia o explicación de dicha continuidad supone una de las más graves dificultades del dualismo psicofísico.

significan, la creencia indicada por las palabras carece de precisión en la medida en que carezca de ella el significado de las palabras. Fuera de la lógica y la matemática pura, no hay palabras cuyo significado sea preciso, ni siquiera las palabras como "centímetro" y "segundo".(Ibid., p.159)

Sin embargo, aunque no se puede alcanzar la precisión completa, debemos intentar disminuir la incertidumbre, y por ello nos dice Russell: "...cuando se expresa una creencia en palabras, siempre quedará un margen de circunstancias posibles con respecto a las cuales no podremos saber si harían verdadera o falsa la creencia, pero la amplitud de ese margen puede disminuir indefinidamente, en parte por mejores análisis verbales, en parte por una técnica de observación más delicada."(Ibid., p.160)

Volviendo a la concepción russelliana de la creencia como composición de sensaciones e imágenes, observamos que dicha concepción nos es dada por Russell por primera vez en su artículo "On Propositions: What They Are and How They Mean" (1.919b), pero es en el The Analysis of Mind (1.921) donde lo va a desarrollar plenamente, aunque previamente nos de un marco que delimite cuál debe ser la correcta explicación de la creencia.

Para darnos dicho marco, Russell establece como paso previo a cualquier análisis de la creencia el cumplimiento de unos requisitos que cualquier teoría debería satisfacer. Estos son:

1) Las creencias se caracterizan por la verdad o falsedad. Dicha verdad o falsedad consisten en una relación, llamada

"referencia", con algo externo, llamado "hecho" (al hecho particular y concreto se le llama "objetivo"), a la propia creencia.

2) Hay que distinguir entre el creer y lo que es creído. Como señala Russell: "El mero asentimiento, la memoria y la expectativa son formas de creencia; las tres son diferentes de lo que es creído, y cada una tiene un carácter constante que es independiente de su objeto." (Russell 1.921, p.257)

3) Tanto lo que es creído como el creer son hechos presentes en la mente, independientemente del objetivo de la creencia. Lo que es creído, recibe el nombre de "contenido" de la creencia.

4) La relación entre contenido y objetivo no es sencilla y directa.

5) La referencia objetiva de una creencia está relacionada con el hecho de que algunos o todos los elementos que constituyen el contenido poseen significación.

Una vez presentados los requisitos que, según Russell, toda explicación de la creencia debe reunir, vamos a comprobar el cumplimiento de dichos requisitos en la explicación de la creencia que nos da Russell.(1) Russell distingue entre el contenido de la creencia y la creencia propiamente dicha. Si examinamos diferentes tipos de creencia, como el recuerdo o la expectativa, podemos

(1) Según Russell, habría que advertir que una creencia es siempre compleja, aunque el lenguaje oculte en algunas ocasiones dicha complejidad. Tomando un ejemplo del propio Russell: "Decimos que una persona cree en Dios, y podría parecer que Dios formara todo el contenido de la creencia. Pero lo que realmente es creído es que Dios existe, lo cual está bien lejos de ser simple." (Russell 1.921, p.260)

observar que las imágenes o palabras (que serían el contenido de la creencia) son las mismas en ambas, y sin embargo no se trata de creencias idénticas, de ahí lo adecuado de la distinción inicialmente propuesta. Volveremos sobre esta distinción, cuando ya hayamos bosquejado qué entiende Russell por "contenido" y qué por "creer".

Según Russell, el contenido de una creencia puede componerse de palabras, o de imágenes, o ambas cosas a la vez. A lo que podemos añadir una o varias sensaciones.

Para Russell, el contenido de una creencia, cuando se da mediante palabras, se identifica, o casi, con lo que en lógica se llama "proposición". Queda, pues, definida la proposición como aquella serie de palabras que expresan lo que puede ser afirmado o negado. Aunque podemos extender el término "proposición" a aquellos contenidos de la creencia que consisten en imágenes. Distinguiendo, por lo tanto, entre "proposiciones-imagen" y "proposiciones-palabra". Teniendo en cuenta, además, que el significado de la segunda deriva del significado de la primera, y ésta, a su vez, de los hechos. Con lo que vemos, una vez más, la importancia decisiva que tiene para Russell la teoría referencialista del significado. Así, nos dice que: "Lo más importante acerca de una proposición es que, ya sea que se componga de imágenes o de palabras, se trata, cuando quiera que se produzca, de un hecho real en posesión de una cierta analogía estructural - que queda por investigar- con el hecho que la hace verdadera o falsa. Una proposición-palabra, dejando a un lado las precisiones, "significa" la correspondiente proposición-

imagen, y una proposición-imagen posee una referencia objetiva que depende de los significados de las imágenes que la constituyen."(Russell 1.919b, p.434) No obstante, la correspondencia entre "proposición-palabra" -"proposición-imagen" es más problemática de lo que da a entender la última cita, y el propio Russell lo reconoce cuando señala: "La correspondencia entre proposición-palabra y proposición-imagen no es, valga esto como norma, exacta o simple en modo alguno. (Ibid., p.433)

Para Russell parece claro, pues, que las "proposiciones-imagen" son más primitivas que las "proposiciones-palabra", hasta el punto de que, para Russell, muchas de nuestras creencias son inconscientes en el sentido de que nunca las hemos formulado en palabras.

Más adelante, en An Inquiry into Meaning and Truth (1.940), aunque con alguna vacilación, y siendo consciente de las dificultades, Russell afirma que lo que creemos cuando creemos algo es una proposición. "Una creencia no necesita llevar implícitas palabras en el creyente, pero siempre es posible -dado un vocabulario adecuado- encontrar una oración que signifique el hecho percibido de que yo tengo tal o cual creencia. Si esta oración comienza con "creo que", lo que sigue a la palabra "que" es una oración que significa una proposición, y se dice que la proposición es aquello que creo. Exactamente las mismas observaciones se aplican a la duda, el deseo, etc..."(Russell 1.940, p.181)

Hay que señalar que cuando Russell habla de proposiciones, las distingue de las oraciones, aunque le

gustaría usar de la navaja de Occam y eliminar tal distinción. Al respecto, nos dice: "Toda vez que sea posible debe evitarse el uso de imágenes; y la navaja de Occam nos hace desear, siempre que sea posible, evitar las proposiciones concebidas como algo diferente de las oraciones." (Ibid., p.184) Russell estudia la posibilidad de eliminar la distinción entre oraciones y proposiciones, de tal forma que el significado recaiga simplemente en las oraciones, a través de una teoría causal del significado, en la cual, las oraciones poseen o no significado en virtud de sus propiedades causales. Según esta teoría, nos dice Russell: "Podemos distinguir entre oraciones verdaderas y oraciones falsas (allí donde interesan los juicios de percepción) por las causas que llevan a su preferencia, pero, puesto que lo que ahora tratamos es un problema en el que las oraciones verdaderas y las oraciones falsas están en un nivel, tenemos que considerar más bien los efectos en el oyente que las causas en el hablante." (Ibid., p.184) Sin embargo, se puede dar el caso de que se crean oraciones distintas, pero una misma proposición, por ejemplo, nos dice Russell: "Si decimos a un castellanoparlante "hay un gato, a un francoparlante "voilà un chat", a un germanoparlante "da ist eine Katze" o a un italoparlante "ecco un gatto", sus comportamientos implícitos serán los mismos; esto es lo quiero decir cuando digo que todos creen en la misma proposición, aunque creen en oraciones muy diferentes." (Ibid., p.189) Además, podemos creer en proposiciones sin utilizar palabras, sería el caso, por



ejemplo, de un pájaro que se excite ante la proximidad de una tormenta. Concluye, pues, Russell diciendonos que: "...es necesario distinguir proposiciones de oraciones, pero que las proposiciones no necesitan ser indefinibles. Han de ser definidas como ocurrencias psicológicas de cierto tipo: imágenes, complejas, expectativas, etc. Estas ocurrencias son "expresadas por oraciones", pero las oraciones "afirman" algo más. Cuando dos oraciones tienen el mismo significado [meaning] ello se debe a que expresan la misma proposición. Las palabras no son esenciales a las proposiciones. La definición psicológica exacta de las proposiciones carece de interés para la lógica y la teoría del conocimiento; lo único esencial para nuestras investigaciones es que las oraciones significan otra cosa que ellas mismas, que puede ser lo mismo aun cuando las oraciones sean diferentes. Que ese algo sea psicológico (o fisiológico) resulta evidente a partir del hecho de que las proposiciones pueden ser falsas." (Ibid., p.189-0)

Uno de los problemas que se derivan de la exigencia de referencia objetiva para con la creencia, y con el que Russell se enfrenta en varias ocasiones, es el referente a la relación entre la "idea" o "imagen", que forma el contenido de la creencia, con la experiencia sensible o referencia objetiva que le da significado. Para esclarecer, en la medida de lo posible, dicha relación podemos citar al propio Russell cuando intenta explicar dicha relación: "¿Qué supone decir que A es una "imagen" o "idea" de B? Primero, debe haber semejanza; más particularmente, si ambos son complejos, debe

haber semejanza de estructura. Segundo, B debe desempeñar cierto papel definido en la causación de A. Tercero, A y B deben tener ciertos efectos comunes, por ejemplo, causar las mismas palabras en una persona que los experimente. Cuando existan estas relaciones, diré que B es el "prototipo" de A." (Russell 1.948, p.120-1) Podemos observar en esta cita cómo la teoría referencial del significado que mantiene Russell contiene dos elementos que podríamos llamar "pictórico" y "causal" que no está claro que puedan ser compatibles.

Este problema aparece cuando, al señalar que una de las características propias de la creencia es poseer una referencia externa, Russell nos habla del "prototipo". De tal forma que: "la referencia externa de una idea o imagen consiste en una creencia, que cuando se la hace explícita, puede expresarse por las palabras: "esto tiene un prototipo". En ausencia de esa creencia, aunque pueda haber en realidad un prototipo, no hay referencia externa. Este es el caso de la imaginación pura."(Ibid., p.121-2)

En cuanto al acto de creer, lo primero que dice Russell es que ante el mismo contenido, pueden adoptarse varias actitudes. La expresión "actitudes proposicionales" ha tenido notable éxito como exponente de una forma de entender los estados mentales, y en este sentido ya fue usada por Russell en 1.919 en su artículo "On Propositions: What They Are and How They Mean" (1.919b), cuando nos dice: "Un sistema de palabras, a menos de haber sido construido artificialmente, expresa, por lo menos, no sólo el contenido de una proposición, sino también lo que podría llamarse una

"actitud proposicional" -recuerdo, expectativa, deseo, etc."(Russell 1.919b, p.433) En el caso de la creencia tendríamos tres clases de actitudes proposicionales: el recuerdo, la expectativa y el mero asentimiento. Todas ellas están formadas por la combinación de un cierto sentimiento relacionado con el contenido creído. Aunque, hay que advertir, señala Russell, que no es suficiente la coexistencia de un contenido y un sentimiento-creencia, ya que ambos deben estar relacionados de la forma específica que supone el creer.

Para Ayer, es criticable el que Russell, en su The Analysis of Mind (1.921), no explique este tipo de relación que debe haber en toda creencia entre el "sentimiento" y el contenido. Al respecto, nos dice: "Desgraciadamente no se nos da ninguna razón de la clase de relación de que pueda tratarse...Debe admitirse que sin tal explicación la teoría no resulta muy informativa. Una laguna obvia es la de que asentir a una proposición no puede ser lo mismo que tener un cierto tipo de sentimiento hacia un conjunto de palabras o imágenes consideradas en sí mismas." (Ayer 1.972, p.69) En An Inquiry into Meaning and Truth (1.940), Russell nos aclara que la relación que estamos estudiando es de carácter causal, de tal forma que nos dice: "Quizá la única definición posible sea causal: dos estados son ejemplos de la misma creencia cuando son causa del mismo comportamiento. (Esto, en quienes poseen lenguaje, incluirá el comportamiento que consiste en proferir una determinada oración.) No estoy del todo convencido de que esta definición sea adecuada, pero, sin

otra alternativa mejor que ofrecer, la aceptaré a modo de ensayo." (Russell 1.940, p.194) Lo cual, según Ayer, necesita de una profundización para resultar aceptable, y por ello nos dice: "...mientras que resulta posible proceder con una teoría conductista de la creencia, se necesita una versión más sutil que la que se limita a decir que dos estados son instancias de la misma creencia cuando causan el mismo comportamiento. De hecho, vistas las diferencias en los propósitos y caracteres de la gente, puede suceder fácilmente que la misma creencia conduzca a diferentes comportamientos, y que el mismo comportamiento desemboque en creencias distintas. Esto no sólo puede ser verdadero de diferente gente, sino incluso de la misma persona en momentos distintos. Más aún, la influencia sobre el comportamiento de una persona de sus otras creencias debe ser también tenida en cuenta." (Ayer 1.972, p.71)

Para A. Quinton esta caracterización de Russell de la creencia como compuesta de imágenes y sensaciones junto con un "sentimiento" de aprobación no alcanza los objetivos propuestos por el propio Russell para su monismo neutral, y así nos dice: "I argued that Russell's project of reducing all states of consciousness to sensations and images would not, even if successful, have served its stated purpose of showing both the mental and the material to be wholly constituted out of neutral ultimate stuff. In this I have gone on to argue that the reduction is only apparent since Russell's crucial analyses contain indispensable elements which are only nominally reduced to his selected basis by

playing fast and loose with the words "sensation" and "feeling"." (Quinton 1.972, p.103) Más concretamente, según Quinton habría un uso equivocado del término "sentimiento", por ejemplo, cuando Russell afirma la existencia de un sentimiento de "asentimiento" para distinguir la creencia de una mera consideración. Por ello, nos dice Quinton: "This, like his comparable treatment of discomfort, is a barefaced exploitation of the somewhat permissive regulations in force in discussions of this kind with regard to the use of the words "sensation" and "feeling". A feeling of assent is grist to his theoretical mill only to the extent that it is assumed that the feeling involved is, as some feelings no doubt are, a sensation. But assent is not a sensation, or a complex of sensations, at least in the sense of the word in which sensations are constituents of the physical world, dependent for their occurrence on the sense organs and so forth." (Ibid, p.102)

Es evidente que la noción de "actitud proposicional" tal y como la expone Russell en The Analysis of Mind (1.921) es atractiva por su simplicidad, pero también es obvio su insuficiencia, y por ello le dedica amplio espacio en An Inquiry into Meaning and Truth (1.940)

En este sentido, Russell es consciente, y así lo subraya, de que su análisis de las creencias como actitudes proposicionales plantea dudas acerca de la validez de dos principios que algunos lógicos matemáticos, entre los que se incluye, admiten como correctos. Estos son: el principio de extensionalidad y el de atomicidad. Se trata de un problema

que ya habia aparecido antes de su admisión del monismo neutral, con aquellas oraciones que poseen verbos tales como "creer", "pensar" o "saber". En efecto, dichas oraciones parecen infringir la llamada ley de Leibniz, según la cual, en una proposición podemos sustituir un término por otro que se refiere al mismo objeto sin que cambie el valor de verdad de la proposición.

Aunque en Principia Mathematica (1.910-3) al distinguir entre función intensional y extensional, expone la cuestión, no parece darse cuenta de la dificultad que encierra. Y así nos dice: "La naturaleza e importancia de la distinción entre funciones intensionales y extensionales se aclarará mediante algunos ejemplos. La proposición " 'x es un hombre' implica siempre 'x es mortal' " es una función extensional de la función "x es un hombre", porque podemos sustituir "x es un hombre" por "x es un bipedo implume" o por cualquier otra expresión que sea aplicable a los mismos objetos a los que se puede aplicar "x es un hombre" y no a otros objetos. Sin embargo, la proposición "A cree que 'x es un hombre' implica siempre a 'x es mortal'" es una función intensional de 'x es un hombre, porque A pudo no haber considerado nunca la cuestión de si los bipedos implumes son mortales, o puede creer erróneamente que hay bipedos implumes que no son mortales. Así, pues, aún cuando "x es un bipedo implume" es formalmente equivalente a "x es un hombre", de ningún modo se sigue de ello que una persona crea que todos los hombres son mortales debe creer que todos los bipedos implumes son mortales, ya que pudo no haber pensado nunca

acerca de los bipedos implumes, o haber supuesto que los bipedos implumes no siempre son hombres." (Russell 1910-3, pp.131-2) En definitiva, concluye que en un tratado de matemáticas no ha lugar para las funciones intensionales y pasa a tratar otros asuntos. Al respecto, nos dice: "Los ejemplos anteriores ponen de manifiesto el hecho de que las funciones de funciones que interesan especialmente a los matemáticos son extensionales, mientras que las funciones de funciones que sean intensionales sólo se presentan cuando se introducen ideas no-matemáticas, tales como lo que alguien cree o afirma, o las emociones suscitadas por algún hecho. Por lo tanto, es natural en una lógica matemática insistir de una manera especial en las funciones de funciones que sean extensionales." (Ibid., p.132)

Sin embargo, es en el ciclo de conferencias, conocidas bajo el nombre de "The Philosophy of Logic Atomism" (1.918), concretamente en la cuarta, donde Russell reconoce la insuficiencia del análisis de la creencia que ha practicado hasta ese momento. Como señala claramente, al preguntarse acerca de la forma lógica de las creencias: "Hasta hace bien poco, no se me hubiera ocurrido pensar que pudiesen surgir dudas sobre esta cuestión. No me había parecido, hasta hace poco, que se tratara de algo ciertamente sujeto a discusión. Sigo creyendo que no faltan hechos a los que corresponda aquella forma, mas me doy cuenta de que se trata de un problema complejo que requiere ser debatido a fondo." (Russell 1.918, p.305)

En las anteriores tres conferencias, Russell ha tratado de los hechos y las proposiciones, en general, y luego de los diferentes tipos de proposiciones, comenzando por las más simples, las llamadas proposiciones atómicas y continuando con las proposiciones moleculares. Como bien resume Passmore: "Según Russell, hay proposiciones de dos categorías -atómicas y moleculares-. Todas las proposiciones moleculares se pueden expresar como "funciones de verdad" de proposiciones atómicas, esto es, su verdad o falsedad se halla totalmente determinada por la verdad o falsedad de las proposiciones atómicas que entran en su composición. Por el contrario, la verdad de una proposición atómica sólo se puede decidir yendo más allá de la proposición, hasta el hecho que expresa." (Passmore 1.957, p.237) En la cita de Passmore constatamos la observancia por parte de Russell del llamado principio de extensionalidad. Y en la defensa de dicho principio vemos un ejemplo de la importante influencia que, en aquel momento, ejercía Wittgenstein sobre él. Como el propio Russell observó años después: "Wittgenstein proclamó dos principios generales que, si son ciertos, son muy importantes. Son el principio de "extensionalidad" y el principio de atomicidad". El principio de "extensionalidad" dice que la verdad o la falsedad de cualquier enunciado acerca de una proposición p depende solamente de la verdad o falsedad de p , y que la verdad o falsedad de cualquier enunciado que implique una función proposicional depende solamente de la extensión de la función, es decir, del

dominio de valores para los cuales es cierta la función proposicional." (Russell 1.959, p.121)

Siguiendo con el análisis realizado en las tres primeras conferencias de "The Philosophy of Logic Atomism" (1.918), Russell se encuentra con otras "formas de proposiciones", que son aquellas que envuelven dos o más verbos como creer, desear, querer, etc... Hasta ahora, no había tenido grandes dificultades en aplicar el llamado principio de extensionalidad al que nos hemos referido anteriormente. Sin embargo, estas últimas "formas de proposiciones" parecen violar dicho principio. Pero, por el momento Russell en "The Philosophy of Logic Atomism" (1.918) no hace referencia a ello y concluye dejando abierta la cuestión acerca de la forma lógica de las actitudes proposicionales, diciendonos: "Espero que sabrán disculparme el que una parte tan considerable de cuanto digo hoy sea sólo a modo de tanteo, reduciéndose a apuntar dificultades. No es un tema muy fácil ni ha sido muy tratado ni discutido. Hasta hace bien poco, prácticamente nadie se había puesto a considerar el problema de la naturaleza de la creencia con algo que pudiera asemejarse a un instrumental lógico adecuado. Se cuenta, pues, con muy escasa ayuda para la dilucidación de cualquier punto de la misma sujeto a discusión. En muchos de estos puntos es necesario contentarse con señalar dificultades, sin aspirar -al menos por ahora- a ofrecer un muestrario de soluciones claras y definitivas." (Russell 1.918, p.318)

Como ya hemos señalado, este es un problema que Russell siguió arrastrando a lo largo de toda su obra. Por ejemplo, vuelve a aparecer en An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) a propósito de las actitudes proposicionales que obviamente parecen cuestionar la validez de dos principios que algunos lógicos matemáticos, entre los que se incluye, admiten como correctos: el principio de extensionalidad y el de atomicidad.

El principio de extensionalidad, es formulado por Russell, en dos partes: "La primera parte del principio de extensionalidad, cuya verdad o falsedad examinaremos, dice que todas las funciones o proposiciones son funciones veritativas, esto es, que, dado un enunciado cualquiera que contenga una proposición p como parte integrante, su valor veritativo no cambia si sustituimos p por cualquier otra proposición q que tenga el mismo valor veritativo que p ...La segunda parte del principio de extensionalidad enuncia que...en un enunciado cualquiera acerca de una función proposicional, toda función formalmente equivalente puede ser reemplazada sin cambio alguno en el valor veritativo del enunciado." (Russell 1.940, p.258-9)

Russell reconoce que a primera vista, el principio no se cumple en el caso de la creencia. En efecto, como claramente nos dice: "Si A cree en p y p es verdadera, no se sigue de ello que A crea en todas las proposiciones verdaderas, ni que, si p es falsa, A crea en todas las proposiciones falsas. Una vez más: A puede creer que hay bipedos implumes que no son seres humanos sin creer que hay

seres humanos que no son seres humanos. En consecuencia, los que sostienen la tesis de extensionalidad deben encontrar algún modo de tratar las actitudes proposicionales." (Ibid., p.260)

No obstante, a pesar de las dificultades, el principio de extensionalidad parece poseer ciertas ventajas, aunque ellas no son suficientes para demostrar su corrección. Dichas ventajas, según Russell, son las siguientes: "...es muy conveniente desde el punto de vista técnico en lógica matemática; es evidentemente verdadera respecto del tipo de enunciados que gustan de formular los matemáticos y es esencial para el mantenimiento del fisicalismo y del conductismo no sólo en tanto sistemas metafísicos, sino inclusive en el sentido lingüístico que adopta Carnap. Sin embargo, ninguna de estas razones proporciona ningún fundamento para suponer que la tesis es verdadera." (Ibid., p.260)

Como es evidente, el núcleo del problema que estamos tratando radica en el tratamiento que hagamos de la proposición "p" en cualquier actitud proposicional, por ejemplo, en "A cree en p". Al respecto Russell nos dice: "Si han de mantenerse o bien la tesis de la extensionalidad o bien la de la atomicidad, es necesario distinguir entre la "p" en "A cree en p" y la "p" en una función veritativa ordinaria tal como "p o q"; si ambas son idénticas, es imposible construir una lógica puramente extensional y probablemente sea imposible mantener el fisicalismo en el sentido de Carnap." (Ibid., p.265)

La solución para Russell, pasaría por la distinción, que veremos con detenimiento más adelante, entre lo que una proposición "expresa" y lo que "indica". En este sentido, una proposición "expresa" una creencia, e "indica" un hecho. Por lo tanto, respecto al asunto que nos ocupa, Russell nos dice: "...p" puede tener lugar de dos maneras, no verbales, diferentes: a) donde son pertinentes tanto la indicación como la expresión, y b) donde sólo es pertinente la expresión. Cuando la oración tiene lugar por sí misma, como afirmación, tenemos a); cuando decimos "A cree en p", tenemos b), puesto que la ocurrencia que estamos afirmando puede ser íntegramente descripta sin referencia alguna a la verdad o la falsedad de p. Pero cuando afirmamos "p o q" o cualquier otra función veritativa, tenemos a)." (Ibid., p.268-9) Por lo tanto, si aceptamos el análisis anterior, el principio de extensionalidad no es falso, siempre y cuando se interprete de forma estricta. Más concretamente, nos dice Russell: "Si el análisis anterior es correcto, el principio de extensionalidad se aplica a todas las ocurrencias de "p" en las que su indicación sea pertinente, pero no a aquellas ocurrencias en que sólo sea pertinente la expresión; es decir, que se aplica a a) pero no a b)." (Ibid., p.269)

Por lo que respecta al principio de atomicidad, este es formulado por Wittgenstein en su Tractatus Logico-Philosophicus de la siguiente forma: "Todo aserto sobre complejos puede descomponerse en un aserto sobre sus partes constitutivas y en aquellas proposiciones que describen completamente el complejo." (2.0201)

Esto supone que en el caso, por ejemplo, de "A cree p", p no tiene lugar como unidad, sino sólo tienen lugar sus constituyentes. En definitiva, la cuestión sería, según Russell, la siguiente: "¿podemos interpretar "A cree en p", de modo que p no aparezca como un complejo subordinado?" (Russell 1.940, p.269)

La conclusión a la que llega Russell es que no hay ninguna razón que demuestre que el principio de atomicidad sea falso, aunque tampoco la hay que demuestre que sea verdadero. Al respecto, nos dice: "Tengo para mí que ninguna respuesta con alguna probabilidad de ser correcta puede interferir con la conclusión de que "A cree en p" se puede analizar sin introducir un complejo subordinado p, en todo caso cuando p es una oración simple tal como "B tiene calor". Si p es una oración general, tal como "todos los hombres son mortales", la cuestión resulta más difícil. En consecuencia, por el momento me contentaré con la conclusión provisional de que, hasta aquí, no hemos encontrado un buen argumento contra el principio de atomicidad." (Ibid., p.270)

Una vez ofrecido de forma esquemática lo que entiende Russell por creencia y contenido de la creencia, junto con las dificultades que suponen las actitudes proposicionales, podemos exponer la distinción entre lo que "expresa" una creencia y lo que "indica" como un refinamiento a la distinción entre el creer y lo que es creído.

En An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) Russell establece la distinción entre lo que una proposición "expresa" y lo que "indica", que, como ya hemos visto, tiene

una fundamental importancia para solucionar los problemas que surgen con el análisis de las actitudes proposicionales. Dicha distinción nos dice que: "una afirmación tiene dos caras, una subjetiva y otra objetiva. Desde el punto de vista subjetivo, "expresa" un estado del hablante, que se puede llamar una "creencia", que puede existir sin palabras, e inclusive en animales y niños pequeños que aún no son dueños del lenguaje. Desde el punto de vista objetivo, la afirmación, si es verdadera, "indica" un hecho; si es falsa, intenta "indicar" un hecho, pero fracasa." (Russell 1.940, p.172)

Puede ser que en algunas afirmaciones lo que "expresan" y lo que "indican" dichas afirmaciones sean lo mismo. Sería el caso de las que se refieren a estados actuales del hablante. Como dice Russell: "Si exclamo ";tengo calor!", el hecho indicativo es un estado de mi mismo, y lo que expreso es realmente un estado. La palabra "calor" significa una cierta clase de condición orgánica, y esta clase de condición puede ser causa del uso exclamativo de la palabra "calor". En tales casos, la causa del ejemplo de la palabra es también ejemplo del significado de la palabra." (Ibid., p.206)

Entre aquellas palabras que sólo son necesarias para expresar los estados del hablante se encuentran las palabras lógicas. Por ejemplo, la palabra "o" que según Russell expresa un estado de duda del hablante y no indica nada. De tal forma que Russell nos dice: "Sugiero que hay una diferencia entre la palabra "o" y palabras como "caliente" o

"gato". Estas últimas son necesarias tanto a fin de indicar como de expresar, mientras que la palabra "o" sólo es necesaria a fin de expresar. Se la necesita para expresar hesitación. La hesitación no puede observarse en animales, pero en ellos, suponemos, no encuentra expresión verbal. Los seres humanos, en su busca de expresión de tal vacilación, han inventado la palabra "o". (Ibid., p.210)

Por lo que respecta a lo que las oraciones "indican", hay que señalar que es precisamente en este aspecto de la "indicación" donde aparece el problema de la verdad y la falsedad, que, por el contrario, no es propio de lo que las oraciones "expresan". En efecto, las oraciones pretenden "indicar" un hecho, si lo consiguen nos encontramos ante una oración verdadera, y si fracasan nos encontramos ante una oración falsa.(1)

Una importante discrepancia, en el análisis de la creencia, entre Russell y el conductismo, se da cuando éste afirma que lo característico de la creencia es su eficacia causal, de tal forma, que cuando creemos en unas imágenes o en unas palabras, éstas provocan movimientos corporales. A pesar de que Russell considera a esta teoría atractiva y difícilmente refutable, concluye que no es cierta. Al respecto, argumenta Russell de la siguiente forma: "Me parece, en conclusión, que aunque una creencia puede siempre

(1) Hay que puntualizar, referente a lo dicho anteriormente, que en sentido estricto, son las creencias las que son verdaderas o falsas, y si lo son también las oraciones, lo son en sentido derivado, en tanto en cuanto "expresan" creencias.

provocar la acción si llega a ser relevante para un resultado práctico, existe a menudo activamente (no como una mera disposición) sin producir ninguna clase de movimiento voluntario...parece evidente que, como el creer y el considerar tienen efectos diferentes, ya que uno produce movimientos corporales en tanto el otro no, debe haber alguna diferencia intrínseca entre creer y considerar; porque si fueran idénticos, sus efectos también lo serían." (Russell 1.921, p.272)

En Inquiry into Meaning and Truth (1.940) Russell insiste, a su pesar, en la insuficiencia de la explicación causal aplicada a las creencias, y al respecto nos dice: "No es necesario que decidamos en qué consiste el "pensamiento", y cómo debe distribuirse entre la psicología y la fisiología, pero si parece que debiéramos admitirlo, puesto que muchas creencias evidentemente distintas pueden ser indistinguibles en sus efectos motores." (Russell 1.940, p.193)

Otra teoría, acorde con el conductismo, y anteriormente defendida por W. James, afirma que la creencia es algo inherente a nuestras ideas. Según dicha teoría, la creencia consiste simplemente en la existencia de imágenes o palabras, sobre las que no se ejerce ningún tipo de interferencia exterior.

Esta teoría, al igual que la anterior, resulta especialmente sugestiva para Russell, pero también la rechaza, aunque de una forma un tanto dubitativa, porque no se puede aplicar a algunos tipos de creencia, como es el caso

de la memoria o las matemáticas. Al respecto, dice: "Creo que debe concederse que una simple imagen, sin el agregado de algún sentimiento positivo que podría llamarse "creencia", es capaz de tener un cierto poder dinámico, y en este sentido una imagen no resistida tiene la fuerza de una creencia. Pero aunque esto pueda ser cierto, explica solamente algunos de los fenómenos más simples de la región de la creencia. No se aplica, por ejemplo, a la memoria, ni a las creencias que no producen ninguna acción inmediata, tal como las de las matemáticas."(Russell 1.921, p.275)

No obstante, más adelante, en Human Knowledge (1.948), acabará afirmando que las ideas, por sí mismas, contienen creencias en el sentido de provocar acción. Y así nos dice Russell: "El impulso a la acción, dado el estímulo adecuado, es inherente a la presencia de palabras, imágenes o ajustes musculares. Es difícil abrigar vivamente una idea y no actuar...cuando se tiene una idea sin creencia, el impulso a creer no está ausente, sino sólo inhibido. La creencia no es algo añadido a una idea que se tiene previamente, sino algo sustraído de una idea, mediante un esfuerzo, cuando se considera la idea pero no se la acepta." (Russell 1.948, p.113)

Dentro de los diferentes tipos de creencias que existen, Russell dedica una especial atención a las llamadas "creencias generales", que son aquellas creencias que en su expresión verbal utilizan términos como "todos" o "ninguno" o sinónimos de estos. Para Russell, estas creencias se originan

de forma preintelectual en hábitos, pero ellos mismos no expresan hábitos, y esto último por tres razones: "En primer lugar, para enunciar que una persona dada tiene un hábito dado hace falta una proposición general...En segundo lugar, las proposiciones generales no sólo pueden ser comprendidas, sino que pueden influir nuestras acciones en ausencia del estímulo del hábito asociado...En tercer lugar, cuando descubro una proposición general a través de métodos científicos, el conocimiento que obtengo precede a todo hábito a él conectado.(Russell 1.940, p.251)

Por lo que respecta a la "indicación" de las creencias generales, Russell niega la posibilidad de que exista "un" verificador de las creencias generales. Como señala al respecto: "...lo que un enunciado general de la forma "todos los "A son B" "indica" es una colección de ocurrencias, una para cada A. Esta colección es el "verificador" del enunciado general: cuando tiene lugar todo miembro de la colección, el enunciado es verdadero; cuando hay un miembro cualquiera de la colección que no tiene lugar, el enunciado es falso. (Ibid., p.255)

No obstante lo dicho anteriormente, W. Stace opina que las creencias generales no pueden ser explicadas, como pretende Russell, por ninguna teoría que no vea en los fenómenos generales más que un conglomerado de sensaciones e imágenes. Por ello, nos dice que: "The reason why no such theory can explain generality is obvious. Every sensation and every image is nothing but a particular. One cannot make sensations and images general either by adding to their

number (a million images are no more general than one image) or by making them vague (= having shadowy outlines)." (Stace 1.944, p.381) Concluye Stace diciendo que: "Russell's theory is incapable of explaining the generality of thought, and that no torturing and twisting of particular images or sensations, wether vague or clear, can ever produce anything except particular images and sensations." (Ibid., p.383)

La explicación de las creencias generales es un ejemplo más de los problemas generados por la adopción del monismo neutral, y su consiguiente exigencia de que cualquier fenómeno mental, como por ejemplo la creencia, se componga de sensaciones e imágenes. La imposibilidad de cumplir dicha exigencia en el caso de las creencias generales, que son una pieza clave del conocimiento, le lleva a Russell a plantearse los límites del conocimiento empírico, y la necesidad de unos postulados de la inferencia científica. Vemos, pues, con claridad, que existe continuidad de pensamiento dentro del monismo neutral, y que las últimas obras de Russell dedicadas a los problemas del conocimiento humano vienen impulsadas por las exigencias de dicho monismo. Al mismo tiempo, todo esto ilustra el carácter incompleto y tentativo del pensamiento de Russell, que jamás se sintió completamente satisfecho de las soluciones que aportó a los grandes problemas que trató. Ello explica los cambios de perspectiva y de terminología que realiza Russell en sus diferentes obras, y también el refinamiento progresivo de las definiciones de los términos-clave, tales como sensación, creencia, verdad, etc...Por ejemplo, una de las últimas definiciones que nos da Russell

de "creencia" es la de: "un conjunto de estados de un organismo vinculados por tener todos, total o parcialmente, la misma referencia externa." (Russell 1.948, p.158)

Al respecto, es importante señalar la existencia de creencias preverbales y preintelectuales, propias de los animales. Y aunque está claro, que el lenguaje aumenta enormemente la cantidad y complejidad de las creencias, no es necesario en el caso de aquellas más primitivas. Pero Russell, tampoco quiere sobrevalorar el alcance de la creencia prelingüística, y por ello nos dice: "en ausencia de palabras, sólo pueden afrontarse cuestiones muy simples y primitivas. Las palabras son públicas, permanentes (cuando se las escribe) y susceptibles de ser creadas a voluntad. Estos méritos hacen posible tener hábitos más complicados basados en palabras que los que puedan basarse en ideas o imágenes sin palabras. Al adquirir hábitos verbales, podemos prepararnos para las situaciones reales cuando surjan. Más aún, el conocimiento puede externalizarse en libros de referencia, y sólo necesita existir en los seres humanos cuando se lo requiere." (Ibid., p.113-4).

Esta afirmación de Russell acerca de las creencias prelingüísticas, se halla engarzada en el marco general de la continuidad entre la mente animal y la humana, que Russell mantiene desde su The Analysis of Mind (1.921) cuando nos dice: "Al intentar comprender los elementos de que se componen los fenómenos mentales, resulta de la mayor importancia recordar que desde los protozoarios hasta el hombre no existe en ningún punto solución de continuidad muy

grande, sea respecto a la estructura o a la conducta. A partir de este hecho, se infiere con toda probabilidad que lo mismo ocurre desde el punto de vista mental. Es posible, desde luego, que haya en ciertas fases de la evolución elementos que son completamente nuevos desde el punto de vista del análisis, aunque en su forma naciente tengan poca influencia sobre la conducta, y efectos no muy marcados en la estructura. Pero la hipótesis de la continuidad del desarrollo mental es evidentemente preferible, si los hechos psicológicos no nos impiden sostenerla. Encontraremos, si no me equivoco, que no existen hechos que refuten la hipótesis de la continuidad mental, y que, por otra parte, esta hipótesis nos proporciona un criterio útil para juzgar las teorías que se han sugerido respecto a la naturaleza del espíritu." (Russell 1.921, p.45)

Esta continuidad animal-hombre en el terreno de lo mental contrasta con la tajante separación defendida por Russell cuando mantenía un dualismo psico-físico. Nos decía entonces: "Parece natural suponer que la autoconsciencia es una de las cosas que distingue a los hombres de los animales: podemos suponer que los animales, aunque tengan conocimiento directo de los datos de los sentidos, no adquieren jamás consciencia de este conocimiento, ni conocen jamás su propia existencia." (Russell 1.912, p.50)

Para terminar el apartado dedicado a la creencia, podemos ofrecer una cita de Russell que resumiría su opinión, en una de sus últimas obras, acerca de la creencia como fenómeno mental: "Lo que comúnmente recibiría el nombre de

la vida "mental" de un hombre está constituido enteramente de ideas y actitudes hacia ellas. La imaginación, la memoria, el deseo, el pensamiento y la creencia suponen ideas, y las ideas se relacionan con las reacciones suspendidas. Las ideas, en efecto, son partes de causas de acciones, que se convierten en causas completas cuando se aplica un estímulo adecuado. Son como explosivos a la espera de que se los haga explotar." (Russell 1.948, p.107)

6.2.5) Verdad y falsedad.

Como en el caso de la "creencia", el tratamiento de la "verdad" y la "falsedad" por parte del conductismo (1) fue uno de los obstáculos por los que Russell dudó durante varios años en aceptar el monismo neutral. Cuando lo hizo, tuvo que adaptar la teoría de la verdad como correspondencia al nuevo marco que suponía el monismo neutral, al ser consciente de que la concepción de la verdad que supone el conductismo, de raíces pragmáticas, es incorrecta.

Será a partir de su artículo "On Propositions: What They Are and How They Mean" (1.919b), en su apartado cuarto, donde Russell exponga lo que entiende por "verdad", desde la perspectiva del monismo neutral. Y lo primero que subraya es su constante aceptación de la noción de "verdad" como correspondencia. Dicha teoría es uno de los hilos conductores que recorren la obra de Bertrand Russell.(2)

Por otra parte, el mantener una teoría de la verdad como correspondencia supone el negar otras teorías

(1) En "The Philosophy of Logical Atomism" (1.918), como ya hemos señalado, se siente muy atraído por el monismo neutral, pero su explicación de la creencia y de la verdad no terminan de convencerle. A propósito de ésta última, nos dice: "La verdad y la falsedad consistirán en ese caso en la relación de su conducta corporal con un hecho determinado, el hecho remoto que constituye, por así decirlo, el propósito de su conducta: cuando dicha conducta sea satisfactoria en relación con aquel hecho, su creencia será verdadera, mientras que será falsa en caso contrario." (Russell 1.918, p.310)

(2) Al respecto, afirma Russell al final de su vida: "Aunque he cambiado de opinión sobre varios temas desde aquellos tempranos días, no he cambiado sobre puntos que, entonces como ahora, parecían de la mayor importancia...Afirmó todavía que cualquier proposición que no sea una tautología, si es cierta, lo es en virtud de una relación con un hecho, y que los hechos en general son independientes de la experiencia."(Russell 1.959, p.65)

alternativas. De hecho, Russell criticó, a lo largo de toda su obra, lo que él supone las otras teorías de la verdad. Esto es: la verdad como coherencia(1) y la teoría pragmática de la verdad.

Por lo que respecta a la crítica que realiza Russell a la teoría pragmática de la verdad, que es la que nos interesa ahora por su conexión con el conductismo, habría que decir que Russell justificó su rechazo en diversas obras. Básicamente en "Transatlantic 'Truth'" (1.908), "Pragmatism" (1.909) y An Inquiry Into Meaning and Truth (1.940).

Y aunque las razones para negar validez a la teoría pragmática de la verdad son fundamentalmente las mismas en las obras señaladas anteriormente, es importante señalar que las dos primeras van dirigidas contra el pensamiento de William James y la última contra la defensa que hace John Dewey de la noción pragmática de la verdad.

Según Russell, para el pragmatismo, una creencia es verdadera si el mantener dicha creencia trae consigo consecuencias buenas. Lo cual entraña, según aquél, una

(1) A lo largo de su vida, Russell criticó en varias ocasiones la teoría de la verdad como coherencia. La crítica fundamental la realizó en "The Nature of Truth" (1.906) y en An Inquiry Into Meaning and Truth (1.940). Aunque la argumentación en contra de la verdad como coherencia es básicamente la misma en estas obras, difieren en cuanto van dirigidas contra pensadores distintos. En el primer caso, el artículo de 1.906 va dirigido contra el idealismo y su correspondiente teoría monista de la verdad. En el segundo caso, el capítulo X de An Inquiry Into Meaning and Truth (1.940) va dirigido contra algunos positivistas lógicos que defienden la teoría de la verdad como coherencia. Según Russell, la teoría de la verdad como coherencia defendida por el idealismo, se apoya en un principio lógico falso: el llamado axioma de las relaciones internas, según el cual, toda relación se funda en la naturaleza de los términos relacionados.

inaceptable injerencia social y política. Al respecto, Russell se pregunta: "¿cómo es posible calcular las consecuencias buenas o malas de una acción? ¿quién decide cuáles son las consecuencias buenas y cuáles las malas de una acción?" (Russell 1.908, p.890)(1)

Por otra parte, según Russell, una prueba de que no podemos identificar lo útil con lo verdadero nos la da el que podemos justificadamente preguntar acerca de una creencia útil: ¿pero es verdadera? Para éste, existe una distinción elemental entre una creencia útil y una creencia verdadera, que parecen no tener en cuenta los pragmatistas.

Finalmente, según Russell, una de las confusiones que subyace a la noción pragmática de la verdad es la que se da al identificar el criterio y el significado de verdad. Al respecto, si los pragmatistas sólo pretendieran decir que lo útil es un criterio de la verdad, entonces gran parte de la crítica de Russell sería superflua. No obstante, señala éste: "la crítica principal que tendría que hacerse entonces al Pragmatismo consistiría en negar que la utilidad sea un criterio útil, porque con mucha frecuencia es más difícil determinar si una creencia es útil que si es verdadera."(Russell 1.908, p.891)

(1) Como señala Russell, al recordar esta argumentación en My Philosophical Development (1.959): "Qué clase de creencias tendrá buenas consecuencias en la vida de un individuo, es cuestión que depende a menudo del Gobierno y de la policía. Creencias provechosas en América son desastrosas en Rusia, y viceversa. Las opiniones de los nazis fracasaron ante el criterio pragmático de la verdad, porque Alemania fue vencida en la segunda guerra mundial; pero si Alemania hubiese resultado victoriosa, los pragmatistas habrían tenido que aclamar el credo nazi como pragmáticamente acertado."(Russell 1.959, p.186)

Ahora bien, creo que ante las dificultades que encontró el propio Russell para defender su teoría de la verdad como correspondencia, no estaría tan claro, como ha supuesto anteriormente, que es más difícil determinar si una creencia es útil, que si es verdadera.

Pero volviendo a la confusión entre criterio y significado, habría que señalar que para Russell, si entendemos por criterio de algo, aquella marca distintiva que nos permite reconocerlo, está claro que ello no se identifica con su significado. Al respecto, Russell nos habla de una ambigüedad del término "significado" en la noción pragmática, de tal forma que existen dos significados distintos, y por ello nos dice que: "En el primer sentido, una cosa "significa" otra cuando la existencia de la otra puede deducirse de la una, es decir cuando hay una conexión causal entre ambas. En el segundo sentido, el "significado" queda confinado a los símbolos, es decir, a las palabras y otros medios cualesquiera que puedan emplearse para la comunicación de nuestros pensamientos."(Russell 1.909, p.877) Esto es lo que ha ocurrido, según Russell, con el significado de "verdad" en el Pragmatismo. Refiriéndose a éste nos dice Russell: "Ha descubierto algo que tiene una conexión causal con nuestras creencias de que las cosas son verdaderas, y que, por tanto, en el primer sentido de "significar", puede admitirse que son lo que esas creencias "significan". Ha supuesto entonces que esto es lo que se quiere "significar", en el segundo sentido, por "verdad", es decir, por "verdad", es decir, lo que

tenemos en la mente (¿o deberíamos tener en la mente?) cuando utilizamos la palabra "verdad". (Ibid., p.877).

Otra dificultad fundamental de la teoría pragmática de la verdad, según Russell, es su olvido acerca de la importancia fundamental de los "hechos" para cualquier explicación acerca de la naturaleza de la verdad. Al respecto, señala Russell: "La cuestión es que, naturalmente, tan pronto como se admite que hay cosas que existen, resulta imposible eludir el reconocimiento de la distinción -a la cual podemos aplicar el nombre que nos plazca- entre creer en la existencia de algo que existe y creer en la existencia de algo que no existe. Es corriente denominar verdadera a una de esas creencias, y falsa a la otra. Pero si, con los pragmatistas, preferimos dar un significado diferente a los vocablos "verdadero" y "falso", eso no impide que persista la distinción comúnmente llamada la distinción de lo "verdadero" y lo "falso". (Russell 1.908, p.895)

Por otra parte, según Russell, si llevamos la definición de la verdad como lo útil hasta sus últimas consecuencias, llegamos al absurdo. En efecto, supongamos como cierta la afirmación pragmatista de que una creencia es verdadera si aporta consecuencias buenas cuando se la mantiene. En ese caso se podría llegar a la conclusión siguiente: "la creencia de que A existe puede ser "verdadera", incluso aunque A no exista." (Ibid., p.897)

Además, Russell insiste irónicamente en que la teoría pragmática de la verdad como lo útil, es falsa porque no es útil y añade: "si el pragmatista declara que la

utilidad ha de ser meramente un criterio de la verdad, replicaremos que no es un criterio útil, porque usualmente es más difícil descubrir si una creencia es útil que si es verdadera"(Ibid., p.897) (1)

Finalmente, según Russell, la teoría pragmática de la verdad supone otra concepción de la verdad más acorde con el sentido común, que, aunque Russell no lo diga explícitamente, sería la verdad como correspondencia, y al respecto, asevera que: " puesto que no se expone ninguna razón apriorística que explique por qué han de ir siempre unidas la verdad y la utilidad, solo puede probarse que la utilidad sea un criterio en absoluto demostrando inductivamente que acompaña a la verdad en todos los ejemplos conocidos, lo cual requiere que ya supiésemos en muchos ejemplos qué cosas son verdaderas."(Ibid., p.897)

Pero no sólo son graves las consecuencias epistemológicas de mantener el criterio pragmatista de la verdad, sino que, según Russell, también son graves sus consecuencias socio-políticas. Y ello porque, en el fondo, el pragmatismo al defender la verdad como éxito trae una

(1) Lo cual, como ya hemos dicho anteriormente, no nos parece tan simple como Russell señala. Porque, a la vista de las dificultades de la propia teoría de Russell, no es tan sencillo averiguar si una creencia es verdadera.

apelación a la fuerza.(1)

Pero Russell, no sólo criticó la teoría pragmática de la verdad bajo la forma que adoptó en el pensamiento de William James, sino que también analizó y criticó la teoría de la verdad como "afirmabilidad garantizada" de J.Dewey, que es una versión sofisticada de la teoría pragmática de la verdad.

Para Russell, lo que dicha teoría dice es lo siguiente: "Entre los diversos tipos de actividades en que la humanidad puede verse envuelta, hay uno denominado "investigación", cuyo propósito, como el de muchos otros tipos de actividad, es el de incrementar la adaptación mutua de los hombres y su medio. La investigación utiliza "afirmaciones" como sus instrumentos, y las afirmaciones tienen su "garantía" en la producción de los resultados deseados. Pero en la investigación, lo mismo que en muchas otras operaciones prácticas, pueden inventarse mejores instrumentos cada tanto, y en consecuencia dejar de lado los viejos...En este proceso no hay finalidad y, por tanto, ninguna afirmación resulta garantizada para siempre, sino sólo en una etapa de la investigación. Por tanto, debe

(1) De una forma clara y radical, nos dice Russell: "Si hay una verdad no-humana, que un hombre pueda conocer mientras otro no pueda conocerla, hay una norma fuera de los litigantes, a la cual debería someterse la disputa; de ahí que sea posible, al menos teóricamente, el arreglo pacífico y judicial de las disputas. Si, por el contrario, el único medio de descubrir cuál de los litigantes tiene razón consiste en esperar a ver cuál de ellos alcanza el éxito, ya no hay ningún principio, salvo el de la fuerza, por el que pueda resolverse el pleito."(Russell 1.909, p.884)

descartarse la "verdad" como concepto estático. (Russell 1.940, p.316)

Las divergencias entre Russell y Dewey comienzan, según aquél, al explicar de forma distinta el progreso del conocimiento humano. Para Dewey, tal y como lo entiende Russell, a lo largo de la investigación, digamos científica, alcanzamos afirmaciones que son provisionales hasta que conseguimos otras mejores, y así sucesivamente. Si esto es así, las afirmaciones no son verdaderas de forma definitiva y estática, sino de forma provisional. Por el contrario, para Russell, a lo largo de la investigación científica, alcanzamos afirmaciones provisionales y afirmaciones definitivas. Las provisionales lo son por su vaguedad, y por lo tanto no son ni verdaderas ni falsas, de tal forma, que como afirma Russell: "...como regla general, las investigaciones comienzan con una afirmación vaga y compleja, pero, cuando puede, la reemplaza por una cantidad de afirmaciones separadas, cada una de las cuales es menos vaga y menos compleja que la afirmación original. Una afirmación compleja puede ser analizable en diversas afirmaciones, algunas verdaderas, otras falsas; una afirmación vaga puede ser verdadera o falsa, pero a menudo no es una cosa ni la otra." (Ibid., p.317) Concluye, pues, Russell diciendo: "Estoy dispuesto a admitir que una creencia, en tanto todo, puede no ser "verdadera" ni "falsa" por estar compuesta por diversas creencias, unas verdaderas, otras falsas. También estoy dispuesto a admitir que debido a su vaguedad, hay creencias que no pueden ser verdaderas ni falsas, si bien otras son una

u otra cosa a pesar de su vaguedad. No puedo acordar con Dewey más allá de este punto."(Ibid., p.319). El problema para Russell, creo, estaría en establecer cuándo una afirmación no es vaga sino precisa. Para él, la solución estaría en el análisis llevado hasta sus últimos extremos, es decir, hasta encontrar los elementos más simples de un compuesto. Pero todo ello nos llevaría a la cuestión de si es correcto decir que una afirmación es simple o compleja, ya que depende de la teoría-contexto. (1)

Otra gran diferencia entre la teoría de Russell y Dewey, según aquél, se da al establecer el objetivo de la investigación. Para Russell, dicho objetivo sería la obtención de la verdad y para Dewey sería obtener la felicidad, y por ello señala Russell: "¿qué sucede como resultado de mi investigación? Dewey rechaza la respuesta tradicional, según la cual adquiero un conocimiento acerca de algo, y, como consecuencia del mismo, mis acciones obtienen mejor resultado. El elimina la etapa intermediaria del "conocer" y dice que la única consecuencia esencial de una investigación feliz es una acción feliz."(Ibid., p.318)

Según Russell, una gran diferencia entre Dewey y él se da en el hecho de que Dewey trata básicamente de teorías e hipótesis y el propio Russell trata sobre todo de afirmaciones acerca de acontecimientos singulares que sólo

(1) Al respecto, habría que tener en cuenta la crítica de Wittgenstein a una noción absoluta de lo "simple y lo "compuesto", en las secciones 47 y 48 de las Philosophische Untersuchungen (1.953), donde nos dice: "La palabra "compuesto" (y por tanto la palabra "simple") es utilizada por nosotros en un sinnúmero de modos diferentes relacionados entre si de diferentes maneras."

ocurren una vez. Para Russell, siempre y cuando sean verdaderas, dichas afirmaciones son las fundamentales, y en definitiva, sobre ellas se cimenta el conocimiento humano. El no entenderlo así, es uno de los principales defectos de Dewey y del pragmatismo, según Russell, de ahí que estime que: "las afirmaciones fundamentales deben recaer sobre cuestiones de hecho particulares, es decir, sobre acontecimientos singulares que sólo ocurren una vez. A menos que en un acontecimiento singular haya algo que aprender, ninguna hipótesis puede ser confirmada ni refutada, pero lo que se aprende de un acontecimiento singular ha de ser por sí mismo incapaz de verse confirmado o refutado por la experiencia posterior. Tengo la impresión de que Dewey y toda la escuela de la que él es cabeza ignoran toda la cuestión acerca de cómo aprendemos los hechos históricos por la experiencia. Por ejemplo, tomemos el enunciado "César fue asesinado". Esto es verdad en virtud de un acontecimiento singular que ocurrió hace mucho tiempo; nada de lo que pasó desde entonces o de lo que ocurrirá en el futuro puede afectar de ningún modo la verdad o la falsedad de dicho enunciado."(Ibid., p.321). Ante esta crítica de Russell, habría que preguntarse si su propia concepción de la verdad no se basa también en hipótesis, como por ejemplo la existencia hipotética de hechos particulares pasados. Y por tanto, al igual que Dewey también se apoya en unos cimientos formados por hipótesis y teorías.

Una vez expuesta la crítica russelliana a la teoría pragmatista de la verdad, debemos pasar a explicar la teoría

de la verdad como correspondencia que defiende Russell, especialmente cuando la defiende en el marco del monismo neutral.

Es evidente que la teoría de la verdad como correspondencia supone una relación de dualidad: por una parte aquello que es verdad y por otra parte aquello que hace que lo anterior sea verdad. Podemos decir que la filosofía de Russell fue un análisis continuo de los dos términos que se corresponden y del tipo de relación que mantienen.

Al respecto, podemos dividir en dos grandes etapas la explicación que da Russell acerca de la verdad. Esta división es debida a la distinta "correspondencia" y la diferente concepción de la "creencia" que mantiene en cada una de las etapas. Estos dos periodos corresponderían a aquellos en los que Russell mantuvo un dualismo mente-cuerpo(1) y un monismo neutral.

En efecto, en el monismo neutral no se trata de la correspondencia entre un elemento mental y un elemento material, sino de una relación entre dos elementos que no son ni materiales ni mentales, sino neutrales. Como dice Russell: "...sería un error considerar a la verdad y la falsedad como relaciones entre lo "ideal" y lo "real". Las proposiciones son hechos en la misma medida en que lo son sus objetivos. La relación de una proposición con su objetivo no es una relación de algo imaginario con algo efectivo: es una

(1) Para un estudio de la teoría de la verdad como correspondencia en Russell, durante su etapa dualista, habría que tener en cuenta las siguientes obras: "The Nature of Truth" (1.906) y The Problems of Philosophy (1.912)

relación entre dos hechos igualmente sólidos y reales. Uno de ellos, la proposición, se compone de imágenes, en posible combinación con sensaciones; el otro hecho puede componerse de cualesquiera cosas."(Russell 1.919b, p.442)

La forma lógica más simple de la "correspondencia" entre proposición y objetivo sería la que se da en casos como el de las imágenes visuales de la memoria. Al respecto, señala: "...el objetivo de una proposición estará constituido por los significados de las imágenes de que ésta se compone, relacionados entre sí (o no relacionados, según el caso) por medio de la misma relación establecida en la proposición entre dichas imágenes componentes. Cuando el objetivo consiste en la vigencia de dicha relación, la proposición será verdadera; cuando el objetivo consista en la ausencia de dicha relación, la proposición será falsa." (Ibid., p. 443)

Pero, como el propio Russell reconoce, la anterior semblanza atañe directamente a un número muy reducido de proposiciones, las llamadas "proposiciones-imagen", dejando fuera a las llamadas proposiciones-palabra. Para éstas, no serviría el anterior esquema con ese grado de simplicidad. En efecto, advierte Russell que: "El enunciado lingüístico de un hecho consituye un hecho más complejo que el que es objeto de enunciación, y la correspondencia de una proposición-palabra con su objetivo no es nunca tan sencilla como la de las proposiciones-imagen, caso éste el más simple de correspondencia."(Ibid., p.444)

Otro problema sería el dado por las llamadas proposiciones negativas, y su correspondencia. A este

respecto, Russell, a pesar de cierta reticencia, afirma la existencia de hechos negativos, ante la necesidad de afirmar el objetivo de una proposición negativa verdadera, en "On Propositions: What They Are and How They Mean"(1.919b) Sin embargo en An Inquiry Into Meaning and Truth (1.940) afirma que no existen hechos negativos, y lo que expresan las oraciones negativas que son verdaderas, es la falta de creencia en lo que expresan.

Otros problemas vendrían dados por las proposiciones existenciales, o por las proposiciones generales, o las proposiciones disyuntivas, etc.. En definitiva, la explicación que habría que dar de la correspondencia entre proposición y hecho se complicaría cada vez más conforme consideráramos tipos de proposiciones cada vez más complejas.

Es en su obra An Inquiry Into Meaning and Truth (1.940) donde encontramos un análisis más extenso y satisfactorio acerca de estos problemas.

Según Russell, una creencia es verdadera por su relación con una ocurrencia que llamamos su "verificador". Ahora bien, la cuestión, que aparece inmediatamente, sería la de explicar la relación que se establece entre distintos tipos de creencias y sus verificadores. Estos distintos tipos de creencia los agrupa Russell en cuatro. El primero sería el formado por aquellas creencias en las que el verificador es mi propia experiencia presente, por ejemplo, y utilizo los propios ejemplos de Russell, "tengo calor". El segundo sería el formado por aquellas creencias cuyo verificador es mi

propia experiencia pasada, como por ejemplo "tuve calor". El tercero abarcaría las creencias cuyo verificador trasciende mi propia experiencia, y en la cual se supone la existencia de otras mentes, como por ejemplo "tienes calor". Y finalmente, el cuarto alcanzaría a aquellas creencias cuyo verificador también trasciende mi propia experiencia, en la cual se supone la existencia del mundo físico, como por ejemplo "el sol es caliente". Naturalmente, la "correspondencia" referente a cada tipo de creencia es de distinta complejidad, aumentando conforme vayamos pasando del primer tipo de creencia al último. Como señala Russell: "En el caso de "tengo calor", se trata de un tipo simple de correspondencia entre el enunciado y el verificador. En este caso, la teoría de la verdad como correspondencia se sostiene simpliciter. Este caso cubre todas las premisas fácticas del conocimiento empírico. No cubre las premisas utilizadas en la inferencia, por ejemplo, la inducción....En todas las otras afirmaciones empíricas tales como "tienes calor", la correspondencia de la que depende la verdad es más compleja. La afirmación es de la forma "hay un x tal que x" y el "hecho" es lo que, para una a adecuada se afirmaría con "a". Pero no podemos hacer la afirmación "a" porque no tenemos aprehensión perceptiva de a....En la creencia de que puedo realizar afirmaciones tales como "tienes calor", que trascienden mi experiencia, se ve involucrada una gran parte de metafísica. Me es imposible imaginar cualquier vía de descubrimiento para establecer si la metafísica en cuestión es verdadera o falsa, pero pienso que merece la pena enunciar

los supuestos implícitos."(Russell 1.940, p.230-1) Este sería el análisis por lo que respecta a la correspondencia entre una creencia singular y el hecho que hace que sea verdadera o falsa.

Otra cuestión que trata Russell es la que tiene que ver con la posibilidad de que el concepto de "verdad" sea más amplio que el de "conocimiento", o dicho de otra forma, de si podemos definir la verdad con independencia de la observación.

Al respecto, para Russell, no hay ninguna razón por la que el concepto de "verdad" no sea más amplio que el del "conocimiento". Y por lo tanto, afirma que: "...las oraciones que contienen variables pueden ser verdaderas en virtud de una relación con uno o más hechos inobservados, y la relación es la misma que la que hace verdaderas a oraciones semejantes cuando se refieren a hechos observados, como por ejemplo, "en los Angeles hay hombres"."(Ibid., p.243) En efecto, tal vez la aparente dificultad radica en que lo que no tiene nombre no puede ser mencionado, y por ello, en el ejemplo anterior, la oración "en los Angeles hay hombres", es verdadera por ciertos hechos particulares, aunque no sea capaz de aducir ninguno de estos hechos, es decir de nombrar algún habitante de los Angeles.

Otro problema es el que presentan las creencias generales, que con respecto a su "verdad" o "falsedad" suscitan especiales dificultades. Parece claro que la relación de correspondencia entre creencia general y hecho es más lejana que en el caso de creencias particulares. Su

especial dificultad aparece cuando nos preguntamos acerca de la naturaleza del "verificador" que las hace verdaderas o falsas. Para Russell, está claro que no hay un verificador único, y al respecto, señala que: "No hay nada en el mundo que sea "todas las muertes de los hombres" y, en consecuencia, no hay un verificador de "todos los hombres son mortales""(Ibid., p.253) En efecto, el verificador es una colección o multitud indefinida, aunque si puede darse un único "falsador", y por lo tanto, concluye que: "...lo que un enunciado general de la forma "todos los A son B" "indica" es una colección de ocurrencias, una para cada A. Esta colección es el "verificador" del enunciado general: cuando tiene lugar todo miembro de la colección, el enunciado es verdadero; cuando hay un miembro cualquiera de la colección que no tiene lugar, el enunciado es falso."(Ibid., p.255)

Otro problema que analiza Russell respecto a la verdad es el que supone la aplicación de la llamada ley del tercero excluido, según la cual, cualquier proposición significativa, necesariamente tiene que ser verdadera o falsa, no existe otra opción. Esta ley fue negada por Brouwer y su escuela, y Russell tiene en cuenta especialmente los argumentos aducidos por aquél, cuando afirma: "Brouwer razona que la concepción de "verdadero" es inútil a menos que dispongamos de modos de descubrir si una proposición es verdadera o no. En consecuencia, sustituye "verdadero" por "verificable", y no llama "falsa" a una proposición a menos que su contradictoria sea verificable. Queda de tal suerte una clase intermedia de proposiciones sintácticamente

correctas, pero que no son verificables ni son contradictorias de proposiciones verificables. Brouwer se niega a llamar verdadera o falsa a esta clase intermedia, y considera que, en lo que a ella se refiere, la ley del tercero excluido es errónea."(Ibid., p.272) Russell, al analizar este problema, se centra sobre todo en el estudio de proposiciones extralógicas respecto de las cuales no existe evidencia de ningún tipo. Pero, en el fondo, diría Russell, excepto las proposiciones que se refieren a mis perceptos presentes, todas las demás son derivables pero por una inferencia no lógica, o dicho de otra forma, no poseen una evidencia concluyente. La cuestión, entonces, sería: si suponemos que la inducción y la analogía son legítimas ¿hay alguna evidencia a favor de acontecimientos no percibidos? Esta cuestión no la resuelve Russell, aunque no por ello la cree insoluble.

No obstante, concluye Russell que verdad y conocimiento son cosas diferentes, y por lo tanto una proposición puede ser verdadera aunque no haya forma de saber que lo es. Aceptando, por lo tanto, la ley del tercero excluido, Russell estima que: "Podemos definir la "verdad" por referencia a los "acontecimientos" (me refiero a la verdad extralógica) y el "conocimiento" en relación con los perceptos. Así, la concepción de la "verdad" será más amplia que la del "conocimiento"."(Ibid., p.284) Y todo ello, en definitiva, porque: "...necesitamos tanto la "verdad" como el "conocimiento" porque los límites del conocimiento son inciertos, y porque sin la ley del tercero excluido, no

podríamos formular las preguntas que dan origen a los descubrimientos."(Ibid., p.284-5)

Por otra parte, Russell advierte que la teoría de la verdad como correspondencia puede adoptar dos formas distintas: la llamada "epistemológica" y la llamada "lógica". La diferencia fundamental entre ambas, es que según la primera, la ley del tercero excluido es falsa, y según la segunda, es verdadera. Esta es una consecuencia de la diferente manera de entender la "correspondencia" en ambas formas. Según la teoría epistemológica, la verdad de una oración "básica" se define por su correspondencia con una "experiencia". Por el contrario, según la teoría lógica, la verdad de una oración "básica" se define por su correspondencia con un "hecho". Para Russell, ambas teorías suponen dificultades. La teoría epistemológica de la verdad supone una limitación grande del conocimiento. Pero, la teoría lógica necesita de un cierto grado de metafísica y además se encuentra en dificultades para definir la "correspondencia" que supone para definir la "verdad".

Al respecto, Russell realiza un análisis de lo que llamamos "experiencia" y de su relación con nuestras creencias, y llega a la conclusión de que para aquellas creencias, en las que no interviene ninguna variable, la dependencia respecto a la experiencia es total; pero, que para aquellas creencias en las que interviene alguna variable, la dependencia respecto a la experiencia no es total, ya que trasciende mi experiencia, pero no por ello debe ser excluida. A menos que queramos mantener la siguiente

hipótesis: "si carece de sentido suponer que haya acontecimientos no experimentados, las ondas luminicas y las ondas sonoras implícitas en la hipótesis realista también carecen de significado. A menos que supongamos un pleno de mónadas leibnizianas, toda causación entre seres humanos tendría que ser telepática".(Ibid., p.296)

La clave de la solución al problema que tratamos - creencias acerca de algo no experimentado- radicaría en observar que, según Russell: "la creencia en toda proposición no sólo se basa en la evidencia sensible, sino en una combinación de evidencia sensible y alguna forma no demostrativa de inferencia."(Ibid., p.300)

Concluye, pues, Russell: "Si la tomamos en serio, lo que se llama teoría epistemológica de la verdad limita la "verdad" a proposiciones que afirman lo que ahora percibo o recuerdo. Puesto que nadie quiere adoptar una teoría tan estricta, nos vemos llevados a la teoría lógica de la verdad, que implica la posibilidad de acontecimientos que nadie experimenta y de proposiciones que son verdaderas a pesar de que no pueda haber nunca evidencia alguna en su favor. Los hechos son más amplios que las experiencias (al menos en posibilidad). Una proposición "verificable" es una proposición que tiene cierto tipo de correspondencia con una experiencia; una proposición "verdadera" es una proposición que tiene exactamente el mismo tipo de correspondencia con un hecho -excepto que el tipo más simple de correspondencia, el que tiene lugar en juicios de percepción, es imposible en el caso de todos los otros juicios, puesto que estos implican

variables. Desde el momento en que una experiencia es un hecho, las proposiciones verificables son verdaderas; pero no hay razón alguna para suponer que todas las proposiciones sean verificables. Sin embargo, si afirmamos que hay proposiciones verdaderas que no son verificables, abandonamos el empirismo. Por último, en el empirismo puro no cree nadie y si hemos de conservar las creencias que todos consideramos válidas, tenemos que permitir principios de inferencia que no sean ni demostrativos ni derivables de la experiencia."(Ibid., p 302)

El que Russell niegue el empirismo puro, al final del anterior párrafo, no quiere decir que no esté dispuesto a aceptar alguna forma de empirismo modificado. Y por ello, toma distancias con respecto al positivismo lógico, movimiento filosófico al que se encuentra muy cercano.(1) Por lo que respecta a aquellas oraciones que están formadas por inferencias a partir de datos derivados de observaciones, según Russell, la verdad o falsedad de una determinada oración se sigue de la verdad o falsedad de otro. En estas inferencias aparecen unas palabras llamadas palabras lógicas que pueden ser divididas en dos tipos: "conjunciones"

(1) Precisamente, una de las discrepancias fundamentales de Russell con el positivismo lógico puede explicarse a partir de su distinta concepción de la verdad y de las consecuencias que ello conlleva. Como ya hemos dicho, Russell mantiene una versión lógica de la teoría de la verdad como correspondencia y los positivistas lógicos mantienen una versión epistemológica de la teoría de la verdad como correspondencia, y al respecto, asevera: "Todos los que postulan la "verificación" como fundamental descuidan el problema real, que es la relación entre palabras y ocurrencias no verbales en los juicios de percepción."(Russell 1.940, p.305)

y "palabras generales". En el caso de las oraciones que utilizan conjunciones, se presentan varios problemas. Por ejemplo ¿cuál es el "hecho" correspondiente a una oración verdadera negativa? ¿existen hechos negativos? Para Russell, a diferencia de obras anteriores, en An Inquiry Into Meaning and Truth (1.940) afirma que no existen hechos negativos, y por lo tanto, las oraciones verdaderas negativas expresan la falta de creencia en lo que expresan. Por lo que respecta, a aquellas oraciones en las que aparece la palabra lógica "o", lo que denota dichas oraciones no es un solo contenido, sino que expresan un estado de la mente de vacilación ante dos contenidos.

6.2.6) El deseo.

Un ejemplo más, de la relación crítica de Russell con el conductismo, lo supone su tratamiento del deseo. Dicho análisis, en principio, discurre sobre líneas conductistas, pero aunque posteriormente, debido a sus dificultades, fue abandonado, no dió ninguna explicación alternativa.

En The Analysis of Mind (1.921), dentro de la línea marcada por el monismo neutral, y, apoyándose en el conductismo, Russell intenta dar una explicación del "deseo" distinta de la comúnmente aceptada. Caracterizando a esta última de la siguiente forma: "Según este punto de vista, lo más importante en el deseo es algo imaginado, con un sentimiento específico ligado a ello, a saber, el sentimiento específico que llamamos "desearlo". La intranquilidad asociada con el deseo insatisfecho, y las acciones que tienden a satisfacerlo, son ambas, según este punto de vista, efectos del deseo. Creo que es legítimo decir que éste es un punto de vista contra el cual no se rebelaría el sentido común; sin embargo, creo que está radicalmente equivocado." (Russell 1.921, pp.64-5)

Al hablar del punto de vista del deseo según el sentido común, ¿se refería Russell a algún pensador en concreto? Las opiniones, al respecto, son variadas. Según

Anthony Kenny(1), Russell se está refiriendo a la teoría del deseo de Hume. Por el contrario, David Pears(2) opina que Russell se refiere a un punto de vista defendido por el propio Russell en sus conferencias sobre el atomismo lógico de 1.918. Finalmente, Ibrahim Najjar(3), niega las opiniones anteriores, y afirma que la teoría del deseo del sentido común que Russell rechaza en The Analysis of Mind (1.921) es una especie de hombre de paja que éste crea para preparar el camino a su propio punto de vista acerca del deseo. En este sentido, Najjar nos dice: "The common-sense theory of desire is intentional, and hence is too close to those of Brentano, Meinong and Descartes to be of any value. Instead, we need to look at the matter from a wholly new perspective and offer a completely new theory of desire. Russell proceeds to fill the gap. It is true that the view of desire that Russell attributes to common-sense is more akin to Brentano and Meinong's than to Hume's or to his own logical atomism. But since Russell does not say that view he is rejecting is that of Brentano or Meinong, one must conclude that the common-sense theory of desire is supposed to reflect the way people ordinarily view desire." (Najjar 1.987-8, p.134)

El primer hecho que aduce Russell contra la concepción común del deseo viene dado por el psicoanálisis y su constatación de la existencia de deseos no conscientes. Como señala Russell: "Encontramos que una persona desea un

(1) Action, Emotion and Will (1.963)

(2) Questions in the Philosophy of Mind (1.975)

(3) "Russell on "the common-sense view of desire"" (1.987-8)

cierto fin A, y que está actuando con miras a lograrlo. Observamos, sin embargo, que sus acciones son tales que resultan adecuadas para lograr un fin B, por completo diferente, y que ese fin B pertenece a la categoría de los que a menudo parecen ser perseguidos por los animales y los salvajes, considerándose que la gente civilizada los ha descartado. Encontramos también a veces todo un conjunto de falsas creencias, de indole tal como para persuadir al paciente de que sus acciones constituyen en realidad medios para llegar a A, cuando de hecho son medidas para llegar a B."(Ibid., pp.66-7) Por lo tanto, parece que lo conveniente es que atendamos únicamente al comportamiento del individuo, si lo que queremos es averiguar sus auténticos deseos. Como nos dice Russell: "Nuestros impulsos no están expuestos a una observación casual, sino que sólo pueden descubrirse mediante un estudio científico de nuestras acciones, en el curso del cual debemos considerarnos a nosotros mismos en forma tan objetiva como lo haríamos con los movimientos de los planetas o las reacciones químicas de un nuevo elemento." (Ibid., p.67)

Las anteriores consideraciones vendrían reforzadas por el estudio de la psicología animal, en la cual se llega al conocimiento de los deseos del animal, sólo con la observación de la conducta sin recurrir a supuestos contenidos mentales. Al respecto, nos dice Russell: "Todos pensamos que observando la conducta de los animales podemos descubrir más o menos lo que desean. Si es éste el caso -y estoy completamente de acuerdo en que es así-, el deseo debe

ser susceptible de manifestarse en acciones, porque sólo son las acciones de los animales lo que podemos observar. Puede ser que posean espíritus en los que ocurra toda clase de cosas, pero nada podemos saber acerca de ellos, excepto por lo que inferimos de sus acciones; y cuanto más se examinan tales inferencias, tanto más dudosas aparecen. Parecería, por ende, que sólo las acciones debieran ser la prueba de los deseos de los animales. De esto hay un paso fácil a la conclusión de que un deseo de un animal no es sino una característica de una cierta serie de acciones, a saber, las que serían comúnmente consideradas como inspiradas por el deseo en cuestión." (Ibid., p.68) En definitiva, los resultados de la psicología animal acerca de los deseos de los animales nos sugieren la posibilidad de aplicarlos a los seres humanos.

Sin embargo, la explicación de los deseos a partir de los ciclos de conducta de los animales es imprecisa y en algunos casos dudosa. Imprecisa porque en cierta medida también existen "ciclos de conducta" en la materia inerte, por ejemplo, el ciclo que realiza el agua en la Naturaleza. Y dudosa porque algunos comportamientos de los animales no se ciñen a ciclos de conducta de los que parece suponerse deseo alguno, por ejemplo, la caída accidental de un animal parece suponer un deseo, aunque suponemos, debido a las consecuencias fatales, que no había tal deseo. Por todo lo dicho, Russell reconoce que: "...las diferencias existentes entre los animales y la materia inerte, cuando nos limitamos a la observación externa no científica de la conducta

integral, son cuestión de grado y carecen de precisión." (Ibid., p.71)

A pesar de lo dicho anteriormente, Russell afirma que los ciclos de conducta que observamos en los animales son la base primordial para explicar los deseos. Y para ello nos da las siguientes definiciones: "Un "ciclo de conducta" es una serie de movimientos voluntarios o reflejos de un animal, que tienden a producir un cierto resultado, y continúan hasta que lo logran, a menos que se vean interrumpidos por la muerte, accidente, o algún nuevo ciclo de conducta. (Aquí "accidente" puede definirse como la intervención de leyes puramente físicas que producen movimientos mecánicos.) La "finalidad" de un ciclo de conducta es el resultado que pone fin, normalmente con un estado de temporaria quietud, siempre que no haya interrupción. Se dice que un animal "desea" la finalidad de un ciclo de conducta en tanto dicho ciclo se va cumpliendo." (Ibid., p.72) Pues bien, para Russell, todas estas definiciones se pueden aplicar sin ninguna restricción a los deseos humanos.

Quedaría por explicar el inicio del ciclo de conducta, explicativo del deseo. En este punto, Russell no hace ninguna concesión a la opinión común acerca del deseo, según la cual, el deseo supone una previa representación mental de aquello que se desea. Al respecto, Russell niega la necesidad de dicha representación. Por ello, nos dice que: "El elemento primitivo no-cognoscitivo del deseo parece ser un impulso, no una tracción, un empuje que nos aleja de lo presente, más bien que una tracción hacia el ideal. Ciertas

sensaciones y otros hechos mentales poseen una propiedad que denominamos incomodidad; producen movimientos corporales capaces de provocar su cesación. Cuando la incomodidad cesa, o por lo menos cuando disminuye apreciablemente, experimentamos sensaciones que poseen una propiedad que denominamos placer."(Ibid., p.75) Lo cual, no quiere decir que no pueda existir representación mental de lo que se desea. Lo que Russell niega es su necesidad. Al respecto, nos dice: "...cuando un animal es reflexivo, como algunos hombres, llega a pensar que ha tenido en su mente la situación final durante todo el proceso ; a veces conoce de antemano la situación que lo dejará satisfecho, es decir, que la incomodidad trae consigo el pensamiento de lo que la ha de mitigar. Sin embargo, la sensación de incomodidad sigue siendo el primer motor." (Ibid., p.75)

Es evidente que la explicación del deseo que da Russell, a pesar de ser convincente, resulta contraintuitiva. Como señala Wood, respecto al análisis del deseo que da Russell: "No creo que pueda refutarse lo que dice. Pero tengo el arraigado prejuicio de que, al explicar por qué sir Edmund Hillary escaló el monte Everest, es preferible decir que deseaba llegar a la cumbre, en lugar de decir que sentía desasosiego al pie del monte." (Wood 1.957, p.162) No obstante, como veremos más adelante, el propio Russell acabó por abandonar esta teoría del deseo.

Dentro de su análisis del deseo en The Analysis of Mind (1.921), ocupa un papel destacado los sentimientos, para poder definir los deseos conscientes. Respecto a dichos

sentimientos -placer e incomodidad- Russell estima que, como cualquier otro fenómeno mental, éstos pueden ser reducidos a sensaciones e imágenes, junto con las relaciones que puedan darse en ellos. Por lo tanto, niega la posibilidad de que se trate de fenómenos mentales separados e independientes. Para Russell, esta última posibilidad había tenido credibilidad hasta ahora debido a la confusión entre "dolor" e "incomodidad". Sin embargo, en el caso del dolor, tendríamos una sensación semejante a la de frío, o calor, por ejemplo; y, por el contrario, en el caso de la "incomodidad", tendríamos algo semejante, aunque de signo contrario, al placer. Como señala Russell: "La confusión que existe entre incomodidad y dolor ha hecho que la gente considere la incomodidad como algo más sustancial de lo que es, y esto a su vez ha repercutido sobre la opinión adoptada acerca del placer, dado que la incomodidad y el placer se hallan evidentemente en el mismo nivel a este respecto. Tan pronto como la incomodidad se distingue claramente de la sensación, se hace más natural considerar la incomodidad y el placer como propiedades de hechos mentales que como hechos mentales separados que existen por su propia cuenta." (Ibid., p.78)

En cuanto a las definiciones de "incomodidad" y de "placer", Russell las establece a partir de sus propiedades causales, aunque reconoce que podrían construirse a partir de sus cualidades intrínsecas, siempre y cuando pudieran explicarse los hechos. Estas definiciones son las siguientes: "Incomodidad es una propiedad de una sensación o de otro hecho mental, que consiste en que el hecho en cuestión



estimula movimientos voluntarios o reflejos tendentes a producir un cambio más o menos definido, que implique la cesación del hecho. Placer es una propiedad de una sensación o de otro hecho mental, que consiste en que el hecho en cuestión no provoca movimientos voluntarios ni reflejos de ninguna naturaleza, o, si lo hace, estimula sólo los que tiendan a prolongar el hecho en cuestión." (Ibid., p.79)

Una vez definida la incomodidad, Russell puede establecer lo que entiende por deseo "consciente", que no sería más que el deseo, tal y como se ha caracterizado anteriormente, más una creencia respecto a aquello que permitirá que la incomodidad desaparezca. Precisamente, esta creencia en que deseamos algo determinado puede producir, y a menudo lo produce, según Russell, un deseo auténtico en lo que se cree. De ahí que, para Russell, el autoengaño aparece cuando sustituimos los deseos reales por creencias. Como dice Russell: "Todo deseo primitivo es inconsciente, y en los seres humanos las creencias respecto a las finalidades de los deseos a menudo son erróneas. Estas creencias erróneas generan deseos secundarios, que producen complicaciones variadas e interesantes en la psicología del deseo humano, sin alterar fundamentalmente el carácter que éste comparte con el deseo animal." (Ibid., p.83)

No obstante, Russell no siempre mantuvo plenamente esta explicación conductista del deseo que acabamos de exponer. En su réplica al ensayo "On Certain of Russell's Views Concerning the Human Mind" (1.944) de John Laird, nos dice: "He disagrees with my theories of desire and

pleasurepain as set forth in that book, and I am inclined to believe that they are inadequate, but I do not believe that an adequate theory would require the re-instatement of the Ego." (Russell 1.944, p.698)

De hecho, parece ser que Russell no volvió a dar ninguna explicación del deseo en el resto de su obra. Excepto la referencia que encontramos en Human Knowledge (1.948), cuando trata de las llamadas "reacciones suspendidas" que incluyen lo que llamamos imaginación, memoria, deseo, pensamiento y creencia. Las cuales tienen en común el suponer "ideas". Con lo cual parece desautorizar en parte el análisis del deseo dado en The Analysis of Mind (1.921), puesto que afirma la necesidad de "ideas", o "imágenes" en todo deseo. Concretamente, el pasaje en el que habla directamente del deseo sería el siguiente: "Un gato acechará durante largo tiempo junto a una ratonera, moviendo la cola en salvaje expectativa; en tal caso, se diría (creo) que el olor a ratón estimula la "idea" del resto de lo que constituye un ratón real. La objeción a tal lenguaje proviene, me parece, de una concepción indebidamente intelectualista de lo que se significa por la palabra "idea". Yo definiría una "idea" como un estado de un organismo apropiado (en cierto sentido) a algo que no se halla presente a los sentidos. En esta acepción, todo deseo supone ideas, y el deseo es, ciertamente prelingüístico." (Russell 1.948, p.107).

6.3) La memoria.

La explicación de la "memoria" por el monismo neutral de Russell es uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de éste al respecto, por el intenso forcejeo que supuso para él encontrar una explicación adecuada, teniendo en cuenta que la dada por el conductismo le parecía insuficiente (1), y también porque fue una explicación que recibió severas críticas.(2)

Parece sencillo y adecuado, comenzar por caracterizar a la memoria como conocimiento del pasado. Y así lo hace Russell, cuando nos dice: "El primero de nuestros datos vagos, pero indudables, es que existe el conocimiento del pasado. No sabemos, sin embargo, con toda precisión, lo que entendemos por "conocimiento", y debemos admitir que en una instancia dada nuestra memoria puede caer en falta. Sin embargo, a pesar de todo lo que un escéptico podría argumentar teóricamente, no es posible dudar en la práctica de que nos hemos levantado esta mañana, que hemos hecho ayer varias cosas, que ha tenido lugar una gran guerra, y así sucesivamente. Saber en qué medida nuestro conocimiento del pasado se debe a la memoria y en qué medida a otras fuentes,

(1) Por ejemplo, en An Outline of Philosophy (1.927a), nos dice: "...así como es posible por los métodos behavioristas asegurar si una persona recuerda o no un hecho pasado, a menos que deliberadamente trate de ocultarlo al observador, y así también como la memoria puede explicarse adecuadamente por el hábito, parecen existir no obstante grandes dificultades en que la memoria consista enteramente en el hábito, al menos en lo que se refiere al recuerdo de los hechos." (Russell 1.927a, p.168)

(2) Como veremos posteriormente, sobre todo en N. Malcom (1.977)

constituye, por supuesto, un tema de investigación, pero no puede haber duda que la memoria constituye una parte indispensable de nuestro conocimiento del pasado." (Russell 1.921, p.180-181) No opina de la misma forma G. Ryle, puesto que niega que la memoria sea "conocimiento" del pasado. En este sentido, nos dice: "Los teóricos hablan, a veces, de conocimiento mnémico, creencia mnémica y de la evidencia de la memoria y, cuando discuten las "fuentes" del conocimiento y las maneras en que obtenemos el conocimiento de las cosas, hablan -a veces- como si la memoria fuera una de tales "fuentes" y como si recordar fuera una de tales maneras de adquirir conocimiento. En consecuencia, se suele ubicar a la memoria, junto a la percepción y a la inferencia, como una facultad o poder cognoscitivos. Recordar se ubica junto a percibir e inferir como un acto o proceso cognoscitivos. Este es un error...El recordar y el no-olvidar no son "fuentes" de conocimiento, ni tampoco -si esto es diferente- maneras de llegar a saber algo. El primero implica haber aprendido y no haber olvidado. El segundo consiste en haber aprendido y no haber olvidado. Ninguno de los dos es una manera de aprender, descubrir o establecer cosas." (Ryle 1.949, pp.237-8) Sin embargo, parece chocante, si aceptamos con Ryle que la memoria no da "conocimiento", que cuando recordamos algo que hace un momento no sabíamos, digamos que no hemos obtenido conocimiento. Otra cuestión sería el análisis correcto de la memoria como conocimiento, pero negar que recordar no es conocimiento, parece increíble. En este sentido, N. Malcom refiriéndose a la opinión anteriormente citada de Ryle, nos

dice: "I should say that he is half right and half wrong. Remembering can be a way of coming to know something: for example, at first I did not know where I had put my watch and then later I did know- that is, I remembered. I came to know something in remembering it, and in this sense memory is a source of knowledge. But the memory theorists have had a conception of memory as a source of knowledge that is more exciting than this. They have supposed that when we remember there is a memory-process of some complexity, consisting of features that go to make up a representation, on the basis of which we learn what the past event was. Ryle rightly declares that remembering is no sort of "learning, discovering, or establishing". This implies that, if a representation occurs when I remember where I put my watch, I do not learn or discover from the representation where I put my watch." (Malcom 1.977, pp.105-106) Está claro que, aunque Malcom no llega al extremo de negar que la memoria suponga conocimiento como Ryle, si que comparte con éste la postura conductista de negar que la memoria suponga algún tipo de "imagen" o "representación mental". Y precisamente esto último, como veremos más adelante, es su principal crítica a la explicación que da Russell de la memoria.

Por lo que respecta a la memoria como conocimiento del pasado, Russell mantendría una posición realista, según la cual, lo que conocemos es independiente de nuestro conocimiento. O dicho de otro modo, la existencia y naturaleza del pasado no depende de nuestra capacidad de recordar. Como dice Russell: "...mi recuerdo es verdadero (o

falso) en virtud de un suceso pasado, no en virtud de cualesquiera consecuencias futuras de mi creencia. La definición de la verdad como la correspondencia que existe entre creencias y hechos parece especialmente evidente en el caso de la memoria, no sólo contra la definición pragmatista sino también contra la idealista, fundada en la coherencia."(Russell 1.921, pp.181-182)

Sin embargo, esta inclusión de Russell como realista puede parecer sorprendente si atendemos a la siguiente cita de este último: "El idealismo dice que nada puede ser conocido excepto los pensamientos, y que toda la realidad que conocemos es mental; mientras el realismo sostiene que conocemos los objetos directamente, con toda seguridad en el caso de la sensación, y quizás también en el de la memoria y el pensamiento...He sido en un tiempo realista y sigo siéndolo en lo que se refiere a la sensación, pero no a la memoria o al pensamiento." (Ibid., p.21)

La perplejidad, respecto al carácter realista de la posición de Russell, desaparece si distinguimos entre realismo directo e indirecto. Como señala J. Dancy: "El realista indirecto sostiene que recordar es aprehender indirectamente el pasado. Cuando recordamos, hay un objeto directo de aprehensión que funciona a modo de intermediario; es la imagen de la memoria." (Dancy 1.985, p.211) Teniendo en cuenta lo anterior, Russell sería un realista indirecto, y pertenecería al grupo de los filósofos que sostienen, lo que N. Malcom llama, una teoría representativa de la memoria, que se caracteriza, según éste, por lo siguiente: "...there must

be some sort of mental image, picture, or copy of what is remembered" (Malcom 1.977, p.30) En el caso de Russell está claro que la representación viene dada por la imagen, como claramente nos dice: "La memoria requiere una imagen" (Russell 1.921, p.204) Aunque, como veremos, dicha imagen no es suficiente para poseer auténtica memoria.

Podemos, pues, decir que, según Russell, la memoria es conocimiento del pasado a través de un intermediario "presente", la imagen. Naturalmente, dicha posición debe responder a los interrogantes acerca de la posibilidad y naturaleza de la relación imagen "presente"-hecho "pasado". Todo el análisis de la memoria que realiza Russell va a ser, en definitiva, una dura pugna para intentar resolver dichos interrogantes.

Una primera cuestión que puede plantearse es acerca de la existencia misma de la memoria como conocimiento del pasado. Al respecto, el propio Russell toma en consideración una dificultad escéptica a dicho conocimiento del pasado, a saber: "No existe imposibilidad lógica para admitir la hipótesis de que el mundo cobró existencia hace cinco minutos, exactamente como era entonces, con una población que "recordaba" un pasado enteramente irreal. No existe conexión lógicamente necesaria entre acontecimientos que ocurren en momentos diferentes; por ello, nada de lo que ahora ocurre o de lo que ocurrirá en el futuro puede refutar la hipótesis de que el mundo comenzó a existir hace cinco minutos." (Ibid., p.175)

Aunque reconoce su posibilidad lógica, la respuesta de Russell a esta hipótesis escéptica al igual que para el escepticismo en general, es de rechazo, por imposibilidad psicológica y porque sólo es coherente su versión más radical, que es decididamente insostenible.(1)

No obstante, aunque Russell no acepta esta hipótesis escéptica referente a la memoria, la usa para comprender mejor el fenómeno de la memoria. Como señala explícitamente: "No estoy sugiriendo que la no-existencia del pasado constituya una hipótesis seria. Como todas las hipótesis escépticas, puede defenderse lógicamente, pero carece de interés. Todo lo que hago es utilizar su posibilidad lógica de defensa, como ayuda en el análisis de lo que ocurre cuando recordamos."(Ibid., p.175) Y la primera conclusión que saca Russell de suponer esta hipótesis escéptica es el hecho de que los contenidos de la memoria son "presentes", como claramente dice: "...los hechos que se llaman conocimiento del pasado son, del punto de vista lógico, independientes del pasado; podemos descomponerlos por completo en contenidos presentes, susceptibles, en teoría, de ser lo que son aunque ningún pasado hubiera existido." (Ibid., p.175)

(1) Como señala en Human Knowledge (1.948): "El escepticismo, aunque lógicamente impecable, es psicológicamente imposible, y hay un elemento de frívola insinceridad en toda filosofía que finja aceptarlo. Además, para que el escepticismo sea teóricamente defendible, debe rechazar toda inferencia a partir de lo experimentado; un escepticismo parcial, como la negación de sucesos físicos no experimentados por nadie, o un solipsismo que admita sucesos de mi futuro o mi pasado no recordado, carece de justificación lógica, pues debe admitir principios de inferencia que conducen a creencias que rechaza."(Russell 1.948, p.9)

Naturalmente, esta última conclusión llevara a Russell a graves dificultades para explicar el "vacío" que media entre el contenido "presente" y el acontecimiento "pasado". El mismo es consciente de estas dificultades, cuando nos dice: "Resulta difícil encontrar algún fundamento, excepto el pragmático, que nos impida suponer que la memoria es una simple ilusión engañosa, dado que, según parece, no disponemos de otro recurso que la memoria para asegurarnos de que ha existido realmente un suceso pasado, que mantiene la relación requerida con nuestro presente recordar. Lo que llamaríamos, si siguiéramos la terminología de Meinong, el "objeto" del recuerdo, es decir, el suceso pasado que se dice que estamos recordando, se halla desgraciadamente remoto del "contenido", o sea del acontecimiento mental presente en el acto de recordar. Existe un peligroso abismo entre los dos, que origina dificultades a la teoría del conocimiento." (Ibid., p.179-180) Precisamente, criticando este "peligroso abismo" del que habla Russell y que provocaría la "inaccesibilidad" del pasado, N. Malcom nos dice: "The "inaccessibility of the past" is a muddle. We hear the sound of the police siren growing louder; this logically implies a comparision of something present with something past; so what does it mean to say that past events are "inaccessible"? And what would it be like for them to be "accessible"? Perhaps there floats before our minds some hazy, self-contradictory, idea of past and present events occurring simultaneously. Insofar as it makes sense for past events to be "accessible",

they are often, but not always, accessible." (Malcom 1.977, p.118)

Tal vez, la dificultad de Russell radica en no haber advertido la ambigüedad del término "presente". Como señala J. Dancy: "En un sentido de "presente", lo presente se contrasta con lo ausente (temporal y espacialmente). En otro sentido, lo presente es aquello que se nos presenta, aquello de lo que tenemos aprehensión directa...En el sentido definido, sugiero que un objeto, como una estrella lejana, puede haber dejado de existir en el momento en que lo percibimos directamente." (Dancy 1.985, p.171)

Quizás, si contrastamos la percepción con la memoria, podamos observar que al menos ésta es tan fiable como aquélla, y el "abismo" que existe en el caso de la memoria no lo es tanto.

Como ya hemos visto, para Russell, parece indudable que la memoria, a diferencia de la percepción que es una aprehensión directa del objeto, sea una aprehensión indirecta de su objeto puesto que éste ya ha pasado. Al mismo tiempo, podemos fundamentar la mayor importancia, en cuanto fiabilidad, de la percepción respecto de la memoria, si mantenemos que la percepción la sentimos como instantánea o presente y, en cambio, la memoria como pasada. Como dice Russell: "En sueños, como en la vigilia, hay una diferencia entre percibir y recordar. El percibir y el recordar realmente ocurren en sueños, y en lo que concierne al percibir, no debemos suponer que los sueños nos engañan en lo que respecta a nuestras experiencias: lo que vemos y oímos en

sueños realmente lo vemos y oímos, aunque, a causa del contexto que sale de lo usual, lo que vemos y oímos da origen a falsas creencias. Análogamente, lo que recordamos en sueños realmente lo recordamos, es decir, se produce la experiencia llamada "recordar". En el sueño, este recordar tiene una cualidad diferente de la percepción onírica, y en virtud de esta cualidad el recordar se refiere al pasado. Pero esa cualidad no es la de un genuino pasado que pertenece a los sucesos de la historia; es la del pasado subjetivo, en virtud del cual el recordar presente es juzgado (falsamente) como referido a algo que es pasado objetivo." (Russell 1.948, p.224) Sin embargo, si atendemos a una teoría causal de la percepción, que es la que defiende Russell, podemos observar que esta distinción entre percepción "presente" y recuerdo "pasado" no es correcta. Como señala W.C. Salmon: "...an astronomical event, such as the creation of a supernova, even though it is perceived as immediate, may be much farther in the past than a retrospectively remembered event such as yesterday's breakfast. It follows that perception is not always causally more immediate than is memory; the perceived event may be causally more remote from the perceptual experience than is the remembered event from the memorative experience." (Salmon 1.974a, p.152)

Para N. Malcom, el explicar la memoria como una relación imagen "presente"-suceso "pasado" es simplemente absurdo. Y según éste, el propio Russell se halla indeciso sobre este punto. Al respecto, nos dice: "Russell is, however, not entirely single-minded on this point. He holds

that an occurrence of genuine remembering contains the judgment "this occurred", and that the reference of the demonstrative "this" is neither clearly the past event nor clearly the present image, but is vaguely both. He declares that "if the word 'this' meant the image to the exclusion of everything else, the judgment 'this occurred' would be false." This statement is plainly opposed to his other doctrine that what we remember is the present image. In view of the absurdity of this doctrine it is not surprising that Russell himself should contradict it." (Malcom 1.977, p.42)

No obstante, para ofrecer un cuadro más completo y exacto de lo que dice Russell sobre este punto, deberíamos ofrecer una cita más amplia que la dada por Malcom. Y entonces podríamos observar que Russell intenta salir de la contradicción - "esto" ha sido, como simultáneamente presente y pasado- con una distinción entre "identidad vaga" y "estrecha similitud".

El texto de Russell al que nos referimos es el siguiente: "Podría objetarse que si juzgamos "esto ha ocurrido" cuando de hecho "esto" es una imagen presente, juzgamos falsamente, y la creencia-recuerdo, así interpretada, se vuelve engañosa. Esto, sin embargo, sería un error originado en la tentativa de dar a las palabras una precisión que no poseen cuando las usa la gente lisa y llana. Es cierto que la imagen no es absolutamente idéntica a su prototipo, y si la palabra "esto" significaba la imagen con la exclusión de toda otra cosa, el juicio "esto ha ocurrido" sería falso. Pero la identidad es un concepto preciso, y ninguna palabra del lenguaje ordinario significa algo preciso. El lenguaje ordinario no distingue

entre identidad y estrecha similitud. Una palabra se aplica siempre, no sólo a un objeto o situación particulares, sino a un grupo de detalles asociados que no son considerados como múltiples en el pensamiento o el lenguaje comunes. Entonces la memoria primitiva, cuando juzga que "esto ha ocurrido" es vaga, pero no falsa. La identidad vaga, que es realmente estrecha similitud, ha sido fuente de muchas de las confusiones de las que la filosofía ha vivido. Un sujeto vago, tal como un "esto", que es a la vez una imagen y su prototipo, puede tener predicados contradictorios simultáneamente ciertos: esto existió y no existe, desde que es una cosa recordada; pero también existe y no ha existido, dado que es una imagen presente. De aquí la interpenetración bergsoniana del presente por el pasado, la continuidad y la identidad-en-la-diversidad hegelianas, y una multitud de otras nociones que son consideradas profundas porque son oscuras y confusas. Las contradicciones que resultan de la confusión de la imagen con el prototipo en la memoria, nos obligan a un esfuerzo de precisión. Pero cuando nos volvemos precisos, nuestra rememoración se hace diferente de lo que es en la vida común, y si olvidamos esto iremos por equivocado camino en el análisis de la memoria común." (Russell 1.921, pp.197-198)

Después de todo lo dicho hasta ahora acerca de la memoria y sus dificultades, es comprensible preguntarse acerca de las razones por las que Russell sostuvo una postura de realismo indirecto con respecto a este asunto.

En primer lugar, habría que señalar la desaparición del sujeto, como elemento simple e irreductible, de cualquier composición y explicación de todo fenómeno mental. En este sentido, la explicación de la "memoria" sería mucho más fácil si Russell afirmara la existencia del "sujeto", como de hecho hizo hasta 1.919. Pero, a partir de su defensa del monismo neutral y consiguiente negación del sujeto, Russell debe dar una nueva explicación de la "memoria" que no incluya a éste. El mismo lo expone claramente cuando nos dice: "Si hubiéramos acordado al "sujeto" o "acto" una función en el conocimiento, todo el problema de la memoria hubiera resultado comparativamente simple. Diríamos entonces que el recordar consiste en una relación directa entre el acto o sujeto presentes y el suceso pasado que se recuerda: el acto de recordar es presente, aunque su objeto sea pasado. Pero al rechazar al sujeto se hace necesaria una teoría algo más complicada. (Ibid., p.179) (1)

Otra razón que explicaría la adopción, por parte de Russell, del realismo indirecto, por lo que respecta al

(1) Recordemos, al respecto, como en 1.912 en The Problems of Philosophy, al referirse a la clase de cosas de las que tenemos conocimiento directo, nos habla de la memoria. Veamos, de qué forma tan sencilla lo hace: "La primera extensión que debemos considerar, más allá de los datos de los sentidos, es el conocimiento directo de la memoria. Es obvio que recordamos con frecuencia lo que hemos visto u oído, o lo que ha sido presente a nuestros sentidos de otra manera y que en estos casos somos siempre inmediatamente conscientes de lo que recordamos, a pesar de que el hecho aparezca como pasado y no como presente. Este conocimiento inmediato de la memoria es la fuente de todo nuestro conocimiento referente al pasado. Sin él no podríamos tener ningún conocimiento del pasado por inferencia, puesto que no sabríamos nunca que hay algo pasado que inferir. (Russell 1.912, p.49)

fenómeno de la memoria, sería la aparente simplicidad de considerar a la imagen (fenómeno enteramente mental) como "copias" de experiencia sensible pasada.(1) Pero esta afirmación, que parece fácil de sostener, entraña serias dificultades en el análisis de la memoria. Como dice Russell: "...¿por qué creemos que las imágenes son, a veces o siempre, con aproximación o exactamente, copias de las sensaciones? ¿Qué clase de evidencia existe de ello? Y ¿qué clase de evidencia es lógicamente posible? La dificultad de esta cuestión reside en el hecho de que la sensación a la que se supone que una imagen copia, se halla en el pasado cuando la imagen existe, y sólo puede entonces ser conocida por medio de la memoria, en tanto, por otro lado, el recuerdo de sensaciones pasadas parece sólo posible por medio de imágenes presentes. ¿Como, entonces, podremos hallar alguna manera de comparar la imagen presente y la sensación pasada? El problema es tan agudo si decimos que las imágenes difieren de sus prototipos, como si decimos que se les parecen; lo que resulta difícil de comprender es la real posibilidad de comparación." (Ibid., p.173-4)

(1) La afirmación de la imagen como copia de la sensación posee gran importancia para Russell, a pesar de las dificultades que conlleva, de ahí que nos diga: "...es imposible dudar de que, en general, las imágenes simples son copias de sensaciones simples similares que han ocurrido antes, y que lo mismo es cierto acerca de las imágenes complejas en todos los casos de memoria, entendida como opuesta a la mera imaginación. Nuestro poder de actuar con referencia a lo que está ausente a la sensibilidad, se debe en gran parte a esta característica de las imágenes, aunque a medida que avanza la educación, tienden a ser cada vez más reemplazadas por palabras." (Russell 1.921, p.170)

Una razón más, que explicaría la adopción de Russell del enfoque realista indirecto, con respecto a la memoria, sería que permite un plausible análisis del recuerdo falso. En efecto, si observamos que existen recuerdos falsos y, a su vez, es imposible que existan sucesos o hechos "falsos", parece sencillo atribuir la falsedad al "intermediario", es decir, a la imagen. Analizemos con más detalle cada uno de estos elementos. En primer lugar, la existencia de recuerdos falsos. Esta afirmación parece obvia, puesto que en nuestra vida cotidiana a veces recordamos falsamente dónde guardamos algo, o qué dijimos anteriormente.(1) Sin embargo, habría que matizar la posición de Russell respecto a la fiabilidad de los recuerdos. Y aunque niegue la posibilidad lógica de recuerdos indudables, acepta su posibilidad práctica. Por ello, nos dice: "Sobre fundamentos lógicos, debe sostenerse que no hay ocurrencia que proporcione fundamentos demostrativos en favor de la creencia en ninguna otra ocurrencia. Pero los fundamentos son, a menudo, tales como para no dejar de aceptar que dan certeza práctica."(Russell 1.940, p.160) Por lo que respecta a la distinción entre recuerdos infalibles y falibles, Russell usa el modelo de la teoría causal de la percepción y lo aplica a la memoria, y, al respecto, nos dice: "Allí donde tienen lugar recuerdos falaces, puede

(1) Como señala Russell, para delicia de más de un psicoanalista: "No hay recuerdo indudable. He tenido recuerdos en sueños, tan precisos como los mejores recuerdos de la vigilia, pero absolutamente no verdaderos. Una vez recordé en un sueño que Whitehead y yo habíamos matado a Lloyd George hacia un mes." (Russell 1.940, p.157)

decirse que las cadenas asociativas han de ser más largas que en caso de los recuerdos correctos. Tal vez, de esta manera, el caso del recuerdo pueda asimilarse al de la percepción." (Ibid., p.161)

Contrariamente a lo que opina Russell, Ryle estima que no existen recuerdos falaces, simplemente porque tal expresión no tiene sentido: el recuerdo o es verdadero o no es recuerdo. Como simplemente nos dice Ryle: "'Recordar sin éxito" y "recordar incorrectamente" son frases ilegítimas. Pero esto no implica que tengamos una facultad privilegiada que nos lleve a destino sin necesidad de preocuparnos. Sólo significa que si, por ejemplo, nos representamos determinados episodios de una manera distinta de como ocurrieron en realidad, no estamos recordándolos, así como no citamos lo que otro ha dicho si le adscribimos palabras que no pronunció." (Ryle 1.949, p.241)

La diferencia entre la posición de Russell y la de Ryle respecto a la memoria, tiene una base más profunda, puesto que para Russell el fenómeno mental, en este caso la memoria, posee un contenido. Lo cual conlleva que en el caso del recuerdo falso, dicho contenido (imagen) falso existe y haya que dar razón de él. Pero en el caso de Ryle, el fenómeno mental no posee contenido, se trata de un comportamiento o disposición para un comportamiento, y por lo tanto no tiene la exigencia de dar explicación de un contenido falso. Simplemente hay o no hay recuerdo, existe o

no un comportamiento o disposición determinados. (1)
Como ya hemos señalado, el que existan recuerdos falsos, no quiere decir que existan hechos o sucesos falsos que se correspondan con aquellos. A Russell tal posibilidad le parece simplemente inimaginable. Como nos dice al respecto: "...las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas, aunque no existan hechos verdaderos y falsos. Si hoy es jueves, no existe un objetivo falso "hoy no es jueves", al que pueda apuntar la creencia falsa "hoy no es jueves"." (Russell 1.921, p.300) Por lo tanto, en el caso del recuerdo falso, una afirmación sencilla sería la de atribuir la falsedad a la imagen que actúa de intermediario en el conocimiento del pasado. Como claramente nos dice Russell: "Tomemos de nuevo el ejemplo de la imagen-recuerdo de una habitación familiar, y supongamos que en la imagen la ventana está a la izquierda de la puerta. Si en la realidad la ventana está a la izquierda de la puerta, existe una correspondencia entre la imagen y el objetivo, y se da la misma relación entre la ventana y la puerta que entre las imágenes de ellas...En el ejemplo que acabamos de considerar, el objetivo consiste en dos partes que guardan una cierta

(1) Naturalmente, en este caso, habría que preguntarse hasta qué punto los fenómenos mentales pueden explicarse únicamente a partir de comportamientos y disposiciones. Aparte de cometer el error de ignorar deliberadamente el aspecto "interno" de nuestros estados mentales, no parece posible definir un estado mental sólo a partir de condicionales. Como señala Churchland: "La lista de condicionales necesaria para un análisis adecuado...no sólo parecía larga, sino indefinidamente o inclusive infinitamente larga, sin contar con ningún modo finito de especificar los elementos que había que incluir. Y no se puede definir bien ningún término cuyo definiente sea tan abierto e inespecífico." (Churchland 1.984, p.48)

relación (la de derecha-a-izquierda), y la proposición consiste en imágenes de estas partes vinculadas exactamente por la misma relación. La misma proposición si fuera falsa, tendría una relación formal menos simple con su objetivo. Si la proposición-imagen consiste en una imagen de la ventana a la izquierda de una imagen de la puerta, en tanto de hecho la ventana no está a la izquierda de la puerta, la proposición no resulta del objetivo por la mera colocación de las imágenes en lugar de sus prototipos. Así, en este caso, que es inusitadamente simple, podemos decir que una proposición verdadera "corresponde" a su objetivo, en un sentido formal en que una proposición falsa no corresponde."(Ibid., p.301-302)

Para realizar su análisis de la memoria, Russell distingue entre el contenido de la memoria y la memoria en si misma. Esta distinción estaría situada dentro del marco general que da Russell de los fenómenos mentales considerados como actitudes proposicionales. Como claramente nos dice: "...pueden adoptarse varias actitudes diferentes respecto al mismo contenido...Supongamos, a los efectos de mayor precisión, que el contenido es: "un huevo para el desayuno". Tenemos entonces las siguientes actitudes: "Creo que habrá un huevo para el desayuno"; "Recuerdo que hubo un huevo para el desayuno"; "¿Hubo un huevo para el desayuno?"; "Un huevo para el desayuno; y bien, ¿qué importa?"; "Tengo la esperanza de que habrá un huevo para el desayuno"; "Temo que habrá un huevo para el desayuno y seguramente será malo". No sugiero

que sea ésta una lista de todas las actitudes posibles al respecto; digo solamente que son actitudes diferentes, referidas todas a un mismo contenido: "un huevo para el desayuno".(Ibid., pp.268-269)

Precisamente, Malcom critica el que Russell distinga un "contenido" en la memoria, supuesto éste que, según aquél, comparten tanto los defensores del conocimiento directo del pasado como los del conocimiento indirecto. Como señala Malcom: "We are faced with two conceptions of the nature of remembering. One conception is that memory is a direct awareness of what is remembered; the other is that we remember by means of a representation of what is remembered. These conceptions are opposed to one another, and neither seems satisfactory. I suggested that the following imagery may influence us: We assume that in genuine remembering there is an act, experience, or event of remembering. We think of this act or event as having a content. When we try to say what this content is, we are forced to choose between two alternatives. Either the content of the memory-act or memory-event is the occurrence, situation, or thing that we observed or learned about in the past; or the content is an image, copy, or representation of the past occurrence, situation, or thing. We tend to think of the memory-act or memory-event as a container; and then we have the question, What is in the container?" (Malcom 1.977, pp.42-43) Pero, en definitiva, según Malcom, el supuesto inicial incorrecto que subyace al error de propugnar un "contenido" mental para la memoria estribaría en la afirmación de un "acto" mental inequívoco al

que llamamos memoria. Como dice Malcom: "In reviewing these attempts by philosophers to describe the mental content of remembering, one should be impressed by the implausibility and even incredibility of their proposals. A still more important thing to be noted is the crucial assumption that of course there is a "memory-act" or "memory-event". What do I mean by calling this an "assumption"?...the assumption that whenever it is true that a person, A, remembered x, at time t, then at t A did something, or something took place in his mind, which was the remembering. This assumption may appear to be obviously true, but in fact it is profoundly false. If we study the actual details of examples of memory, not viewing them through the veil of theory, not assuming that something or other must be the case, we shall come upon nothing whatever that has the property of being the remembering. What we do find is nothing other than various actions, gestures, utterances, images, and thoughts, which in some contexts are "manifestations" of remembering, but when placed in other contexts are not."(Ibid., p.48)

Entrando de lleno en el contenido del recuerdo, advertimos que, según Russell, todo recuerdo supone necesariamente imágenes. Como señala en Human Knowledge (1.940): "Todo lo que se considera como recuerdo consiste en imágenes o palabras que se sienten como referidas a alguna experiencia anterior" (Russell 1.948, p.120). Estas consideraciones suponen en Russell, lo que Malcom llama, una "teoría pictórica de la memoria", la cual a su vez se apoyaría en una teoría pictórica del significado. Por ejemplo, cuando Russell

dice: "El "significado" de las imágenes es el tipo más simple de significado, ya que las imágenes se asemejan a lo que significan, mientras que las palabras, por regla general, no lo hacen así." (Russell 1.919b, p.424) En definitiva, Russell se apoya en el supuesto de que el pensamiento y el recuerdo poseen una estructura pictórica. Como nos dice claramente: "El contenido de una creencia podría componerse tan sólo de palabras, pero, de ser así, se trataría de un proceso condensado. El fenómeno primario de la creencia consiste en la creencia en imágenes, constituyendo quizás el recuerdo el ejemplo más elemental de la misma." (Ibid., p.432) A esta teoría pictórica de la memoria, Malcom le advierte tres deficiencias: "In the first place, there is the obvious fact that no relevant imagery is present in much of our thinking and remembering...A second criticism of Russell's view that "image-proposition" are the primary vehicle of thinking is that in many (indeed, in most) cases we do not know what images would correspond to a particular thought...The third criticism of Russell's version of the picture theory was made clear to me by Goldberg. In Russell's example of an "image-proposition" there is an image of a room, and in this image there is an image of a window to the left of an image of a fire. The complex image is supposed to be the proposition "The window is to the left of the fire". We see, however, that the same complex image could express a number of different propositions. If a person, A, were to make a drawing of the image and hand this drawing to someone, B, the following are some of the propositions that A could be

asserting by means of the drawing, depending on what question was at issue:

There was only one window in the room.

The window was closed.

The fire was burning.

...From this description of the mental picture one cannot tell what was remembered: might it not have been that the room needed a fire; or that the window was too near the fire? If you could look into the mind of a person and see that picture there, you would still not know what he remembered. It might not even be true that he remembered that the window was to the left of the fire." (Malcom 1.977, pp.146-148)

Según Russell, la imagen-recuerdo debe poseer, en principio, dos características: una mayor o menor exactitud con respecto de aquello que es recuerdo, y una referencia a un pasado más o menos lejano. Por lo que respecta a la confianza en la mayor o menor exactitud de la imagen-recuerdo, debemos advertir, según Russell, que no nos es posible, el acudir a comparaciones con las sensaciones pasadas, precisamente por el hecho de estar éstas en el pasado. Como señala éste: "Nuestra confianza o desconfianza en la exactitud de una imagen-recuerdo debe, en los casos fundamentales, basarse sobre una característica de la imagen misma, dado que no podemos evocar el pasado concreto y compararlo con la imagen presente." (Russell 1.921, p.176) El no poder apoyar el análisis de la memoria en una comparación sensación pasada-imagen presente, y tener que fundamentarlo en la imagen misma es una de las principales fuentes de

dificultades de este análisis, que obliga a Russell a realizar numerosos tanteos no siempre satisfactorios. El mismo es consciente de esta incómoda situación, cuando nos dice: "El estudio de un tema cualquiera se parece a la observación continuada de un objeto que se está acercando a nosotros a lo largo del camino: lo que es cierto, desde luego, es el conocimiento completamente vago de que existe algún objeto en el camino. Si intentamos ser menos vagos y afirmar que el objeto es un elefante, un hombre o un perro rabioso, corremos el riesgo de equivocarnos; pero la finalidad de la observación continuada consiste en permitirnos llegar a un conocimiento tanto más preciso. De manera parecida, en el estudio de la memoria, las certidumbres con que empezamos son muy vagas, y las proposiciones más precisas a que tratamos de llegar son menos ciertas que los datos nebulosos de los que hemos partido. Sin embargo, a pesar del riesgo de error, la precisión es la finalidad a que debemos tender." (Ibid., p.180)

A primera vista, podemos decir que la fidelidad de una imagen puede ser calibrada por su mayor o menor vaguedad, y cuando mayor sea ésta, menor será aquélla. Pero el criterio es descartado por Russell, debido a la existencia de ejemplos que lo contradicen. Como nos dice éste: "Algunas veces tenemos imágenes que no son, de ninguna manera, peculiarmente vagas, en las que sin embargo no confiamos, por ejemplo, bajo la influencia de la fatiga podemos ver la cara de un amigo, con nitidez y claridad, pero horriblemente deformada." (Ibid., p.177) Según Russell, la mayor o menor fiabilidad de

la imagen-recuerdo se apoya en el sentimiento de familiaridad que va junto a dicha imagen. Al respecto, nos dice éste: "Algunas imágenes, como algunas sensaciones, nos resultan muy familiares, en tanto otras muy extrañas. La familiaridad constituye un sentimiento susceptible de gradación. En una imagen de un rostro bien conocido, por ejemplo, algunas partes pueden resultar más familiares que otras; cuando esto sucede, creemos más en la exactitud de las partes familiares que en las de las no familiares. Creo que es por este medio como llegamos a ejercitar la crítica de las imágenes, y no sobre la base de un recuerdo desprovisto de imágenes, con el cual las compararíamos." (Ibid., p.177)

Podemos, por tanto, concluir que, según Russell, las imágenes son copias más o menos exactas de las sensaciones porque van acompañadas de dos sentimientos: el de familiaridad y el de pretericidad. Gracias al primero, confiamos en la fiabilidad de las imágenes, y gracias al segundo situamos en el pasado a la imagen que recordamos.

Dentro de este análisis de la memoria, Russell pasa ahora al estudio del recordar, a diferencia de lo recordado, que es lo que hemos analizado anteriormente.

Russell nos pone en guardia para que no confundamos el hábito con el recuerdo independiente, ya que sólo este último es verdadera memoria. Distinción que, como reconoce

Russell, ya fue realizada por Bergson.(1) Sin embargo, Russell no acepta el argumento de Bergson para apoyar esta distinción, cuando éste afirma que el recuerdo de un suceso único no puede explicarse mediante el hábito; puesto que, según Russell, hay numerosos ejemplos en los que una sola experiencia ha sido suficiente para establecer un hábito. No obstante, Russell reconoce que la distinción entre hábito y recuerdo independiente que en teoría es sencilla, es difícil de llevar a la práctica. Como señala éste: "El hábito constituye un rasgo muy entrometido de nuestra vida mental, y se halla a menudo presente donde a primera vista parece no estarlo. Existe, por ejemplo, el hábito de recordar un suceso único. Cuando hemos descrito el suceso una vez, las palabras que hemos usado devienen fácilmente habituales. Podemos aun haber usado palabras para describirnoslo a nosotros mismos en tanto estaba ocurriendo; en este caso, el hábito de estas palabras puede llenar la función de la verdadera memoria de Bergson, mientras en realidad no es sino memoria-hábito. Un gramófono, con ayuda de grabaciones adecuadas, puede

(1) Concretamente en Matière et mémoire (1.896) éste nos dice: "...le passé paraît bien s'emmagasiner, comme nous l'avions prévu, sous ces deux formes extrêmes, d'un côté les mécanismes moteurs qui l'utilisent, de l'autre les images-souvenirs personnelles qui en dessinent tous les événements avec leur contour, leur couleur et leur place dans le temps. De ces deux mémoires, la première est véritablement orientée dans le sens de la nature; la seconde, laissée à elle-même, irait plutôt en sens contraire. La première conquise par l'effort, reste sous la dépendance de notre volonté; la seconde, toute spontanée, met autant de caprice à reproduire que de fidélité à conserver. Le seul service régulier et certain que la seconde puisse rendre à la première est de lui montrer les images de ce qui a précédé ou suivi des situations analogues à la situation présente, afin d'éclairer son choix: en cela consiste l'association des idées."
(Bergson 1.896, p.234)

relatarnos los incidentes de su pasado; y la gente no es tan distinta de los gramófonos como parece creer."(Ibid., p.182-3)

A pesar de que Russell reconoce que el hábito verbal puede explicar el recuerdo de experiencias pasadas, no sería adecuado para todos los recuerdos pasados a menos que éstos hayan sido verbalizados con frecuencia. Como señala Russell, negando la posibilidad conductista de explicar la memoria como hábito verbal: "La verdadera dificultad, a mi parecer, estriba en que la frase expresada pueda variar verbalmente tanto como se quiera, mientras retenga el mismo "significado", y que no ensayemos de modo palmario, para nosotros mismos, de antemano, todas las frases posibles que tienen el mismo "significado" de que se trata.(Russell 1.927a, p.166)

Russell insiste en la distinción entre hábito y recuerdo independiente, porque sólo éste da conocimiento de hechos pasados, conocimiento que no puede apoyarse como tal en el hábito. Como señala éste: "El hecho de que un hombre pueda recitar un poema, no prueba que recuerde una ocasión anterior en que lo recitó o leyó. Similarmente, el hecho de que animales consigan salir de cajas o laberintos a los que se hallan acostumbrados, no prueba que recuerden el haber estado antes en la misma situación. Los argumentos en favor de (por ejemplo) la memoria en las plantas, son solamente argumentos en favor de la memoria-hábito, no de la memoria-conocimiento."(Russell 1.921, p.183)

Después de haber eliminado al hábito como elemento integrante de la auténtica memoria, Russell tantea la posibilidad de que ésta esté formada por el sentimiento de familiaridad o también por el llamado "reconocimiento".

Por lo que respecta al sentimiento de familiaridad, Russell entiende por éste lo siguiente: "...un sentimiento definido, capaz de existir sin un objeto, pero que se halla normalmente en una relación específica con algún aspecto del ambiente; expresamos esa relación diciendo que el aspecto en cuestión es familiar." (Russell 1.921, p.185) De acuerdo con esta definición, resulta claro que aunque en el conocimiento del pasado -la auténtica memoria- puede darse el sentimiento de familiaridad, éste no es suficiente para caracterizar a aquél. Como dice Russell: "El juicio según el cual lo que es familiar ha sido experimentado antes, es un producto de la reflexión, y no forma parte del sentimiento de familiaridad, tal como puede suponerse que lo experimenta un caballo cuando vuelve a su establo. Por lo tanto, ningún conocimiento referente al pasado puede derivarse solamente del sentimiento de familiaridad."(Ibid., p.185)

La otra posibilidad, que contempla Russell, de definir a la memoria consiste en hacerlo a partir del "reconocimiento", que para éste puede tener dos sentidos: según el primero, reconocemos algo no sólo como familiar, sino sabiendo que es esto o aquello, y según el segundo, reconocemos algo no sólo por saber lo que es, sino por saber que lo hemos percibido anteriormente. Para Russell, el primer sentido de "reconocimiento" no encierra "memoria", pero si el

segundo. Al respecto, nos dice: "En este sentido, el reconocimiento si implica conocimiento del pasado. Este conocimiento es memoria en un sentido, aunque no lo sea en otro. No implica un recuerdo definido de un acontecimiento pasado concreto, sino sólo el conocimiento de que algo que sucede ahora es similar a algo que ha sucedido anteriormente. Difiere del sentido de familiaridad porque es cognoscitivo; es una creencia o juicio, en tanto el sentido de familiaridad no lo es...por el momento sólo quiero destacar el hecho de que el reconocimiento, en nuestro segundo sentido, consiste en una creencia, que podemos expresar aproximadamente en las palabras: "Esto ha existido antes". (Ibid., p.186-7)

Russell es consciente de que no existe diferencia entre las imágenes que contiene la imaginación y las que contiene la memoria, y que la diferencia entre ambas viene dada por el sentimiento de creencia que posee la memoria y que, por el contrario no se da en la imaginación. Como dice Russell: "Las imágenes-recuerdo y las imágenes-imaginación no difieren tanto en sus cualidades intrínsecas como para que podamos notarlo. Difieren por el hecho de que las imágenes que constituyen recuerdos, a diferencia de las que son producto de la imaginación, están acompañadas por un sentimiento que puede expresarse con las palabras "esto ha sucedido". El mero acaecer de imágenes desprovisto de este sentimiento de creencia, constituye imaginación; es el elemento de la creencia el que resulta distintivo en la memoria." (Ibid., p.193) No obstante, habría que advertir que, para Russell, existen tres tipos de sentimiento-

creencia: memoria, expectativa y puro asentimiento. Es claro que, cuando nos referimos al recuerdo de unas imágenes, el sentimiento-creencia involucrado es el primero.

Uno de los problemas recurrentes en Russell, con respecto a la memoria, es la necesidad de explicar su posibilidad, una vez hemos advertido el vacío que existe entre la imagen "presente" y la sensación "pasada". Este vacío parece quedar salvado por lo que Russell llama el "presente especioso". Al respecto, nos dice: "Entre la imagen-recuerdo y la sensación existe una experiencia intermedia que concierne al pasado inmediato...Una sensación se debilita gradualmente, pasando por continuas gradaciones al estado de imagen. Esta retención del pasado inmediato en una condición intermedia entre sensación e imagen, puede llamarse "memoria inmediata". Todo lo que a ella pertenece se incluye, junto con la sensación, en lo que se llama el "presente especioso". El presente especioso incluye elementos provenientes de todas las etapas del trayecto que va de la sensación a la imagen. Es este hecho el que nos posibilita la aprehensión de cosas tales como los movimientos, o el orden de las palabras en una frase oral."(Ibid., p.191-2)

No obstante, según Russell, a pesar del papel fundamental de nexo, entre la imagen y la sensación, que realiza la memoria inmediata, ésta no es auténtica memoria y hay que tener cuidado en distinguir entre ésta y aquélla. Como señala éste: "La verdadera memoria, contrariamente a la "memoria inmediata", se aplica sólo a sucesos que se hallan lo suficientemente distantes como para haber llegado al final

del periodo de debilitamiento. Tales eventos, si se hallan representados por algo presente, sólo pueden estarlo por imágenes, y no por esas formaciones intermedias entre sensaciones e imágenes, que tienen lugar durante el periodo de debilitamiento. "(Ibid., p.192)

Después de lo dicho, podemos señalar que, según Russell, la auténtica memoria se da después de una serie de etapas, ninguna de las cuales es verdadera memoria, excepto la última. Estas fases serian: 1) imágenes, 2) familiaridad, 3) memoria-hábito, 4) reconocimiento inmediato, 5) memoria inmediata y 6) recuerdo verdadero.

Podemos resumir el análisis de la memoria que realiza Russell con la siguiente cita: "La memoria requiere a) una imagen, b) una creencia en la existencia pasada. La creencia puede expresarse en las palabras: "esto ha existido"...La creencia en la existencia pasada, como cualquier otra creencia, puede ser analizada en 1) el creer, 2) lo que es creído. El creer es un sentimiento, sensación o complejo de sensaciones específicas, diferentes de la expectativa o del mero asentimiento de un modo que hace que la creencia se refiera al pasado: la referencia al pasado reside en el sentimiento-creencia, no en el contenido creído. Existe una relación entre el sentimiento-creencia y el contenido, que hace que el primero se refiera al segundo, y que se expresa diciendo que el contenido es lo que es creído...el contenido consiste en a) la imagen, b) el sentimiento, análogo al respeto, que traducimos diciendo que algo es "real", en sentido opuesto a "imaginario", c) una

relación entre la imagen y el sentimiento de realidad, de la clase expresada cuando decimos que el sentimiento se refiere a la imagen." (Ibid., p.204-5) No obstante, este análisis de la memoria resulta un tanto impreciso y disperso, y el propio Russell parece reconocerlo cuando nos dice: "Este análisis de la memoria resultará probablemente en extremo defectuoso, pero no he podido mejorarlo." (Ibid., p.206)

Russell utiliza el término "memoria" como sinónimo de conocimiento de sucesos pasados, pero esta caracterización, como el propio Russell señala, no es del todo correcta, puesto que cuando se refiere a la memoria nos habla de un conocimiento inmediato y no inferido, como pudiera ser el de la mayoría de los datos históricos. No obstante, esta distinción no parece muy precisa, y el propio Russell así lo reconoce, cuando nos dice: "Puede hacerse una distinción similar en nuestro conocimiento del presente: parte de él se obtiene a través de los sentidos y parte por medios más indirectos...No es fácil establecer con precisión en qué consiste la diferencia existente entre estas dos especies de conocimiento, pero es fácil sentirla...en este respecto, la memoria se parece al conocimiento derivado de los sentidos. Es inmediato, no inferido, ni abstracto; difiere de la percepción principalmente porque se refiere al pasado." (Ibid., p.190)

Por lo que respecta a la memoria como fuente de conocimiento, Russell afirma que es imposible eliminarla como tal. Al respecto, considera la posibilidad de eliminar el recuerdo como forma de conocimiento, reduciéndolo al presente

especioso. De tal forma, que nos dice: "...podemos definir el "pasado" como "lo que está antes que el especioso presente". Construiremos nuestro conocimiento del pasado por medio de leyes causales, como lo hacemos en geología, en donde los recuerdos no tienen lugar...En teoría, el pequeño pero preciso estiramiento del tiempo comprendido en el interior del especioso presente debería bastar para descubrir leyes causales por medio de las cuales poder inferir el pasado sin tener que recurrir al recuerdo." (Russell 1.940, p.159) Ante esta posibilidad, Russell reconoce que no es lógicamente insostenible, aunque él no lo acepta, puesto que dicha posibilidad no abarcaría todo el conocimiento del pasado que creemos poseer. Al respecto, nos dice: "No cabe duda de que podemos, sin ayuda de la memoria, conocer algo del pasado. Pero me parece claro que, en realidad, sabemos más del pasado que lo que puede explicarse por esta vía. Y mientras debemos admitir que a veces nos equivocamos en lo que creemos recordar, algunas evocaciones están tan próximas a la indubitabilidad que han de atraer la creencia aun cuando se produjera gran cantidad de evidencia en contra. En consecuencia, no veo sobre qué base podríamos rechazar el recuerdo como una de las fuentes de nuestro conocimiento en lo relativo al curso de los acontecimientos." (Ibid., p.159-160)

No obstante, pese a aceptar a la memoria como fuente independiente de nuestro conocimiento, Russell es consciente de las numerosas dificultades que supone el sostener esto. Por ello refiriéndose a las proposiciones

mnémicas como "premisas fácticas" de nuestro conocimiento, nos dice: "Considerables son las dificultades que se plantean a propósito de las proposiciones básicas de este tipo. En efecto, en primer lugar, la memoria es falible de modo que en cualquier caso dado es difícil sentir el mismo grado de certeza que en un juicio de percepción; en segundo lugar, ningún juicio mnémico es verificable en sentido estricto, pues no hay nada del presente ni del futuro que haga necesaria una proposición acerca del pasado; pero, en tercer lugar, es imposible dudar de que haya habido acontecimiento en el pasado, o creer que el mundo acaba de empezar. Esta tercera consideración muestra que ha de haber premisas fácticas acerca del pasado, mientras que la primera y la segunda hacen difícil decir qué son." (Ibid., p.154-5)

Debido a la falta de absoluta certeza de la memoria, según Russell, debemos buscar medios de reforzarla. Al respecto, nos dice: "Hacemos registros contemporáneos, o buscamos confirmación a partir de testigos, o buscamos razones que tiendan a mostrar que lo que recordamos fue lo que se esperaba. Por tales vías podemos incrementar la probabilidad de que cualquier evocación dada sea correcta pero no podemos liberarnos de la dependencia de la memoria en general." (Ibid., p.157)

No obstante, a pesar de todos los refuerzos con los que acompañamos a la memoria, según Russell, éstos no pueden sustituir a la memoria. Como dice claramente: "...allí donde se implica el pasado, confiamos en parte en la coherencia, en parte en el vigor de nuestra convicción en lo referente a nuestro recuerdo particular en cuestión; pero

nuestra confianza en lo referente a la memoria en general es tal que no podemos sostener la hipótesis de que el pasado sea completamente ilusorio." (Ibid., p.158)

Para Russell, la memoria es una premisa del conocimiento científico, y como tal necesaria para que pueda existir dicho conocimiento. Esta premisa no toma la forma de una ley general, sino más bien la de un caso particular, que debemos creer a no ser que hayan razones muy poderosas para abandonarlo. Puesto que, a pesar de ser imprescindible, la memoria no es infalible, y, según Russell, ni tan siquiera se la puede hacer probable a no ser que utilicemos argumentos que la presupongan. Como dice éste: "Cuando digo que la memoria es una premisa, quiero decir que, entre los hechos en los que se basan las leyes científicas, algunos sólo son admitidos porque se los recuerda. Sin embargo, sólo se los admite como probables, y cualquiera de ellos puede ser rechazado más tarde, después de descubrirse leyes científicas que hagan improbable el recuerdo particular. Pero sólo se llega a esta improbabilidad suponiendo que la mayoría de los recuerdos son verídicos." (Russell 1.948, p.199)

Queda claro, pues, que la memoria es, junto con la percepción, una de las fuentes de nuestro conocimiento de los hechos particulares. Sin embargo, parece que, para Russell, la percepción posee mayor fiabilidad que la memoria. Al respecto, nos dice: "...deben incluirse los hechos recordados, a la par de los hechos percibidos, como parte de nuestros datos, aunque, por lo común, les asignemos un grado

inferior de credibilidad que a los hechos de la percepción presente." (Russell 1.948, p.200)

No obstante, no encontramos en Russell ningún pasaje explícito en su obra, en el que nos diga por qué concede mayor fiabilidad a la percepción que a la memoria. Tal vez, podemos encontrar el fundamento de esta prioridad de la una sobre la otra en algunas características que las distingan. Por ejemplo, en el hecho de que todo recuerdo suponga una percepción anterior; al respecto, nos dice: "El recuerdo, cuando es verídico, es causalmente dependiente de una percepción previa." (Russell 1.940, p.138) Sin embargo, W.C. Salmon niega la necesidad de que todo recuerdo deba ser precedido por una percepción, y por tanto, niega la necesaria prioridad de éste sobre aquél. Para demostrar esta afirmación nos pone el siguiente ejemplo: "Suppose that shortly after rain you are walking down the street engaged in intense discussion with a colleague, and that without the slightest interruption of the conversation you step aside to avoid a puddle. A few moments later someone asks you why you stepped aside back there, and you answer that it was because of the puddle. At the time the reaction was automatic; you did not notice the puddle and you did not consciously alter your path. You did, of course, have some sort of sensation that caused you to step aside, but you were not aware of either the sensation or your reaction to it. In such a case, it seems proper to say that there was a sensation without a perception. The subsequent question then focused attention upon the experience, producing a memory which is based upon

sensations caused by the puddle, but not depending upon a perception of the puddle." (Salmon 1.974a, p.154) Concluye, pues, Salmon diciéndonos: "...memories can arise directly from sensations without requiring an intervening perception as a necessary part of the causal chain. I therefore reject that form of the immediacy objection that maintains the greater causal remoteness of memory experiences from their objects on the ground that every memory experience requires a perception as an intermediate part of the causal process." (Ibid., p.154) Naturalmente, pueden existir recuerdos sin previa percepción, aunque éstos pueden ser pocos y la gran mayoría provenir de anteriores percepciones. No obstante, incluso aceptando la anterior corrección, no es necesario, según Salmon, dar prioridad a la percepción sobre la memoria, por lo que respecta a su respectiva fiabilidad. Y esto por dos razones: "First, even if a memory that depends upon a previous perception is veridical, it does not follow as a logical necessity that the perception was veridical as well. For a memory experience to be veridical, it is only necessary that there be a certain relation of correspondence between the memory content and the fact remembered. This may be achieved by means of an illusory perception if the causal process of storage and retrieval imposes a distortion upon the perceptual content that compensates for the distortion involved in the perceptual experience...Even if every memory of a given event is less reliable than the corresponding perception of the very same event, it does not follow that the memory premises of a given scientific inference are less

reliable than the perceptual premises will refer to different events than the memory premises do." (Ibid., pp.154-6)

No obstante, está claro que la distinción entre percepción y memoria, que se apoya en el "sentimiento" de pasado, es subjetiva, ya que cabe la posibilidad de que el mundo empezara a existir en este instante, incluidos los recuerdos. Como señala Russell al respecto: "Yo puedo haber comenzado a existir hace un momento, con todos los recuerdos que tenía en ese instante. Si el mundo entero hubiese comenzado a existir en ese momento, tal como era entonces, nada podría probar que no existía antes; en realidad, todas las pruebas que tenemos ahora de que existía ya antes las habríamos tenido entonces." (Russell 1.948, p.222) En cualquier caso, esta posibilidad lógica, aún no siendo aceptada, parece dar prioridad a la percepción. Sin embargo, W.C.Salmon no opina lo mismo, ya que según éste: "Russell argues that memory requires justification because it is not incompatible with our experience to suppose that the world was created five minutes ago. In that case, most of our perceptions might be veridical while most of our memories would be illusory. Similarly, however, it is possible that during the night a malevolent psychophysicologist inserted a number of electrodes into my brain, producing all of my perceptual experiences by electrical stimulation of my central nervous system. In that case, most of my memories would be veridical while most of my perceptions would be illusory. Or, to abandon the science fiction, it is possible that I only dreamed I woke up this morning, and that my

present perceptual experiences are actually dream experiences." (Salmon 1.974a, p.149).

Podemos concluir este apartado, diciendo que la complejidad del análisis de la memoria, que realiza Russell, viene exigida por su afirmación del monismo neutral, y la consiguiente eliminación del conocimiento directo. Por otra parte, Russell no acepta la explicación que da el conductismo acerca de la memoria, según la cual, la memoria se reduce a un conjunto de hábitos, aun reconociendo la importancia de estos. Subrayando, por el contrario, el papel fundamental de la imagen. No obstante, la explicación que da Russell no resulta totalmente clara ni definitiva, algo que él mismo reconoce, especialmente por lo que respecta a la clara delimitación entre "percepción" y "memoria".

7) EL MONISMO NEUTRAL Y EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO.

La filosofía elaborada por Russell, a partir de los años veinte, ha recibido poca atención, especialmente si la comparamos con la realizada anteriormente.(1) Pero, por si esto fuera poco, ha sido malinterpretada en su conjunto, salvo alguna excepción.

La interpretación corriente acerca de este periodo, es la de que Russell, después de mantener un monismo neutral durante los años veinte, se desentendió de esta concepción, para dedicarse a otros asuntos: el lenguaje, en An Inquiry into Meaning and Truth (1.940), y el conocimiento en Human Knowledge (1.948). Según esta interpretación, nos hallaríamos, pues, ante un desarrollo discontinuo en el pensamiento de Russell de estos años.

Creo que esta interpretación es errónea, puesto que existe una continuidad en el desarrollo de la filosofía russelliana de esta época. A mi entender, como vengo sosteniendo a lo largo de esta tesis, no sólo no abandonó Russell el monismo neutral, sino que sus dos últimas grandes

(1) Un ejemplo de esta apreciación nos lo daría el siguiente comentario de Passmore: "Russell -pese a todas sus críticas de las generalizaciones excesivamente atrevidas- pertenece en espíritu a aquella tradición de la filosofía que concibe a ésta como "la ciencia de las ciencias". Para las austeras mentes de sus contemporáneos más jóvenes hay algo de indecente casi en tan atrevida exhibición de ambición esopeculativa. Ellos admitirán la importancia de "el primer Russell", el Russell de los primeros años del siglo, pero pasan ante sus últimos libros desviando la vista." (Passmore 1.957, p.217) El propio libro de Passmore, 100 Years of Philosophy (1.957), es un ejemplo de la anterior consideración, puesto que de veintiseis páginas dedicadas a Russell, sólo cuatro comentan el pensamiento de Russell posterior a 1.919.

obras filosóficas, anteriormente citadas, le fueron exigidas por dicho monismo. Dicha exigencia, esbozada a grandes rasgos, consistiría en lo siguiente: el monismo neutral, al eliminar el dualismo mente-materia, suprime el "conocimiento directo", que hasta entonces había sido el fundamento del conocimiento empírico, y por lo tanto, deviene como ineludible el fundamentar el conocimiento empírico sobre nuevos fundamentos.

Pero, por otra parte, esta exigencia de fundamentar el conocimiento empírico, no se le desveló a Russell de forma inmediata, puesto que al principio estaba ocupado en dar una explicación general del monismo neutral. Sin embargo, poco a poco, la reinterpretación de términos básicos ("conciencia", "percepción", "memoria", etc...) que el monismo neutral demandaba, junto con las limitaciones del conductismo para atender dichas demandas, le llevaron a preocuparse por los fundamentos empíricos del conocimiento.

Otra forma de explicar la continuidad de la filosofía de Russell posterior a la década de los veinte, sería la siguiente. El monismo neutral afirma que el mundo no está compuesto de dos tipos de elementos distintos, mental y material, sino de un sólo tipo de elemento neutral, que en un principio Russell llamó "sensaciones", y más adelante "sucesos". Por lo tanto, el mundo está compuesto de "sucesos", o mejor aún, de agrupaciones de "sucesos". Ahora bien ¿por qué se dan estas agrupaciones de "sucesos" y no otras? o mejor aún, ¿sabemos que se seguirán dando dichas agrupaciones u otras parecidas, de acuerdo con ciertas leyes?

La respuesta de la ciencia es afirmativa, sin embargo, si preguntamos acerca del fundamento de esta seguridad, nos encontramos con serias dificultades. No podemos decir simplemente que como hasta ahora se han agrupado de esa forma, seguirán haciéndolo así en el futuro. Nos encontramos una vez más con el ya viejo problema de la fundamentación del conocimiento empírico, y de la aparente inadecuación de la inducción como fundamento de dicho conocimiento.

No existe, pues, discontinuidad en el desarrollo del pensamiento de Russell, desde la adopción del monismo neutral hasta su última gran obra filosófica Human Knowledge (1.948).

Empezaremos por explicar cómo el monismo neutral, con su inherente negación del dualismo mente-materia, destruye el llamado "conocimiento directo", y con él, el fundamento con el que había contado Russell hasta entonces para justificar el conocimiento empírico.

No vamos a realizar un minucioso análisis de lo que entendió Russell por "conocimiento directo", lo cual nos llevaría demasiado lejos de los límites de la presente tesis. Lo que nos interesa destacar aquí es la necesaria existencia del dualismo sujeto-objeto en el proceso llamado "conocimiento directo".

En efecto, a través de las diferentes versiones que da Russell de dicho conocimiento, se da por supuesto la existencia de un sujeto y un objeto. Por ejemplo, en su artículo "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description" (1.910-11), nos dice claramente: "...yo deseo

conservar el dualismo de sujeto y objeto en mi terminología, porque este dualismo me parece un hecho fundamental respecto a la cognición. De aquí que prefiera la palabra familiaridad, porque subraya la necesidad de un sujeto que está familiarizado." (Russell 1.910-11, p.1.031)(1)

Naturalmente, con independencia de las distintas caracterizaciones que pueda dar Russell del sujeto y de la forma en que éste sea conocido (2), todo "conocimiento directo" se apoya por su propia naturaleza en la dualidad sujeto-objeto. Por ejemplo, bajo la distinción "datos de los sentidos"--"sensación". Como señala Russell en The Problems of Philosophy (1.912): "Cuando tengo el conocimiento directo de "mi visión del sol" parece evidente que tengo el conocimiento directo de dos cosas diferentes que se hallan en relación recíproca. De una parte existe el dato de los sentidos que representa para mí, de otra parte existe el sujeto que ve este dato de los sentidos. Todo conocimiento directo, tal como el conocimiento del dato de los sentidos que representa el sol, parece evidentemente ser una relación entre la persona que conoce y el objeto que la persona conoce. Cuando el caso de conocimiento directo es tal que yo pueda tener un conocimiento directo de él (como conozco mi conocimiento de

(1) Para evitar posibles confusiones, hay que señalar que el término "acquaintance" se traduce tanto por "familiaridad" como por "conocimiento directo", siendo preferible este último.

(2) Por ejemplo, en "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description" (1.910-11), p.1.041, afirma el conocimiento directo de nosotros mismos. Sin embargo, un año después, duda de que exista dicho conocimiento en The Problems of Philosophy (1.912), p.51. Para acabar negándolo en "On the Nature of Acquaintance" (1.914a), p.228

los datos de los sentidos que representan el sol), es evidente que la persona que conozco soy yo mismo. Así, cuando conozco mi acto de ver el sol, el hecho completo cuyo conocimiento tengo es "Yo-que-conozco-un-dato-de-los-sentidos". (Russell 1.912, pp.50-1)

Habría que recordar que esta distinción "datos de los sentidos"- "sensación", no sólo es un fundamento de la posición epistemológica de Russell, sino que además le permite recusar otras concepciones del conocimiento, como, por ejemplo, el idealismo de Berkeley. Al respecto, nos dice: "Tomando la palabra "idea" en el sentido de Berkeley, dos cosas completamente distintas hay que considerar cuando una idea se presenta al espíritu. Tenemos por una parte la cosa de la cual nos damos cuenta -por ejemplo, el color de la mesa- y por otra el hecho mismo de darnos cuenta en el momento actual, el acto mental de aprehender la cosa....La opinión de Berkeley, según el cual el color debe estar evidentemente en el espíritu, sólo puede ser plausible mediante una confusión entre la cosa aprehendida y el acto de aprehenderla. Una y otra pueden ser denominados "idea"; ambos lo hubieran sido probablemente por Berkeley. El acto está indudablemente en el espíritu; por consiguiente, cuando pensamos en el acto, asentimos fácilmente al punto de vista según el cual las ideas deben estar en el espíritu. Pero, olvidando luego que esto era sólo verdad cuando las ideas eran tomadas en el sentido de actos de aprehensión, transportamos la proposición de que "las ideas están en el espíritu" a las ideas en el otro sentido, es decir, a las

cosas aprehendidas en los actos de aprehensión. Así, por un equívoco inconsciente, llegamos a la conclusión de que todo lo que puede ser aprehendido debe estar en nuestro espíritu. Tal parece ser el análisis exacto del argumento de Berkeley y la falacia en que descansa en último término." (Ibid., pp.42-3) Es evidente, pues, que según Russell, Berkeley confunde la distinción datos de los sentidos-sensación bajo el término común de "idea".(1)

Naturalmente, el que ahora Russell identifique sensación y datos de los sentidos, no quiere decir que adopte una postura idealista como la de Berkeley, puesto que lo que ahora llama sensación, en virtud del monismo neutral, puede

(1) La misma confusión, entre sensación y datos de los sentidos, se da, según Russell, en el término "dolor" usado por Berkeley como argumentación de su idealismo. Nos dice, al respecto Russell: "Berkeley plantea respecto a este asunto un argumento plausible, que me parece que descansa en la ambigüedad de la palabra "dolor". Arguye que el realista supone que el calor que siente al aproximarse a un fuego es algo fuera del espíritu, pero que a medida que se aproxima más y más al fuego la sensación de calor pasa imperceptiblemente a la de dolor, y que nadie consideraría al dolor como algo fuera del espíritu. En réplica a este argumento, debería observarse que...cuando hablamos de dolor queremos decir una de estas dos cosas: significamos el objeto de la sensación u otra experiencia que tiene la cualidad de ser dolorosa, o significamos la cualidad de dolor misma...La sensación misma, como toda sensación, consiste en experimentar un objeto sensible, y lo experimentado tiene esa cualidad de dolor que solo tienen los hechos mentales, pero que puede pertenecer a los pensamientos o a los deseos, lo mismo que a las sensaciones. Pero en el lenguaje común hablamos del objeto sensible experimentado en una sensación dolorosa como de un dolor, y esta manera de hablar motiva la confusión sobre la que se basa el fundamento del argumento de Berkeley. Sería absurdo atribuir la cualidad de dolor a algo no mental, y de aquí que se llegue a creer que lo que llamamos dolor en el dedo deba ser mental. Sin embargo, de hecho, no es el objeto sensible en cada caso lo que es doloroso, sino la sensación, es decir, la experiencia del objeto sensible."(Russell 1.915a, p.989)

ser tanto física, como psíquica, ya que ello sólo depende del conjunto en la que se le ordene.(1)

Hasta qué punto la noción de conocimiento directo fue una pieza fundamental de la explicación que dió Russell del conocimiento, antes del monismo neutral, lo podemos observar en su frustrada obra acerca de la teoría del conocimiento.(2) El primer capítulo de dicha obra hubiera sido lo que se conoce actualmente como "On the Nature of Acquaintance" (1.914a). Y en este artículo, aparece como fundamento de todo lo que iba a ser la teoría del conocimiento de Russell, la siguiente declaración: "Mantendremos aquí que el conocimiento directo es una relación entre dos términos, un sujeto y un objeto, que no es

(1) Ver Russell 1.921, p.156

(2) Se trata de un proyecto que Russell nunca llegó a publicar ni a escribir completamente. Sin embargo, llegaron a publicarse los seis primeros capítulos, de forma separada como artículos, entre 1.914 y 1.915. Quedando sin publicar los diez capítulos siguientes. En la actualidad se halla publicado bajo el título Theory of Knowledge. The 1.913 Manuscript en The Collected Papers of Bertrand Russell (vol.7) (1.984), Editado por Elizabeth Ramsden Eames en colaboración con K. Blackwell, con Introducción de E.R. Eames, pp. xv-xxv. Una introducción a dicho proyecto la podemos encontrar en K. Blackwell y E.R. Eames (1.975), y también en D. Lackey (1.981)

Para hacernos una idea de las elevadas pretensiones de dicho proyecto, podemos citar el siguiente comentario de E.R. Eames: "What emerged as Russell's next major work, then, was one on theory of knowledge; it asked the old philosophical question of what can be known; it took account of the answers provided by philosophers from Plato to Meinong, but it formulated an answer in terms of a technical analysis of experience and a technical formulation of what knowledge can be derived from experience and from the a priori. Theory of knowledge thus provided a ground for technical work, and a bridge to allow the analysis of sense-data and the analysis of scientific concepts to meet. It was this project which became Russell's next major book, on a scale comparable in importance and extent to Principia." (Eames 1.984, pp. xxi-xxii)

preciso sean de naturaleza común. El sujeto es "mental"; el objeto no se sabe que lo sea, salvo cuando se trate de un caso de introspección. El objeto puede darse en el presente, en el pasado, o de modo absolutamente intemporal; puede tratarse de un particular captable por medio de los sentidos, o de un universal o un hecho lógico de tipo abstracto. Todas las relaciones cognoscitivas -atención, sensación, memoria, imaginación, creencia, duda, etcétera- presuponen el conocimiento directo." (Russell 1.914a, p. 179)

Es significativo, que después del primer capítulo, dedicado a una descripción preliminar de la experiencia, Russell ocupe todo su segundo capítulo en rebatir las tesis del monismo neutral. La razón es bien sencilla, ya que lo considera la tesis rival -más atractiva y mejor fundamentada- no sólo respecto al conocimiento directo, sino a todo el conjunto del conocimiento, de ahí la minuciosidad y extensión que dedica a dicha crítica.(1)

A partir de la aceptación del monismo neutral por parte de Russell, y su consiguiente rechazo del dualismo mente-materia, el conocimiento directo, con su distinción "datos de los sentidos"- "sensaciones", considerando a la sensación en sí como conocimiento, desaparece como apoyo al conocimiento empírico. Como claramente señala Russell en The Analysis of Mind (1.921): "Parecería natural considerar una sensación como conocimiento en sí misma, y hasta hace poco yo la consideré así. Cuando, digamos, veo que una persona

(1) Russell (1.914a), pp.196-224

conocida viene hacia mi por la calle, parece como si el mero verlo fuera ya conocimiento. Por supuesto, es innegable que el conocimiento viene a través de la vista, pero creo que es un error considerar el mero acto de ver, por sí mismo, como conocimiento. Si queremos considerarlo así, debemos distinguir el acto de ver de lo que es visto: debemos decir que, cuando vemos una mancha de color de una cierta forma, la mancha es una cosa y nuestro acto de visión es otra. Este punto de vista, sin embargo, requiere la admisión del sujeto, o acto... Si existe un sujeto, puede tener una relación con la mancha de color, a saber, la clase de relación que podríamos llamar conciencia. En ese caso la sensación, como hecho mental, consistirá en la conciencia del color, en tanto el color mismo seguirá siendo enteramente físico, y puede denominarse dato sensible, para distinguirlo de la sensación. El sujeto, sin embargo, parece ser una ficción lógica, como los puntos y los instantes matemáticos. Se los introduce, no porque lo revele la observación, sino porque responde a conveniencias lingüísticas y lo reclama aparentemente la gramática. Entidades nominales de esta categoría pueden o no existir, pero no hay fundamento para suponer que existan realmente. Las funciones que parecen cumplir pueden ser siempre realizadas por clases, series, u otras construcciones lógicas consistentes en entidades menos dudosas. Si deseamos evitar una suposición perfectamente gratuita, debemos renunciar al sujeto como ingrediente efectivo del mundo. Pero cuando lo hacemos, la posibilidad de distinguir la sensación del dato sensible se desvanece; por lo menos, yo no veo

manera de mantener la distinción." (Russell 1.921, pp.154-155)

Naturalmente, esto supone un reto, que Russell reconoce, pero de cuya amplitud y dificultad no es del todo consciente. Si las sensaciones son la fuente de nuestro conocimiento, pero al mismo tiempo, ellas mismas no son conocimiento, entonces se trata de averiguar a través de qué procesos indirectos dichas sensaciones son el fundamento de nuestro conocer, y qué fiabilidad podemos esperar de dichos procesos. En definitiva, el conocimiento empírico, que parece tan sencillo al sentido común, es mucho más complicado y difícil de justificar de lo que parece. Esta complicación e incertidumbre se le fue apareciendo a Russell progresivamente, conforme avanzaba en la redefinición del "conocimiento" que suponía la aceptación del monismo neutral. Como significativamente nos dice en la Introducción al An Inquiry into Meaning and Truth (1.940), refiriéndose al asunto principal de este libro: "Si a una persona sin familiaridad con la filosofía se le pregunta: "¿Cómo sabe usted que tengo dos ojos?", contestará: "¿Qué pregunta más tonta! Pues, porque lo veo." No hay que suponer que, una vez terminada nuestra investigación, habremos llegado a algo radicalmente distinto de esta postura no filosófica. Lo único que ocurrirá será que habremos llegado a ver una estructura complicada allí donde habíamos pensado que todo era simple, que nos habremos dado cuenta de la penumbra de incertidumbre que rodea las situaciones que no inspiran duda alguna, que habremos encontrado motivos de duda justificada con mayor

frecuencia que la que habíamos supuesto, y que hasta las premisas más plausibles se mostrarán susceptibles de producir conclusiones no plausibles. El claro resultado de todo esto es la sustitución de la certeza inarticulada por la hesitación articulada. Que tenga este resultado algún valor es algo de lo que no me ocuparé" (Russell 1.940, p.17)

Insisto, pues, que al desaparecer el conocimiento directo, a causa de la adopción del monismo neutral, el apoyo del conocimiento en la sensación no es ni directo ni sencillo, sino más bien indirecto y complejo. En gran medida, fue para aclarar y desarrollar este fundamento indirecto y complicado, por lo que Russell investigó las nociones de "significado" y "verdad", y en definitiva, construyó su teoría del conocimiento en An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) y Human Knowledge (1.948). Quedando así demostrada la continuidad interna, a consecuencia del mantenimiento del monismo neutral, del desarrollo de la filosofía de Russell desde los años veinte hasta los cincuenta.

Una de las dificultades de no considerar a la sensación en sí misma como conocimiento, consiste en averiguar qué es lo que hay que añadirle para que lo sea. Podemos decir que si le añadimos imágenes, hábitos o expectativas, ya podemos hablar de conocimiento. Pero cabe la posibilidad de que la simple presencia sensible, sin añadirle nada de lo que hemos dicho, parezca dar conocimiento. Al respecto, Russell nos pone el siguiente ejemplo: "Supongamos que uno se encuentra fuera de casa, caminando en un día húmedo, y que ve un charco y lo evita. No es probable que uno



se diga a sí mismo: "Hay un charco, sería aconsejable no meter el pie en él." Pero si alguien preguntará por qué de repente dimos un paso al costado, contestaríamos: "Porque no quise meter el pie en el charco". Sabemos, retrospectivamente, que tuvimos una percepción visual, a la cual reaccionamos adecuadamente, y, en el caso supuesto, expresamos en palabras este conocimiento. Pero si nuestro interrogador no nos hubiera llamado la atención sobre el asunto, ¿qué habríamos sabido de él, y en qué sentido?" (Ibid., p.54) Puesto que Russell se resiste a afirmar que la sensación sola es conocimiento, tiene que decir qué es lo mínimo que hay que añadir a una experiencia presente para que dé conocimiento. Respondería que hay que "notarla", pero el término "notar" o "advertir" no parece nada fácil de definir. Como señala éste: "...parece que el conocimiento más inmediato del que tenemos experiencias implica la presencia sensible más alguna otra cosa, pero que cualquier definición exacta de esta otra cosa que se requiere es probable que nos lleve a error justamente por su exactitud, puesto que se trata de una cuestión esencialmente vaga, de una cuestión de grado. Se puede llamar "atención" a lo que se desea; con este término indicamos, en parte, un aguzamiento de los órganos sensoriales adecuados y, en parte, una reacción emocional." (Ibid., p.55-6)

No obstante, la noción de "notar" o "advertir" parece encerrar una especie de retorno a la idea de conocimiento directo, pero de una forma imprecisa, vaga, y en definitiva, insatisfactoria. Una prueba de esta

insatisfacción nos la da Russell, cuando años más tarde, nos dice en My Philosophical Development (1.959): "Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, surgen aquí difíciles cuestiones en relación con lo que quiere decir "prueba empírica". En Inquiry into Meaning and Truth, que se ocupa ampliamente de este problema, reemplacé "conocimiento directo" por "notar", que consideré un término indefinido." (Russell 1.959, p.146) (1)

Parece ser, pues, que, según Russell, la sensación es la fuente de nuestro conocimiento, pero que sólo cuando se convierte en percepción podemos hablar de conocimiento en sentido estricto. De ahí la importancia que dió éste a la dilucidación de la percepción y su relación con la sensación, puesto que en este punto nos encontramos por primera vez con el conocer.

Ya que la percepción sería , en principio, para Russell, sensación más hábito, forjado éste en experiencias pasadas, debemos ver ahora hasta qué punto el conductismo puede dar respuesta a los interrogantes que se plantea Russell en el terreno epistemológico.

Cuando Russell abandonó la concepción que suponía el conocimiento directo, debido a su afirmación del monismo neutral, y tuvo que buscar una explicación distinta, en la cual no pudiera utilizar el "sujeto" como uno de los

(1) Esta cita puede inducir a creer equivocadamente que hasta que escribió el An Inquiry into Meaning and Truth (1.940), Russell mantuvo la noción de conocimiento directo. Por lo que llevamos dicho, es evidente que dicha noción fue abandonada mucho antes por Russell, desde el momento en que aceptó el monismo neutral.

elementos independientes de la relación diádica que supone el proceso cognitivo, se encontró con el conductismo, que emergía y se consolidaba en ese momento con pujanza, y que daba una explicación del conocimiento desde una posición monista, sin echar mano del "sujeto" en términos dualistas.

Y, aunque desde el principio Russell mantuvo serios reparos frente a algunas tesis conductistas, parece ser que en los años veinte, creyó que era bastante sencillo dar una explicación del conocimiento empirista a partir del modelo conductista con algunos retoques y añadidos. Sin embargo, los retoques y añadidos fueron apareciendo como más serios y profundos de lo que a primera vista parecían. Y en asuntos como "lenguaje", "creencia", "verdad" y, en definitiva, "conocimiento", tuvo que investigar y profundizar más allá de, y en algunos casos en abierta discrepancia con, las tesis conductistas.

Por lo que se refiere al estudio del "lenguaje", la "creencia", y la "verdad", en el marco del monismo neutral, ya le hemos dedicado anteriores apartados. Queda por estudiar la explicación y fundamentación del conocimiento empírico, a partir de las exigencias del monismo neutral, con el apoyo, por una parte, y serias discrepancias, por otra, del pensamiento conductista.

Una primera señal de las dificultades y complejidades del asunto que nos concierne -el conocimiento- es la imprecisión y vaguedad que, en principio, posee dicho término. Esto ya es brevemente advertido por Russell, desde el principio de su aceptación del monismo neutral, cuando nos

dice: "A propósito del conocimiento surgen muchos problemas difíciles. Es difícil definir el conocimiento, difícil decidir si tenemos algún conocimiento, y difícil, aun concediendo que a veces tengamos conocimiento, descubrir si podemos en todo caso saber que tenemos conocimiento en este o aquel caso particular" (Russell 1.921, p.280) Esta impresión de vaguedad e imprecisión de la noción de conocimiento, va creciendo en el ánimo de Russell conforme va adquiriendo mayor conciencia de la dificultad que supone el dar una explicación satisfactoria del conocimiento, de tal forma que nos dice: "El de "conocimiento"...no es un concepto preciso. Muchas de las dificultades de los filósofos han provenido de considerarlo como preciso." (Russell 1.948, p.108)(1)

Sin embargo, el punto de partida de nuestra indagación acerca del conocimiento no puede ser otro más que dicho significado vago e impreciso. Al cual se le aplica el método del análisis, que es uno de los puntales de la filosofía de Russell. De ahí que éste nos diga: "Estimo que la investigación filosófica, en tanto tengo experiencia de ella, parte de un curioso e insatisfactorio estado de ánimo en el cual se siente una certeza completa sin ser capaz de decir de qué se está seguro. El proceso resultante de una prolongada atención es exactamente como el de contemplar un objeto que se va aproximando a través de la niebla; al principio es sólo una vaga oscuridad, pero a medida que se aproxima van surgiendo articulaciones y se descubre a un hombre o a una mujer, un caballo o una vaca, o cualquier cosa

(1) También en Russell (1.940), p.54

que sea. Creo que los criticos del análisis querrian que nos conformásemos con el oscuro borrón del principio. Mi creencia en el proceso descrito es mi más fuerte e incommovible prejuicio, en cuanto se refiere a los métodos de la investigación filosófica."(Russell 1.959, p.138)

Al respecto, Ayer señala que Russell siempre siguió el método del análisis en sus investigaciones, y que ello consiste básicamente en intentar empezar con aquellas proposiciones que nos ofrezcan menos dudas y a partir de ahí construir el edificio del conocimiento con el menor número de suposiciones posibles. Y concluye Ayer que: "Cuando ha cambiado de ideas, la razón generalmente ha sido, ya sea porque pensó que podía arreglárselas con todavía menos suposiciones, o bien porque las había cercenado tanto que la base sobre la que trabajaba ya no correspondía a los hechos." (Ayer 1.967, p.252)(1)

(1) Un excelente resumen de la trayectoria de Russell por lo que respecta a la persecución del conocimiento cierto nos la ofrece Alston, cuando señala que: "Toda la vida filosófica de Russell ha estado dominada por la búsqueda de la certeza. En sus últimos años se sintió obligado a confesar que era menos accesible de lo que él había esperado, pero el deseo de acercarse lo más posible a ella había continuado configurando sus ideas sobre el conocimiento y la naturaleza del mundo. En virtud de este deseo estuvo constantemente preocupado por el problema de cómo formular aquellas zonas del conocimiento que la experiencia convierte en indudables. Y por eso intentó consistentemente analizar cualquier cosa que pareciese dudosa en partes constituyentes sobre las que no puede haber duda. Incluso cuando se vio obligado a admitir que son inevitables las inferencias más allá de lo inmediatamente dado, luchó por reducir los principios de tales experiencias al mínimo. Russell se ha distinguido de otros perseguidores de la certeza absoluta principalmente por el ingenio de sus construcciones y por la franqueza con que reconoció las deficiencias de su investigación." (Alston 1.967, p.77)

A pesar de las dificultades, Russell siempre mantuvo la existencia del conocimiento humano. Y aunque considera al escepticismo como lógicamente inatacable, no considera posible su aceptación. Sin embargo, es significativo de las crecientes dificultades con las que se encuentra Russell para explicar el conocer, el que la posibilidad del escepticismo no merezca más que unas líneas en The Analysis of Mind (1.921) (1), y por el contrario ocupe todo un capítulo bajo la forma de solipsismo en Human Knowledge (1.948) Ya desde el principio, en la introducción a esta obra, nos dice: "Se da por sentado que debe aceptarse el conocimiento científico, en sus líneas generales. El escepticismo, aunque lógicamente impecable, es psicológicamente imposible, y hay un elemento de frivola insinceridad en toda filosofía que finja aceptarlo. Además, para que el escepticismo sea teóricamente defendible, debe rechazar toda inferencia a partir de lo experimentado; un escepticismo parcial, como la negación de sucesos físicos no experimentados por nadie, o un solipsismo que admita sucesos de mi futuro o mi pasado no recordado, carece de justificación lógica, pues debe admitir principios de inferencia que conducen a creencias que rechaza."(Russell 1.948, p.9)

(1) En esta obra, en unas páginas a propósito del proceso de verificación, nos dice: "El proceso no es absoluto e infalible, pero nos ha permitido dividir las creencias y construir la ciencia. No proporciona una refutación teórica del escéptico, cuya posición permanece lógicamente inatacable; pero si se desecha el escepticismo completo, nos da un método práctico por medio del cual el sistema de nuestras creencias avanza gradualmente hacia el inalcanzable ideal del conocimiento impecable." (Russell 1.921, p.299)
Ver también Russell (1.914b), p.1.178

El anterior párrafo, que es la opinión concisa de Russell acerca del escepticismo, puede parecer extremadamente radical o cuando menos chocante en un autor que ha sido etiquetado de escéptico por algunos de sus comentaristas.(1) El término "escepticismo", como muchos otros vocablos filosóficos, posee un significado vago e impreciso, y ésta puede ser la causa de la posible perplejidad.

El propio Russell realiza un análisis de las diferentes posibilidades del escepticismo. Al respecto, podemos tomar como punto de partida una caracterización vaga del escepticismo, según la cual, éste niega la posibilidad del conocimiento, y, por lo tanto, duda de la firmeza de cualquier creencia verdadera que afirmemos, incluso de aquellas consideradas por el sentido común como indudables. El escéptico llega a esta conclusión rechazando todo aquello que pueda ponerse en duda, es decir utilizando lo que podríamos llamar el método cartesiano de la duda metódica.(2)

(1) Una de las más importantes biografías de Russell, la escrita por Allan Wood, lleva como título precisamente el de Bertrand Russell. The Passionate Sceptic (1.957). En ella se nos dice: "Era un escéptico apasionado, porque quería ser un apasionado creyente; lo ponía todo en tela de juicio, porque anhelaba el conocimiento cierto, del mismo modo que algunos hombres anhelan la religión. Pero al igual que todos los grandes filósofos, terminó por hacer más preguntas de las que podía contestar, y porque fue sincero respecto a sus fallos es por lo que brilla como uno de los grandes filósofos." (Wood 1.957, p.17) Naturalmente, el término "escéptico" se usa aquí con el significado de aquél que se cuestiona todo, más bien que con el sentido del que niega la existencia del conocimiento.

(2) Analizando la fiabilidad de la experiencia perceptiva, Russell nos dice: "...pasaré a una línea de argumentación muy similar que se relaciona con el método de la duda cartesiana. Este método consiste en buscar datos rechazando provisionalmente todo lo que pueda ponerse en tela de juicio." (Russell 1.948, pp.183-184)

Y aunque Russell es un usuario habitual de dicho método, no por ello acepta el escepticismo.

Una de las fuentes más antiguas del escepticismo es el llamado "escepticismo de los sentidos", según el cual, los sentidos nos engañan. Como ejemplifica el propio Russell: "Las cosas vistas en un espejo pueden parecer "reales". En ciertas circunstancias, la gente ve doble. El arco iris parece tocar el suelo en algún punto, pero si vamos hasta allí, no lo encontramos. Lo más notable, al respecto, son los sueños: por vividos que hayan sido, cuando despertamos creemos que los objetos que pensábamos haber visto eran ilusorios." (Ibid., p.178) Según dicho escepticismo, debemos negar validez a aquellas creencias que surgen inmediatamente de la percepción, y que hasta ahora nos parecían indudables.

Pero, para Russell, dicho escepticismo es incorrecto. No existen las ilusiones de los sentidos, el error, que pueda asociarse a dichas ilusiones, radica en una equivocada interpretación de los datos sensoriales, ya que estos son siempre verdaderos, o mejor aún, no son ni verdaderos ni falsos, simplemente son. De forma espontánea e inconsciente, interpretamos los datos suministrados por los sentidos y añadimos creencias y expectativas, y es precisamente este combinado, el que tiene la posibilidad de ser verdadero o falso. Como nos dice Russell: "Mis sensaciones visuales, cuando miro en un espejo o veo doble, son exactamente lo que yo pienso que son. Las cosas al pie del arco iris realmente parecen coloreadas. En los sueños tengo todas las experiencias que parezco tener; sólo las

cosas que están fuera de mi mente no son como yo creo que son, mientras estoy soñando. En efecto, no hay ilusiones de los sentidos, sino sólo errores al interpretar los datos sensoriales como signos de cosas distintas de ellos mismos. O, para hablar más exactamente, no hay ninguna prueba de que haya ilusiones de los sentidos." (Ibid., p.178)(1)

Sin embargo, el argumento contra las ilusiones de los sentidos, supone la privacidad de los datos sensibles, lo cual puede derivar hacia el solipsismo. Postura que Russell reconoce como lógicamente impecable, pero que él no acepta en absoluto.

Para Russell, el solipsismo puede adoptar una forma más o menos drástica; cuanto más drástica, más lógica y al mismo tiempo más inaceptable. El solipsismo menos drástico admite todos los estados mentales que acepta el sentido común, es decir, aquellos de los que soy directamente consciente y aquellos que infiero por razones puramente psicológicas. Pero, para Russell, esto es ilógico puesto que, como señala: "...los principios requeridos para justificar

(1) Esta solución de Russell, al problema de las ilusiones de los sentidos, ya se halla en obras suyas anteriores. Por ejemplo, en Our Knowledge of the External World (1.914b), nos dice: "...hay que comprender que no existen las "ilusiones de los sentidos". Los objetos sensibles, incluso cuando surgen en sueños, son los objetos más indudablemente reales conocidos por nosotros. ¿Qué nos impulsa a llamarlos irreales en los sueños? Simplemente la insólita naturaleza de su conexión con otros objetos de los sentidos...Llamamos "reales" a los objetos de los sentidos cuando tienen con otros objetos sensibles cierto tipo de conexión que la experiencia nos hace considerar normal; cuando falta esta conexión los llamamos "ilusiones". Pero lo únicamente ilusorio son las inferencias a que dan lugar; en si mismos son tan enteramente reales como los objetos de la vida de vigilia." (Russell 1.914b, p.1.187) También en Russell (1.914c), p.1.012

las inferencias a partir de estados mentales de los que soy consciente a otros de los que no lo soy son exactamente los mismos que los requeridos para inferir objetos físicos y otras mentes." (Russell 1.948, p.188) Por tanto, si queremos defender el solipsismo, debemos de hacerlo bajo la forma del solipsismo del momento: sólo sé que existen los estados mentales de los que ahora soy consciente.

A partir de lo dicho anteriormente, Russell afirma que sólo caben dos alternativas lógicamente defendibles: "O bien, por un lado, conocemos principios de inferencia no deductiva que justifican nuestra creencia, no sólo en otras personas, sino en todo el mundo físico, incluyendo las partes que nunca son percibidas, sino sólo inferidas a partir de sus efectos; o bien, por el otro, estamos limitados a lo que puede llamarse "solipsismo del momento", en el que todo mi conocimiento se limita a lo que observo ahora, con exclusión de mi pasado y futuro probable, y de todas las sensaciones a las que en este instante no presto atención. Cuando se comprende claramente esta alternativa, no creo que nadie elegiría, honesta y sinceramente, la segunda hipótesis." (Ibid., p.191) Russell elige la primera hipótesis, aunque es consciente de las enormes dificultades que ésta conlleva: "Si se rechaza el solipsismo del momento, debemos tratar de descubrir cuáles son los principios sintéticos de inferencia por cuyo conocimiento han de ser justificadas en líneas generales nuestras creencias científicas y de sentido común." (Ibid., p.191)

Como ya hemos dicho, Russell acepta que gran parte de lo que entendemos por conocimiento puede ser explicado por el método conductista, pero no todo, como veremos más adelante. Esto supone que mucho de lo que se estima como conocimiento exclusivamente humano, en realidad es compartido con los animales. En este sentido, Russell afirma claramente la continuidad existente entre el hombre y el resto de los animales. Al respecto, nos indica: "...es importante recordar, cuando se discuten conceptos mentales, nuestra continuidad evolutiva con los animales inferiores. "Conocimiento", en particular, no debe ser definido de una manera que suponga un abismo infranqueable entre nosotros y nuestros antepasados, que no gozaban de la ventaja del lenguaje." (Ibid., p.427)(1) Naturalmente, dicha continuidad es muy difícil, o poco menos que imposible desde un dualismo mente-materia.

Esta conclusión evolucionista puede parecer fuera de lugar, para muchos pensadores de formación tradicional, pero para Russell es ineludible. Como, de forma tajante, nos señala: "Pero el lector puede preguntar con impaciencia: pero ¿qué tienen que ver los hábitos de los animales con el conocimiento? Según la concepción tradicional del

(1) Esta continuidad hombre-animal es una afirmación constante en el pensamiento de Russell, a partir de su afirmación del monismo neutral. Por ejemplo, en The Analysis of Mind (1.921), nos dice: "...resulta de la mayor importancia recordar que desde los protozoarios hasta el hombre no existe en ningún punto solución de continuidad muy grande, sea respecto a la estructura o a la conducta. A partir de este hecho, se infiere con toda probabilidad que lo mismo ocurre desde el punto de vista mental" (Russell 1.921, p.45)

"conocimiento", nada; según la concepción que quiero defender, todo. En la concepción tradicional, el conocimiento, en el mejor de los casos, es un contacto íntimo y casi místico entre sujeto y objeto, del cual algunos pueden tener en la otra vida una experiencia completa en la visión beatífica. Se nos invita a suponer que algo de este contacto directo existe en la percepción. En cuanto a las conexiones entre los hechos, los viejos racionalistas asimilaban las leyes naturales a principios lógicos, sea directamente, sea por un camino indirecto, a través de la bondad y la sabiduría de Dios. Todo esto es anticuado, excepto en lo que respecta a la percepción, que, para muchos, aún, brinda conocimiento directo, y no como la compleja e imprecisa mezcla de sensación, hábito y causación física que yo le atribuyo." (Russell 1.948, p.435)(1)

El conocimiento, desde el punto de vista conductista, puede explicarse como un producto de la adquisición de hábitos. Y el núcleo explicativo del hábito es el llamado "reflejo condicionado", al cual ya nos hemos referido cuando explicamos el lenguaje según el conductismo, en el apartado dedicado al significado.

La formulación del llamado principio del "reflejo condicionado", aparece en varias ocasiones en la obra de

(1) Naturalmente, esta declaración no debe ser tomada fuera de contexto. En este caso se trata de defender la continuidad animal-hombre en el terreno del conocimiento, y el papel fundamental que desempeñan los hábitos como fundamento del conocer. No obstante, todo ello, no quiere decir que el conocimiento humano queda totalmente explicado en términos conductistas.

Russell.(1) Por ejemplo: "Siempre que A, en la experiencia pasada del animal, ha estado frecuentemente asociado a B, donde B es algo de interés emocional, la aparición de A tiende a causar una conducta apropiada a B. No hay aquí ninguna vinculación consciente de A y B; hay, podemos decir, una percepción-A, y una conducta-B. En un lenguaje anticuado, diríamos que la "impresión" de A causa la "idea" de B. Pero la fraseología más reciente, en términos de conducta corporal y hábito observable, es más precisa y abarca un campo más vasto." (Ibid., p.194)

Podemos observar que este principio del "reflejo condicionado" no es ni más ni menos que la versión moderna del llamado principio de asociación propio del empirismo clásico, sólo que las asociaciones de ideas de éste son sustituidas por las asociaciones de comportamientos. Con la ventaja, según Russell, de que las conductas son más fáciles de observar que las ideas.

Sin embargo, a pesar de la importancia que da Russell a la ley de los reflejos condicionados, encuentra en ésta dos defectos.

El primero consiste en advertir que no siempre se genera hábito cuando la ley lo prescribe. Por ejemplo, la palabra "pimienta" debería hacer estornudar, según dicha ley, y, sin embargo, es evidente que no lo hace. Este defecto nos indica que el alcance de la ley es demasiado extenso, y que,

(1) Por ejemplo, en Russell (1.921), pp.56-60; Russell (1.927a), p.80; Russell (1.940), pp.123-124.

por lo tanto, debería restringirse. El problema es que no sabemos los límites de dicha restricción.

El segundo defecto que encuentra Russell a la ley de los reflejos condicionados se apoya en los estudios de la llamada psicología de la Gestalt. Dichos estudios desmienten el que la solución de los problemas, por parte de los animales, sea siempre producto del azar, en este caso, la solución del problema, proviene de una especie de "penetración" del animal, que supone una anterior solución mental al problema, no siendo necesarias tentativas previas como pretenden los conductistas. Por lo tanto, concluirá Russell: "Parece ser que hay dos maneras de aprender, una por la experiencia y la otra por lo que Köhler llama "discernimiento"" (Russell 1.927a, p.91)

Este defecto sugiere a Russell el que, tal vez, el conductismo puede explicar el lenguaje por lo que se refiera a las palabras, pero no respecto a las oraciones que suponen totalidades. Por ello, nos dice: "...estoy persuadido de que el lenguaje se aprende por el método watsoniano mientras se limita a las palabras sueltas...Empero, la enunciación de frases es ya más difícil de explicar sin tomar en consideración la aprehensión de totalidades que es el punto importante de la Gestaltpsychologie...Para que estos fenómenos puedan incluirse en el ámbito de la psicología behaviorista, habrá de ser recurriendo a una conducta "implícita". Watson recurre a ella en forma de conversación consigo mismo, pero en los monos no puede asumir completamente esta forma. Y es necesario llegar a una teoría

que explique el éxito de esta conducta "implícita", llamémosle o no "pensamiento". Tal vez dicha teoría pueda construirse sobre los puntos de vista de Watson, pero hasta ahora no se ha construido. Hasta que los behavioristas hayan explicado satisfactoriamente los descubrimientos que nos muestran las observaciones de Köhler, no podemos concluir que su tesis esté probada." (Ibid., p.95-97)

Además del mecanismo del reflejo condicionado, que según Watson es suficiente para explicar el aprendizaje, Russell cree necesario apoyarse en dos leyes descubiertas por Thorndike: las llamadas ley del efecto y ley del ejercicio, cuya formulación inicial fue la siguiente: "La ley del efecto dice: de las muchas respuestas dadas a la misma situación, las que van acompañadas o inmediatamente seguidas de satisfacción para el animal, en igualdad de condiciones, se conectarán más firmemente con la situación; de manera que cuando ésta vuelva a presentarse, volverán a presentarse con gran probabilidad; las respuestas que van acompañadas o seguidas inmediatamente de insatisfacción para el animal, en igualdad de condiciones, sufrirán un debilitamiento, de modo que cuando vuelva a darse la situación, dichas respuestas serán muy poco probables. Cuanto mayores sean la satisfacción o insatisfacción, mayor será el fortalecimiento o debilitación del vínculo asociativo...La ley del ejercicio dice lo siguiente: Toda respuesta a una situación en igualdad de condiciones, se conectará más fuertemente a la situación en proporción al número de veces que ha sido conectada a esa situación, y al vigor y duración medios de las conexiones."

(Thorndike 1.898, p.236) Russell estima que los términos "satisfacción" e "insatisfacción" que aparecen en la primera ley, y que serían rechazables para los conductistas debido a su carácter subjetivo, pueden ser reformulados en términos conductistas, como de hecho ya hizo con el "deseo" en The Analysis of Mind (1.921)(1)

Podemos, concluir, pues, que, según Russell, lo que entendemos por conocimiento queda explicado, en gran medida, por el conductismo. Esta conclusión puede parecer inquietante, sobre todo si la trasladamos al terreno social y político. Como nos dice Russell: "...¿por qué creemos lo que creemos? Antaño los filósofos habrían dicho que era porque Dios ha implantado en nosotros una luz natural por la cual conocemos la verdad. A principios del siglo XIX habrían dicho que era porque habíamos sopesado los elementos de juicio y habíamos hallado una preponderancia de una parte. Pero si le preguntamos a un agente de publicidad o un propagandista político nos dará una respuesta más científica y más deprimente. Una gran proporción de nuestras creencias se basa en el hábito, la fatuidad, el egoísmo o la repetición frecuente. El agente publicitario confía principalmente en la última, pero si es inteligente la combinará hábilmente con los otros tres. Se espera que estudiando la psicología de la creencia, quienes controlan la propaganda con el tiempo podrán hacer creer cualquier cosa a cualquiera. Entonces, el Estado totalitario será invencible." (Russell 1.948, p.66)

(1) Sin embargo, hay que recordar que, posteriormente, Russell negó su explicación conductista del deseo, aunque no dió, que yo sepa, ninguna explicación alternativa.

De todas formas, las implicaciones políticas de este asunto, escapan desafortunadamente a los límites de nuestro estudio, por lo que no diremos nada más al respecto.

No obstante, más allá de ciertos límites, dicha psicología no le pareció a Russell adecuada. Y precisamente, para explicar lo que queda fuera del alcance del conductismo, desarrolló Russell su teoría del conocimiento, que finalmente culminó en Human Knowledge (1.948).

Como ya vimos en el apartado dedicado al significado, la interpretación conductista del lenguaje que, en un principio, subyugó a Russell, fue quedando insuficiente conforme advertía éste la complejidad y las dificultades que rodeaban a este asunto. Esta insuficiencia era evidente conforme aparecían los problemas referentes a la relación entre el lenguaje y la realidad, no sólo por lo que respecta a las palabras aisladas, sino especialmente en cuanto al significado de las oraciones y su propiedad de ser verdaderas o falsas. Urgía, pues, una articulación más definida y precisa de los problemas lingüísticos, especialmente por lo que respecta a la conexión entre lenguaje y conocimiento.

Para Russell, el conjunto de nuestro conocimiento se apoya en las llamadas "proposiciones básicas", a partir de las cuales mediante razonamientos correctos sacamos todo lo que pretendemos conocer. Estas "proposiciones básicas", a su vez, se apoyan en la "experiencia". La naturaleza de dicha relación entre "proposiciones básicas" y "experiencia" es el problema básico de An Inquiry Into Meaning and Truth (1.940), como dice Russell: "Mi mayor problema será la relación entre

las proposiciones básicas y las experiencias, es decir, el de las proposiciones que vienen primeras en el orden epistemológico y las ocurrencias que, en algún sentido, son nuestro fundamento para aceptar tales proposiciones." (Russell 1.940, p.24)

En este sentido, Russell va directamente al núcleo del conocimiento empírico, que es el conocimiento que se encuentra en los juicios emitidos sobre la base de la experiencia inmediata. Y al analizar dicho núcleo, nos da una lista de los interrogantes que surgen: "¿En qué sentido "conocemos" una ocurrencia independientemente del uso de las palabras acerca de ella? ¿Cómo podemos compararla con nuestras palabras y saber que éstas son correctas? ¿Qué relación ha de haber entre la ocurrencia y nuestras palabras para que éstas sean correctas? ¿Cómo sabemos, en un caso dado cualquiera, si tal relación se da o no? ¿Acaso es posible saber que nuestras palabras son correctas sin ningún conocimiento no verbal de la ocurrencia a la que se aplican?" (Ibid., p.53)

Es interesante observar que el valor de An Inquiry Into Meaning and Truth (1.940) no radica tanto en sus aportaciones positivas sino en los interrogantes que saca a la luz. Esto mismo podríamos decir del conjunto de la obra de Russell, por ejemplo, A. Wood refiriéndose a Human Knowledge (1.948), nos dice: "Cabría haber esperado que Human Knowledge ofreciese un sumario completo y maduro de las conclusiones de Russell, pero lo notable del caso es que en lugar de ello, Russell todavía seguía llamando la atención

sobre más problemas de los que podía resolver, resultando así un libro con ese desorden que a menudo caracteriza al pensamiento original. Su obra nunca fue tanto una filosofía completa como una filosofía en periodo de construcción. Y era tal su vitalidad, que su filosofía aún se hallaba en periodo de construcción cuando tenía setenta y seis años." (Wood 1.957, p.301) Pero Russell no sólo plantea más problemas que soluciones, además critica sus posiciones con extremada dureza y honradez, de tal forma que como señala J.Lewis: "Mantuvo esta actitud durante todo el periodo creativo de su actitud filosófica. Expuso frecuentemente una posición; encontró sus defectos con mucha agudeza; la rechazó y siguió adelante, hacia lo que creía una posición más sólida. Al hacerlo fue con frecuencia injusto con sus trabajos anteriores." (Lewis 1.968, p.60)

Volviendo a los interrogantes concretos que plantea Russell, y comenzando por el último, hay que advertir que a pesar de la importancia del lenguaje en el conocer, Russell afirma la existencia de un conocimiento preverbal, lo cual evidentemente va en apoyo de la afirmada continuidad con la inteligencia animal. Al respecto, nos dice éste: "En general, allí donde de alguna manera se hallan involucrados hechos sensibles presentes, hay algún sentido en que podemos conocerlos sin usar las palabras." (Russell 1.940, p.53) Por ejemplo, cuando vemos caer nieve, "sabemos" que está cayendo, aunque no utilizemos palabras, ni tan siquiera interiormente. Pero entonces, surge el interrogante de si siempre que tenemos experiencias presentes poseemos conocimiento, o por

el contrario, tener dichas experiencias no supone necesariamente poseer conocimiento. Russell se inclina por la segunda opción de que generalmente no conocemos nuestras experiencias presentes, y ello porque para Russell el conocimiento es diferente de lo conocido. Ya que, no podemos sostener que el conocimiento es diferente de lo conocido y al mismo tiempo que siempre conocemos nuestras experiencias presentes, sin llegar al absurdo. Al respecto, argumenta: "...si una cosa es una experiencia y otra cosa conocerla, la suposición de que siempre conocemos una experiencia cuando está sucediendo implica una multiplicación infinita de cada acontecimiento. Siento calor; éste es un acontecimiento. Sé que siento calor; éste es un segundo acontecimiento. Sé que sé que siento calor; éste es un tercer acontecimiento. Y así ad infinitum, lo que es absurdo." (Ibid., p.54)

Concluyendo, pues, que una cosa es tener una experiencia y otra conocerla ¿Cuándo podemos decir que conocemos una experiencia? Una posible respuesta a este interrogante sería la de que conocemos una experiencia cuando actuamos adecuadamente. Pero "adecuado" sólo se puede definir a partir de mis deseos, lo cual nos lleva a una vaguedad que no resuelve nada. La respuesta que da Russell echa mano del término "atención" que, como él mismo reconoce, no parece mucho más preciso que el término "adecuado". En este sentido, concluye Russell: "Toda proposición empírica se basa en una o más ocurrencias sensoriales que fueron advertidas cuando tuvieron lugar, o inmediatamente después, cuando todavía formaban parte del especioso presente. Estas

ocurrencias -diremos- se denominan "conocidas" cuando son advertidas. La palabra "conocer" tiene muchos significados y éste es sólo uno de ellos, pero es fundamental a los fines de nuestra investigación."(Ibid., p.56)

Es obvio que un aspecto decisivo del conocimiento empirico es el de la "percepción". Pero como acabamos de ver, Russell afirma que las sensaciones por si mismas no dan conocimiento. Urge, pues, aclarar la distinción entre sensación y percepción. Y lo primero que podemos decir es que las sensaciones van acompañadas de imágenes o expectativas de sus acompañantes habituales. Es precisamente en estas expectativas, que para Russell deben recibir el nombre de creencias y que pueden ser estados físicos, donde radica el caracter de cogniciones. Mientras que el nucleo sensorial, por el contrario, no es cognitivo.(1)

Respecto al problema central que nos ocupa -la relación entre el conocimiento empirico y la experiencia perceptiva- Russell se hace eco de la opinión del instrumentalismo. El cual afirma que la percepción desnuda es inaprensible, puesto que cualquier palabra que utilizemos para referirnos a ella encierra inevitablemente teoria o hipótesis.

Frente a esta afirmación, Russell estima que, aunque debemos reconocer que las interpretaciones que hacemos habitualmente de las experiencias perceptivas encierran

(1) Para evitar confusiones, habria que advertir que Russell prefiere utilizar la expresión "experiencia perceptiva" en lugar de "percepción", ya que esta última sugiere excesivamente que las creencias implicadas son verdaderas.

teorías, la opinión del instrumentalismo es errónea. Según aquél, podemos alcanzar el dato puro o por lo menos aproximarnos asintóticamente a él, y la prueba de su existencia es el hecho de que la percepción da lugar a conocimiento nuevo. Al respecto, argumenta Russell: "Supongamos, por ejemplo, que hasta ahora he sostenido cierto grupo de teorías, pero que ahora percibo que había algo equivocado en ellas. En este caso hay, necesariamente, algo que no se puede deducir de las teorías anteriores, y este algo es un nuevo dato para mi conocimiento de las materias de hecho, pues por "dato" significamos sólo un fragmento de conocimiento no deducido. Negar los datos en este sentido sólo es posible, me parece, a un panlogismo hegeliano." (Ibid.p. 127) Para Russell, el origen del malentendido sustentado por el instrumentalismo puede deberse al haberse mezclado erróneamente la cuestión de los datos con la cuestión de la certeza y por ello nos dice: "Estoy dispuesto a conceder que todos los datos tienen alguna incertidumbre, y que, en consecuencia, si es posible, deben ser confirmados por otros datos. Pero a menos que estos otros datos tengan cierto grado de credibilidad independiente, no confirmarían los datos originales." (Ibid., p. 127).

Resumiendo la conclusión de Russell acerca de la importancia de la percepción en el conocimiento empírico, podemos decir que la percepción es "causa" de dicho conocimiento; y por lo tanto, el recuerdo, en el caso de que sea verdadero, depende causalmente de una percepción anterior, asimismo, el testimonio, si es verdadero, es

causalmente dependiente de la percepción de otra persona. Por tanto, podemos decir, según Russell, que todo el conocimiento humano referente a las cuestiones de hecho es parcialmente causado por la percepción. No obstante, hay que tener en cuenta que este principio es conocido, en el caso que lo sea, por inferencia, y por lo tanto no puede ser premisa en epistemología.

Siguiendo con la percepción como fundamento del conocimiento humano, Russell nos habla de las llamadas "proposiciones básicas" como aquellas que tienen como causa experiencias perceptivas, formando por lo tanto, una subclase de las premisas epistemológicas. Las propiedades que debe poseer toda proposición básica son: 1) tiene que ser efecto de una experiencia perceptiva y 2) no puede ser contradicha por otra proposición básica.

La razón de que Russell dedique un capítulo entero a las proposiciones básicas, en An Inquiry into Meaning and Truth (1.940)(1), es, en gran medida, debido a la negación que los positivistas lógicos, según Russell, hacen de dichas proposiciones.

Para Russell, los positivistas lógicos, especialmente Neurath y Hempel, niegan la existencia de cualquier conjunto de proposiciones al que pueda darseles el tratamiento de básico, ya que, según ellos, esto dependería del sistema en el que estén encerradas dichas proposiciones. Esto lo explica Russell resaltando el concepto sintáctico de verdad que, según él, defienden los positivistas lógicos. Al

(1) Russell (1.940), capítulo 10, pp.139-151

respecto, nos dice éste: "La opinión de estos autores es que el concepto de "verdad" es sintáctico y no semántico: una proposición es "verdadera" dentro de un sistema dado si es consistente con el resto del sistema, pero puede haber otros sistemas, inconsistentes con el primero, en que la proposición en cuestión sea "falsa"." (Ibid., p.141-2) La crítica que hace Russell va dirigida a demostrar lo erróneo de la teoría de la verdad como coherencia defendida por los positivistas lógicos y ya expuesta en otro apartado. En definitiva, se trata, según Russell, de defender la existencia de relación entre las ocurrencias no verbales y el lenguaje. Argumenta Russell que: "Si se la toma en serio, la doctrina de Neurath priva de todo significado a las proposiciones empíricas. Cuando digo "el sol brilla", no quiero decir que esto es un ejemplo de una cantidad de oraciones entre las cuales no hay contradicción; lo que quiero decir es algo que no es verbal, y en vista de lo cual precisamente fueron inventadas las palabras "sol" y "brilla". La finalidad de las palabras, aunque los filósofos parezcan olvidar este hecho tan sencillo, es tratar con otras cosas que palabras." (Ibid., p.150)

Russell se ocupa de las premisas de nuestro conocimiento empírico que se refieren a ocurrencias particulares, a las que llama "premisas fácticas". Entre ellas, están indudablemente las proposiciones básicas, pero no solamente éstas, ya que son necesarias algunas más para el conocimiento empírico de cuestiones de hecho.

Estas premisas fácticas las podemos agrupar en cuatro clases: 1) proposiciones perceptivas, 2) proposiciones mnémicas, 3)proposiciones básicas negativas y 4) proposiciones básicas relativas a actitudes proposicionales presentes.

A propósito de las proposiciones perceptivas debemos señalar que, según Russell, a partir del dato percibido pueden derivarse muchas proposiciones, expresando cada una de ellas algún aspecto de dicho dato percibido. Lo cual, creo que es importante, porque arroja luz sobre una posible interpretación falsa de la teoría de la verdad como correspondencia, según la cual, en correspondencia con todo juicio de percepción verdadero, hay un hecho aislado. Para ejemplificar esto, Russell nos da el ejemplo de la visión de un cuadrado rojo inscripto en un círculo azul, y nos dice que "fuera del lenguaje, no hay un hecho tal como "hay un cuadrado en un círculo", y otro hecho que sea "hay una figura roja en una figura azul". No hay hechos "tal y cual". Hay perceptos, a partir de los cuales, por análisis, derivamos proposiciones "tal y cual". " (Ibid., p.154)

Las llamadas proposiciones mnémicas, plantean, según Russell, dos serias dificultades. Una de ellas es que la memoria es falible y la otra es que las proposiciones mnémicas son inverificables ya que nada actual puede hacer necesaria una proposición del futuro o del pasado. Debido a la falibilidad de la memoria, señala Russell, intentamos reforzarla de diversas maneras: registros, testigos, etc. Y aunque no podemos dejar de considerar a la memoria como

falible, si que podemos incrementar la probabilidad de que sea verdadero el recuerdo. En definitiva, como nos dice éste: "...allí donde se implica el pasado, confiamos en parte en la coherencia, en parte en el vigor de nuestra convicción en lo referente a nuestro recuerdo particular en cuestión; pero nuestra confianza en lo referente a la memoria en general es tal que no podemos sostener la hipótesis de que el pasado sea completamente ilusorio." (Ibid., p.158) Por otra parte, queda claro que si admitimos las proposiciones mnémicas entre las premisas fácticas, entonces nuestras premisas pueden ser dudosas, y en ocasiones falsas, y por lo tanto, Russell no tiene más remedio que admitir que una premisa fáctica no necesita ser indudable, ni tan siquiera de forma subjetiva. Se trata únicamente de que posea un cierto grado de confianza, que siempre puede ser reforzado si armoniza con otras premisas fácticas. Como claramente, nos dice éste: "Lo que caracteriza una premisa fáctica no es su indubatabilidad, sino el hecho de atraer por si misma un grado mayor o menor de creencia, con independencia de sus relaciones con otras proposiciones. Llegamos así a una combinación de autoevidencia y coherencia; a veces uno de estos factores es mucho más importante que el otro, pero en teoría la coherencia siempre desempeña algún papel." (Ibid., p.162)

Por lo que respecta a la posibilidad de proposiciones básicas negativas. Russell se muestra un tanto dubitativo y trata de averiguar si las proposiciones empíricas negativas pueden ser incluidas dentro de las premisas fácticas o bien siempre se derivan de proposiciones

incompatibles. Finalmente llega a la conclusión de que a partir de un percepto o recuerdo puede desprenderse tanto una premisa fáctica negativa como una positiva. Sin embargo, señala que hay una importante diferencia entre ambas, que estriba, según Russell, en que, en el caso de una proposición básica positiva, el percepto puede ser causa de las palabras, mientras que en el caso de una proposición básica negativa, las palabras, o sus correspondientes imágenes, deben existir independientemente del percepto. Ello quiere decir que una proposición básica negativa supone una actitud proposicional en la que la proposición en cuestión sea la única negada.

Además de las proposiciones acerca de cuestiones de hecho, hay otras premisas de nuestro conocimiento. Estas son: las premisas lógicas, tanto las deductivas como inductivas y posiblemente, aunque Russell duda de ello, algún tipo de proposiciones generales. Lo que sí está claro, según Russell, es que el empirismo debe suponer alguna proposición general acerca de la dependencia del conocimiento respecto de la experiencia, pero el conocimiento de la existencia de dicha proposición general si nos apoyamos en el empirismo es imposible. Con lo que Russell llega a la conclusión de que el empirismo se autorrefuta.

Finalmente, la conclusión a la que llega Russell en su libro An Inquiry into meaning and Truth (1.940) acerca de la relación entre lenguaje y conocimiento, es la de que el estudio de la estructura del lenguaje nos puede dar conocimiento acerca de la estructura del mundo. Como nos dice

éste: "Me parece que hay una relación -que se puede descubrir- entre la estructura de las oraciones y la estructura de las ocurrencias a las que las oraciones se refieren. No pienso que la estructura de los hechos no verbales sea completamente incognoscible; creo, por el contrario, que, con suficiente prudencia, las propiedades del lenguaje pueden ayudarnos a comprender la estructura del mundo." (Ibid., p.336)

Como ya hemos dicho, para Russell, los sentidos son la fuente de nuestro conocimiento, pero, en sentido estricto, las sensaciones no son conocimiento. Empieza a haber conocimiento, cuando inconscientemente añadimos a los datos sensoriales, creencias y expectativas. Al respecto nos da Russell el siguiente ejemplo: "Conoci un camino por el cual solia ir un coche y en el que habia una curva en cierto lugar, y frente a ella un muro blanqueado con cal. De noche, era muy difícil no ver el muro como un camino que ascendia derechamente por una colina. La correcta interpretación del muro como una casa y la errónea interpretación como un camino por una colina eran ambos, en cierto sentido, inferencias hechas a partir del dato sensorial, pero no inferencias en el sentido lógico, pues surgen sin ningún proceso mental consciente." (Ibid., p.178)

A este proceso de interpretación espontánea de las sensaciones, le da Russell el nombre de "inferencia animal", e insiste en su caracter inconsciente, en contra de lo que suponen muchas interpretaciones incorrectas de la inducción.

Como dice éste: "El hecho es que la generalización, en la forma de un hábito o una expectativa, aparece en un nivel inferior al del pensamiento consciente, de modo que, cuando empezamos a pensar conscientemente, nos encontramos creyendo la generalización, no de manera explícita, sobre la base de elementos de juicio, sino como expresión de lo que está implícito en nuestros hábitos de expectación." (Ibid., p. 179)

Lo dicho conduce a Russell a su distinción entre "sensación" y "percepción", en el sentido de que la percepción supone un hábito basado en experiencias pasadas, por el contrario, la sensación es causada sólo por el estímulo, independientemente de la experiencia pasada.

Varios problemas surgen de lo dicho anteriormente. El primero y más evidente es la posibilidad misma de hacer tal distinción, la posibilidad de saber cuándo hemos realizado correctamente esta distinción, o dicho de otra forma, saber cuándo nos hallamos ante la sensación desnuda. Creo que Russell no da una respuesta clara a esta cuestión, si bien a través de sus ejemplos aclaratorios se insinúa una respuesta de tipo pragmático. Por ejemplo, cuando explica que de forma inconsciente interpretamos lo que vemos y lo completamos con añadidos habituales, nos dice: "Hasta qué punto hacemos esto, se hace obvio cuando cometemos un error, por ejemplo, cuando lo que pensábamos que era un aeroplano resulta ser un pájaro" (Ibid., p.178)

Otro problema consistiría en responder al siguiente interrogante: ¿cómo sabemos que la sensación conecta con la

realidad? En definitiva ¿por qué preferir la hipótesis del sentido común de que hay realmente objetos independientes de nosotros y causantes de los datos de los sentidos, a la hipótesis de que toda la vida es un sueño? La respuesta de Russell es sencilla, ya que, según él, preferimos la hipótesis del sentido común por su simplicidad. Por el contrario, si aceptamos la segunda hipótesis, entonces llegamos al solipsismo.

Un aspecto especialmente conflictivo de las sensaciones como fuente del conocimiento es su carácter privado, del cual Russell se halla completamente seguro.

Esta tesis, defendida por el empirismo inglés, es rechazada por la mayoría de los pensadores europeos continentales, por el positivismo lógico, los pragmatistas, etc...Y por ello, Russell da razones para su defensa. Estas podemos dividir las, según su carácter, en varios grupos: 1) argumentos de sentido común, que derivan de las ilusiones, el estrabismo, etc.. y sobre todo de los sueños. Como dice Russell: "No creo que yo esté soñando ahora, pero no puedo probar que no lo estoy. Pero estoy totalmente seguro de que estoy teniendo ciertas experiencias, sean las de un sueño o las de la vigilia." (Ibid., p.182) 2) argumentos derivados de la física y la fisiología. Como dice Russell: "No hay razón alguna para suponer que las ondas luminosas son similares a la experiencia que llamamos ver algo, o que las ondas sonoras son similares a la experiencia que llamamos oír un sonido" (Ibid., p.183) 3) argumentos psicológicos, ya que "si se estimula un nervio de determinada manera, se

experimenta cierta sensación, sea cual fuere la fuente del estímulo." (Ibid., p.183)

Al respecto, Ayer comentó en 1.967, que pese a la reacción general contra la presuposición de que existen entidades privadas, Russell siguió manteniendo el carácter privado de nuestros propios datos sensibles. La razón de ello, añade: "es debido principalmente a que cree que la alternativa de suponer que conocemos directamente los objetos físicos es obviamente insostenible." (Ayer 1.967, p.245)

Por el contrario, J. Lewis estima que Russell se encuentra en un error ya que: "el hecho sencillo es que solamente porque Russell sabe primeramente que existen objetos externos y arguye sobre la base que ellos le dan, basando todo su argumento sobre lo que nos dice que pasa en un mundo real y material, que puede inferir que nuestro conocimiento consiste solamente en datos materiales y probar que nada más existe...Russell, como el obispo (Berkeley), confunde el acto de percibir con la cosa percibida, y la percepción con el movimiento del cerebro. Falla al no comprender que no percibimos percepciones, ni tampoco movimientos cerebrales: percibimos objetos." (Lewis 1.968, p.75)

Ahora bien, si todos mis datos son privados y las inferencias a partir de una o más cuestiones de hecho no son nunca lógicamente deductivas, nos encontramos abocados al escepticismo, cuya derivación consecuente es el llamado "solipsismo", según el cual, sólo sé que sólo yo existo.

Pero, como ya hemos visto, cuando Russell afirma que el solipsismo es lógicamente inatacable, se refiere exclusivamente al solipsismo del momento, según el cual, sólo sé que existen los estados mentales de los que ahora soy consciente.

Ante esta posibilidad, Russell opina que nadie en su sano juicio la elegiría. No obstante, si, por el contrario, afirmamos que poseemos conocimiento acerca de nosotros mismos, de los demás y de los objetos físicos, nos obligamos a justificar bajo qué principios sintéticos de inferencia podemos mantener dicho conocimiento.

Una manera preliminar de empezar dicha justificación sería la de aclarar lo que entendemos por "conocimiento". Al respecto, el sentido común diría que el conocimiento es toda creencia verdadera. Sin embargo, es obvio que si bien todo conocimiento es una creencia verdadera, no toda creencia verdadera es conocimiento. Ejemplos de creencias verdaderas, que no son conocimiento, son frecuentes en las llamadas pseudociencias, por ejemplo, el creer en el cumplimiento de un suceso futuro, que posteriormente se cumple, predicho por un adivino con ayuda de su bola de cristal.

Por lo tanto, el conocimiento es una creencia verdadera y algo más. La cuestión sería ¿qué es ese algo más? El sentido común nos diría que se trata de buenos elementos de juicio para apoyar dichas creencias verdaderas. Para Russell, dichos "elementos de juicio" vendrían a reducirse a cuestiones de hecho consideradas como indudables y principios

de inferencia para poder extraer conocimiento a partir de dichas cuestiones de hecho. Por lo tanto, concluye Russell diciéndonos que: "...aquello que se conoce consiste, primero, en ciertas cuestiones de hecho y ciertos principios de inferencia que no necesitan elementos de juicio extraños a su favor, y segundo, en todo lo que puede discernirse aplicando los principios de inferencia a las cuestiones de hecho. Tradicionalmente, las cuestiones de hecho son las que están dadas en la percepción y la memoria, mientras que los principios de inferencia son los de la lógica deductiva e inductiva.(Ibid., p.167)

Según Russell, esta definición del término conocimiento encierra grandes dificultades: 1) no da una definición de "conocimiento" que se base en la comprensión, de tal forma que no queda claro cuál es el terreno común compartido entre hechos de percepción y principios de inferencia, 2) no está claro qué se entiende por hechos de percepción, 3) la deducción resulta mucho más limitada de lo que se presumía y 4) la llamada "inducción" es de muy difícil formulación y de limitado alcance. Dificultades que tratará de resolver a lo largo de su obra Human Knowledge (1.948).

Pero antes, Russell contrasta brevemente su definición de "conocimiento" con otras tres opciones: 1) El conocimiento como aquella creencia dotada de "autoevidencia", definición defendida por Descartes al afirmar que todo lo que concibo clara y distintamente es verdadero. Para Russell, la "autoevidencia" -y no está claro el significado del término-

es necesaria pero no suficiente para caracterizar el conocimiento. Por otra parte, la "autoevidencia" es una cuestión de grado, de tal forma que sólo podemos conceder certeza al mayor grado de autoevidencia. 2) El conocimiento consiste en la coherencia de todo un conjunto de creencias, de tal forma que no hay diferencia entre premisas y conclusiones. Ante esta definición de conocimiento, Russell remite a las críticas habituales a la teoría de la verdad como coherencia en la que se apoya dicha definición. Está claro que Russell no puede aceptar el monismo que supone esta concepción, puesto que toda su filosofía es una defensa del pluralismo. Aunque ello no impide, el que acepte que la coherencia puede jugar un papel en el conocimiento, y por ello, afirma que: "...puede ocurrir que un cuerpo de proposiciones, cada una de las cuales tenga sólo un grado muy moderado de credibilidad, colectivamente tenga un grado de credibilidad muy elevado. Pero este argumento depende de la posibilidad de grados diversos de credibilidad intrínseca, y por ende no es una teoría pura de la coherencia." (Ibid., p.169). 3) La tercera opción, según Russell, define el conocimiento como "creencias que promueven el éxito", y sería defendida por J. Dewey y los pragmatistas. Su opinión acerca de esta opción es claramente negativa, y por ello, nos dice: "...es suficiente señalar que deriva cualquier plausibilidad que pueda poseer de su mezquindad. Supone que podemos saber (en el sentido anticuado) qué creencias promueven el éxito, pues si no podemos saber esto, la teoría es inútil en la práctica, siendo su propósito glorificar la práctica a

expensas de la teoría. En la práctica, obviamente, a menudo es muy difícil saber qué creencias brindan éxito, aunque tengamos una adecuada definición de "éxito". (Ibid., p.169)

Una vez rechazadas, por Russell, las tres opciones de "conocimiento" anteriormente citadas, vamos a profundizar en las dificultades del conocimiento tal y como lo entiende el propio Russell. La principal de dichas dificultades es la justificación de lo que aseguramos que es conocimiento. El aspecto central de dicha justificación es el de la naturaleza y alcance de la inferencia no demostrativa, que vamos a estudiar a continuación. (1)

Si admitimos el conocimiento fundado en el sentido común y la ciencia ¿qué justificación tenemos para ello? ¿por qué no aceptamos otros supuestos conocimientos? Como dice Russell: "Puesto que todo caso de conocimiento es un caso de creencia verdadera, pero no a la inversa, debemos investigar qué debe agregarse a la verdad para hacer que una expectación verdadera sea "conocimiento". (Russell 1.948, p.433)

(1) Hay que advertir que el análisis que realiza Russell de la inferencia no demostrativa, en las partes V y VI del Human Knowledge (1.948), no parece haber recibido la atención que merece. Así opina O'Connor, cuando nos dice: "Las ideas que presenta en Human Knowledge sobre lo que él llama "la inferencia no demostrativa" son interesantes e importantes, pero, cosa más bien sorprendente, aún no ha recibido la crítica detallada que nos permitiría llegar a una clara estimación resumida de su valor." (O'Connor 1.964, p.49) O también A. Wood, cuando nos señala que: "La exposición más completa de sus conclusiones fue dada en su Human Knowledge: Its Scope and Limits, publicada en 1.948, cuando tenía setenta y seis años. Creo que es una de las obras más importantes de Russell, y un hito en la historia de la filosofía; pero confieso que apenas conozco a nadie que coincida conmigo." (Wood 1.957, p.292). Asimismo ver Maxwell (1.972), Maxwell (1.974) y Salmon (1.974b)

Para Russell, no hay justificación absolutamente fiable. El sentido común y la ciencia se apoyan en una inferencia no demostrativa, y ésta sólo da probabilidad.

Hay que advertir que el término "probabilidad", según Russell, tiene dos significados diferentes que no hay que confundir. Por una parte, el significado preciso que se encierra en la teoría matemática de la probabilidad, y, por otra parte, la probabilidad como mayor o menor credibilidad. Como señala Russell: "...hay dos conceptos diferentes que, sobre la base del uso, tienen igual derecho a que se los llame "probabilidad". El primero de ellos es la probabilidad matemática, que es numéricamente mensurable y satisface los axiomas del cálculo de probabilidades; es el tipo de probabilidad implicado en el uso de la estadística, en física, en biología o en las ciencias sociales...Pero hay otro tipo, al que llamo "grado de credibilidad". Este tipo se aplica a proposiciones aisladas, y siempre toma en cuenta todos los elementos de juicio atinentes a la cuestión. Hasta se aplica a ciertos casos en los que no hay elementos de juicio conocidos. El mayor grado de credibilidad que podemos alcanzar se aplica a la mayoría de los juicios de percepción; grados diversos se aplican a los juicios de memoria, según su vivacidad y cercanía. En algunos casos el grado de credibilidad puede ser inferido de la probabilidad matemática, en otros, no; pero aun cuando ello es posible, es menester recordar que se trata de un concepto diferente. Es este tipo de probabilidad, no matemático, el que tiene importancia cuando se dice que todo nuestro conocimiento sólo

es probable, y que la probabilidad es una guía para la vida."
(Ibid., p.350)

No obstante, existen casos en que ambas nociones de probabilidad están correlacionadas. Ello ocurre cuando una proposición, de acuerdo con todos los elementos de juicio disponibles, posee una determinada probabilidad matemática, ya que ésta mediría su grado de credibilidad. Ahora bien, el aplicar el cálculo matemático de probabilidades a los grados de credibilidad supone cumplir ciertas condiciones. Como señala Russell: "Primero, los casos que formen la base de la enumeración matemática deben ser todos igualmente creíbles en base a los elementos de juicio; segundo, los elementos de juicio deben incluir todo nuestro conocimiento relevante".
(Ibid., p.394)

Queda claro, pues, que tenemos razones para dudar que las inferencias científicas y del sentido común sean absolutamente seguras. Como señala Russell: "La duda justificada es de tres tipos. Con respecto a los dos primeros, por un lado, puede haber hechos pertinentes que ignoremos; por el otro, las leyes que debemos suponer para predecir el futuro pueden ser falsas...Y hay un tercer tipo de duda, que se plantea cuando conocemos una ley según la cual algo sucede habitualmente, o tal vez en una abrumadora mayoría de casos, pero no siempre; en este caso, tenemos derecho a esperar lo habitual, aunque no con completa confianza."(Ibid., p.343)

Por lo tanto, el conocimiento es una cuestión de grado, lo que sabemos no lo sabemos con absoluta seguridad,

sino sólo con mayor o menor probabilidad. Esta incertidumbre propia del conocimiento, la retrotrae Russell hasta sus propias raíces. En este sentido, mantiene la tesis de que los datos, en los que se apoya el conocimiento, pueden ser inciertos. Ello supondría un alejamiento de Russell de la concepción tradicional, según la cual, en el conocimiento se parten de premisas que son absolutamente ciertas por sí mismas. A grandes rasgos, es el tipo de conocimiento que podríamos llamar euclideo, ya que la obra de Euclides da un buen ejemplo de la magnificación de dicha concepción. A este respecto, es importante observar hasta qué punto, el pensamiento de Russell ha sido una constante pugna por defender dicha concepción del conocimiento(1), desde posiciones más seguras en The Problems of Philosophy (1.912) con la afirmación del "conocimiento directo" (2), hasta posiciones mucho más vacilantes como las que estamos estudiando ahora en Human Knowledge (1.948) Ejemplos de "datos" inciertos son, según Russell, los que se dan en la percepción débil, la memoria incierta y la conciencia oscura de una conexión lógica.

(1) Como señala Lakatos: "En su juventud, Russell esperaba librarse del escepticismo con la ayuda de un vasto programa euclideo. Su "desarrollo filosófico" consiste virtualmente en el abandono progresivo del euclideanismo, defendiendo con coraje cada pulgada del camino y conservando tanta certeza como le era posible." (Lakatos 1.962, pp.25-26)

(2) Al final de su vida, recuerda Russell dicha seguridad, cuando nos dice: "...mis opiniones en aquella época tenían una rotunda precisión que no han tenido antes ni después, y que hacia fácil exponerlas de modo simple" (Russell 1.959, p.105)

Obviamente, esta incertidumbre, que Russell reconoce en los datos, supone una gran complicación cuando pretendemos conocer el grado de credibilidad que merece una proposición determinada. Como señala éste: "Supongamos que una cierta proposición p tiene un grado de credibilidad x por sí misma, como dato; y supongamos que hay también una conjunción h de proposiciones que tiene una credibilidad intrínseca y, de lo cual se sigue, por un razonamiento de credibilidad z, que p tiene un grado de credibilidad w. ¿Cuál es, entonces, la credibilidad total de p? Tal vez nos sintamos inclinados a decir que es x+yzw. Pero también es seguro que h tiene una credibilidad derivada tanto como una credibilidad intrínseca, y esto aumenta la credibilidad de x. En realidad, las complicaciones pronto se vuelven inmanejables." (Ibid., p.401) Son estas complicaciones las que empujan a Russell a acercarse a una concepción del conocimiento en la que las creencias son verdaderas en tanto en cuanto se prestan apoyo unas a otras. Esto no quiere decir que Russell renuncia a la concepción tradicional de la verdad como correspondencia, sino más bien que reconoce un cierto valor a la verdad como coherencia. Como nos dice, respecto a las dificultades de estimación de la credibilidad de una proposición: "Dado cierto número de proposiciones, cada una de las cuales tiene un grado bastante alto de credibilidad intrínseca, y dado un sistema de inferencia en virtud del cual estas diversas proposiciones incrementan mutuamente su credibilidad, quizá sea posible, finalmente, llegar a un cuerpo de proposiciones interconectadas que tengan, en

conjunto, un grado muy elevado de credibilidad." (Ibid., p.401)

El grado de credibilidad, y la incertidumbre que supone todo conocimiento, es un asunto claramente acuciante en el conocimiento científico, donde, además de la experiencia, debe haber unos principios, que no pueden ser los de la lógica deductiva, que nos permitan pasar de lo particular, propio de los datos sensibles, a lo general, propio de las leyes científicas, en las que se apoya dicho conocimiento científico. Como nos dice Russell: "...necesitamos, entre las premisas de la ciencia, no sólo datos derivados de la percepción y la memoria, sino también ciertos principios de inferencia sintética, que no pueden ser establecidos por la lógica deductiva o por argumentos a partir de la experiencia, pues ya se los presupone en toda inferencia que vaya de hechos experimentados a otros hechos o a leyes." (Ibid., p.345)

Por lo tanto, la cuestión es: ¿quién garantiza la corrección de la inferencia no demostrativa? En este sentido, Russell rechaza a la inducción como premisa para dicha inferencia, pero, no obstante, le otorga un papel esencial en la justificación de las generalizaciones científicas y del sentido común.

Con anterioridad, Russell ya se había ocupado de la inducción, en The Problems of Philosophy (1.912), aunque lo dicho en esta ocasión, posteriormente le pareció inmaduro.(1)

(1) Russell (1.959), p.106

Fue, en la réplica al artículo de Reichenbach (1.944), donde Russell enfatiza la importancia decisiva de la inducción para fundamentar el conocimiento científico, y, al mismo tiempo, la poca atención que él mismo le había dedicado. En este sentido, nos dice: "It is clear that induction is needed to establish almost all our empirical beliefs, and that it is not deducible from any or all of the principles of deductive logic...I do not see any way out of a dogmatic assertion that we know the inductive principle, or some equivalent; the only alternative is to throw over almost everything that is regarded as knowledge by science and common sense." (Russell 1.944, p.683) Al mismo tiempo, en esta réplica, podemos advertir la intención de Russell de estudiar las premisas en las cuales fundamentar la inducción, intención que llevara a cabo en las partes V y VI de Human Knowledge (1.948), cuando nos dice: "...if we are unwilling to profess disbeliefs that we are in fact incapable of entertainig, the result of logical analysis is to increase the number of independent premisses that we accept in our analysis of knowledge. Among such premisses I should put some principle by means of which induction can be justified. What exactly this principle should be is a difficult question, which I hope to deal with at some not distant date, if circumstances permit." (Ibid., p.684)

Para Russell, justificar la inducción como tal es imposible. Ahora bien, es un medio de aumentar la probabilidad de las generalizaciones en casos adecuados. En principio, poseemos una intuición acerca de cuáles son los

casos adecuados, y gracias a ella podemos descartar gran número de inducciones inverosímiles. Por lo tanto, se trataría de sustituir esta intuición por algo más explícito y confiable. Al respecto, afirma Russell: "Es obvio que un reflejo condicionado, o "inducción animal", no se forma siempre que A y B aparecen juntos con frecuencia o en rápida sucesión. A y B deben ser del género de cosas que el animal se siente inclinado a observar. Si B es emocionalmente interesante, se requiere un número mucho menor de repeticiones que en caso contrario. Las inducciones de los animales y los salvajes con respecto a asuntos que interesan vitalmente a su bienestar son extraordinariamente rápidas; la educación disminuye mucho la propensión a generalizar. Pero en compensación se da el hecho de que una preparación científica causa que se observen cosas que un animal nunca observaría."(Ibid., p.440)

Ahora bien, la pregunta clave, al respecto, sería: ¿por qué esa intuición y no otra? Russell se plantea esta cuestión pero no se atreve a dar una respuesta. Y al respecto, nos dice: "Hasta qué punto esta limitación involuntaria y apenas consciente coincide con las limitaciones que es menester imponer a la inducción para hacerla válida, es una cuestión oscura y difícil, sobre la cual no me aventuro a dar una opinión."(Ibid., p.440)

Para comprender el papel que juega la inducción, según Russell, es necesario atender a la explicación que da

Keynes de la probabilidad.(1) Según este criterio, es necesario saber que ciertas clases de generalizaciones tienen una probabilidad inicial mayor que la de aquellas generalizaciones que hayan sido hechas al azar. Precisamente, para cumplir con esta exigencia de Keynes, afirma Russell la necesidad de principios extra-lógicos, lo que llama los postulados de la inferencia no demostrativa, extraídos a partir del análisis de casos particulares evidentes. Por lo tanto, afirma Russell: "...debemos buscar principios distintos de la inducción tales que, dados ciertos datos de la forma "este A es B", la generalización "todo A es B" tenga una probabilidad finita. Dados tales principios y dada una generalización a la cual se aplican, la inducción puede hacer la generalización cada vez más probable, con una probabilidad que se acerca a la certeza como limite cuando el número de casos favorables aumenta indefinidamente. En tal razonamiento, los principios aludidos son premisas, pero no la inducción, pues en la forma en que se la usa es una consecuencia analítica de la teoría de la frecuencia finita de la probabilidad."(Ibid., p.442)

Sin embargo, el recurso a la probabilidad, para apuntalar a la inducción, tal y como pretende Keynes, conduce al fracaso, según Max Black, debido al incumplimiento de las condiciones que se exigen. Como señala éste: "En el programa de Keynes es esencial que la probabilidad de una

(1) La obra en la que Keynes expone sus consideraciones acerca de la probabilidad, es A Treatise on Probability (1.921).

generalización relativa a una serie ininterrumpida de casos confirmatorios tienda invariablemente a la unidad. Las condiciones necesarias para que esto sea posible en su programa son, al menos, que la generalización tenga una probabilidad inicial distinta de cero y que infinitamente muchos de los casos confirmatorios sean independientes, en el sentido de que tengan menos de la probabilidad máxima de ocurrencia, dada la evidencia ya acumulada. Los principios ontológicos supremos a los que Keynes se vio obligado a apelar en última instancia difícilmente serían suficientes para satisfacer estas condiciones; la crítica subsiguiente - por ejemplo, por parte de Nicod y G. H. von Wright- ha mostrado que se necesitan incluso condiciones más rigurosas. (Von Wright ha defendido que la convergencia asintótica deseada tendrá lugar únicamente en el caso de que, a la larga, se examinen todos los casos de la generalización -lo cual evidentemente convertiría la teoría en algo menos que útil en las aplicaciones prácticas)." (Black 1.967, p.57)

En principio, según Russell, los postulados que deben servir como premisas del conocimiento humano, deben cumplir dos requisitos: "De una parte, el postulado o los postulados deben ser suficientes, desde un punto de vista puramente lógico, para lograr lo que se les pide. De la otra, y este es el requisito más difícil, deben ser tales que algunas inferencias cuya validez depende de ellos sean para el sentido común, más o menos indiscutibles."(Ibid., p.444)

Según Russell, dichos postulados son cinco, pero ¿por qué esos cinco y no otros? Para él, dichos postulados pueden ser otros en número y concepción, siempre y cuando cumplan el requisito de ser suficientes para justificar el conocimiento científico. En este sentido, parece que Russell dé una justificación pragmática de dichos postulados, al aceptarlos o no dependiendo del éxito que tengan en fundamentar verdades ya aceptadas, aunque dicha posibilidad es negada explícitamente por él. Con lo que parece que volvamos al punto de partida: ¿qué justificación tenemos para aceptar los hechos de los sentidos y de la ciencia?

Y aunque parezca que no hayamos avanzado nada, no es esto cierto. Porque al haber descubierto los principios extra-lógicos de las inferencias, nos obligamos a aceptar cualquier otra inferencia, por extraña que nos parezca, que se apoye en los mismos principios. De lo contrario, caeríamos en la simple incoherencia y en el prejuicio infundado. Al afirmar esto, Russell parece que nos lleve a una justificación de la verdad a través de la coherencia, pero no es así. Y aunque acepta una teoría de la coherencia de la probabilidad, según la cual, los postulados anteriormente citados ofrecen la base para una clase de coherencia que da lugar a un incremento de la probabilidad; no acepta la teoría de la coherencia acerca de la verdad, entre otras razones porque ninguna ciencia empírica pretende ser simplemente un bonito cuento coherente.

Los postulados de la inferencia no demostrativa son los siguientes: 1) El postulado de la casi permanencia, 2) El

postulado de las líneas causales separables, 3) El postulado de la continuidad espacio-temporal en las líneas causales, 4) El postulado estructural y 5) El postulado de la analogía.

Individualmente, cada postulado no da certeza, sólo da expectación racional. Colectivamente, los postulados pretenden dar esas probabilidades previas, de las que hablamos anteriormente, necesarios para justificar la inducción.

Vamos a ver en qué consisten cada uno de ellos.

1.- El postulado de la casi permanencia.

La formulación escueta de este postulado sería la siguiente, según Russell: "Dado cualquier suceso A, ocurre muy frecuentemente que, en algún tiempo cercano, se produce en un lugar cercano un suceso muy similar a A."(Ibid., p.492)

Este postulado nos permitiría utilizar las nociones de sentido común de "cosa" y "persona" sin que implicaran el concepto de "sustancia". De tal forma, que una "cosa" es una serie de esos sucesos a los que se refiere el postulado. Precisamente, al ser muy comunes la existencia de tales sucesos el concepto de "cosa" es tan práctico.

2.- El postulado de las líneas causales separables.

El postulado, según Russell, nos dice lo siguiente: "Con frecuencia es posible formar una serie de sucesos tal que, de uno o dos miembros de la serie, puede inferirse algo sobre todos los otros miembros de ella"(Ibid., p.493) A dicha serie de sucesos le llamaríamos "línea causal".

Este postulado nos permite hacer una inferencia probable parcial de un conocimiento parcial.

Los ejemplos más evidentes son los relacionados con la percepción, es el caso de las ondas sonoras y luminicas que nos permiten atribuir a una multitud de estrellas el ser causa de la multiplicidad de nuestras sensaciones visuales cuando miramos el cielo nocturno. De hecho, la idea de "lineas causales" nos permite la definición de "percepción", como una línea causal, cuyo primer término es aquello que se dice que se percibe, y su último término reside en un órgano sensorial

Habría que señalar, en este punto, que cuando Russell utiliza la noción de "causa" no se refiere a ella sólo como secuencia invariable, de hecho, aunque no exista ninguna prueba concluyente, se trataría de algo más que una secuencia. Al respecto, puntualiza éste: "Entre dos sucesos cualesquiera pertenecientes a una línea causal, diría yo, hay una relación que podría ser llamada de causa-y-efecto. Pero si la llamamos así, debemos añadir que la causa no determina completamente el efecto, ni siquiera en los casos más favorables. Hay siempre alguna influencia, que también es causal, aunque en un sentido un poco diferente, del ambiente sobre la línea causal."(Ibid., p.494)

Por otra parte, este postulado nos permite desechar la idea de "sustancia", y nos posibilita el explicar la identidad de una cosa o una persona, en tiempos diferentes, mediante líneas causales.

3.- El postulado de la continuidad espacio-temporal.

Este postulado nos dice que "cuando hay una conexión causal entre dos sucesos que no son contiguos, debe

haber eslabones intermedios en la cadena causal tales que cada uno sea contiguo al siguiente."(Ibid., p.494)

Lo que nos permite negar la "acción a distancia".

Es claro que este postulado supone el anterior de las líneas causales y que sólo es aplicable a ellas.

Es este postulado el que, según Russell, nos permite: "creer que los objetos físicos existen cuando no son percibidos, y que es en virtud de procesos continuos en el espacio intermedio por lo que los perceptores de la misma vecindad tienen percepciones que parecen causalmente interconectadas, aunque no se causen directamente unas a otras."(Ibid., p.495) Este postulado podría tener importancia en psicología, cuando nos planteamos, ante un mismo recuerdo que se da en distintos momentos, si no hay algo (tal vez, en el cerebro) que permanece en los momentos intermedios en que no lo recordamos, y que hace continua la línea causal.

En definitiva, dicho postulado justifica el que creamos en muchas de nuestras inferencias a sucesos inobservados, tanto en la ciencia como en el sentido común.

4.- El postulado estructural.

Lo que dice este postulado es lo siguiente: "Cuando una cantidad de sucesos complejos estructuralmente similares están ordenados alrededor de un centro en regiones no muy separadas, habitualmente se da el caso de que todos pertenezcan a líneas causales que tienen su origen en un suceso de la misma estructura que se produce en el centro."(Ibid., p.496)

Para Russell, este postulado es muy importante, ya que nos permitiría justificar la creencia en la existencia de un mundo común, compuesto de objetos mentales y físicos.

De hecho, la noción de "observador", que es clave en la investigación científica, depende de este postulado. Puesto que la posibilidad de que varios observadores puedan observar el mismo suceso, depende de que dicho suceso tenga efectos semejantes sobre dichos observadores.

Este postulado afirma que las coincidencias son improbables a partir de cierto nivel, y que cuanto mayor complejidad se da, más improbables se vuelven dichas coincidencias. Como nos dice Russell: "Eddigton solía sugerir como posibilidad lógica que todos los libros del British Museum hubiesen sido escritos accidentalmente por monos que jugaran con máquinas de escribir. Hay aquí dos tipos de diferentes de improbabilidad: en primer lugar, algunos de los libros del British Museum tienen sentido, mientras que cabría esperar de los monos que sólo produjesen cosas sin sentido. En segundo lugar, hay muchos ejemplares de la mayoría de los libros, y dos ejemplares que son, por lo común, textualmente idénticos...Supongamos ahora que vamos al depósito de un editor y hallamos, no dos ejemplares del libro en cuestión, sino varios miles. La hipótesis del azar se hace exponencialmente más increíble. Nos sentimos inclinados, pues, a inventar alguna hipótesis para explicar la semejanza entre los diferentes volúmenes. En este momento, el editor que nos está mostrando los libros dice: "Este es uno de nuestros libros de más éxito, y el autor va a venir a verme

dentro de unos instantes; tal vez quiera usted conocerle." Nos presentan, y le preguntamos: "¿Escribió usted este libro?" "Si", nos responde. En este punto, a pesar de haber sido reducidos al escepticismo por Hume, se nos ocurre que quizá los sonidos que parecen provenir del editor y el autor significan lo que significarian si los pronunciáramos nosotros, y que los miles de volúmenes idénticos que hemos examinado tienen una fuente común en el objeto que dice ser el autor." (Ibid., p.470-471)

Además, este postulado también nos explica de qué forma un suceso complejo puede estar causalmente conectado con otro suceso complejo, aunque no sean cualitativamente similares, ya que lo único constante es la estructura.

Por otra parte, este postulado nos permite dar razón de la relación entre la percepción y los objetos físicos, puesto que lo que se da entre nuestras experiencias sensoriales y sus causas físicas es una identidad de estructuras. Como señala Russell: "Nuestro principio implica que, en circunstancias que se producen frecuentemente, pero no invariablemente, la estructura de una percepción es la misma que la de una serie de sucesos que se remontan hacia atrás en el tiempo hasta un suceso original, antes del cual no había sucesos conectados espacio-temporalmente que tuvieran la estructura en cuestión. Es este suceso original lo que se dice que "percibimos" cuando se afirma que diferentes personas pueden "percibir" el mismo objeto." (Ibid., p.477)

5.- El postulado de la analogía.



Russell define este postulado de la siguiente forma: "Dadas dos clases de sucesos, A y B, y suponiendo que, toda vez que es posible observar A y B, hay razones para creer que A causa B, entonces, si en un caso dado se observa A, pero no hay ningún modo de observar si se produce o no B, es probable que B se produzca; y lo mismo si se observa B, pero no es posible observar la presencia o ausencia de A."(Ibid., p.496)

Gracias a este postulado se justifica nuestra creencia en la existencia de otras mentes, puesto que con los anteriores postulados sólo podemos fundamentar un conocimiento físico. Al respecto, observamos que el comportamiento de otras personas se parece al nuestro, y por ello suponemos que debe tener causas semejantes. Es decir, parecidos sentimientos, deseos, pensamientos, etc...

Para Russell, es evidente que este conocimiento acerca de la mente de los demás es susceptible de duda, puesto que cabe la posibilidad de que todo sea un sueño, o, más específicamente, cabe la posibilidad de artefactos que simulen tener mente sin poseerla. Al respecto, supongo que el desarrollo de la actual inteligencia artificial y los problemas que conlleva, harían las delicias del espíritu inquisitivo de Russell.

Estos postulados, que acabamos de ver, justificarían "suficientemente", según Russell, el conocimiento científico. De tal forma que concluye diciéndonos: "Creo, pues, que puede decirse que "conocemos" lo necesario para la inferencia científica, dado que cumple

las siguientes condiciones: 1) es verdadero, 2) lo creemos, 3) no lleva a conclusiones que la experiencia refute, 4) es lógicamente necesario para que un suceso, o un conjunto de sucesos, brinde pruebas a favor de algún otro suceso. Sostengo que estas condiciones son satisfechas. No obstante, si alguien opta por defender el solipsismo del momento, admitiré que no puede ser refutado, pero abrigaré un profundo escepticismo sobre su sinceridad."(Ibid., p.499)

Está claro que, para Russell, sólo existen dos opciones: o aceptamos el conocimiento científico y del sentido común, basado en hechos particulares observados junto con inferencias deductivas y no deductivas que se apoyan en postulados que no provienen de la experiencia, o aceptamos el solipsismo, pero el solipsismo del momento, con todas sus consecuencias.

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, podemos pasar a exponer las conclusiones de Russell acerca de las pretensiones del empirismo como explicación del conocimiento humano.

Comenzando desde el principio, Russell acepta, junto con el empirismo, que todos los hechos particulares que se conocen sin inferencias son conocidos por la percepción o la memoria y aquellos hechos particulares que son inferidos deben poseer entre sus premisas hechos particulares conocidos por experiencia.

Ahora bien, al mismo tiempo también acepta que las cuestiones de hecho nunca implican lógicamente otra cuestión

de hecho. Para que esto pudiera darse, el mundo debería tener ciertas características que no son lógicamente necesarias.

La cuestión, por lo tanto, sería la siguiente: ¿puede la experiencia darnos a conocer justificadamente dichas características de la realidad? La respuesta de Russell es que no. Al respecto, nos dice: "Para que la experiencia brinde tal fundamento, debe ser complementada con principios causales que hagan previamente plausibles ciertos tipos de generalizaciones. Estos principios, si se los da por sentados, llevan a resultados que están en conformidad con la experiencia, pero esto no basta lógicamente para hacer siquiera probables los principios." (Ibid., p.510)

Dichos principios o postulados son propuestos porque gracias a ellos podemos generalizar a partir de la experiencia y así poder justificar la verdad de una proposición universal. Y aunque no podemos basarnos en la experiencia para descubrirlos, sí que podemos utilizar la experiencia para confirmarlos a través de sus consecuencias verificables. Lo que le da un cierto aire "empirista" a esta explicación del conocimiento.

Es evidente que existe coincidencia, hasta cierto punto, entre Kant y Russell, respecto a la consideración de la necesidad de la experiencia, y al mismo tiempo su insuficiencia, para fundamentar el conocimiento. Dentro de este enfoque, se encuentra la siguiente opinión de A. Wood: "Podría resumirse su carrera pública de filósofo, breve y crudamente, como: de Kant a Kant. En An Essay on the Foundations of Geometry, publicados en 1.897, escribió que su

punto de vista "podía obtenerse mediante cierta limitación e interpretación de los clásicos argumentos de Kant". En Human Knowledge, publicado en 1.948, recurrió a ideas y nomenclatura de afinidad kantiana. Pero todavía estaba satisfecho de poder afirmar que el a priori sintético de Human Knowledge no era tan subjetivo como Kant en An Essay on the Foundations of Geometry." (Wood 1.959, p.278) No obstante, creo que las "categorías" kantianas poseen un carácter indudable que los postulados russellianos de la inferencia científica no poseen; de hecho, el propio Russell remarca que los postulados que él nos dice, podrían ser perfectamente otros (1), siempre y cuando permitieran fundamentar el conocimiento científico. El mismo Russell, en una nota a pie de página del texto de Wood (1.959), matiza este punto de la siguiente forma: "Mis opiniones definitivas son menos kantianas de lo que supone Alan Wood. Citaré dos puntos. Primero: aunque el mundo externo no sea probablemente como el mundo de la percepción, está conectado con el mundo de las percepciones por correlaciones que resultan imposibles en una filosofía que considera subjetivos el tiempo y el espacio. Segundo: los principios de la inferencia no deductiva que definiendo no se presentan como ciertos o a priori, sino como hipótesis científicas." (Russell 1.959, p.278)

La conclusión de Russell es que el empirismo, a pesar de sus deficiencias, es la teoría del conocimiento menos mala que se ha ofrecido hasta el momento. Sus

(1) Russell 1.948, p.491

deficiencias han sido advertidas por haberse mantenido Russell fiel a uno de los principios que inspiran al empirismo: "todo conocimiento humano es incierto, inexacto y parcial." (Ibid., p.511) Russell no pudo ir más allá de este principio.

La conclusión anteriormente citada parece ser la admisión de un fracaso por parte de Russell. Fracaso en no poder haber alcanzado ningún conocimiento absolutamente seguro. Como señala Alan Wood, en su excelente biografía: "Russell no había logrado encontrar el conocimiento seguro que constituyera su móvil durante toda su vida filosófica; su nueva filosofía se basaba en "postulados" y en la apelación a resultados prácticos, que no podía justificarse por la clase de criterio crítico que sentara anteriormente." (Wood 1.957, pp. 297-8)

No obstante, dicho fracaso de Russell, en alcanzar un conocimiento cierto, queda atenuado si consideramos que éste nos permite abandonar la ilusión de un conocimiento definitivo, y, al mismo tiempo, explora cuál puede ser el alcance y los límites del conocimiento humano. Naturalmente, ello nos lleva a plantear, como señala el propio Russell, el cómo vivir sin certidumbres, y al mismo tiempo no quedar paralizados por la duda(1). Esta sería indudablemente una de las tareas de la filosofía en la actualidad.

Podemos, concluir, pues, que la adopción del monismo neutral supone la negación del "conocimiento directo" que hasta entonces mantuvo Russell, y la necesidad, por lo

(1) Russell 1.945, p.18

tanto, de fundamentar el conocimiento empirico. Dicha fundamentación, no es posible en su totalidad por el conductismo, y esta insuficiencia obliga a Russell a buscar un camino propio para la justificación del conocimiento. Sin embargo, dicha justificación no se alcanza de forma satisfactoria, aunque Russell no advierte otra alternativa posible. Con todo lo dicho, queda claro, pues, la continuidad del pensamiento de Russell entre su aceptación del monismo neutral y los intereses epistemológicos de sus últimas obras de importancia.

8) TENDENCIA AL MATERIALISMO CAUSAL.

Un aspecto más, acerca del monismo neutral, que ha permanecido ignorado por los comentaristas de la obra de Russell ha sido su progresivo deslizamiento hacia un monismo de tipo materialista.

En efecto, aunque Russell defendió hasta el final de su vida el monismo neutral como explicación de la relación mente-materia, progresivamente fue desplazándose hacia posiciones cada vez más materialistas. Por ejemplo en Human Knowledge (1.948) se plantea la posibilidad materialista en los siguientes términos: "...¿es completamente explicable en términos físicos el proceso cerebral que conecta la llegada de estímulos sensoriales con la partida del mensaje a los músculos? ¿O se necesitan intermediarios "mentales", como la sensación, la deliberación y la volición? ¿Podría un calculador sobrehumano, con suficiente conocimiento de la estructura de determinado cerebro, predecir la respuesta muscular a un estímulo dado utilizando las leyes de la física y la química? ¿O la intervención de la mente es un eslabón esencial para conectar un antecedente físico (el estímulo) con una consecuencia física (un movimiento corporal)?" (Russell 1.948, p.54) A estas cuestiones no contesta de forma concluyente, pero se inclina por una explicación materialista. De tal forma, que nos dice: "Hasta que no se sepa sobre el cerebro más de lo que se sabe en la actualidad, no será posible responder confiadamente a esta cuestión. Pero hay ya algunas razones, aunque no concluyentes, para

considerar como la más probable la respuesta que podríamos llamar materialista. Hay reflejos en los que la respuesta es automática y no controlada por la volición. De los reflejos incondicionados, por la ley del hábito, surgen los reflejos condicionados, y hay muy buenas razones para considerar el hábito como explicable fisiológicamente. Los reflejos condicionados bastan para explicar gran parte de la conducta humana; si queda un residuo que no puede ser explicado de este modo, por el momento es cuestión no resuelta." (Ibid., p.54)

Incluso en obras, como The Analysis of Mind (1.921), en las que mantiene el monismo neutral de una forma más decidida, podemos encontrarnos con cierta consideración hacia planteamientos materialistas. Por ejemplo, cuando distingue entre "sensación" e "imagen" por su distinta causación, nos dice: "Las sensaciones llegan a través de los órganos de los sentidos, en tanto las imágenes no. No podemos tener sensaciones visuales en la oscuridad, o con los ojos cerrados, pero podemos muy bien tener imágenes visuales en esas circunstancias. Por consiguiente, las imágenes pueden definirse como "sensaciones producto de la excitación central", es decir, sensaciones que tienen su causa psicológica en el cerebro solamente, con exclusión de los órganos de los sentidos y los nervios que corren desde éstos al cerebro. Creo que la frase "sensaciones producto de la excitación central" supone más de lo necesario, puesto que da por sentado que una imagen debe tener una causa fisiológica inmediata. Probablemente esto sea cierto, pero no es sino una

hipótesis que resulta innecesaria a nuestra finalidad." (Russell 1.921, p.164) No obstante, a pesar de lo dicho, mantiene que la diferencia entre "sensación" e "imagen" consiste en que la primera es debida a una causa física, y la segunda a una causa mnémica(1), aunque, también, puede tener una causa física.

Es importante observar cómo la llamada causación mnémica va desvaneciéndose poco a poco a lo largo de la obra de Russell. A este respecto, en un principio tenía gran relevancia, según éste, la llamada "causación mnémica" que explicaría la influencia del pasado sobre los organismos vivos. De tal forma que existen: "...respuestas de un organismo que, en tanto se trata de los hechos observados hasta aquí, sólo pueden explicarse causalmente teniendo en cuenta algunos hechos pasados de la historia del organismo y su participación en las causas de la presente respuesta." (Russell 1.921, p.85) Pero al hablar de dichas "causas",

(1) La noción de causa mnémica es importante en Russell para la explicación de los fenómenos mentales. Por ejemplo, éste da una definición de la percepción y distingue a ésta de la sensación, utilizando la noción de "fenómeno mnémico" que, inspirado por la obra de Semon, nos define de la siguiente manera: "aquellas respuestas de un organismo que, en tanto se trata de los hechos observados hasta aquí, sólo pueden explicarse causalmente teniendo en cuenta algunos hechos pasados de la historia del organismo y su participación en las causas de la presente respuesta."(Russell 1.921, p.85) Por lo tanto, la distinción entre sensación y percepción vendría dada por el fenómeno mnémico, de tal forma, que nos dice Russell: "Teóricamente, aunque rara vez en la práctica, podemos, en nuestra percepción de un objeto, separar la parte que se debe a la experiencia pasada de la que procede, sin influencias mnémicas, del carácter del objeto. Definimos como "sensación" la parte que se origina de esta manera, en tanto el resto, que constituye un fenómeno mnémico, deberá unirse a la sensación para constituir lo que se llama la "percepción". De acuerdo con esta definición, la sensación constituye el meollo teórico de la experiencia efectiva; la experiencia efectiva es la percepción."(Ibid., p.143)

Russell añade: "No quiero decir solamente -lo que de todos modos sería el caso- que los hechos pasados forman parte de una cadena de causas que conducen al acontecimiento presente. Quiero decir que al tratar de establecer la causa inmediata de un acontecimiento pasado, debe incluirse alguno o algunos acontecimientos pasados, a menos que acudamos a hipotéticas modificaciones de la estructura cerebral."(Ibid.,p.85)

Precisamente, apoyándose en este texto, Laird no acepta la explicación de Russell porque ella supone una especie de acción a distancia. Y a propósito de ello, nos dice: "Old-fashioned British realists (like myself) would say that past events may be observed, not as they exist now (for now they don't exist), but as they were, and any historian would say that they could sometimes be investigated by later inquirers. But few would maintain that they could operate after they had ceased to be. No doubt if you say, as Russell does, that causes and "operations" are only uniformities of sequence you would, on any theory, have certain correlations if the past, even remotely, had anything to do with the present. Many believe, however (and I confess I retain the prejudice), that causes and effects must be temporally continuous. If this be so, Russell's doctrine falls." (Laird 1.944, p.311)

Russell reconoce que la crítica de Laird es correcta, y nos dice: "As regards "mnemic" causation, I agree with Mr. Laird that the hypothesis of causes acting at a distance is too violent, and I should therefore now explain habits by means of modifications of brain structure." (Russell 1.944, p.700) Y para más explicaciones acerca de

este asunto, Russell nos remite a An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) donde nos dice: "Es de suponer que, si nuestro conocimiento fuera adecuado, el comportamiento de los seres vivos podría reducirse a la física y el hábito se reduciría a efectos sobre el cerebro, comparables con cursos de agua. La vía que sigue el agua en su caída por una colina es diferente de la que hubiera resultado en caso de que nunca hubiese llovido antes; en este sentido, todo río podría considerarse como si involucrara un hábito. No obstante, puesto que podemos comprender el efecto de cada lluvia al ahondar un canal, no se nos presenta ocasión de usar la noción de hábito en este contexto. Si tuviéramos igual conocimiento del cerebro, hay que suponer que también podríamos prescindir del hábito en la explicación de la conducta animal. Pero esto sólo sería en el sentido en que la ley de gravitación nos capacita para prescindir de las leyes de Kepler: el hábito se deduciría en vez de suponerlo, y al ser deducido se mostraría que no constituye una ley totalmente precisa. Kepler no pudo explicar por qué las órbitas planetarias no son elipses perfectas, y limitaciones similares se aplican a las teorías del comportamiento animal que tienen en la ley del hábito su punto de partida." (Russell 1.940, p.293-294)

Es importante reconocer que la tendencia materialista de Russell, además de las razones pertinentes, se ve acompañada de simpatía hacia las críticas "religiosas" del materialismo tradicional. Por ello, nos dice claramente: "Aunque el materialismo metafísico no puede ser considerado como verdadero, emocionalmente, sin embargo, el mundo se

parece mucho al que sería si los materialistas estuviesen en lo cierto. Yo creo que quienes se oponen al materialismo han actuado siempre movidos por dos deseos principales: el primero, demostrar que la mente es inmortal, y el segundo, demostrar que el poder último en el universo es antes mental que físico. Creo que los materialistas tienen razón en ambos respectos." (Russell 1.935a, p.192)

Según Russell, existen serios obstáculos para poder mantener una posición materialista, del tipo que consiste en reducir todas las leyes causales a leyes físicas. Un obstáculo puede ser la explicación de los movimientos de los cuerpos de los seres vivos. Aunque no de forma concluyente, Russell se inclina a dar una explicación materialista de estos movimientos, y por ello nos dice: "Resulta mejor explicado por las leyes físicas y químicas, siempre que esto sea posible, ya que sabemos de muchos procesos que tienen lugar en el cuerpo humano y de los que puede darse razón bastante por este medio, y de ninguno que, con toda certeza, no sea explicable por él mismo. Invocar un "principio vital" equivale a excusarse de pereza, cuando tal vez mediante más diligente investigación podríamos llegar a poder pasarnos sin él. Daré por sentado, en consecuencia, como hipótesis de aplicación, que el cuerpo humano actúa según las mismas leyes de la física y de la química que gobiernan la materia inerte, y que difiere de ésta, no por sus leyes, sino por la extraordinaria complejidad de su estructura." (Russell 1.927a, p.64)

Otro obstáculo, para una explicación materialista, sería la imposibilidad de reducción de las "imágenes" a leyes causales físicas. O dicho de otro modo, la inevitable distinción entre sensaciones e imágenes, fundada en términos causales. Como dice Russell: "...la distinción prácticamente efectiva entre sensaciones e imágenes es que en la causación de las sensaciones, no así de las imágenes, tiene un papel esencial la estimulación de los nervios que transmiten efectos al cerebro, por lo común desde la superficie del cuerpo. Y esto explica el hecho de que las imágenes y las sensaciones no pueden siempre distinguirse por su intrínseca naturaleza. (Russell 1.921, p.165) No obstante, Russell no descarta la posibilidad de que, en un futuro, dicha distinción desaparezca. Y así nos dice, refiriéndose a la distinción entre causación física y psicológica: "Es posible que, con un conocimiento más pleno, se encuentre que no es más esencial que la distinción existente entre las leyes de los gases y las de los cuerpos sólidos. También se ve afectada por el hecho de que un acontecimiento puede ser efecto de varias causas, de acuerdo con varias leyes causales: no podemos, en general, señalar algo único como la causa de un determinado evento. Y finalmente, no es de ninguna manera indudable que las leyes causales peculiares que rigen los hechos mentales, no sean realmente fisiológicas, puede explicarse íntegramente en términos de peculiaridades del tejido nervioso, y estas peculiaridades, a su vez, son explicables por las leyes de la física." (Ibid., p.152)

Otro impedimento para una interpretación materialista de la relación mente-materia, la encuentra Russell en la imposibilidad de explicar la "memoria" en términos de leyes causales físicas. Sin embargo, tiene la esperanza de que ello puede ocurrir en el futuro. Como nos dice al respecto: "Hay leyes psicológicas, fisiológicas y químicas que no pueden ser reducidas, al presente, a leyes físicas. Pero ninguna de ellas es exacta y sin excepciones; ellas establecen más bien tendencias y medias estadísticas que leyes matemáticas rectoras de los acontecimientos mínimos. Tomemos, por ejemplo, las leyes psicológicas de la memoria. No podemos decir: a las doce cincuenta y cinco del meridiano de Greenwich de tal y tal día, A recordará el acontecimiento e, a menos, ciertamente, que podamos recordárselo en ese momento. Las conocidas leyes de la memoria pertenecen a un primer grado de desarrollo de la ciencia, anterior a las leyes de Kepler o a las de Boyle. Podemos decir que si A y B han sido experimentados conjuntamente, la repetición de A tiende a provocar el recuerdo de B, pero no podríamos afirmar que ello es seguro o que lo sería en una determinada clase de casos y no en otra. Nos vemos obligados a pensar que para obtener una teoría causal exacta de la memoria sería necesario conocer más de cuanto se refiere a la estructura del cerebro. El ideal a que debemos dirigirnos es el de poder formular una explicación análoga a la que da la física de la fluorescencia, que es un fenómeno por muchos conceptos análogo al de la memoria. En todo el dominio de las leyes

causales, por tanto, la física aparece como la suprema entre las ciencias, no sólo entre las que tratan de la materia, sino también entre las que se refieren a la vida y a la mente." (Russell 1.927b, p.452-453)

Como acabamos de ver, aunque existen serios obstáculos que impiden que Russell adopte una posición materialista, al mismo tiempo dichos obstáculos le parecen superables con el tiempo. Por lo tanto, como conclusión de todo lo dicho anteriormente, podemos decir que Russell sigue manteniendo un dualismo causal dentro de un monismo neutral, a pesar de que no deja cerrada la posibilidad de un monismo materialista. Así opina Morris Weitz cuando nos dice: "I conclude, then, that Russell is a causal dualist, even though he would like very much to reduce all causal laws to physics and thereby accept a causal materialism." (Weitz 1.944, p.78).

9) EL OLVIDO DEL MONISMO NEUTRAL.

Si nos preguntamos por las razones del olvido en el que se tiene a la filosofía de Russell posterior a los años veinte, olvido que ya empezó a darse en esa misma época, podemos advertir que la respuesta no es sencilla, ni mucho menos definitiva.

Una respuesta superficial al interrogante anterior, sería la de decir que el pensamiento de Russell simplemente pasó de moda, y que por eso, se le olvidó. Un amargo reconocimiento de este hecho, nos lo da él mismo, cuando nos dice: "No es una experiencia del todo agradable verse considerado como anticuado después de haber estado de moda por algún tiempo. Es difícil aceptar amablemente esta experiencia." (Russell 1.959, p.225)

Evidentemente, la pregunta inmediata es: ¿y por qué pasó de moda? La respuesta podría ser: porque sus escritos (1) carecían de valor. Y no poseían valor porque, o bien no decían nada nuevo, o bien lo que decían era falso. Básicamente, estas dos últimas respuestas coincidían respectivamente con las dos corrientes filosóficas más importantes, en ese momento, en la filosofía anglosajona: el positivismo lógico y la filosofía del lenguaje ordinario. En efecto, dicho de una forma sumaria, para el positivismo lógico, la filosofía de Russell, con ser especialmente valiosa, no nos dice nada nuevo; y, por lo que respecta, a la

(1) Insisto en que me refiero a su producción posterior a 1.919

filosofía del lenguaje ordinario, el pensamiento de Russell es simplemente falso, o mejor aún, inadecuado y confuso.

Trataremos primero las opiniones referentes al positivismo lógico y luego las correspondientes a la filosofía del lenguaje ordinario.

Por lo que respecta al positivismo lógico, podemos empezar por señalar las notables coincidencias entre este movimiento y la filosofía de Russell.(1) De una forma general, nos dice éste, refiriéndose a dicha escuela: "Hay que reconocerles, sin embargo, el mérito de que su método les permite abordar uno por uno los problemas, no estando así obligados, como los filósofos acostumbran a estarlo, a presentar en todas y cada una de las ocasiones una teoría completa del universo. Su modo de proceder, en realidad, se asemeja más al de la ciencia que al de la filosofía tradicional. A este respecto me siento completamente identificado con ellos. Valoro su rigor, su precisión y su atención al detalle y, en general, espero más de los resultados de métodos como los suyos que de cualesquiera otros métodos empleados por los filósofos del pasado. Cuanto se pueda averiguar, podrá llegar a ser averiguado gracias a métodos como los suyos; lo que no pueda averiguarse mediante tales métodos, habremos de contentarnos con ignorarlo." (Russell 1.950, p.530) Es más, el positivismo lógico

(1) La cercanía entre las opiniones de Russell y las de los positivistas lógicos ya fueron señaladas por el propio Russell en el Prefacio al An Inquiry into Meaning and Truth (1.940). p.15

reconoce en el pensamiento de Russell a uno de sus principales inspiradores. Como señala Eames: "The development of the new techniques of mathematical logic and the application of these techniques to epistemological problems, in The Problems of Philosophy, Our Knowledge of the External World, Mysticism and Logic, and The philosophy of Logical Atomism, were strongly influential on the emerging Vienna Circle, and through them on later generations of logical positivists or logical empiricists. In this sense Russell might be called a 'father' of logical positivism; he is widely recognized as contributing to this movement, and acknowledges himself to be sympathetic with it." (Eames 1.969, pp.14-15)

Pero, al mismo tiempo que se sitúa a Russell como un fundador del positivismo lógico, no se le reconoce valor a su producción posterior. Un ejemplo podría ser el que nos muestra la recopilación realizada por A.J. Ayer en 1.959 con el título de Logical Positivism (1.959), en el que se incluye un único artículo de Russell, de 1.924, "Logical Atomism". O también que en la recopilación de artículos de Russell, realizada por R. Ch. Marsh, en 1.956, bajo el nombre de Logic and Knowledge. Essays 1.901-1.950, de los diez artículos incluidos en dicho volumen, siete son anteriores a 1.920

En este punto, no pretendo realizar un estudio de las afinidades y discrepancias de Russell respecto al positivismo lógico; discrepancias, que por otra parte, ya he estudiado en los apartados dedicados a la verdad y al conocimiento. Por el contrario, sólo pretendo destacar el

hecho de que el positivismo lógico, por una parte señala el papel fundacional de la obra de Russell de principios de siglo, y, por otra parte, posterga el pensamiento de éste, realizado a partir de los años veinte y treinta.

Una apreciación distinta, aunque con los mismos resultados de postergación, es la realizada por los pensadores que integran la llamada filosofía del lenguaje ordinario. No es mi intención ofrecer una explicación extensa acerca de las diferencias que separan el pensamiento de dicha filosofía con respecto a la de Russell, puesto que ello nos llevaría lejos de los límites propios de esta tesis. Mi intención es más bien la de exponer a grandes rasgos la profunda separación que hay entre ambas, y cómo dicha separación explica el nulo interés que despertó en ellos la filosofía de Russell posterior a los años veinte. Teniendo en cuenta esto, y advirtiendo que la filosofía del lenguaje ordinario tuvo su mayor auge durante los años de la posguerra, queda explicada, en gran medida, la postergación del pensamiento de Russell que estamos estudiando, incluyendo naturalmente al monismo neutral.

Podemos empezar por señalar que la propia actividad filosófica es entendida de forma muy diferente por Russell y por los filósofos del lenguaje ordinario. Para estos, dicha actividad debería tener como objetivo resultados minuciosos y detallados, y, por el contrario, Russell, sin negar valor a dichos resultados, pretende obtener generalizaciones lo más amplias posible. Pero, donde resalta más las diferencias

entre ambos es en el análisis del lenguaje, especialmente en la explicación del "significado".

Es obvio que, a lo largo de su vida, Russell tuvo que hacer frente a numerosas dificultades que surgen de su teoría referencial del significado. Pero, en este momento, nos interesa destacar que, al mismo tiempo, tuvo que encajar numerosas críticas, entre las que cabría destacar las de Wittgenstein y sus discípulos, que forman la ya citada filosofía del lenguaje ordinario.

De entre estas críticas, cabría destacar la que realiza Strawson, en su conocido artículo "On Referring" (1.950), al rechazar la teoría de las descripciones de Russell, precisamente porque se apoya en una errónea teoría del significado: la referencialista.

En un principio, Strawson señala que "la Teoría de las Descripciones de Russell, que se ocupa de (...) las expresiones de la forma "el tal-y-cual", es aún ampliamente aceptada entre los lógicos como aquella que da una explicación correcta del uso de tales expresiones en el lenguaje ordinario. Quiero mostrar, en primer lugar, que esta teoría, entendida así, entraña algunos errores fundamentales." (Strawson 1.950, p.97) En oposición a esto cabría señalar que, según Clack, la pretensión de Russell al proponer la teoría de las descripciones no era la de dar una explicación de los "usos" del lenguaje ordinario, sino la de utilizar el lenguaje ordinario para alcanzar la estructura ontológica del mundo.(1)

(1) Ver Clack (1.972), pp. 137-178

En la primera parte de este artículo, Strawson da una breve exposición de la teoría de las descripciones, y lo que es más importante, nos ofrece los supuestos en los que se apoya, que pueden resumirse en una teoría referencial del significado. Precisamente por usar esta, según Strawson, incorrecta teoría, Russell da una explicación equivocada del uso de las llamadas "descripciones definidas".

Como muy bien señala Strawson, la teoría de las descripciones de Russell pretende resolver el problema de aquellas expresiones denotativas que no denotan nada, o lo que es lo mismo, el problema de aquellos nombres que no nombran nada. Y lo resuelve señalando que dichas oraciones no son lo que parecen, puesto que parecen tener la forma sujeto-predicado y, sin embargo, su verdadera forma es la de una proposición existencial. Lo cual supone, según Strawson: "que si hay alguna oración que tenga de verdad la forma sujeto-predicado, entonces el solo hecho de que tenga significado, de que sea significante, garantiza que hay algo a lo que el sujeto lógico (y gramatical) se refiere. Más aún, la solución de Russell parece implicar que existen tales oraciones." (Strawson 1.950, p.99) Dichas auténticas oraciones sujeto-predicado, tienen como sujeto "nombres lógicamente propios" y además, para Russell, según lo interpreta Strawson: "una expresión que pretende ser un nombre lógicamente propio carece de significado a menos que haya algún sujeto único al cual representa; porque el significado de tal expresión es sólo el objeto individual que la expresión designa. Para ser un nombre, por lo tanto, debe designar algo." (Ibid., p.100)

Por lo tanto, concluye Strawson, que para Russell, ante una oración que posee significado y tenga la forma de denotación unívoca, sólo cabran dos posibilidades: o bien se trata de 1) una oración cuya forma gramatical no se corresponde con su forma lógica, y en realidad se trata de una oración existencial, o bien 2) el sujeto gramatical es un nombre lógicamente propio, que como auténtico nombre que es, se refiere a un objeto singular. Pues bien, según Strawson: "Creo que Russell está incuestionablemente errado en esto y que las oraciones significantes que comienzan con una expresión utilizada en la forma de referencia única no caen en ninguna de estas dos clases. Las expresiones utilizadas en dicha forma nunca son ni nombres lógicamente propios ni descripciones, si lo que quiere decirse al llamarlas "descripciones" es que han de ser analizadas según el modelo que proporciona la Teoría de las Descripciones de Russell." (Ibid., p.100)

En la crítica que realiza Strawson a Russell hay que tener en cuenta la importante distinción que establece Strawson entre oraciones y/o expresiones, y los "usos" de dichas oraciones y/o expresiones. Si unificamos las oraciones y expresiones bajo el mismo rótulo de "tipos", podemos señalar que según Strawson: "...no podemos decir las mismas cosas acerca de los tipos, los usos de los tipos, y las articulaciones de los tipos. Y el hecho es que si hablamos acerca de tipos; y que es posible que resulte una confusión por no haberse tenido en cuenta las diferencias entre lo que podemos decir acerca de ellos y lo que podemos decir

únicamente acerca de los usos de los tipos. Es posible que imaginemos que estamos hablando de oraciones y expresiones cuando en realidad estamos hablando acerca de los usos de oraciones y expresiones." (Strawson 1.950, p.105) Y es precisamente esta confusión la que se da, según Strawson, en Russell en el tratamiento de esta cuestión.

En definitiva, nos encontramos ante una diferente teoría del significado en ambos autores. Russell mantiene una teoría referencialista del significado y Strawson una teoría del significado como uso, y por ello éste nos dice: "Significar (en un sentido importante por lo menos) es una función de la oración o expresión; mencionar o referirse a, y ser verdadero o falso, son funciones del uso de la oración o expresión. Dar el significado de una expresión(..) es dar direcciones generales para usarla con objeto de referirse a, o mencionar objetos o personas particulares; dar el significado de una oración es dar direcciones generales para su uso al hacer afirmaciones verdaderas o falsas. No es hablar acerca de ninguna particular ocasión del uso de la oración o expresión. El significado de una expresión no puede ser identificado con el objeto para referirse al cual es usada en una ocasión particular. El significado de una oración no puede ser identificado con la afirmación para hacer la cual es utilizada en una ocasión particular." (Ibid., p.106) De ahí que Russell al mantener una teoría referencialista del significado, y enfrentarse con el problema de los nombres que no nombran, no tuvo más remedio que afirmar que en estos casos no se trata de auténticos

nombres, de los llamados "nombres lógicamente propios". Por lo tanto es la ausencia de distinción entre oraciones y enunciados, la que hace fracasar la explicación de Russell, ya que según Strawson éste no tiene en cuenta que: "...la pregunta de si una oración tiene significado o no lo tiene, es del todo independiente de la cuestión que puede originarse acerca de un uso particular de ella, o sea, la pregunta de si su uso es genuino o bastardo, de si está siendo usada para hablar acerca de algo, o en ficción, o como un ejemplo en filosofía." (Ibid., p.108)

Ante la crítica que realiza Strawson a la teoría referencialista del significado de Russell, Clack reconoce que dicha teoría es demasiado simple para explicar las variadas tareas que realiza el lenguaje; pero a pesar de ello, según Clack, la "referencia" sigue siendo el núcleo de la noción de "significado". Comparando ambas teorías del significado, nos dice Clack: "...la teoría del uso no se acomoda satisfactoriamente al uso semántico de "significar". Los filósofos que se adhieren a una teoría totalmente del uso, están dominados, en mi opinión, por la metáfora del lenguaje como "herramienta", tan completamente como Russell estaba dominado por la metáfora del lenguaje como "dibujo". Tan dominados están aquéllos por tal metáfora que evidentemente no reconocen la importancia fundamental dentro del lenguaje de su dimensión semántica. Que ello es de importancia fundamental lo muestra el hecho de que, en gran medida, la posibilidad de que se dé algún sentido pragmático del significado depende de que exista significado en el

sentido semántico. Es sin duda cierto que una expresión o sentencia puede funcionar de modos diversos en distintos contextos, en distintos juegos del lenguaje. Lo que es esencial es comprender, sin embargo, que a fin de que posean una función lingüística cualquiera en absoluto, las expresiones y las sentencias deben poseer un uso referencial, es decir, debe ser posible establecer qué es aquello a lo que se refieren."(Clack 1.972, p.162)

El propio Russell contestó a las críticas de Strawson en el último capítulo de My Philosophical Development (1.959). Nos centraremos en las réplicas de Russell a las críticas que realiza Strawson a su teoría de las descripciones. Al respecto, refiriéndose Russell a dichas críticas, afirma: "En cuanto me es posible descubrir por el contexto, a lo que él se opone es a la creencia de que hay palabras que sólo tienen significación porque existe algo a que se refieren, y que si no hubiera ese algo, serían ruidos vacíos, no palabras. Por mi parte, creo que debe haber tales palabras si el lenguaje ha de tener alguna relación con los hechos. La necesidad de tales palabras se hace patente en el proceso de la definición ostensiva." (Russell 1.959, p.252-3)

Creo que en este punto, Russell no entiende lo que dice Strawson. Según este, uno de los usos de las palabras es el de "referir", pero no el único. El error no está en utilizar las palabras para este uso, sino en pretender que "sólo" tienen este uso.

Otro supuesto básico de Russell que Strawson critica es que aquél no tiene en cuenta la primordial

importancia que tiene el distinguir entre usar una expresión para hacer una referencia única y afirmar que hay un individuo y sólo uno que posee ciertas características, y cada vez tiende más a subsumir a los segundos bajo los primeros, de forma tal que en palabras de Strawson: "le han llevado finalmente a la teoría, lógicamente desastrosa, de los nombres desarrollada en Inquiry y en Human Knowledge." (Strawson 1.950, p.115) Hasta tal punto que Russell nunca encuentra sustitutos adecuados a aquellas oraciones con frases sustantivas que no acaban de cumplir, para él, el papel de sujetos lógicos.(1)

El no distinguir entre el uso de referencia única de las expresiones y el uso predicativo o atributivo de dichas expresiones, impide a Russell, según Strawson, el comprender que: "podemos, al usar expresiones que tienen significado, fingir hacernos referencia, en una comedia o en ficción, o equivocadamente creer que nos referimos a algo cuando nos referimos a nada." (Ibid., p.116) Se trata, según Strawson, de darse cuenta de que: "La verdadera referencia única que se hace, en todo caso, es un asunto de uso particular en un contexto particular; la significación de la expresión usada es un conjunto de reglas o convenciones que permiten que se hagan esas referencias." (ibid., p.116)

(1) De la misma opinión es Urmsón, el cual enfáticamente nos dice: "...la purificación del lenguaje llevaba, al final, a algo cuya existencia se admitía, pero de cuya obtención se dudaba en la práctica y que, en teoría, no podía ser usado a efectos de ninguna comunicación. La dificultad radicaba en saber por qué semejante despropósito había de recibir el nombre de lenguaje y qué debía hacerse con él una vez se lograra." (Urmsón 1.956, p.223-4)

Si tenemos en cuenta la anterior distinción de Strawson entre oración y "uso" de dicha oración, y expresión y "uso" de dicha "expresión" comprenderemos porque Strawson critica a Russell uno de sus supuestos básicos. En efecto, según Russell, si una oración posee significado, automáticamente es susceptible de ser verdadera o falsa; y si una expresión posee significado automáticamente se refiere a algo, de ahí la dificultad que entrañan oraciones que acogen expresiones denotativas que no denotan: son significantes pero no parecen ser susceptibles de ser verdaderas o falsas, porque parecen referirse a objetos inexistentes. Pues bien, Strawson afirma, teniendo en cuenta la distinción entre oración y enunciado, que dichas oraciones que provocan la perplejidad de Russell pueden ser significativas y no por ello, ipso facto, ser susceptibles de ser verdaderas o falsas; y a su vez, las expresiones que parecen no referirse a nada, no por ello dejan de ser significativas. Como dice Strawson: "El hecho de que la oración y la expresión, respectivamente, tengan significado, encierra justamente el hecho de que la oración podría ser usada, en ciertas circunstancias, para decir algo verdadero o falso; que la expresión podría ser usada, en ciertas circunstancias, para mencionar a una persona particular; y conocer su significado es saber cuáles circunstancias son éstas. Así que cuando pronunciamos la oración sin mencionar en realidad a nadie al usar la frase "el rey de Francia", la oración no deja de tener significado: simplemente no hemos logrado decir algo verdadero o falso porque no hemos mencionado a nadie con el

uso particular de esa frase que goza plenamente de significado. Es, si se quiere, uso bastardo de la oración, y asimismo uso bastardo de la expresión, aunque podemos (o no) creer erróneamente que tal uso es genuino." (Ibid., p. 110-1) Ejemplos de tales usos bastardos, según Strawson, serían el utilizado por los relatos engañosos o las ficciones engañosas, como los cuentos infantiles.

Al separar Strawson el significado de la referencia, podría pensarse, como señala Blasco (1.973), que Strawson libera a la metafísica de la exigencia empirista de que los enunciados para poseer significado deben ser susceptibles de ser verdaderos o falsos. Así parece entenderlo Russell cuando señala que: "Suponed, por ejemplo, que en algún país hubiese una ley según la cual ninguna persona pudiese desempeñar un cargo público si considerase falso que el Soberano del Universo es sabio. Creo que un ateo declarado que se aprovechase de la doctrina de Mr. Strawson para decir que no tenía esta proposición por falsa, sería considerada como una persona un tanto acomodaticia." (Russell 1.959, p.256) No obstante, Blasco opina que no es inevitable la anterior conclusión que hemos achacado a Strawson y, al respecto, nos dice: "lo que afirma Strawson es que no es necesario que en un uso concreto de una expresión declarativa sea condición necesaria de su significado el que posea un determinado valor de verdad; pero si es necesario que la expresión tenga reglas de un uso referente correcto (correct use to refer), y ha de ser posible que en circunstancias apropiadas (suitable) se use para referirse a una cosa,

persona, lugar... Creo que puede afirmarse, dentro del contexto strawsoniano, que para un ateo la expresión "el Soberano del Universo" carecería de todo posible uso referente, y por lo tanto carecería de significado." (Blasco 1.973, p.83)

Pasando a un plano más general, en "On Referring" (1950) Strawson nos da las razones por las que cree que las convenciones para referirse no han sido tenidas en cuenta o han sido malinterpretadas por los lógicos, entre ellos Russell. Estas razones son: por una parte, la preocupación por las definiciones, ya que éstas no toman en cuenta los requisitos del contexto; y, por otra parte, la preocupación por los sistemas formales, un claro ejemplo de ello es gran parte del pensamiento de Russell. De tal forma, que según Strawson: "El constructor de cálculos, que no pretende ni necesita hacer enunciados factuales, se enfrenta a la lógica aplicada con un prejuicio. Es natural que suponga que los tipos de convención que está habituado a encontrar adecuados en un campo, lo son realmente -si sólo pudiera saber cómo- en un campo bastante diferente: el de los enunciados de datos." (Strawson 1.950, p.120) Concluye Strawson, como crítica final: "Ni las reglas aristotélicas ni las rusellianas dan la lógica exacta de ninguna expresión del lenguaje ordinario; porque el lenguaje ordinario no tiene una lógica exacta." (Ibid., p.130) O dicho de otra forma, la lógica formal no da expresión completa y adecuada de la estructura del lenguaje, y por lo tanto debemos buscar la lógica característica de los distintos usos del lenguaje.

En definitiva, se trata de una distinta apreciación entre Russell y los filósofos del lenguaje ordinario, acerca de la naturaleza, características y utilidad del lenguaje ordinario. Por ejemplo, para Urmson, aun aceptando los defectos del lenguaje ordinario, la solución no es la depuración de dicho lenguaje hasta alcanzar el lenguaje lógicamente perfecto, tal y como mantiene Russell. De tal forma que Urmson nos dice: "Se reconocía, con toda corrección, que algunas especies de enunciado y algunos giros fraseológicos conducirían con mayor probabilidad que otros a la confusión filosófica y a extravagantes teorías filosóficas; pero en lugar de atribuirlo a un manejo imperfecto de los conceptos que usamos, se achacó a la intrínseca incorrección de algunas formas de expresión y a la intrínseca incorrección de otras." (Urmson 1.956, p.227) Se trataría, según Urmson, de conocer el auténtico funcionamiento del lenguaje ordinario, y con dicho conocimiento desaparecerían sus defectos e imperfecciones. El no tener en cuenta esta solución, llevó a los atomistas lógicos, según éste, a describir los usos del lenguaje de forma errónea.

En respuesta a la crítica de Urmson a un lenguaje depurado lógicamente, Russell, en un artículo respuesta a este libro de Urmson, nos dice: "Si os dedicáis al trabajo de disección lógica, necesitáis un lenguaje que difiere considerablemente del de la vida diaria, pero lo necesitáis solamente a tal propósito (...) Los que propugnan un lenguaje peculiar al propósito del análisis lógico no tratan de

sugerir que palabras tales como "Ballena" o "Inglaterra" hayan de dejar de emplearse. Lo que sugieren es que dados tiempo y conocimiento suficientes, todos los hechos aseverados mediante el empleo de tales palabras podrian afirmarse sin el empleo de ellas o de cualquier sinónimo. Ningún lógico imagina que tal lenguaje tendria utilidad práctica. Solamente le compete decir que tal lenguaje es posible, y que esta posibilidad se debe a la naturaleza de la estructura del mundo." (Russell 1.959, p.235-6)

Por otra parte, refiriéndose a los filósofos del lenguaje ordinario, Russell afirma que: "Están persuadidos de que el lenguaje corriente es suficientemente bueno, no sólo para la vida diaria, sino también para la filosofía. Yo, por el contrario, estoy persuadido de que el lenguaje común está lleno de vaguedades y de imprecisiones, y que todo intento de ser concreto y preciso requiere una modificación del lenguaje común, tanto por lo que se refiere al vocabulario como en relación con la sintaxis. Todo el mundo admite que la física, la química y la medicina requieran, cada una, un lenguaje que no es el de la vida diaria. No veo por qué sólo la filosofía ha de tener prohibido intentar una tal aproximación a la precisión y la exactitud." (Ibid., p. 254)

Tal vez Russell no sepa cómo funciona el lenguaje común y esto hace que tenga prejuicios infundados al respecto, y al mismo tiempo no sepa apreciar su riqueza y complejidad intrínseca. Pero, tal vez, Strawson no parezca tener en cuenta cuáles son las intenciones profundas de la filosofía de Russell. A este respecto, Russell replica: "Mi

teoría de las descripciones jamás fue proyectada como un análisis del estado de ánimo de los que pronuncian frases que contienen descripciones...yo me preocupé de hallar un pensar más exacto y analizado para reemplazar los pensamientos un tanto confusos que la mayor parte de la gente, en la mayor parte de las ocasiones, tiene en la cabeza." (Ibid., p.255)

En su ensayo "The Cult of 'Common Usage'", recogido en Portraits from Memory and Other Essays (1.956), Russell realiza una vehemente crítica a la llamada filosofía del lenguaje ordinario. Crítica que se resume en varias acusaciones. En la primera, se acusa a dicha filosofía de "insincera", porque realmente no defiende un uso común del lenguaje, sino más bien un uso de cierto tipo académico conveniente a sus defensores. De tal forma que, acerca de ellos, Russell nos dice: "En lo que realmente creen no es en el uso común de la lengua, determinado por observaciones en masa, estadísticas, promedios, desviaciones típicas y todo lo demás necesario. En lo que creen es en el uso de la lengua por personas que posean la misma cantidad de cultura que ellos, ni más ni menos. Menos significa ya incultura; más es pedantería; así se nos da a entender." (Russell 1.956c, p.168-169) En segundo lugar, Russell mantiene que los postulados de dicha filosofía son "una excusa para la ignorancia", porque excusa de servirse de los precisos conceptos científicos en lugar de los imprecisos conceptos del lenguaje ordinario. Un ejemplo podría ser los conceptos de "velocidad" o "aceleración". En tercer lugar, y cito textualmente a Russell, dicha filosofía es criticada: "porque

es predicada, por algunos, en un tono de rectitud untuosa, como si la oposición a ella fuera un pecado contra la democracia." (Ibid., p.167-8) En cuarto lugar, porque dichos pensadores convierten la filosofía en algo trivial. Y aunque Russell está de acuerdo con ellos en que ante un interrogante, en primer lugar, debemos averiguar qué es lo que se quiere decir con dicho interrogante; afirma que una vez aclarado esto último, debemos intentar contestar al interrogante, que es lo que realmente nos interesa. Para explicarnos esto, nos pone como ejemplo la pregunta acerca de la existencia de la inmortalidad humana, y nos dice: "La cristiandad ortodoxa afirma que sobrevivimos a la muerte ¿Qué se quiere decir con esta afirmación? Y, si la afirmación es de algún modo cierta ¿en qué sentido lo es? Los filósofos de los que me estoy ocupando, atenderán a la primera pregunta; pero dirán que la segunda no tiene nada que ver con ellos. Estoy de acuerdo plenamente en que, en ese caso, una discusión en cuanto a lo que se quiere decir es muy importante y necesaria, como esfuerzo preliminar, antes de pasar a estudiar la pregunta sustancial; pero si sobre la pregunta sustancial no se puede decir nada, me parece un pérdida de tiempo discutir su significado." (Ibid., p.170-1) En quinto y último lugar, critica a la filosofía del lenguaje ordinario, por mantener la confusión que se deriva del sentido común. Como ya hemos visto con anterioridad, la acusación de confuso al lenguaje ordinario es una constante a lo largo de la obra de Russell desde principios de siglo en que abandonó la gramática del lenguaje ordinario, ya que éste

nos induce a la confusión si pretendemos, por ejemplo, servirnos de él para averiguar cuál es la estructura de la realidad. Asevera Russell al respecto: "Nadie quiere alterar el lenguaje del sentido común, como no deseamos dejar de decir que el sol sale y se pone. Pero los astrónomos creen que les sirve mejor un lenguaje especial, y yo mantengo que un lenguaje especial es mejor para la filosofía." (Ibid., p.171-2)

Otro ejemplo de la opinión que tiene Russell acerca de la filosofía del lenguaje ordinario, lo encontramos, en un artículo réplica a Urmson (1.956), cuando aquél nos habla de lo que considera el principal defecto de dicha escuela: "La objeción de más peso a la nueva filosofía es que me parece que ésta ha abandonado, sin necesidad, la grave e importante tarea que hasta aquí ha venido desarrollando el pensamiento filosófico a lo largo de los tiempos. Los filósofos, desde Thales en adelante, han tratado de comprender el mundo. Muchos de ellos han sido indebidamente optimistas acerca del propio éxito. Pero aun cuando hayan fracasado, han proporcionado materiales a sus sucesores y un incentivo al nuevo esfuerzo. Y no veo que la nueva filosofía continúe esta tradición. Parece que le preocupan, no el mundo y nuestra relación con él, sino solamente los distintos modos en que las gentes necias pueden decir cosas necias. Si esto es todo lo que puede ofrecer la filosofía, no creo que sea un tema digno de estudio. La única razón que puedo imaginar para reducir la filosofía a tal trivialidad es el deseo de separarla netamente de la ciencia empírica. No creo que pueda hacerse

tal separación útilmente. Toda filosofía que haya de tener algún valor, ha de edificarse sobre amplios y firmes fundamentos de conocimiento no específicamente filosófico. Tal conocimiento es la tierra de la que el árbol de la filosofía deriva su vigor. Una filosofía que no extrae alimento de este terreno, pronto se marchita y cesa de crecer, y éste será, creo, el destino de la filosofía que Mr. Urmson defiende con una habilidad digna de mejor causa." (Russell 1.959, p.241-2)

Es evidente que la crítica de Russell, al menos en algunas frases ("le preocupan...solamente los distintos modos en que las gentes necias pueden decir cosas necias"), no es filosófica, sino más bien parece un exabrupto desconsiderado. Ciertamente, como dice José S.-P.Hierro: "El lector ignorante de la filosofía del lenguaje ordinario que se limite a leer estas páginas de Russell habrá de concluir que las cuestiones que los autores criticados discuten son, en el peor de los casos, complejas y técnicas, y absolutamente ajenas a esas supuestas "tonterías". A menos, naturalmente, que uno piense que la teoría de las descripciones, la noción de referencia, los cuantificadores lógicos, las confusiones categoriales, el método analítico, y, en general, las cuestiones lógicas y metalógicas son tonterías. La propia obra de Russell impide ciertamente atribuirle esta opinión." (José S.-P. Hierro 1.971, p.258)

Esta incompreensión mutua, entre Russell y los filósofos del lenguaje ordinario, es la que también parece señalar Ayer cuando comenta la crítica de Strawson a Russell,

y nos dice: "si lo que estuviera bajo análisis fuera una cuestión concerniente al uso ordinario de estas expresiones, la balanza se inclinaria del lado de Strawson. A su favor está el hecho de que no consideramos automáticamente falsos aquellos enunciados acerca de algo designado por una descripción falsa; los consideramos verdaderos si son verdaderos de un objeto que puede ser identificado...Tales objeciones pierden fuerza cuando reconocemos que la teoria de las descripciones no pretende establecer traducciones exactas de las sentencias sobre las que opera, sino sólo paráfrasis...La paráfrasis resultaria inadecuada sólo en el caso de que nuestra paráfrasis no acertara con el contenido relevante." (Ayer 1.972, p.63-4)

De la misma opinión parece ser Clack, cuando nos habla de la incomprensión que suscita la filosofia del lenguaje de Russell, y de modo general nos dice: "Un amplio grupo de filósofos consideran ahora que el intento de reconstruir el lenguaje ordinario está mal orientado filosóficamente, y que incluso el postular que el lenguaje ordinario necesita ser reconstruido manifiesta una fundamental confusión con respecto tanto a la naturaleza del lenguaje como respecto a la naturaleza de la propia filosofia. Es especialmente "anatema" para estos filósofos la noción de lenguaje "ideal" que se supone que representa la última meta del reconstruccionismo. Se trata, consideran ellos, de una especie de artificio formalista que, aún en el caso de que pudiese ser construido, resultaria filosóficamente ocioso...A mi parecer, sin embargo, aún

cuando muchas de las argumentaciones dirigidas en contra del intento de Russell de reconstruir el lenguaje ordinario hacen críticas legítimas, muchas de ellas reflejan, o bien un fallo en apreciar exactamente lo que él esperaba lograr mediante tal reconstrucción, o bien reflejan una apreciación inadecuada de las cuestiones filosóficas que su reconstrucción involucra." (Clack 1.972, p.12-3)

Parece claro que los críticos de Russell a los que se refería Clack en el apartado anterior son los filósofos del "lenguaje ordinario", y ofreciendo una réplica más precisa a estos, en la conclusión de la obra que hemos citado, nos dice Clack: "Me parece a mi evidente que la investigación relativa a los compromisos ontológicos que se derivan del lenguaje ordinario es una cuestión de interés e importancia para los filósofos y que es una investigación que queda por hacer después de que el análisis terapéutico ha cumplido su tarea...fue el uso del análisis hecho por Russell con la finalidad de realizar una investigación tal, lo que le llevó a buscar una política de "sustitución de las expresiones incorrectas por buenas expresiones". Esta cuestión se pierde de vista evidentemente por parte de los críticos de Russell quienes, presuponiendo que la tarea de Russell es aproximadamente como la de ellos -la elucidación de las diversas reglas y los diversos paradigmas de los distintos juegos del lenguaje- desprecian el uso del reconstruccionismo como técnica analítica." (Ibid., p.172)

En todo caso, podemos señalar que es clara la falta de comprensión de ambos antagonistas, especialmente teniendo

en cuenta los numerosos puntos comunes que poseen dada la misma tradición filosófica que comparten. Ahondando en este enfoque, nos da Quinton una posible explicación del desinterés de los filósofos analíticos de la década de los cincuenta por la obra de Russell, especialmente por sus últimas publicaciones. Tal explicación es: "a joint effect of the methodological impurity of Russell's practice and his general lack of interest in questions of method at the level of explicit theory, despite the fact that he more than anyone invented the characteristic method and, even more important perhaps, the characteristic tone of modern analytic philosophy." (Quinton 1.960, p.12) Hay que reconocer, como el propio Quinton señala, que la incomprensión es mutua. Por ejemplo, Russell al comentar el artículo "On Referring" de Strawson, nos dice: "...puedo decir que soy totalmente incapaz de ver validez alguna en ninguno de los argumentos de Mr. Strawson." (Russell 1.959, p.250)

Se habrá podido observar que no era mi intención explicar detalladamente las críticas de la filosofía del lenguaje ordinario al pensamiento de Russell, puesto que ello escaparía a los límites de la presente tesis. Se trata, más bien, de explicar la postergación de la obra de Russell a partir de los años veinte, especialmente de su monismo neutral, por parte de la mayoría de sus colegas contemporáneos. En este sentido, podemos concluir que las sustanciales diferencias entre la filosofía del lenguaje ordinario y Russell, unido a la mutua incomprensión que se profesaban, explican el poco o nulo interés de esta escuela o

corriente filosófica que fue casi hegemónica en el panorama de la filosofía anglosajona de la posguerra.

10) CONCLUSIONES.

El monismo neutral, entendido como aquella concepción que afirma que el mundo está compuesto por un sólo elemento neutral, y no por dos elementos distintos: mente y materia, fue defendido por Russell, a partir de 1.919. A mi entender, dicho monismo ha sido ignorado e interpretado incorrectamente, en varios aspectos.

Una prueba de la postergación a la que ha sido sometida dicha concepción, es el pequeño número de publicaciones dedicadas a ella. Esta reducida cantidad resalta aún más si tenemos en cuenta la importancia del autor, y el gran número de investigaciones que han generado otras facetas de su pensamiento, como, por ejemplo, la teoría de las descripciones. Con ello, no quiero decir que estos últimos estudios hayan recibido más importancia de la que merecen, sino, más bien, que el monismo neutral no ha tenido la consideración que debería tener.

Podría argüirse que, si el monismo neutral de Russell no ha recibido atención, ello es debido a la debilidad o falta de originalidad de sus conclusiones. Sin embargo, si esto es así, no se ha demostrado, al menos de forma convincente y detallada. Por el contrario, creo que el monismo neutral de Russell tiene suficientes méritos para ser considerado digno de estudio, independientemente de si se comparten o no sus tesis. Por otra parte, Russell es el pensador que ha estudiado el monismo neutral, con mayor extensión y profundidad.

La afirmación del monismo neutral por parte de Russell no es algo superficial o sugerido por la novedad que supuso, en su momento, el neorealismo americano. Por el contrario, dicha afirmación se halla firmemente entroncada en su pensamiento anterior a 1.919, y se puede observar cómo algunas características de este pensamiento impulsan a Russell en la dirección del monismo neutral. Por otra parte, otra prueba, de que Russell no adoptó el monismo neutral de manera precipitada, es que éste, anteriormente, sometió a una dura crítica a dicho monismo. Por lo tanto, queda rechazada, pues, la posibilidad de una repentina y superficial adopción del monismo neutral, por parte de Russell.

La crítica que realizó Russell al monismo neutral, de 1.914 a 1.918, debe ser comprendida dentro del marco que supone un ambicioso proyecto de explicación del conocimiento humano. Dicho proyecto no ha sido plenamente conocido y valorado hasta la publicación de los manuscritos de Russell recogidos en Theory of Knowledge. The 1.913 Manuscript (1.984). Según esta obra, podemos observar que el monismo neutral representa el más serio rival a la propia explicación russelliana del conocimiento. Ello explica, en parte, la consideración que le merece dicho monismo y, al mismo tiempo, la extensión que dedica a su refutación. Por lo tanto, debo insistir en que la posterior aceptación del monismo neutral no fue precipitada ni fútil, sino todo lo contrario, puesto que fue una adopción precedida de un profundo examen de las características principales del monismo neutral y de sus posibles deficiencias.

El rechazo del monismo neutral por parte de Russell, en este periodo, se fundamenta básicamente en la incapacidad de dicho monismo para dar una explicación satisfactoria del conocimiento, y de todas aquellas nociones que giran a su alrededor, tales como creencia, verdad, etc... Aunque existen otras objeciones, fácilmente superables, el genuino defecto del monismo neutral, según Russell, es su deficiente explicación del conocer. Y precisamente, una vez acepta dicho monismo, la principal tarea inconclusa de Russell, va a ser el dar una explicación y justificación satisfactoria del conocimiento humano.

Para Russell, antes de 1.919, la distinción "datos de los sentidos-sensaciones" como ejemplo más sencillo y claro de "conocimiento directo"(acquaintance), es el fundamento más sólido del conocimiento empírico. El monismo neutral al negar la distinción mente-materia, y por lo tanto, la distinción "sensaciones-datos de los sentidos", parece dejar sin fundamentación al conocimiento empírico. En cualquier caso, la negación del conocimiento directo, nos aleja de un contacto inmediato y simple con la realidad, y, por lo tanto, el necesario fundamento del conocimiento empírico, a partir de la experiencia, deviene más indirecto y complicado de lo que el sentido común supone.

Por otra parte, Russell no comprende cómo se puede mantener la dualidad fundamental a todo conocimiento entre sujeto y objeto, sin sostener al mismo tiempo la dualidad mente-materia. Más concretamente, según éste, el monismo neutral no puede explicar satisfactoriamente los llamados

"particulares fuertes", tales como "yo", "esto", etc... También en este caso, una vez aceptado el monismo neutral, Russell tendrá serias dificultades en explicar dichos particulares, más adelante conocidos como "particulares egocéntricos".

Pero, al mismo tiempo, que Russell rechaza el monismo neutral por su incapacidad de dar explicación del conocimiento, se siente fuertemente atraído por él, debido a la enorme simplificación que supone. Su devoción por la llamada "navaja de Occam", principio metodológico según el cual no hay que afirmar la existencia de entidades sin necesidad, le sitúa cerca del monismo neutral, como ejemplificación clara de dicho principio.

De hecho, desde principios de siglo, Russell estuvo utilizando una técnica lógica llamada "construccionismo lógico" que supone una encarnación brillante de la navaja de Occam. Según dicha técnica, siempre que podamos, debemos "construir" las entidades problemáticas a partir de otras entidades más simples e innegables. Así lo hizo Russell, de acuerdo con sus tesis logicistas, cuando redujo los números, a colecciones de clases, y éstas a su vez, a funciones proposicionales. Asimismo, aplicando el construccionismo lógico, intentó reducir los objetos físicos a colecciones de datos de los sentidos, y a los sujetos a colecciones de sensaciones. Independientemente de lo más o menos sólidas que nos parezcan estas aplicaciones, parece natural que el monismo neutral, con su reducción de la mente y la materia a una única realidad neutral, fuera una permanente atracción

para Russell como posible aplicación del construccionismo lógico.

Pero, además de la técnica del construccionismo lógico, existe otro aspecto de la filosofía de Russell que le empuja hacia el monismo neutral. Dicho aspecto consiste en la decisiva consideración que le merecen los resultados de la ciencia y la aplicación de su metodología. De ahí que Russell tenga en cuenta la progresiva disolución de la diferencia entre el comportamiento animal y el humano, que muestra la psicología del momento, especialmente la escuela reflexológica y el conductismo. Dicha disolución supone un elemento en contra de la distinción mente-materia, y un elemento a favor del monismo neutral. Al mismo tiempo, la física moderna del momento, concretamente la teoría de la relatividad, pone en entredicho algunas características que tradicionalmente se le adjudicaban a la materia, "desmaterializándola", por así decirlo. Todo lo cual, apoya, en definitiva, la disolución de la distinción mente-materia, de la que estamos hablando.

Podemos decir, pues, que la influencia científica llega hasta el extremo de que Russell propugna dicho monismo como la única posibilidad de armonizar las tendencias opuestas de la física y la psicología. La primera a desmaterializar la realidad que estudia, y la segunda a materializarla.

Después de todo lo dicho anteriormente, quiero insistir, en que la adopción del monismo neutral, por parte de Russell, se halla suficientemente enraizada en su

pensamiento anterior, como para que la interpretación que dan algunos comentaristas, bien directamente o bien indirectamente por omisión, acerca de la volubilidad e inconsistencia del pensamiento russelliano al aceptar dicho monismo, sea errónea.

Finalmente, en 1.919, Russell decide aceptar la tesis principal del monismo neutral, y la consiguiente eliminación del dualismo mente-materia. Ello supone una gran tarea de crítica y redefinición. Crítica del dualismo mente-materia, y redefinición de los términos mentales en términos neutrales. Esta fue la tarea primera e inmediata que tuvo que emprender Russell, y que, fundamentalmente, realizó en los años veinte. Sin embargo, poco a poco, fueron surgiendo dificultades, de mayor amplitud de lo que Russell pudiera suponer, que le mantuvieron ocupado durante los años treinta y cuarenta, y para las cuales no siempre encontró una solución satisfactoria.

Por lo que respecta a la composición de la realidad, el dualismo mente-materia, al afirmar que existen dos sustancias de naturaleza radicalmente distintas, implica que dichas sustancias están sujetas a leyes diferentes e irreductibles las unas a las otras. Por el contrario, el monismo neutral, al afirmar que sólo existe un elemento neutral, de cuya ordenación depende el que hablemos de materia o de mente, deja abierta la posibilidad de reducir las leyes de la mente a las de la materia, o viceversa. Aunque, por el momento, según Russell, dichos agrupamientos estén sujetos a leyes causales distintas. En cualquier caso,

para el monismo neutral, la interacción mente-materia no supone ningún problema insoluble, al contrario que para el dualismo mente-materia, para el que dicha interacción conlleva un obstáculo, a mi entender, insuperable. Podemos decir, pues, que el dualismo causal, según el cual, la mente y la materia están sujetas a leyes causales distintas, a diferencia del dualismo sustancial, es perfectamente compatible con el monismo neutral de Russell. No es correcta, por tanto, la crítica de algunos comentaristas que estiman que existe una contradicción en Russell, al mantener, al mismo tiempo, un dualismo causal y un monismo neutral.

Otra crítica que se le ha hecho al monismo neutral de Russell, y que yo comparto, es su afirmación de que los fenómenos mentales están constituidos por sensaciones e imágenes. La redefinición de los términos mentales en términos neutrales, concretamente en sensaciones, o mejor aún, en sucesos, es intentada y alcanzada, sólo en parte, por Russell. La necesidad de las imágenes, elemento únicamente mental, y, por lo tanto, no estrictamente neutral (a diferencia de las sensaciones, que pueden formar parte tanto de colecciones de tipo mental, como de tipo material), supone que el monismo neutral no es completo. Si bien Russell nunca negó la existencia de imágenes, intentó denonadamente, sin conseguirlo, explicar cualquier proceso mental en términos de sensaciones, de tal forma que las imágenes fueran superfluas, o bien pudieran ser reducidas a sensaciones.

El dualismo psicofísico que abandona Russell cuando acepta el monismo neutral, no es un dualismo sustancial,

sino más bien un dualismo modificado, puesto que la mente y la materia no son considerados como substancias, con todo lo que ello comporta, sino como colecciones de sensaciones, en un caso, y de datos de los sentidos, en otro. Por lo tanto, la crítica del dualismo mente-materia que Russell hará desde el monismo neutral, ya tendrá en cuenta la crítica que realizó anteriormente al carácter substancialista de la mente y de la materia, y se centrará en el supuesto carácter intencional de la mente, como aspecto único y característico de todo lo mental.

Para su negación del carácter intencional de la mente, Russell toma como paradigmático de dicho carácter, la presunta composición tripartita de todo acto mental, en acto, contenido y objeto. Demostrando que dicha composición es incorrecta, y, por lo tanto, la mente no se distingue de la materia por poseer intencionalidad. En primer lugar, para Russell, el acto y el contenido se confunden y, por lo tanto, no hay lugar para dicha distinción. En segundo lugar, la relación entre contenido y objeto no es tan simple, directa e imprescindible como supone la concepción intencional de la mente. Por lo tanto, la referencia a objetos no es una característica ineludible y definitoria de lo mental.

En mi opinión, la primera interpretación errónea acerca del monismo neutral se refiere a su extensión temporal. Para algunos comentaristas, dicho monismo se extendió desde 1.919, con el artículo "On Propositions: What They Are and How They Mean", hasta 1.927 con An Outline of Philosophy. Las razones para afirmar esta opinión son varias.

Una de ellas es la identificación del monismo neutral con el fenomenismo, que al ser rechazado en 1.927, en The Analysis of Matter, llevaría consigo, por tanto, el abandono del monismo neutral. Otra posible razón sería la falta de referencias escritas en la obra de Russell, a partir de 1.927, acerca del monismo neutral, lo cual lleva a suponer su abandono. Finalmente, una razón más, sería el cambio de algunos términos clave en la explicación de la composición del mundo.

Considero que estas posibles razones no son válidas. Creo que es erróneo unir de forma necesaria el fenomenismo con el monismo neutral, de tal manera que el abandono de uno suponga la renuncia del otro. En este sentido, el monismo neutral es perfectamente compatible con una postura realista, como de hecho así ocurre en el caso de Russell. Pero, además, en el caso concreto de éste, es dudoso hasta qué punto sostuvo de forma absoluta una postura fenomenista. No niego que en determinadas obras estuvo muy cerca de dicha postura, pero nunca la mantuvo de manera incondicional. Por una parte, el fenomenismo poseía el atractivo de ofrecer un fundamento estrictamente empírico al conocimiento, sin ningún tipo de supuesto externo a la experiencia; pero, por otra parte, el fenomenismo, según Russell, no podía justificar suficientemente el conocimiento científico, concretamente la física moderna. Y como Russell siempre aceptó incondicionalmente como verdadero el núcleo del conocimiento científico, nunca admitió el fenomenismo en

sentido estricto, y se alejó de él conforme comprobó su insuficiencia para fundamentar la física moderna.

Por lo tanto, independientemente de si Russell llegó a ser fenomenista, que no lo fue, el mantenimiento de su monismo neutral no se halla ligado a dicha cuestión.

Por otra parte, existen suficientes citas como para poder afirmar que Russell mantuvo el monismo neutral hasta el final de su obra. A pesar de sus cambios terminológicos y de centros de interés, que como veremos más adelante, no suponen un alejamiento del monismo neutral, sino más bien su profundización, puesto que vienen exigidos por el propio monismo.

Otra interpretación errónea acerca del monismo neutral es aquella que no delimita claramente la distinción entre dicho monismo y el conductismo, hasta el punto que, en algunos casos, se le llega prácticamente a identificar. Esto no es cierto en diferentes aspectos significativos, aunque al mismo tiempo hay que reconocer que los resultados conductistas fueron utilizados, en gran medida, por el pensamiento de Russell al respecto.

Esta posición ambivalente de Russell frente al conductismo, aceptando sus resultados pero al mismo tiempo criticando sus limitaciones, aparece en varias ocasiones. Un aspecto del injusto olvido del monismo neutral de Russell, es, precisamente, su crítica del conductismo, que, en algunos casos, ha reaparecido en otros autores sin referencia a su persona, en años posteriores, cuando la pujanza del conductismo se hallaba ya en decadencia.

Russell no acepta el rechazo absoluto de la introspección por parte del conductismo. Aunque, al mismo tiempo, advierte que dicho término es vago e impreciso. Sin embargo, una vez hechas las precisiones pertinentes, no está de acuerdo con la opinión conductista, puesto que la existencia de la introspección, o mejor, de la autoobservación, le parece algo obvio. Lo cual no quita el que dicha autoobservación deba estar sujeta a un riguroso control, puesto que de lo contrario resulta poco o nada fiable.

Es importante señalar que, y estoy de acuerdo con Russell, la raíz profunda del rechazo conductista de la introspección se halla en el intento conductista de convertir la psicología en una ciencia a imagen y semejanza de la física, imitando lo que ellos suponen como método científico. No obstante, para Russell, los conductistas comprenden erróneamente el fundamento de la Física, al identificarlo con el realismo ingenuo, que la propia Física Moderna se encarga de refutar.

Otro punto de desacuerdo, entre el conductismo y Russell, gira alrededor de las "imágenes". En principio, el conductismo niega la existencia de las imágenes mentales, lo cual a Russell le parece increíble, puesto que su existencia es evidente. Esta negación del conductismo está claramente ligada a su rechazo de la introspección como fuente de conocimiento, puesto que las imágenes son conocidas a través de la introspección. Lo que le preocupa a Russell es el papel que juegan dichas imágenes en la explicación de los fenómenos



mentales. Y acerca de esta cuestión, la posición de éste es vacilante, puesto que, por economía, le atraen aquellas explicaciones que prescinden de las imágenes, tales como las conductistas, y, al mismo tiempo, no puede por menos que reconocer que dichas explicaciones son insuficientes. Esta vacilación se refleja especialmente en la búsqueda, por parte de Russell, de una convincente explicación de la diferencia entre sensación e imagen, que sólo encontrará en una diferente causación. Fue precisamente, el reconocimiento de una causación específica de las imágenes, diferente de la causación física, un motivo de continua inquietud para Russell, que hubiera preferido reconocer un sólo tipo de causalidad. Finalmente, hay que concluir, que, para éste, a diferencia de los conductistas, las imágenes son necesarias, por ejemplo, en el terreno del deseo, de la memoria y de la imaginación, puesto que dichos fenómenos mentales no pueden ser explicados sin la intervención de dichas imágenes.

En la explicación del lenguaje podemos observar claramente la peculiar relación de Russell con el conductismo. Por una parte, Russell quedó fascinado, en un principio, por la explicación conductista del lenguaje que se apoya en los reflejos condicionados. Pero, por otra parte, conforme pretende abarcar todos los aspectos del lenguaje bajo esa explicación, advierte la complejidad que encierra el fenómeno lingüístico y, al mismo tiempo, la insuficiencia del enfoque conductista. De tal forma que se ve obligado a dedicar un gran esfuerzo, reflejado en su obra An Inquiry into Meaning and Truth (1.940), con tal de dar una

explicación suficiente del "significado", que ni el conductismo, ni el positivismo lógico, son capaces de dar, a su juicio.

Por lo tanto, podemos decir que en un nivel inferior de lenguaje, por ejemplo, en las llamadas palabras-objeto, la explicación conductista es conveniente. Sin embargo, para otros niveles superiores de lenguaje, por ejemplo, en las oraciones, la explicación del conductismo es claramente insuficiente, en gran medida por la necesidad de contar con las imágenes. Con ello, podemos observar las diferencias existentes entre el conductismo y el monismo neutral, y, al mismo tiempo, podemos comprobar la continuidad del monismo neutral, y cómo sus exigencias de explicación de fenómenos, como el lenguaje, no son cumplidas por el conductismo, y le llevan a Russell a intentar cumplirlas en sus últimas obras filosóficas.

Una de las reticencias más importantes de Russell hacia el conductismo es la debida a la explicación que éste da del conocimiento. Ello no excluye el que los procesos cognitivos queden explicados, en parte, por las coordenadas conductistas, tal y como reconoce, y aprovecha, el propio Russell. Pero la insuficiencia de la explicación conductista, y la del mismo Russell en un principio, para fundamentar empíricamente el conocimiento, le lleva a éste a sus últimas investigaciones en las que concluye afirmando los límites e insuficiencias del empirismo.

El conocimiento, según las directrices conductistas, se apoya en una concepción de la "creencia"

supeditada a la conducta, y también en una noción de la "verdad" de tipo pragmático. Para Russell, esta fundamentación es insuficiente por lo que respecta a la creencia, y errónea en cuanto a la noción de verdad.

Hay que tener en cuenta que la negación del sujeto que supone el monismo neutral, le exige a Russell una definición de la creencia fuera de las coordenadas del dualismo mente-materia. Exigencia que también es formulada por la afirmación de Russell a favor de la continuidad mental que existe desde los animales más primitivos a los más complejos, incluyendo al hombre. Esta definición de creencia podría ser la conductista, sin embargo, Russell constata que la explicación de la creencia debe estar compuesta no sólo de sensaciones, sino también de imágenes, con lo cual, la explicación del conductismo, con su negación de las imágenes, no es del todo adecuada.

Por otra parte, según Russell, no se puede reducir totalmente la creencia a conducta, aunque gran parte de las creencias puedan explicarse a partir del comportamiento, puesto que no toda creencia provoca necesariamente algún tipo de acción, y distintas creencias pueden provocar un mismo comportamiento.

Después de distinguir entre varios tipos de creencia, Russell señala que, en toda creencia, se dan dos elementos: un "contenido", que es una proposición, bajo la forma de imagen o palabra, o ambas, y un "sentimiento", que consistiría en una determinada actitud hacia dicho contenido. De ahí que Russell ofrezca una concepción de la creencia como

"actitudes proposicionales". Sin embargo, dicha concepción supone serios obstáculos, que Russell no reconoció en The Analysis of Mind (1.921), pero con los que se enfrentó en An Inquiry into Meaning and Truth (1.940). Se trataría de hacer compatibles dichas actitudes con los principios lógicos de extensionalidad y de atonicidad. Y para ello, es fundamental distinguir entre lo que una proposición "expresa" y lo que "indica". En este sentido, excepto en creencias acerca de estados actuales del hablante, lo que expresa una proposición es un estado mental y lo que indica es un hecho. No obstante, según algunos comentaristas, el "sentimiento" o "actitud" implicado en toda creencia, es una noción un tanto imprecisa y vaga en la obra de Russell, y debería ser precisada. En cualquier caso, la noción de "creencia", defendida por el conductismo, se enfrenta, según Russell, con la dificultad, entre otras, de dar una explicación satisfactoria de las creencias falsas, que, para Russell, no puede ser la de un comportamiento equivocado. Dicha explicación conductista se apoya en una teoría pragmática de la verdad, que a Russell le parece errónea.

En efecto, la concepción de la verdad como éxito, propia del pragmatismo, que sirve de soporte al conductismo, fue ampliamente rechazada por Russell a lo largo de toda su obra. Ya en 1.908 y 1.909, en dos artículos, criticó duramente la concepción pragmática de la verdad. En principio, por las probables injerencias socio-políticas, que se darán al tener que decidir qué se entiende por "éxito" o "útil". Por otra parte, los términos "útil" y "verdadero" no

son sinónimos como supone dicha teoría, puesto que tiene sentido preguntarse si lo útil es verdadero o viceversa. Finalmente, para Russell, es absolutamente inaceptable el identificar lo "útil" con lo "verdadero", ya que esto supondría el confundir el criterio de verdad con el significado de verdad, puesto que, tal vez, lo útil pueda funcionar como criterio de la verdad, es decir como signo para reconocer si nos encontramos ante la verdad, pero no como significado de ella.

En definitiva, Russell defiende una teoría de la verdad como correspondencia, según la cual, la verdad viene definida por su correspondencia con los hechos, y no por su éxito, utilidad o adecuación. Naturalmente, la explicación que da de la naturaleza de los elementos que forman la correspondencia, cambia según mantenga un dualismo psico-físico o un monismo neutral. Dentro de éste, la correspondencia se da entre dos grupos de elementos neutrales, y no, como en el caso del dualismo mente-materia, entre un elemento mental y otro material.

De todas formas, la explicación de la verdad como correspondencia, puede complicarse según la complejidad de las proposiciones y hechos que se corresponden. Por ejemplo, la verdad de la proposición-imagen es más fácil de dilucidar que la proposición-palabra. Y dentro de esta última, existen diferentes grados de dificultad. No obstante, la mayor dificultad, a mi entender, sería la de la correspondencia referente a aquellos enunciados verdaderos acerca de hechos no experimentados. En este caso, según Russell, parece

inevitable suponer principios de inferencia no demostrativa, que no han sido derivados de la experiencia. Este problema volverá a aparecer cuando estudiemos las conclusiones acerca de la relación entre el monismo neutral y el problema del conocimiento.

Otro asunto que ejemplificaría la relación ambivalente entre el pensamiento de Russell y el conductismo, sería el tratamiento del deseo que realiza aquél. Al principio de su aceptación del monismo neutral, Russell realizó un análisis del deseo dentro de unas coordenadas conductistas, de acuerdo con los cuales, el deseo quedaba completamente explicado a partir del comportamiento del animal o del hombre, sin referencia a ninguna imagen inicial acerca del objetivo del deseo. El abandono posterior de este análisis, sin ofrecer una explicación alternativa, nos ilustra acerca de un cierto alejamiento del pensamiento de Russell respecto a las tesis conductistas.

Un aspecto central del monismo neutral de Russell, en el que difiere del conductismo, es el que se refiere a la "memoria". De hecho, la explicación que da Russell de la memoria, fue posteriormente criticada por representantes del llamado "conductismo filosófico".

Después de haber hecho las precisiones y distinciones pertinentes, acerca de los tipos de memoria, para Russell es ineludible la existencia de imágenes en algunos casos de memoria, algo que le parece erróneo a otros pensadores, que opinan que la conducta puede explicar perfectamente todo tipo de memoria, siendo superflua y

errónea cualquier apelación a imágenes. Por otra parte, el análisis de la memoria deja insatisfecho a Russell debido al problema que supone el conocimiento del "pasado" apoyándose en el recuerdo "presente", ya que ello supone la necesidad de una justificación no sólo por la experiencia, sino también por unos principios de inferencia que no provienen de lo empírico.

Una exposición usual de la filosofía de Russell, posterior a los años veinte, es la de que éste, después de mantener el monismo neutral hasta finales de la segunda década del siglo, abandonó dicha concepción para dedicarse al estudio de otros asuntos, tales como el lenguaje o el conocimiento. Creo que esta interpretación es falsa, puesto que Russell nunca abandonó dicho monismo. Es más, el estudio del lenguaje y del conocimiento en sus dos últimas grandes obras filosóficas, An Inquiry into Meaning and Truth (1.940) y Human Knowledge (1.948), fue en gran medida causado por las exigencias del propio monismo neutral.

Cuando Russell se adherió al monismo neutral, advirtió que muchos términos básicos usados en la investigación filosófica debían ser redefinidos, puesto que estaban estrechamente vinculados a una concepción dualista. Sin embargo, no llegó a sospechar que estas nuevas definiciones iban a acarrear grandes dificultades. Las dos explicaciones más difíciles con las que se enfrentó fueron las correspondientes al "significado", especialmente en lo referente al lenguaje, y al "conocimiento", especialmente en lo referente a su fundamentación empírica.

Si tenemos en cuenta que sus últimas obras de carácter filosófico fueron dedicadas a analizar el lenguaje y el conocimiento, y que dichos análisis fueron exigidos por las inevitables redefiniciones que trajo consigo el afirmar el monismo neutral, podemos concluir que no existe discontinuidad entre el pensamiento de Russell de los años veinte y el de las décadas siguientes. Por lo tanto, no es cierto que desestimara el monismo neutral, a partir de los años treinta, como tampoco lo es el que se dedicara a estudiar otros asuntos que no tuvieran relación con dicho monismo.

En el caso del conocimiento, el admitir el monismo neutral, supone, para Russell, una gran complicación a la hora de explicar el fundamento empírico de dicho conocimiento. Dicho fundamento era más sencillo de justificar desde un dualismo psico-físico, y así lo reconoce Russell cuando nos habla de su anterior concepción del conocimiento directo, ejemplificada en la distinción "datos de los sentidos-sensaciones". Debido al monismo neutral, y su negación de la sensación como conocimiento en sí mismo, la fundamentación del conocimiento en lo empírico no es tan directa ni tan sencilla como supone el sentido común, y como también lo suponía el propio Russell cuando sostenía la existencia del "conocimiento directo" en su etapa dualista.

Al inicio de su adopción del monismo neutral, Russell creyó encontrar en el conductismo una explicación del conocimiento empírico, que, con algunos retoques, encajaba con dicho monismo. Sin embargo, poco a poco, Russell advierte

que el conductismo es claramente insuficiente para justificar el conocimiento empirico. Fundamentalmente, debido a sus opiniones erróneas acerca de la introspección, las imágenes, el lenguaje, la creencia y la verdad. Por ello, no tiene más remedio que intentar la fundamentación del empirismo como explicación del conocimiento, rebasando ampliamente los límites del conductismo

Por ello, Russell parte de la afirmación de la existencia del conocimiento humano, ejemplificado en la ciencia. Si bien reconoce que el escepticismo, bajo la forma de solipsismo, es lógicamente impecable, aunque advirtiendo que cuando nos referimos al solipsismo en estos términos, estamos hablando del solipsismo del momento. No obstante, concluye que nadie en su sano juicio aceptaría la posibilidad que supone dicho solipsismo.

En el contexto del monismo neutral, para que haya conocimiento, a la sensación hay que añadirle imágenes, hábitos, o al menos hay que "notarla" o "advertirla". El "notar" una sensación es lo más cercano al "conocimiento directo" de anteriores obras, que propugna Russell, aunque su imprecisión lo hace un término bastante inadecuado. Así lo reconoce éste, aunque, como en otras ocasiones, se excusa diciendo que no tiene nada mejor que ofrecer. En definitiva, para Russell, la percepción es el fundamento del conocimiento. Pero no hay que entenderla como un proceso que nos pone en contacto directo con la realidad. Se trataría, más bien, de una amalgama de sensación, hábito y causación física..

Por otra parte, esta amalgama no es suficiente para fundamentar el conocimiento científico y de sentido común. Y aunque Russell realiza un profundo y extenso estudio acerca de la probabilidad y la inducción, la intención de encontrar un fundamento exclusivamente empírico para el conocimiento, concluye que es inevitable el propugnar unos principios sintéticos de inferencia si queremos mantener dicho conocimiento. No cabe otra alternativa, excepto el solipsismo del momento, al que, obviamente ya hemos renunciado.

Los postulados de la inferencia no demostrativa son cinco, según Russell, pero podrían ser otros en número y naturaleza, con tal que sean suficientes para poder dar fundamento al conocimiento humano, y que algunas inferencias que dependen su validez de ellos sean consideradas, por el sentido común, como básicamente indiscutibles. Estos son: el postulado de la casi permanencia, el postulado de las líneas causales separables, el postulado de la continuidad espacio-temporal en las líneas causales, el postulado estructural y el postulado de la analogía. Hay que tener en cuenta, no obstante, que los postulados no dan certeza, sino que simplemente dan las probabilidades previas necesarias para poder justificar el conocimiento científico.

Todo lo dicho anteriormente, nos lleva a afirmar que el empirismo, en cuanto que afirma que todo conocimiento proviene de la experiencia, no es correcto, puesto que es necesario suponer previamente unos principios de inferencia que no nos son dados por la experiencia. No obstante, Russell

opina que, a pesar de sus límites, el empirismo nos ofrece la mejor fundamentación del conocimiento humano.

Un aspecto, apenas reconocido, del monismo neutral de Russell, es su lento, pero decidido, deslizamiento hacia el materialismo. Un ejemplo de ello, fue el progresivo abandono de la noción de causa mnémica como explicación de la causación mental, reduciendo todo tipo de causa a la causación física. O también, su esperanza de que, en un futuro, la memoria pueda ser explicada mediante leyes causales físicas. Posiblemente, la razón por la cual Russell no terminó manteniendo un monismo materialista fue debida al insuficiente conocimiento del cerebro que se tenía en su momento, lo cual le impidió aceptar la tesis materialista que afirma la identidad entre mente y cerebro.

Finalmente, habría que responder a la pregunta acerca de las causas que provocaron el arrinconamiento del monismo neutral de Russell, y en definitiva de todo su pensamiento posterior a los años veinte. Mi respuesta, dicha de una forma sumaria, es que las dos corrientes principales de la filosofía anglosajona de esta época, que son el positivismo lógico y la filosofía del lenguaje ordinario, consideraron dicho pensamiento, respectivamente, como superfluo o como erróneo. Dicho de otra forma, el positivismo lógico, a partir del periodo de entreguerras, recoge el legado de Russell y el primer Wittgenstein, y lo desarrollan hasta sus últimas consecuencias. Por lo tanto, la filosofía de Russell posterior a los años veinte, según el neopositivismo, es en gran medida coincidente con la suya, y

al mismo tiempo, es producto de un pensador que ya ha dado lo mejor de si mismo. Para la filosofía del lenguaje ordinario, de inspiración wittgensteiniana, el pensamiento de Russell que coincide en gran medida con el Wittgenstein del Tractatus, supone de raíz una concepción de la filosofía profundamente errónea, que podemos reconocer en una explicación del lenguaje claramente falsa.

En este sentido, la afirmación de Russell de que el lenguaje ordinario es fuente de innumerables errores, y que, por ello, debe ser sustituido, en la medida de lo posible, por un lenguaje formal en el que se muestre la forma lógica de las expresiones, es frontalmente rechazada por los filósofos del lenguaje ordinario. Para los cuales, el lenguaje ordinario es correcto, y lo incorrecto es no conocer sus diferentes usos, y por ello hacer un mal uso de él. En este sentido, ha sido muy criticado por los pensadores del lenguaje ordinario, la defensa, por parte de Russell, de una teoría referencial del significado, una de cuyas derivaciones es la famosa teoría de las descripciones. Asimismo, según Russell, la función de la filosofía es la de dar explicación racional de los hechos, por el contrario, para los filósofos del lenguaje ordinario, la apelación a los hechos es sumamente peligrosa, dado el carácter equivoco y ambiguo de estos.

Por lo tanto, el pensamiento de Russell posterior a los años veinte, no posee ningún valor para esta escuela, excepto el de ejemplificar los errores a los que se puede

llegar con una concepción del lenguaje y de la filosofía con raíces profundamente equivocadas.

OBRAS DE BERTRAND RUSSELL.

1.900 - A Critical Examination of the Philosophy of Leibniz, with an Appendix of Leading Passages, Cambridge, University Press.

Traducción castellana de Carlos Benito Cardenal, Exposición crítica de la filosofía de Leibniz, Madrid, E. Aguilar, Obras completas II, 1.973

1.901 - "Recent Works on the Principles of Mathematics", The International Monthly, V.4, July, pp.83-101.

Reprinted under the title "Mathematics and the Metaphisicians" (with six footnotes added in 1.917) in Mysticism and Logic and Other Essays, London, George Allen and Unwin, 1.918

Traducción castellana de Anibal Froufe, "Las Matemáticas y los metafisicos" en Misticismo y Lógica y otros ensayos, Madrid, E. Aguilar, Obras completas II, 1.973

1.903 - The Principles of Mathematics, London, George Allen & Unwin

Traducción castellana de José Barrio Gutierrez, Los principios de las matemáticas, Madrid, E. Aguilar, Obras completas II, 1.973

1.904 - "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions",
Mind, n.s. 13, in three parts (April, July, October), pp.204-
19, 336-54, 509-24.

Reprinted in Essays in Analysis, D.P. Lackey (Ed.), London,
George Allen and Unwin, 1.973

1.905- "On Denoting", Mind, New Series, V.XIV, pp.530-538

Reprinted in Logic and Knowledge: Essays 1.901-1.950, R.C.
Marsh (Ed.), London, Allen & Unwin.

Traducción castellana de Javier Muguerza, "Sobre la
denotación" en Lógica y conocimiento, Madrid, Taurus
Ediciones, 1.966

1.906 - "The Nature of Truth", Mind, New Series, V.XV,
pp.528-533.

Reprinted in Philosophical Essays, first two sections as "The
Monistic Theory of Truth", and third section rewritten as "On
the Nature of Truth and Falsehood", London, George Allen and
Unwin, 1.910

Traducción castellana de Juan Garcia-Puente, "La teoría
monista de la verdad" y "Sobre la naturaleza de la verdad y
la falsedad" en Ensayos filosóficos, Madrid, Ed. Aguilar,
Obras Completas II, 1.973

1.908 - "Transatlantic 'Truth'", Albany Review, v.II, no 10,
pp.393-410.

Reprinted in Philosophical Essays as "William James's
Conception of Truth", London, George Allen and Unwin, 1.910

Traducción castellana de Juan García-Puente, "El concepto de la verdad según William James" en Ensayos filosóficos, Madrid, Ed. Aguilar, Obras completas II, 1.973

1.909 - "Pragmatism", Edinburgh Review, v.209, no 408, pp. 363-388.

Reprinted in Philosophical Essays, Chp. V, London, George Allen and Unwin, 1.910

Traducción castellana de Juan García-Puente, "Pragmatismo" en Ensayos filosóficos, Madrid, Ed. Aguilar, Obras completas II, 1.973

1.910-1 - "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", Proceedings Aristotelian Society, New Series, v.XI, pp.108-128.

Reprinted in Mysticism and Logic and Other Essays, London, George Allen and Unwin, 1.918

Traducción castellana de Anibal Froufe, "Conocimiento por familiaridad y conocimiento por descripción" en Misticismo y lógica y otros ensayos, Madrid, E. Aguilar, Obras completas II, 1.973

1.910-3 - Principia Mathematica I,II,III, Cambridge University Press.

Traducción castellana de J. Manuel Domínguez Rodríguez, Principia Mathematica (hasta * 56), excepto secciones B,C,D y E de la Parte II, y el Apéndice B, Madrid, Ed. Paraninfo, 1.981

1.912 - The Problems of Philosophy, London, Oxford University Press

Traducción castellana de Joaquin Xirau, Los problemas de la filosofía, Barcelona, Ed. Labor, 1.978, 5ª ed.

1.914a - "On the Nature of Acquaintance", Monist, v. 24, Jan-July, pp.1-16, 161-187, 435-453.

Reprinted in Logic and Knowledge, London, George Allen and Unwin, 1.956

Traducción castellana de Javier Muguerza, "Sobre la naturaleza del conocimiento directo" en Lógica y conocimiento, Madrid, Taurus Ediciones, 1.966

1.914b - Our Knowledge of the External World. As a Field for Scientific Method in Philosophy, London, George Allen and Unwin.

Traducción castellana de Miguel Ortega A. Santullano, Nuestro conocimiento del mundo exterior como campo para el método científico en Filosofía, Madrid, Ed. Aguilar, Obras Completas II, 1.973

1.914c - "The Relation of Sense-Data to Physics", Scientia, no 4.

Reprinted in Mysticism and Logic and Other Essays, London, George Allen and Unwin, 1.918

Traducción castellana de Anibal Froufe, "La relación de los datos sensoriales con la física" en Misticismo y lógica y otros ensayos, Madrid, Ed. Aguilar, Obras completas II, 1.973

1.914d - Scientific Method in Philosophy, Oxford, The Clarendon Press.

Reprinted in Mysticism and Logic and Other Essays, London, George Allen and Unwin, 1.918

Traducción castellana de Anibal Froufe, "Del método científico en filosofía" en Misticismo y lógica y otros ensayos, Madrid, Ed. Aguilar, Obras completas II, 1.973

1.915a - "The Ultimate Constituents of Matter", Monist, v. 25, July, pp.399-417.

Reprinted in Mysticism and Logic and Other Essays, London, George Allen and Unwin, 1.918

Traducción castellana de Anibal Froufe, "Los constitutivos últimos de la materia" en Misticismo y lógica y otros ensayos, Madrid, Ed. Aguilar, Obras completas II, 1.973

1.915b - "Letter on Sense-Data", The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method 12, pp.391-392.

Reprinted in The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays, 1.914-1.919, (The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 8), London, Allen & Unwin, 1.986

1.918 - "Philosophy of Logical Atomism", Monist, v. 28, pp.495-527; Monist, v.29, pp.32-63, pp.190-222, 345-380.

Reprinted in Logic and Knowledge, London, George Allen and Unwin, 1.956

Traducción castellana de Javier Muguerza, "La filosofía del atomismo lógico" en Lógica y conocimiento, Madrid, Taurus Ediciones, 1.966

1.919a - Introduction to Mathematical Philosophy, London, George Allen & Unwin.

Traducción castellana de José Fuentes, Introducción a la filosofía matemática, Madrid, Aguilar, Obras completas, 1.973

1.919b - "On Propositions: What They Are and How They Mean", Proceedings Aristotelian Society, Sup. v. II, pp. 1-43. Reprinted in Logic and Knowledge, London, George Allen and Unwin, 1.956

Traducción castellana de Javier Muguerza, "Sobre las proposiciones: qué son y cómo significan" en Lógica y conocimiento, Madrid, Taurus Ediciones, 1.966

1.920 - "The meaning of "meaning"", Mind 29, pp.398-340

Reprinted in Essays on Language, Mind and Matter 1.919-26 (The Collected Papers of Bertrand Russell, v. 9), London, Unwin and Hyman, 1.988

1.921 - The Analysis of Mind, London, George Allen and Unwin.

Traducción castellana de Eduardo Prieto, Análisis del Espiritu, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1.950, 3ª ed. 1.962

1.922a - "Dr. Schiller's Analysis of The Analysis of Mind."

Journal of Philosophy, V. XIX, pp.645-651

Reprinted in Essays on Language, Mind and Matter 1.919-26

(The Collected Papers of Bertrand Russell, v. 9), London,

Unwin and Hyman, 1.988

1.922b - "Physics and Perception", Mind 31, pp.478-485.

Reprinted in Essays on Language, Mind and Matter 1.919-26

(The Collected Papers of Bertrand Russell, v. 9), London,

Unwin and Hyman, 1.988

1.922c - "Introduction to Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus", London, Routledge and Kegan Paul Ltd..

Traducción castellana de Enrique Tierno Galván,

"Introducción" al Tractatus logico-philosophicus de

Wittgenstein, Madrid, Alianza Editorial, 1.973

1.923a - "Behaviourism", Vanity Fair 21, pp. 47,96,98.

Reprinted in Essays on Language, Mind and Matter, 1.919-26

(The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 9), London,

Unwin and Hyman, 1.988

1.923b - "The Mastery of Words", The Nation and the Athenaeum
33, pp.87-88. In Essays on Language, Mind and Matter, 1.919-

26 (The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 9),

London, Boston and Sidney, George Allen and Unwin, 1.988

1.924a - "Logical Atomism", in Contemporary British Philosophy, J. H. Muirhead (Ed.), London, George Allen & Unwin.

Traducción castellana de Javier Muguerza, "Atomismo Lógico", en Lógica y conocimiento, Madrid, E.Taurus, 1.966

1.924b - "Philosophy in the Twentieth Century", The Dial 77, pp.271-290.

Reprinted in Sceptical Essays, London, George Allen & Unwin. In Essays on Language, Mind and Matter 1.919-26 (The Collected Papers of Bertrand Russell, v. 9), London, Unwin and Hyman, 1.988

Traducción castellana de Miguel Pereyra, La filosofía en el siglo XX, en Ciencia, filosofía y política (Ensayos sin optimismo), Madrid, Ed. Aguilar, 1.968

1.924c - "Materialism, Past and Present", Psyche 5, London, pp.111-120.

Reprinted in Essays on Language, Mind and Matter, 1.919-26 (The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 9), London, Unwin and Hyman, 1.988

Traducción castellana de Juan Garcia Puente, Materialismo, pasado y presente, en Escritos básicos (I-II). Bertrand Russell, Barcelona, Ed. Planeta-Agostini, 1.984

1.925a - "The Philosophical Analysis of Matter", pp. 275-284.

Reprinted in Essays on Language, Mind and Matter, 1.919-26

(The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 9), London, Unwin and Hyman, 1.988

1.925b - The ABC of Relativity, London, Kegan Paul, Trench, Trubner.

Traducción castellana de Pedro Rodriguez Santidrian, El ABC de la relatividad, Barcelona, Ed. Ariel, 1.978

1.926 - "The Meaning of Meaning", The Dial 81, pp.114-121. Reprinted in Essays on Language, Mind and Matter, 1.919-26 (The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 9), London, Unwin and Hyman, 1.988

1.927a - An Outline of Philosophy, London, George Allen and Unwin.

Traducción castellana de R. Crespo y Crespo, Fundamentos de Filosofía, Barcelona, Plaza y Janés, 1.975

1.927b - The Analysis of Matter, London, George Allen and Unwin.

Traducción castellana de Eulogio Mellado, Análisis de la materia, Madrid, Taurus Ediciones, 1.969, Segunda edición, 1.976

1.928 - Sceptical Essays, London, George Allen and Unwin.

Traducción castellana de Miguel Pereyra, Ciencia, Filosofía y Política (Caps. 3,4,5,6,7,11,15 y 17), Madrid, Ed. Aguilar, 1.968

1.931 - The Scientific Outlook, New York, W.W. Norton.

Traducción castellana de G. Sans Huelin, revisión de M. Sacristán, La perspectiva científica, Madrid, Sarpe, 1.983

1.935a - In Praise of Idleness and Other Essays, New York, W.W. Norton.

Traducción castellana de Maria Elena Rius, Elogio de la ociosidad, Barcelona, Edhasa, 1.986

1.935b - Religion and Science, New York, Henry Holt and Co.

Traducción castellana de Samuel Ramos, Religión y ciencia, México, Fondo de cultura económica, 1.951

1.940 - An Inquiry Into Meaning and Truth, London, George Allen and Unwin.

Traducción castellana de Marco Aurelio Gahnarini, Significado y verdad, Barcelona, Ed. Ariel, 1.983

1.944 - "Reply to Criticisms" In P.A. Schilpp (Ed.), The Philosophy of Bertrand Russell, (The Library of Living Philosophers, vol.5), Chicago, Northwestern University Press, 1.944. pp.679-741.

1.945 - A History of Western Philosophy, London, George Allen and Unwin.

Traducción castellana de Juan Martin Ruiz-Werner, Historia de la Filosofía Occidental, Madrid, E. Aguilar, 1.973

1.948 - Human Knowledge: Its Scope and Limits, London, George Allen and Unwin.

Traducción castellana de Néstor Miguez, El conocimiento humano. Su alcance y sus límites, Madrid, Taurus Ediciones, 1.977, 5ª ed.

1.950 - "Logical Positivism", Revue International de Philosophie, v.4, p.19.

Reprinted in Logic and Knowledge: Essays 1.901-1.950, R.C. Marsh (Ed.), London, Allen & Unwin, 1.956

Traducción castellana de Javier Muguerza, "Positivismo lógico", en Lógica y conocimiento, Madrid, E. Taurus, 1.966

1.956a - "Mind and Matter", in Portraits from Memory and Other Essays, London, Allen and Unwin.

Traducción castellana de Manuel Suárez, Retratos de memoria y otros ensayos, Madrid, Alianza Editorial, 1.976

1.956b - "How I Write", in Portraits from Memory and Other Essays, London, Allen and Unwin.

Traducción castellana de Manuel Suárez, Retratos de memoria y otros ensayos, Madrid, Alianza Editorial, 1.976

1.956c- "The Cult of 'Common Usage'", in Portraits from Memory and Other Essays, London, Allen and Unwin.

Traducción castellana de Manuel Suárez, Retratos de memoria y otros ensayos, Madrid, Alianza Editorial, 1.976

1.956d - Logic and Knowledge: Essays 1.901-1.950, R.C. Marsh (Ed.), London, Allen & Unwin.

Traducción castellana de Javier Muguerza, Lógica y conocimiento, Madrid, E. Taurus, 1.966

1.959 - My Philosophical Development, London, George Allen and Unwin.

Traducción castellana de Juan Novella Domingo, La evolución de mi pensamiento filosófico, Madrid, Alianza Editorial, 1.976

1.967 - The Autobiography of Bertrand Russell (1.872-1.914). Vol.1, London, Allen & Unwin.

Traducción castellana de Juan Garcia-Puente, Autobiografía 1.872-1.914, Madrid, Ed. Aguilar, 1.968

1.968 - The Autobiography of Bertrand Russell (1.914-1.944). Vol.2, London, Allen & Unwin.

Traducción castellana de Eduardo Chamorro, Autobiografía 1.914-1.944, México, E. Aguilar, 1.975

1.973a - Bertrand Russell's America. His Transatlantic Travels and Writings, B. Feinberg and R. Kasrils (Eds.), London, Allen & Unwin.

Traducción castellana de José Francisco Ivars, La América de Bertrand Russell, Madrid, Ed. Taurus, 1.976

1.973b - Essays in Analysis, D. F. Lackey (Ed.), London, George Allen and Unwin.

1.984 - Theory of Knowledge. The 1.913 Manuscript (The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 7), E.R. Eames and K. Blackwell (Ed.), London, Allen & Unwin.

1.986 - The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays, 1.914-1.919, (The Collected Papers of Bertrand Russell, vol.8), J.G. Slater (ed.), London, Allen & Unwin.

1.988 - Essays on Language, Mind and Matter, 1.919-26 (The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 9), J.G. Slater and B. Frohmann (Ed.), London, Unwin and Hyman.

BIBLIOGRAFIA SOBRE BERTRAND RUSSELL. (1)

ALEXANDER, S.

"The Basis of Realism", Proceedings of the British Academy 6, pp. 279-314, 1.914

ALSTON, WILLIAM P.

"Russell, Bertrand Arthur Williams", in The Encyclopedia of Philosophy, vol.7, P. Edwards (ed.), New York, Macmillan, 1.967

Traducción castellana de A. Antón y C. Garcia Trevijano, "Epistemología y metafísica", en Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell y Wittgenstein, Madrid, Tecnos, 1.976

ARDILA, RUBEN; BUNGE, MARIO

Philosophy of Psychology, Springer, New York, 1.987

Traducción castellana de Marco Aurelio Galmarini, Filosofía de la psicología, Barcelona, Ariel, 1.988

AYER, A. J.

- "An Appraisal of Bertrand Russell's Philosophy". In R. Schoenman (Ed.), Bertrand Russell: Philosopher of the Century, London, G. Allen & Unwin, 1.967.

(1) Se reseña exclusivamente la bibliografía utilizada.

Traducción castellana de C. U. Moulines Castellvi,
"Valoración de la filosofía de Bertrand Russell", en Homenaje
a Bertrand Russell, pp.237-255, Barcelona, Oikos-Tau, 1.968.

- Russell and Moore. The Analytical Heritage, London,
Macmillan, 1.971

- Russell, London, Fontana/Collins, 1.972

Traducción castellana de J.J. Acero, Russell, Barcelona, E.
Grijalbo, 1.973

AYER, A. J. (ED.)

Logical Positivism, Chicago, The Free Press of Glencoe, 1.959

Traducción castellana de L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina,
F. M. Torner y R. Ruiz, El positivismo lógico, México, Fondo
de Cultura Económica, 1.965

BERGSON, HENRI

Matière et mémoire, Paris, Félix Alcan éditeur, 1.896.

Dans OEuvres, Paris, Presses Universitaires de France, 1.970.

BLACK, MAX

"Induction", in P. Edwards (Ed.), The Encyclopedia of
Philosophy, vol.4, New York, Macmillan, 1.967

Traducción castellana de Pascual Casañ, "Inducción", en
Inducción y probabilidad, Madrid, E. Cátedra, 1.979

BLACKWELL, K. AND EAMES, E.R.

"Russell's Unpublished Book on Theory of Knowledge", Russell
19, pp. 3-14, 1.975

BLACKWELL, K. (ED); EAMES, E. R. (ED)

Theory of Knowledge. The 1.913 Manuscript (The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 7), London, Allen & Unwin, 1.984

BLASCO, J. LL.

Lenguaje, filosofía y conocimiento, Barcelona, E. Ariel, 1.973

BRENTANO, FRANZ

Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1.874

Traducción castellana de José Gaos, Psicología, Madrid, Revista de Occidente, 1.935

BROAD, C. D.

"Critical and Speculative Philosophy", in Contemporary British Philosophy, First Series, J.H. Muirhead (Ed.), London, George Allen and Unwin, 1.924

BROWN, H.C.

"A Logician in the Field of Psychology", in The Philosophy of Bertrand Russell (The Library of Living Philosophers, vol.5), P.A. Schilpp (Ed.), Chicago, Northwestern University Press, 1.944. Third Edition, 1.963.

BUNGE, MARIO

Materialismo y ciencia, Barcelona, Ed. Ariel, 1.981

BUNGE, MARIO; ARDILA, RUBEN

Philosophy of Psychology, Springer, New York, 1.987

Traducción castellana de Marco Aurelio Galmarini, Filosofía de la psicología, Barcelona, Ariel, 1.988

CAPEK, MILIC

The Philosophical Impact of Contemporary Physics, Princeton, New Jersey, D. Van Nostrand Company, 1.961

Traducción castellana de Eduardo Gallardo Ruiz, El impacto filosófico de la física contemporánea, Madrid, E. Tecnos, 1ª ed. 1.965, Reimp. 1.973

CARNAP, RUDOLF

- "Psychologie in physikalischer Sprache", Erkenntnis, III, pp. 107-142, 1.932-1.933. In Logical Positivism, A.J. Ayer (Ed.), Chicago, The Free Press of Glencoe, 1.959

Traducción castellana de L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz, Psicología en lenguaje fisicalista, en El Positivismo Lógico, A. J. Ayer (Ed.), México, Fondo de cultura económica, 1.965

CHURCHLAND, P. M.

Matter and Consciousness, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1.984, Original Edition, 1.988, Revised Edition.

Traducción castellana de Margarita N. Mizraji, Barcelona, E. Gedisa, 1.992

CLACK, ROBERT J.

Bertrand Russell's Philosophy of Language, La Haya, Martinus Nijhoff, 1.972

Traducción castellana de Esperanza Guisán, La filosofía del lenguaje de Bertrand Russell, Valencia, Fernando Torres Ed., 1.976

CLARK, RONALD

Russell and his World, London, Thames and Hudson.

Traducción castellana de Jesús A. Marinas, Russell, Barcelona, Salvat Editores, 1.984

DANCY, JONATHAN

An Introduction to Contemporary Epistemology, 1.985

Traducción castellana de José Luis Prades Celma, Introducción a la epistemología contemporánea, Madrid, E. Tecnos, 1.993

DENONN, LESTER E.

"Bibliography of the Writings of Bertrand Russell to 1.962".

In P. A. Schilpp (Ed.), The Philosophy of Bertrand Russell (The Library of Living Philosophers, vol.5), Chicago, Northwestern University Press, 1.944. Third Edition, 1.963

DEWEY, JOHN

Essays in Experimental Logic, Chicago, University of Chicago Press, 1.916

DUNLAP, K.

"The Case against Introspection", Psychological Review 19,
pp.404-413, 1.912

EAMES, E. R.

- The Consistency of Russell's Realism", Phil. Phenomenol.
Res. 27, pp. 502-511, 1.967

- Bertrand Russell's Theory of Knowledge, London, George
Allen and Unwin, 1.969

EAMES, E.R. AND BLACKWELL, K.

"Russell's Unpublished Book on Theory of Knowledge", Russell
19, pp.3-14, 1.975

EAMES, E.R. (ED); BLACKWELL, K. (ED)

Theory of Knowledge. The 1.913 Manuscript (The Collected
Papers of Bertrand Russell, vol. 7), London, Allen & Unwin,
1.984

EINSTEIN, A.

"Remarks on Bertrand Russell's Theory of Knowledge".

In P. A. Schilpp (Ed.), The Philosophy of Bertrand Russell
(The Library of Living Philosophers, vol.5), Chicago,
Northwestern University Press, 1.944. Third Edition, 1.963

FEIGL, H.

The "Mental" and the "Physical". The Essay and a Postscript,
Minneapolis, University of Minnesota Press, 1.958, 1.967.

FEINBERG, B. (ED); KASRILS, R. (ED)

Bertrand Russell's America. His Transatlantic Travels and Writings, London, Allen & Unwin, 1.973

Traducción castellana de José Francisco Ivars, La América de Bertrand Russell, Madrid, Ed. Taurus, 1.976

FEYNMANN, RICHARD P.

Surely You're Joking, Mr. Feynman, New York, W.W. Norton, 1.985

Traducción castellana de Luis Bou, ¿Está Vd. de broma, Sr. Feynman?, Madrid, Alianza Editorial, 1.987

FREGE, GOTTLOB.

- "Über Sinn und Bedeutung", Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, N.F. 100, 25-50, 1.892

Traducción castellana de Ulises Moulines, "Sobre sentido y referencia" en Estudios sobre semántica, Barcelona, Ed. Orbis, 1.984

GARCIADIEGO DANTAN, ALEJANDRO R.

Bertrand Russell y los orígenes de las "paradojas" de la teoría de conjuntos, Madrid, Alianza Editorial, 1.992

GARDNER, H.

The Mind's New Science. A History of the Cognitive Revolution, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1.985

Traducción castellana de Leandro Wolfson, La nueva ciencia de la mente, Barcelona, E. Paidós, 1.988

HIERRO, JOSE S.-P.

"La crítica a la filosofía del lenguaje ordinario", Revista de Occidente 101-102, 1.971

HOLT, E.B., W.T. MARVIN, W.P. MONTAGUE, R.B. PERRY, W.P. PITKIN, E.G.SPAULDING.

The New Realism: Coöperative Studies in Philosophy, New York, Macmillan, 1.912

HUME, DAVID

A treatise of Human Nature, 1.739-1.740

Traducción castellana de Félix Duque, Tratado de la naturaleza humana, Madrid, Editora Nacional, 1.977

JAMES, WILLIAM

- "Does 'Consciousness' Exist?", The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods I, pp. 477-491, 1.904

In Essays in Radical Empiricism, N. York, Bombay and Calcutta, Longmans, Green, 1.912. Reprinted in 1.976, Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press.

- Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, New York, London and Bombay, Longmans, Green, 1.907

Traducción castellana de Luis Rodríguez Aranda, Pragmatismo, Buenos Aires, E. Aguilar, Sexta edición, 1.975

KASRILS, R. (ED); FEINBERG, B. (ED);

Bertrand Russell's America. His Transatlantic Travels and Writings, London, Allen & Unwin, 1.973

Traducción castellana de José Francisco Ivars, La América de Bertrand Russell, Madrid, Ed. Taurus, 1.976

KENNY, ANTHONY

Action, Emotion and Will, London, Routledge and Kegan Paul, 1.963

KEYNES, J. M.

A Treatise on Probability, London, Macmillan, 1.921

LACKEY, DOUGLAS

"Russell's 1.913 Map of the Mind", Midwest Stud. Phil. 6, pp.125-142, 1.981

LAIRD, J.

"On Certain of Russell's Views Concerning the Human Mind".

In P.A.Schilpp (Ed.), The Philosophy of Bertrand Russell, Chicago, Northwestern University Press, 1.944, Third edition, 1.963.

LAKATOS, IMRE

"Infinite Regress and Foundations of Mathematics", Aristotelian Society Supplementary 36, pp.155-184, 1.962. In Philosophical Papers (2). Mathematical, Science and Epistemology, Cambridge University Press, 1.977

Traducción castellana de Diego Ribes, Matemáticas, ciencia y epistemología, Madrid, Alianza Editorial, 1.981

LEWIS, J.

Bertrand Russell. Philosopher and Humanist, London, Lawrence and Wishart, 1.968

Traducción castellana de Javier Alfaya, Bertrand Russell, filósofo y humanista, Madrid, Ed. Ayuso, 1.972

LOCKWOOD, M.

"What "was" Russell's Neutral Monism", Midwest Studies in Philosophy n.6, pp.143-158, 1.981

LOVEJOY, A.O.

The Revolt Against Dualism, Chicago, Open Court, 1.929

MCDUGALL, W. AND WATSON, J.B.

The Battle of Behaviorism, New York, Norton, 1.929. In J. B. Watson, Behaviorism, Rev. Ed., New York, W.W. Norton, 1.930

Traducción castellana de J. L. Peluffo, El Conductismo, Buenos Aires, E. Paidós, 1.961

MACH, ERNST

Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, 1.886

Traducción castellana de Eduardo Ovejero y Maury, Análisis de las sensaciones, Barcelona, E. Alta Fulla, 1.987

MACKENZIE, BRIAN D.

Behaviourism and the Limits of Scientific Method, Oxon,
Routledge and Kegan P., 1.977

Traducción castellana de Angel S. Marañón, El behaviorismo y los límites del método científico, Bilbao, E.Desclée de Brouwer, 1.982

MALCOM, NORMAN

Memory and Mind, Ithaca, Cornell University Press, 1.977

MARSH, R. C. (ED)

Logic and Knowledge: Essays 1.901-1.950, Russell, London,
Allen & Unwin, 1.956

Traducción castellana de Javier Muguerza, Lógica y conocimiento, Madrid, E. Taurus, 1.966

MAXWELL, GROVER

"Russell on Perception: A Study in Philosophical Method", in
D.F. Pears (Ed.), B.R. : A Collection of Critical Essays,
London, Doudeblay, 1.972

"The Later Bertrand Russell: Philosophical Revolutionary", in
George Nakhnikian (Ed.), Bertrand Russell's Philosophy,
London, Duckworth, 1.974

MUMFORD, LEWIS

Technics and Civilization, Harcourt, Brace & World, 1.934

Traducción castellana de Constantino Aznar de Acevedo,
Técnica y civilización, Madrid, Alianza Editorial, 1.971

NAJJAR, IBRAHIM

"Russell on "the common-sense view of desire"", Russell,
Winter 1.987-88

NAKHNIKIAN, G. (ED.).

Bertrand Russell's Philosophy, London, Duckworth, 1.974

NUNN, T. P.

"Are Secondary Qualities Independent of Perception? I",
Proceedings of the Aristotelian Society 10, pp.191-218,
1.909-10

O'CONNOR, D. J.

"Bertrand Russell", In A Critical History of Western
Philosophy, Chapter XXVI, D.J. O'Connor (Ed.), New York, The
Macmillan Company, 1.964

Traducción castellana de Néstor Miguez, Andrés Pirk y Nilda
Robles, Historia Critica de la Filosofia Occidental (VII), D.
J. O'Connor (Ed.), Barcelona, Ed. Paidós, 1.983

OGDEN, C.K. y RICHARDS, I.A.

The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language
upon Thought and of the Science of Symbolism, London,
Routledge & Kegan Paul Ltd., 1.923

Traducción castellana de Eduardo Prieto, El significado del
significado, Barcelona, E. Paidós, 1.984

PASSMORE, J.

100 Years of Philosophy, London, Gerald Duckworth, 1.957, 2
ed. 1.966

Traducción castellana de Pilar Castrillo, 100 de años de
filosofía, Madrid, Alianza Editorial, 1.981

PAULOV, IVAN P.

"Psicología y psicopatología experimental en los animales",
1.903

En La psicología moderna, José M. Gondra (Ed.), Bilbao, E.
Desclée de Brouwer, tercera edición actualizada, 1.990.

PEARS, D. F. (ED.)

B.R. : A Collection of Critical Essays, London, Doudeblay,
1.972

PERRY, RALPH BARTON

Present Philosophical Tendencies: A Critical Survey of
Naturalism, Idealism, Pragmatism and Realism together with a
Synopsis of the Philosophy of William James, London, Bombay
and Calcutta, Longmans, Green, 1.912

QUINTON, A.

"Russell's Philosophy of Mind".

In D.F. Pears (Ed.), B.R. : A Collection of Critical Essays,
London, Doudeblay, 1.972

REICHENBACH, HANS

"Bertrand Russell's Logic", in P. A. Schilpp (Ed.), The Philosophy of Bertrand Russell (The Library of Living Philosophers, vol.5), Chicago, Northwestern University Press, 1.944. Third Edition, 1.963

RYLE, G.

The Concept of Mind, London, Hutchinson and Co., 1.949

Traducción castellana de Eduardo Rabossi, El concepto de lo mental, Buenos Aires, E. Paidós, 1.967

SALMON, WESLEY C.

"Memory and Perception in "Human Knowledge"", in George Nakhnikian (Ed.), Bertrand Russell's Philosophy, London, Duckworth, 1.974a

"Russell on Scientific Inference or Will the Real Deductivist Please Stand Up?", in George Nakhnikian (Ed.), Bertrand Russell's Philosophy, London, Duckworth, 1.974b

SCHILLER, F.C.S.

"Mr. Russell's Psychology".

Journal Philosophical 19, pp.681-692, 1.922

In Essays on Language, Mind and Matter 1.919-26 (The Collected Papers of Bertrand Russell, v.9), Bertrand Russell, London, Unwin Hyman, 1.988

SCHILPP, P.A. (ED.)

The Philosophy of Bertrand Russell (The Library of Living Philosophers, vol.5), Chicago, Northwestern University Press, 1.944. Third Edition, 1.963

SCHOENMANN, R. (ED.)

Bertrand Russell: Philosopher of the Century, London, G. Allen & Unwin, 1.967.

Traducción castellana de C. U. Moulines Castellvi, Homenaje a Bertrand Russell, Barcelona, Oikos-Tau, 1.968.

SEMON, RICHARD WOLFGANG.

- Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens, Leipzig, W. Engelmann, 1.904

- Die mnemischen Empfindungen in ihren Beziehungen zu den Original empfindungen, Leipzig, W. Engelmann, 1.909.

SLATER, J.G. (ED.)

The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays, 1.914-1.919, (The Collected Papers of Bertrand Russell, vol. 8), London, Allen & Unwin, 1.986

STACE, W.T.

"Russell's Neutral Monism".

In P.A. Schilpp (Ed.), The Philosophy of Bertrand Russell, (The Library of Living Philosophers, vol.5), Chicago, Northwestern University Press, 1.944. Third Edition, 1.963.

STRAWSON, P.F.

"On Referring", *Mind* 59, pp. 320-344, 1.950

Reprinted in Essays in Conceptual Analysis, London, Macmillan, 1.956

Traducción castellana de Paloma Villegas, "Sobre la referencia", en La teoría del significado, G.H.R. Parkinson (Ed.), Madrid, Fondo de cultura económica, 1.976

STRONG, CH. A.

"Mr. Russell's Theory of the External World", *Mind* 31, pp.307-320, 1.922

THORNDIKE, E. L.

"Animal Intelligence. An Experimental Study or the Associative Process in Animals", *Psychol. Monographs* n. 8, 1.898

Traducción castellana de José M. Gondra, "Inteligencia animal" en La psicología moderna, José M. Gondra (Ed.), Bilbao, E. Desclée de Brouwer, tercera edición actualizada, 1.990.

TREJO, WONFILIO

- "Monismo Neutral", *Critica* 5, pp.93-102, 1.971

En Ensayos epistemológicos, México, U.N.A.M, 1.976

- "Sobre la definición de fenomenalismo", *Dianoia*, Anuario de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1.971

En Ensayos epistemológicos, México, U.N.A.M, 1.976

URMSON, J. O.

Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars, Oxford, Clarendon Press, 1.956

Traducción castellana de José L. Garcia Molina, El análisis filosófico, Barcelona, E. Ariel, 1.978

VAN HEIJENOORT, J.

From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic. 1.879-1.931, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1.967

WATSON, J.B.

- "Psychology as the behaviorist views it", Psychol. Rev., 1.913, 20, pp. 158-177.

Traducción castellana de José M. Gondra, "La psicología tal como la ve el conductista" en La psicología moderna, José M. Gondra (Ed.), Bilbao, E. Desclée de Brouwer, tercera edición actualizada, 1.990.

- Behaviorism, Rev. Ed., New York, W.W. Norton, 1.930

Traducción castellana de J. L. Peluffo, El Conductismo, Buenos Aires, E. Paidós, 1.961

WATSON, J.B. AND MCDOUGALL, W.

The Battle of Behaviorism, New York, Norton, 1.929. In J. B. Watson, Behaviorism, Rev. Ed., New York, W.W. Norton, 1.930

Traducción castellana de J. L. Peluffo, El Conductismo, Buenos Aires, E. Paidós, 1.961

WEITZ, MORRIS

"Analysis and the Unity of Russell's Philosophy".

In P.A. Schilpp (Ed.), The Philosophy of Bertrand Russell,
(The Library of Living Philosophers, v. 5), Chicago,
Northwestern University Press, 1.944. Third Edition, 1.963

WITTGENSTEIN, L.

- Tractatus Logico-Philosophicus, Routledge and Kegan Paul
Ltd., London, 1.922

Traducción castellana de Enrique Tierno Galván, Tractatus
Logico-Philosophicus, Madrid, Alianza Editorial, 1.973.

- Philosophische Untersuchungen, Oxford, Blackwell, 1.953

Traducción castellana de Alfonso Garcia Suárez y Ulises
Moulines, Investigaciones Filosóficas, Barcelona, E. Critica,
1.988

WOOD, A.

- B. R. The Passionate Sceptic: A Biography, London, George
Allen and Unwin, 1.957

Traducción castellana de Juan Garcia-Puente, Bertrand
Russell. El escéptico apasionado, Madrid, Aguilar Ediciones,
1.967

- "The Philosophy of Russell", in My Philosophical
Development, of Bertrand Russell, London, George Allen and
Unwin, 1.959

Traducción castellana de Juan Novella Domingo, "La filosofía
de Russell", en La evolución de mi pensamiento filosófico, de
Bertrand Russell, Madrid, Alianza Editorial, 1.976

ZURIFF, G. E.

Behaviorism: A Conceptual Reconstruction, Columbia University
Press, New York, 1.985

