

# LOS LÍMITES DEL EMPIRISMO. A PROPOSITO DE KANT Y RUSSELL

Josep Lluís Blasco

## Abstract

This paper attempts to contrast Kant's view on the limits of empiricism with the posing of the problem in the empiricism of this century, as exemplified by Bertrand Russell's thought.

The conflict is approached analyzing two problems: the epistemological nature of mathematics, on the one hand, and the theory of subjectivity, on the other hand, both considered in Kant and Russell. As regards mathematics, the epistemological possibilities of Kant's constructivism are contrasted with the difficulties, from the point of view of empiricism, of accepting Russell's platonic logicism.

As regards the theory of subjectivity, the paper presents the alternative between transcendental subjectivity as the limit and constitution of experience, and Russell's intent through neutral monism to constitute experience without a subject.

Lastly, the paper analyzes the shortcomings of Russell's intent to lay the grounds of empiricism. The principles of inference postulated by Russell in *Human Knowledge* are not satisfactorily justified, and they do not extricate him from his early platonism.

---

Algún demonio incontrolado, supongo que con mala voluntad o de lo contrario no sería demonio, ha eliminado el subtítulo de esta ponencia "a propósito de Kant y Russell". Lo de mala voluntad obedece a las posibilidades de defraudarles a Vds.: no voy a hablar de los "límites del empirismo" en general que sería tanto como hablar del ser y el conocer o escribir de nuevo otra (o la misma) *Crítica de la Razón Pura*. Pretendo una disertación mucho más modesta, relativa a por qué el empirismo de nuestro siglo, y lo centro a título de concreción en Bertrand Russell, no ha aceptado el planteamiento kantiano de los límites del empirismo. Supongo que a nadie se le habrá escapado que el título "Los límites del empirismo" se corresponde con el título del último capítulo de la obra de Russell *El conocimiento humano. Su alcance y sus límites*. (1).

Generalmente se plantea como problema central de la filosofía moderna el de la razón, su alcance, sus leyes y límites. El problema que yo voy a plantear, que también lo creo central en la filosofía moderna, tiene un enfoque diferente: en lugar del alcance y límites de

(1) Cfr. en Taurus, Madrid, 1964. 3ª

la razón, pretendo dialogar sobre el alcance y límites de la experiencia, que viene a ser lo mismo: las condiciones de toda experiencia posible se establecen, en la *Crítica*, desde el análisis de la razón pura, pues “si bien es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella” (B.1).

Delimitar el ámbito de la experiencia, o lo que es lo mismo, fundamentalmente el conocimiento objetivo, es la función que ejerce el análisis trascendental desde fuera de la experiencia misma. Es sabido que la segunda edición de la *Crítica*, cuyo bicentenario conmemoramos, introdujo amplias modificaciones, (si substanciales o no ya fue objeto de debate), justamente sobre la fundamentación del juicio empírico, o si se prefiere, sobre la fundamentación de la objetividad de la cópula “es” en el juicio de experiencia.

Dado que pretendo abocar a la lectura que el empirismo de la primera mitad de nuestro siglo ha hecho del Kantismo, voy a señalar dos aspectos clave para el debate con el empirismo contemporáneo en la fundamentación, y a la vez limitación, Kantiana de la objetividad de la experiencia.

El primero de ellos se refiere a la naturaleza epistemológica de la matemática. La primera deficiencia del empirismo es que desde la experiencia no se pueden fundamentar las estructuras objetivas y necesarias de la aritmética y la geometría; sin embargo las leyes formales de los números y de la espacialidad son estructuras fundamentales de la experiencia, son límites de la experiencia: no es posible la experiencia externa sin la espacialidad, y la universalidad de la aritmética, esté o no vinculada en Kant al tiempo, tema este en cuya hermenéutica no voy a entrar, era y es indiscutible.

Lo sorprendente de Kant, visto desde nuestros días, es la solución a la fundamentación epistemológica de la matemática: las entidades matemáticas, las estructuras, las leyes, e incluso los individuos, son *construcciones*, no empíricas, a-priori. Cuando una ciencia formal trata con individuos (números, triángulos, etc...) el problema epistemológico fundamental, desde una perspectiva empirista es la fundamentación epistemológica y ontológica de dichos individuos. El empirismo radical falla, y exige limitaciones, a la hora de justificar los números y las entidades geométricas: ¿qué tipo de entidades son?, ¿cómo se conocen?. Algún matemático (Kronecker) ha dicho que Dios ha creado los números naturales y lo demás lo ha inventado el hombre; otros matemáticos se han visto abocados al platonismo. Para Kant las entidades matemáticas son constructos puros, no *ideas* innatas; no entidades *dadas*, sino entidades construidas. Veamos algunos textos:

En el párrafo V de la “Introducción”, cuando Kant explica el célebre ejemplo de que  $7 + 5 = 12$  dice “en efecto, tomo primero el número siete, y auxiliándome de mis dedos como intuición para el concepto cinco, añadido sucesivamente al número siete las unidades que hube de reunir para formar el cinco, y así veo surgir el número 12 (“und sehe so die Zahl 12 entspringen) (B.16): el número se *ve* (intuye) *surgir, producirse*, no es una entidad dada.

No se trata de una interpretación psicologista del texto; antes al contrario, se trata de que el número 12 (un individuo de la serie de los números naturales) *surge, es construido*, en una operación de síntesis, de intuición sintética.

Lo mismo puede decirse de las entidades geométricas. Quizá en la corta explicación que da Kant, en el mismo párrafo V de la "Introducción", sobre la geometría, no quede claro el concepto de individuo que estoy explicando ya que allí Kant toma como modelo de juicio sintético geométrico "la línea recta entre dos puntos es la más corta" y juega con que el predicado "recto" (que obviamente es un predicado y no un individuo) no es cuantitativo sino cualitativo; el análisis kantiano en este caso se refiere a la relación sintética sujeto-predicado y no al concepto *sintético* de individuo (sujeto) mismo. Por lo demás, la noción kantiana de la forma de la proposición como S es P le dificulta para interpretar un enunciado cuya forma lógica compleja sería  $(x) (y) ((px \wedge Py) \vee \forall z (Lz \wedge z Rxy))$  que juega con tres variables individuales, una de ellas existencializada.

Pero cuando al principio de la "Analítica de los Principios" habla de la distinción entre imagen y esquema, aparece claro de nuevo que también los individuos geométricos son constructos puros: "Y en efecto, dice Kant, nuestros conceptos sensibles puros no tienen por fundamento imágenes de objetos, sino esquemas (...) Además, el esquema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento y señala una regla de la síntesis de la imaginación en relación con figuras puras en el espacio" (A.141, B.180): el triángulo como individuo geométrico es el *producto*, construcción, de una regla de síntesis de la imaginación relativa a las figuras del espacio.

Ante esta noción del individuo, la pregunta que hay que formularse desde la teoría del conocimiento es: ¿cómo se fundamenta dicha construcción?, o si se prefiere: ¿cómo es lógica y epistemológicamente posible dicha construcción como una construcción objetiva?. La respuesta kantiana a estas preguntas es de todos conocida y no me voy a detener en ella: la síntesis constructiva de las entidades geométricas es posible porque el espacio como tal, como "quantum infinito dado" es una representación *una*, una intuición pura. "El espacio es esencialmente uno; la variedad que en él hallamos (...) se funda únicamente en limitaciones. De aquí se sigue que lo que sirve de base a todos los conceptos que tenemos del Espacio es una intuición a-priori (A.25).

Kant ha optado por la aprioridad general de la forma, de la espacialidad misma, y no del individuo: desde la aceptación de la aprioridad intuitiva del espacio infinito y *dada* la capacidad sintética, productiva, de la subjetividad trascendental, los individuos matemáticos, que son los elementos con los que se puede edificar todo el entramado apriórico de la experiencia espacio-temporal, son *construidos*. Repito: los individuos matemáticos en Kant no son dados, son *construidos*. Lo dado a-priori, intuido como un todo, es el espacio mismo, o la espacialidad constitutiva de todo fenómeno externo y de todo *concepto* de individuo espacial. Esta es una de las diferencias entre la epistemología kantiana y el

empirismo contemporáneo: la no aceptación de la solución kantiana al problema de la matemática, o si se prefiere, la vuelta a las tesis platonistas relativas al carácter *ideal, dado*, de los individuos matemáticos, marca una diferencia difícilmente salvable entre el planteamiento kantiano de los límites de la experiencia y el planteamiento russelliano. Volveré sobre esta cuestión cuando aborde las incompatibilidades entre Russell y Kant.

Antes de abandonar este primer aspecto del planteamiento kantiano de los límites del empirismo, debo hacer algunas breves consideraciones sobre su relación con lo que Quine (2) ha llamado un dogma del empirismo: la distinción analítico-sintético. No creo que Kant sea el padre de esta distinción, pero sí es, al menos, el que ha generalizado la terminología con que la distinción ha llegado a nuestros días.

La distinción analítico-sintético es demasiado compleja para poderla analizar ahora con detalle. En líneas generales y exagerando deliberadamente los términos de la cuestión, la distinción hace referencia a la bipolaridad entre un mundo de relaciones epistémicas necesarias, conceptuales, ideales objetivas, etc.. y un mundo de relaciones epistémicas contingentes, hipotéticas, probabilísticas, etc.. Incluso llevando las cosas a extremos más extremados podría hablarse no de relaciones meramente epistémicas, sino de relaciones ontológicas. El empirismo contemporáneo ha hecho bandera de esa distinción porque para defender a ultranza el origen empírico de nuestros conocimientos ha de preservar un mundo objetivo de relaciones formales incólume a los avatares de la experiencia; porque si se hunde la matemática se hunde la experiencia (en el fondo esto es una tesis kantiana: la experiencia es necesariamente espacio-temporal, y por ende matemática; pero lo que no es kantiano en el empirismo de nuestro siglo es el tratamiento de *radical* separación *epistémica* entre matemática y experiencia; este tratamiento constituye lo que se llama en nuestros días el platonismo matemático o semántico).

La distinción analítico-sintético en Kant no se corresponde con la distinción analítico-sintético en el positivismo lógico y en general en el empirismo de nuestro tiempo. No divide un mundo de relaciones necesarias, sean conceptuales, semánticas, logico-formales, etc. y un mundo de relaciones contingentes. Ese tipo "híbrido" de juicios que son los sintéticos a-priori, y que son los que no ha aceptado de ningún modo el empirismo actual, establecen la peculiaridad específica del kantismo en el planteamiento de los límites de la experiencia. Las dos conocidas objeciones que plantea Quine a la definición kantiana de juicios analíticos (una, que sólo es válida para juicios de la forma "S - P" y no para juicios "a Rb" (relacionales) y la otra, que queda sin determinar tanto gnoseológicamente como metodológicamente el concepto del sujeto) son a mi juicio válidas; pero el problema realmente relevante, y que Quine no aborda, como buen heredero de los planteamientos empiristas de Russell, es: ¿qué papel juegan los juicios analíticos en la concepción kantiana del conocimiento?. El problema es que la limitación y justificación de la experiencia en Kant no descansa en los juicios analíticos y la base de la crítica de Quine al primer dogma del

(2) W.O. Quine: "Dos dogmas del empirismo", en *Desde un punto de vista lógico*. Ariel, Barcelona, 1962, pp 49-81.

empirismo es que éste ha situado la sinonimia y la analiticidad como tope supremo de toda experiencia, como fundamento de verdades en todos los mundos posibles (y lo digo en sentido de Carnap) y por tanto de toda experiencia posible.

El segundo aspecto de la teoría kantiana de los límites del empirismo que tenía el propósito de tratar se refiere a la necesidad de trascender la subjetividad empírica para poder fundamentar el empirismo. Es quizá éste el aspecto en el que la tradición postkantiana continental ha insistido más.

Kant demostró que para que la experiencia fuera una fuente regular de conocimiento, para que la experiencia pudiera constituir la base de todo conocimiento objetivo, ésta tenía que estar referida a una estructura no empírica, a un yo que no sea yo, a una conciencia que no sea consciente, a una subjetividad no subjetiva, a una subjetividad que sea el fundamento mismo de la objetividad.

La destrucción del sujeto mismo como eje de la experiencia para ser sustituido por una estructura que está más allá de los sujetos empíricos y que los constituye, es el otro pilar de la fundamentación y limitación kantiana del empirismo. Ambos polos, éste y el de la fundamentación de la matemática, están íntimamente relacionados: el mismo sujeto que constituye las entidades matemáticas es el que fundamenta toda experiencia posible; el mismo sujeto, la misma actividad que es la actividad que permite disponer de los elementos con los que *medir* la experiencia, las unidades de medida aritmética y geométrica, es el sujeto, la actividad, que hace que la experiencia sea una estructura objetiva.

Un empirismo consecuente, y esto es lo que ha demostrado Kant, es aquel cuyo sujeto de la experiencia no pertenece a la experiencia misma: si el sujeto de la experiencia es a su vez objeto de experiencia, el círculo epistémico no puede recibir fundamentación, se convierte en un círculo escéptico.

Esta tesis kantiana está explícitamente presente, aunque en una peculiar interpretación, en el *Tractatus* de Wittgenstein, cuando dice, por ejemplo en T. 5.632: “el sujeto no pertenece al mundo, pero constituye un límite del mundo” y en 5.64: “aquí se ve que el solipscismo rigurosamente practicado coincide con el realismo puro. El yo del solipscismo se reduce a un punto inexistente y no queda más que la realidad que le está coordinada”.

Podríamos encontrar más pasajes tanto del *Tractatus* como de otros textos del empirismo contemporáneo. Es de todos conocido que el solipscismo transcendental del *Tractatus* hincó sus raíces en la apercepción transcendental de la *Crítica de la Razón Pura*.

La experiencia es una relación de una conciencia y sus contenidos empíricos; mientras nos mantengamos a nivel de una conciencia empírica, ésta no puede distinguirse

de sus contenidos. Hume expresaba patéticamente esta auto experiencia cuando afirmaba en el *Tratado*: “En lo que a mi respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o de frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atrapar a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción”. (3).

Pero la relación de una conciencia con sus contenidos de experiencia es a su vez una relación empírica y por tanto, no puede ser fundamento de la validez objetiva de la experiencia misma. No es momento de entrar en el debate hermenéutico sobre el sentido que Kant dió a la “unidad sintética de la apercepción”. Sea cual fuese su interpretación, es evidente que se trata de una *función* que va más allá de la conciencia empírica; así lo expresó Kant en una nota de la primera edición de la *Crítica*: “La proposición sintética <<todas las diversas *conciencias empíricas* han de estar ligadas a una única autoconciencia>> es el principio *absolutamente* primero y sintético de nuestro pensar en general. Pero no hay que olvidar que la simple representación “yo” es, en relación con todas las demás (cuya unidad colectiva hace ella posible), la conciencia transcendental. No importa ahora si esta representación es clara (conciencia empírica) u oscura; ni siquiera si existe. Se trata de que la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento se basa necesariamente en su relación con esa apercepción como facultad”. (A. 117).

En lo que evidentemente coinciden todas las interpretaciones del idealismo transcendental es en que la unidad sintética de la apercepción es una actividad, es la espontaneidad del entendimiento. El carácter *constructivo* de la espontaneidad del entendimiento fundamenta la *producción* de individuos matemáticos, como veíamos antes, y la objetividad en general, i.e. la objetividad de los fenómenos experienciales.

La relación que hay entre la espontaneidad del entendimiento, o si se prefiere, entre la unidad sintética de la apercepción y sus experiencias, no es una relación empírica, sino una relación necesaria, y la proposición que la enuncia es analítica, dice Kant: “la unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento (...) porque de otro modo, sin esa síntesis, lo diverso no se reuniría en una misma conciencia. Esta última proposición es, como se ha dicho, analítica, aunque haga en verdad de la unidad sintética la condición de todo pensamiento”. (B. 138).

Volviendo a nuestro tema, lo límites del empirismo, esto quiere decir, ni más ni menos, que para Kant el fundamento de una relación empírica ha de ser una relación necesaria; o dicho de otra forma, la experiencia, las relaciones experienciales entre vivencias, significados, contenidos de conciencia, etc.. puede ser una fuente de conocimiento, pero no una fuente de justificación de la objetividad del conocimiento mismo: la justificación de la objetividad del conocimiento empírico no radica en los datos de la experiencia misma.

(3) *Tratado de la Naturaleza Humana*. Editora Nacional, Madrid, 1977, Vol. I, p. 399

Otra cosa distinta es si el conocimiento necesita justificación. El abandono del fundamentalismo en aras de las alternativas actuales en teoría del conocimiento (pragmatismo, holismo, naturalismo, ...) no es objeto de esta ponencia. Pero en la medida en que el conocimiento necesita justificación, la experiencia necesita, para justificarse como conocimiento objetivo, el recurso a un principio que permita explicar que aunque la relación concreta entre una conciencia y una percepción es plenamente contingente y empírica, la relación de una percepción en general y una conciencia en general es una relación necesaria sin la cual no hay experiencia posible.

Esta relación necesaria, fundamentante de la experiencia, ha de ser explicitada en cualquier empirismo consecuente. Es el más importante de los límites del empirismo. Habremos de analizar cómo el empirismo de nuestro siglo, B. Russell en concreto, ha afrontado este problema. Debo decir, que el empirismo de la segunda mitad de nuestro siglo ha abandonado esta firme tesis fundamentalista, pero el empirismo de B. Russell sigue el paradigma cartesiano-kantiano buscando un *fundamento* de todo conocimiento objetivo.

En esta primera parte de mi exposición he mencionado dos argumentos fuertes de Kant sobre los límites del empirismo: la naturaleza epistemológica de la matemática y la necesidad de fundamentar (o limitar) la experiencia en un principio activo, fundamento de necesidad, que justifique que la experiencia es fuente de objetividad. Voy a dedicar el resto de mi exposición a explicar las razones que B. Russell, uno de los empiristas más coherentes (y quizá por ello más incoherente) de nuestro siglo, esgrime contra la teoría kantiana.

Una de las cuestiones previas que hay que tener presente es que el empirismo contemporáneo (tanto el empirismo vienés como el británico) están ligados al problema de la fundamentación de la matemática a finales del siglo XIX y principios del XX. La llamada "crisis de fundamentos" obliga a un planteamiento epistemológico de las estructuras matemáticas y a dilucidar su relación con el mundo físico. Matemática y experiencia será, como en Kant, un problema crucial del empirismo de nuestro siglo. Y en esta cuestión B. Russell fué, desde un principio, claro y explícito. Optó por un planteamiento platónico: los entes matemáticos son dados y desde ellos podemos deducir (que no construir) *analíticamente* todas las estructuras que constituyen el saber *a-priori* del conocimiento humano. El padre de esta tesis que ha dominado toda la epistemología empirista contemporánea es realmente Frege, pero Russell siguió siempre en esto fiel a la trayectoria fregeana sobre los fundamentos de la lógica y la matemática.

Lo que el empirismo contemporáneo no ha aceptado de Kant, y en esto me refiero tanto a Russell como al círculo de Viena, es la tesis de la fundamentación de la experiencia (y de la matemática) en los juicios sintéticos a-priori. La dicotomía analítico-sintético implica, como decía antes, dos mundos epistémicos (e incluso ontológicos) diferenciados: la experiencia nos *informa* del mundo exterior y el análisis nos *informa* del mundo conceptual. Cómo hacer compatibles estos dos mundos es un problema abierto y ante el cual puede afirmarse que el empirismo contemporáneo ha fracasado.

Veamos, sin más preámbulos, la percepción russelliana del kantismo. Dice Russell: “el problema que situó a Kant al principio de la filosofía, es decir, ‘¿cómo es posible una matemática pura?’ es interesante y difícil, y toda filosofía que no sea puramente escéptica, debe hallarle alguna respuesta. La respuesta de los empíricos puros, según el cual nuestro conocimiento matemático es derivado por inducción de ejemplos particulares, es inadecuada, como hemos visto, por dos razones; primero porque la validez del principio inductivo mismo no puede ser probada por inducción; segundo porque las proposiciones generales de la matemática, como ‘dos y dos siempre son cuatro’, pueden ser conocidas evidentemente con certeza mediante la consideración de un solo ejemplo, y nada ganan con la enumeración de otros casos en los cuales se hallaría también que son ciertas” (4). Russell, en este texto, que por lo demás suscribirían todos los vieneses, pone el énfasis en la distinción entre la inducción empírica y la inducción matemática. La primera carece de fundamento, y la segunda es tan universal que le basta un solo caso para fundamentar la regla, y no gana nada con la enumeración de casos similares: si dos + dos son cuatro en un caso de adición, no se gana nada analizando nuevos casos de adición en los que se cumpla el principio de que  $2 + 2 = 4$ .

Podría parecer que nos hallamos ante una defensa del kantismo por parte de Russell, sin embargo no es así: “el problema surge, dice Russell, del hecho de que este conocimiento es general (el matemático), mientras que la experiencia es particular. Parece raro que seamos manifiestamente capaces de conocer por adelantado algunas verdades sobre objetos particulares cuya experiencia no hemos tenido todavía ... No sabemos cuales serán los habitantes de Londres dentro de cien años, pero sabemos que dos de ellos y dos serán cuatro. Este evidente poder de anticipar los hechos en relación con los casos de los cuales no tenemos experiencia es ciertamente sorprendente. La solución kantiana a este problema, aunque en mi opinión no sea válida, es interesante” (5).

Es de todos sabido que Russell después de descubrir la paradoja que hacía inviable el procedimiento fregeano de fundamentación lógica de la aritmética, se lanzó él mismo a la empresa de reducir la matemática a lógica. Fruto de esa tarea fueron los *Principia Mathematica*: en la medida en que la matemática es reducida a lógica, las estructuras matemáticas están gobernadas por el principio de no contradicción y la implicación entre las premisas y la conclusión en la prueba de un teorema, es una implicación tautológica. Así pues la matemática es analítica dentro del programa logicista russelliano.

Pero el precio que el logicismo russelliano ha de pagar es muy alto para un empirista: ni más ni menos que la aceptación del platonismo de los universales... Si se rechaza la solución constructivista kantiana, al epistemólogo le quedan dos soluciones: o el nominalista (Hilbert) o el platonismo (Frege, Russell). Por dos vías coincidentes llega Russell al platonismo: por un lado a través de su concepción analítica de la matemática y por otro por su teoría del “knowledge by acquaintance”. Veamos.

(4) B. Russell: *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona, 1980, 6ª, pp. 76-77

(5) B. Russell: Ob. cit. p. 77.

Así como Kant había establecido que los juicios matemáticos construyen sus propios objetos, sus propios individuos, si la matemática es analítica sus proposiciones desarrollan, al modo de lo que Kant mismo llamaba “juicios explicativos”, los conceptos que intervienen en ellos. Para Russell la verdad de las proposiciones lógicas y matemáticas (ya que no hay distinción entre ambas) radica en el *significado* de las constantes lógicas y de los predicados; tales proposiciones son expresiones lingüísticas y su significado es la razón de su verdad. Esto plantea algunos interrogantes de difícil solución empírica: ¿cómo fundamentar el significado tanto de las constantes lógicas como de los predicados?, o mejor, ¿cómo conocer dicho significado de manera que la analiticidad y, por lo tanto, la verdad necesaria quede epistemológicamente fundamentada?. La verdad de la lógica, y por tanto de la matemática, queda fundamentada si fundamentamos gnoseológicamente los significados y esto sólo tiene, así planteado, tres salidas: o admitir la objetividad ideal de los significados (platonismo), o reducirlos a una investigación empírica, y con ello no damos cuenta de la necesidad matemática, o resolver la cuestión por la vía del convencionalismo que tampoco explica la necesidad. Ante estas alternativas Russell opta por la objetividad ideal de los conceptos y así la matemática es analítica y necesaria.

La otra vía por la que Russell llega a la misma tesis es su noción de conocimiento directo (por familiaridad). Brevemente: la conocida teoría de los símbolos incompletos había mostrado a Russell que no hay coincidencia entre los sujetos gramaticales y los sujetos lógicos: si la función semántica de un sujeto es estar en posición referencial, hay sujetos gramaticales en los que falla la referencia. Se necesita un criterio epistemológico más rígido que el mero criterio lingüístico, y este es el conocimiento directo: “el principio fundamental en el análisis de las proposiciones que contienen referencias es el siguiente: toda proposición que podemos entender debe estar compuesta exclusivamente por elementos de los cuales tengamos un conocimiento directo” (6). Pues bien, las entidades matemáticas y en general todos los universales, son objetos de conocimiento directo: los universales son individuos. “Si queremos evitar los universales blancura y triangularidad debemos escoger alguna mancha particular de blanco o algún triángulo particular, y decir que algo es blanco o es un triángulo cuando tiene la especie exacta de semejanza con el particular que hemos escogido. Pero entonces la semejanza requerida será universal” (7). Y los universales “diremos que *subsisten* o que *tienen una esencia*, donde “esencia” se opone a “existencia” como algo intemporal. Por consiguiente el mundo de los universales puede ser definido como el mundo de la esencia. El mundo de la esencia es inalterable, rígido, exacto, delicioso para el matemático y todos los que aman la perfección más que la vida” (8). Y, en definitiva, “todo conocimiento apriorístico se refiere exclusivamente a las relaciones entre universales” (9). Los números son universales, Russell los ha definido como “clases de clases”, la aritmética no es más que relaciones analíticas entre universales.

---

(6) B. Russell: Ob. cit. p. 56

(7) Ob. cit. p. 87

(8) Ob. cit. p. 89

(9) Ob. cit. p. 93

Los límites del empirismo por la vía matemática han llevado a Russell, al no aceptar el constructivismo kantiano, a un mundo nada empírico (a ello me refería al principio cuando aludí a la incoherencia de pretender un empirismo coherente).

Si en el problema de la fundamentación epistemológica de la matemática, piedra dura para todo empirismo, Russell rechaza la propuesta kantiana basada en la espontaneidad constructiva del entendimiento, difícilmente podrá aceptar el otro de los argumentos limitantes del empirismo que hemos visto en Kant: la fundamentación de la experiencia objetiva en dicha espontaneidad. Pero Russell no ha sido ajeno al problema de fondo que se ventila aquí: la experiencia no se puede fundamentar en ella misma, ni en el sujeto empírico ni en el objeto empírico. Hay que salir del círculo de la experiencia para no recalar en el escepticismo.

“La sustancia, dice Russell, de que está compuesto el mundo de nuestra experiencia no es, a mi parecer, ni espíritu ni materia, sino algo más primitivo que ambos. Tanto la materia como el espíritu parecen ser compuestos, y la sustancia que los constituye se encuentra a la vez entre ellos y sobre ellos, como un antepasado común” (10). Es la conocida tesis del monismo neutral que Russell defendió por los años 20. Dicha tesis intenta fundamentar la experiencia en su pura formalidad: los actos de experiencia de la forma ‘ $x$  Ry’ (o si se prefiere ‘ $S$  - Ex -  $O$ ’) pero donde  $x$  e  $y$  (o  $S$  y  $O$ ) son constructos derivados, constituyen la sustancia neutral del mundo psíquico y material. Al final del *Analysis of Mind* formula su autor seis principios del monismo neutral, de los cuales entresaco los siguientes:

“I. La física y la psicología no se distinguen por el material sobre el que trabajan. El espíritu y la materia son construcciones lógicas; las partículas de las que están constituidos, o de las que se infieren, poseen varias relaciones, algunas de las cuales son estudiadas por la física, otras por la psicología...”

VI. Todos nuestros datos, tanto en física como en psicología, están sometidos a leyes causales psicológicas; pero las leyes causales físicas, por lo menos en la física tradicional, sólo pueden formularse en términos de materia, que es inferida y construida, y nunca un dato. En este respecto, la psicología está más cerca que la física de lo que efectivamente existe” (11).

Podría parecer a simple vista que el empirismo russelliano se aproxima en su fundamentación al kantiano, y de hecho Russell ha visto la necesidad de trascender el sujeto empírico y el objeto fenoménico (por usar terminología kantiana) para fundamentar la experiencia, pero ¿qué es esta sustancia neutral?. No es actividad ni receptividad, no es subjetiva ni objetiva, no es pensamiento ni materia. A Russell la *actividad* del pensamiento,

(10) B. Russell: *Análisis del Espíritu*, Paidós, Buenos Aires, 1962 3ª, pp. 10-11

(11) Ob. cit. pp. 338-339

como fundamento o condición de posibilidad de lo pensado mismo le parece mítica: “no existe una objeción *lógica* contra esta teoría (la que distingue entre el acto de pensar y el objeto pensado)..., pero el acto parece mítico y no se le encuentra mediante observación” (12). Russell no ha visto que el acto es la condición misma empírica y no puede ser objeto de observación empírica. Aparentemente Russell no ha salido del círculo empirista escéptico, pero en el fondo tiene ya roto el círculo escéptico mediante el dogma de la lógica. La estructura formal de la que parte no necesita ser actividad ni receptividad, es la lógica del mundo y desde ella y sus leyes se constituyen tanto la subjetividad como la objetividad: la lógica es la lógica de la realidad. Hace algunos años defendí en esta misma Facultad que su discípulo Wittgenstein había desarrollado esta idea en el *Tractatus*.

Por el momento podemos convenir que la esencia de la teoría kantiana de los límites del empirismo es la espontaneidad del entendimiento, mientras que la esencia russelliana de los límites del empirismo es el peso implacable de un mundo objetivo-ideal de necesidades lógicas y matemáticas.

Desde estos antecedentes Russell llega a plantearse, de forma explícita, en su última obra filosófica (*El conocimiento humano. Su alcance y sus límites*) el problema de los límites del empirismo. Es obvio que si no superaba estas limitaciones, difícilmente resolvería los problemas planteados, la solución russelliana a los cuales no se corresponde con un empirismo consecuente. Pero el filósofo inglés no ha cambiado substancialmente sus posiciones como vamos a ver.

Russell había sostenido en su juventud respecto de la verdad que era una relación n-ádica entre el sujeto de la creencia y los distintos constituyentes de la misma: Así “Martorell escribió el Tirant” comporta una relación entre “yo” que enuncio la frase y los constituyentes “Martorell”, “escribir” y “Tirant”: “el juicio, afirmaba Russell, es una relación del espíritu con diversos objetos”. Hay aquí una operación de síntesis que el sujeto efectúa entre los constituyentes de la creencia, pero, aunque Russell hablaba de “una singular operación del espíritu”, se trata meramente de una síntesis del sujeto empírico, y por ende, no podía constituir un fundamento de verdad objetiva.

Russell es consciente de esto y en el *Inquiry* abandona esta tesis, según explica él mismo en *La evolución de mi pensamiento filosófico*, porque deja de creer en el sujeto como fundamento de la unidad de los constituyentes (obviamente, puesto que no le servía de fundamento). La definición que da de verdad y falsedad en *El conocimiento humano* es una versión psicologista de la teoría figurativa: “todas las creencias que no sean meramente un impulso a la acción tienen la naturaleza de un cuadro que se combina con un sentimiento afirmativo o negativo; en el caso de un sentimiento afirmativo son “ciertas” siempre que haya unas realidades que tengan con el cuadro el tipo de similitud que tiene el prototipo con su imagen; en el caso de un sentimiento negativo son “ciertas” si esta realidad no existe. A

---

(12) Ob. cit. p. 23

una creencia que no sea cierta se le llama falsa (13). El sujeto ha quedado reducido al sentimiento afirmativo o negativo.

Vayamos, para ir terminando, al planteamiento russelliano de los límites del empirismo. Russell ha sido siempre propenso (como todo el empirismo de nuestro siglo) a considerar la inferencia deductiva (matemática) como modelo de inferencia. La inferencia deductiva prueba concluyentemente y tiene la estructura lógica de una implicación en la cual la verdad de la conclusión se deriva de la verdad de las premisas. En la inferencia no demostrativa, como la llama Russell, cuando las premisas son verdaderas y el razonamiento correcto, la solución es solamente probable; y eso no solamente ocurre en la ciencia empírica, sino también en las inferencias del sentido común, con las cuales construimos la imagen del mundo en que vivimos.

En *El conocimiento humano* abandonó su temprana tesis de substituir la inferencia por la construcción (construcción siempre a partir de objetos de conocimiento directo: sensaciones, universales, ...) e introduce la inferencia como motor del conocimiento, pero esto le vuelve a plantear el viejo problema kantiano "¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas y, por tanto, contingentes?" (B. 5), ¿cómo pasar de un conjunto de sensaciones a la noción de un objeto?. No podemos *inferir* de un conjunto de sensaciones visuales, táctiles, auditivas, etc.. la noción de una masa determinada como objeto individual en el espacio-tiempo. Kant, como es harto sabido, resuelve este problema mediante la categoría de substancia y el esquema de la misma que lo define como "la permanencia de lo real en el tiempo". Russell intenta evitar el recurso a la espontaneidad del entendimiento y a su función sintética y postula unos principios que regulan nuestra inferencia; y así en este caso concreto, frente al esquema kantiano de substancia, enuncia el postulado que llama de la quasi-permanencia: "dado cualquier acontecimiento A, sucede muy frecuentemente que en cualquier tiempo próximo, existe, en algún lugar próximo, un acontecimiento muy semejante a A".

Es importante observar que estos postulados están enunciados con la mayor cautela posible para evitar que sean interpretados como principios necesarios de síntesis, sino como presupuestos probables (frecuentes) que permitan, pero no garanticen, la inferencia, que sigue siendo una inferencia no demostrativa. Pero también es importante observar, en el postulado que nos ocupa, que Russell vuelve a acudir a la noción de semejanza y, por ende, a las clases de semejanza que ya en su juventud había definido como un universal platónico objeto de conocimiento directo. De nuevo el platonismo semántico, lógico y matemático, es el que permite regular el curso de la experiencia, mal que le pese al viejo Russell (tenía 76 años cuando escribe *The human Knowledge*).

¿Cuál es el origen de estos postulados?. Russell no es demasiado explícito al respecto; alude a posibles orígenes biológicos, que alguien ha relacionado con las creencias

(13) Ob. cit. pp. 211-212

naturales de Hume, pero en cualquier caso su fundamentación epistemológica está en la universalidad de la lógica.

Russell piensa que establecer los límites del empirismo es reconocer la finitud de la naturaleza humana, pero mientras Kant asume la finitud e intenta fundamentar la experiencia en la espontaneidad de un entendimiento finito necesariamente referido a las sensaciones, Russell asume la finitud desde la comodidad de un mundo, como decía en su juventud en un texto ya mencionado, “de la esencia inalterable, rígido, exacto, delicioso para el matemático, el lógico, el constructor de sistemas metafísicos, y todos los que aman la perfección más que la vida”. Por lo demás, para terminar, me atrevería a afirmar que si el dilema fuera la perfección o la vida, tanto Russell como Kant hubieran elegido la vida, pero esto es otra cuestión.

Josep L. BLASCO  
Universitat de Valencia.