

El coneixement humà. El seu abast i els seus límits està considerada com la darrera obra sistemàtica de filosofia de B. Russell; fou publicada el 1948, quan Russell tenia 76 anys, just el mateix any que, a força de nedar, va salvar la seua vida d'un accident d'avió precipitat al mar. Posteriorment a aquesta data, Russell publica obres de temes d'allò més divers, entre les quals cal destacar una de filosòficament important: *My philosophical development* (1959).

L'obra, però, no intenta d'ésser un resum final o sistema del pensament de l'autor. En primer lloc, perquè el filòsof anglès la va escriure com una obra més, com el resultat de les seues darreres investigacions, que afegien als estudis sobre la veritat, ja publicats a *An Inquiry into meaning and truth* (1940), les més recents investigacions sobre la «inferència no demostrativa»; el curs que va impartir al Trinity College de la Universitat de Cambridge. I, en segon lloc, perquè després d'aquesta obra minuciosa sobre el coneixement humà Bertrand Russell va continuar lluitant, fins a la mort, per la pau al món, contra les agressions als pobles i a les persones i per la felicitat individual i social.

És clar, però, que l'anàlisi del coneixement humà té un paper important en tota la trajectòria de la vida social i científica russelliana. Un text de *My philosophical development* pot aclarir al lector la importància central que Russell donà a la investigació epistemològica; com a explicació de la superació del seu platonisme de joventut, hi afirma: «Solia pensar sobre el sentiment i el pensament basat en el sentiment com una presó de la qual podem alliberar-nos amb el pensament emancipat dels sentiments. Avui no tinc aquestes

idees. Pense del sentiment i dels pensaments sobre ell construïts com una finestra, no com a barrots d'una presó. Crec que podem reflectir el món, bé que imperfectament, com les mònades de Leibniz, i crec que la missió del filòsof és la d'esdevenir un mirall tan fidel com puga. També, però, és missió seua reconèixer les inevitables infidelitats a causa de la nostra pròpia naturalesa. La més fonamental és que vegem el món des del punt de vista de l'*aci* i l'*ara*. No amb aqueixa gran imparcialitat que els teïstes atribueixen a la Deïtat. Aconseguir tal imparcialitat és impossible per a nosaltres, però podem fer bastant de camí cap a ella. Mostra el camí que condueix a aquest fi és la missió suprema del filòsof.»¹

Aquest punt de mira de Russell situa com a centre de la seua preocupació filosòfica enfront de la Deïtat («allò que els teïstes atribueixen a la Deïtat») l'epistemologia, la qual analitzarà «les infidelitats inevitables a causa de la nostra pròpia naturalesa». Heus aquí el motiu d'aquesta obra: «L'abast i els límits del coneixement humà.»

En veure el sumari hom s'adona que l'objectiu de Russell és omnicomprensiu: el món de la ciència (física, biologia, psicologia...), el llenguatge (filosofia de la lògica i semàntica filosòfica), la teoria de la percepció (tant per a la física com per a la psicologia), l'estructura epistemològica de la ciència, la teoria de la probabilitat i, finalment, el problema de la inferència científica i els seus postulats. Russell pretén un repàs global del coneixement humà; es tracta, doncs, de l'obra més *sistemàtica* (si exceptuem les obres lògico-matemàtiques, tant els *Principis de la matemàtica* com *Principia mathematica*) de la producció epistemològica (i ontològica) russelliana.

Hi ha, tanmateix, al meu judici, dos problemes centrats en la textura d'aquesta obra de Russell: la revisió de la seua semàntica (sobretot, problemes del significat i la veritat) i el plantejament dels fonaments epistemològics del raonament inductiu: és a dir, de la inferència no deductiva. En ambdues qüestions, que haurem de tractar ara amb més detençió, Russell es distancia de les seues posicions dels anys deu (del Russell clàssic, vull dir), es consuma el pas de Russell, tant a nivell epistemològic com ontològic, del platonisme de joventut a un empirisme escèptic fonamentat en els hàbits de la raó humana; així podrà acabar Russell aquesta obra tot dient: «A mesura que la humanitat ha progressat en intelli-

1. Citat segons la versió castellana, *La evolución de mi pensamiento filosófico* (Aguilar, Madrid, 1953), pp. 244-245.

gència, els seus hàbits inferencials s'han anat acostant cada cop més a una concordança amb les lleis de la natura, que han fet pertot que aquells hàbits siguin, més i més sovint, una font d'expectacions vertaderes i no pas falses. (...) Però tot i que d'aquesta manera els nostres postulats es poden encabir en un marc que posseeix el que podríem anomenar un «sabor» empirista, resulta una cosa innegable que el nostre coneixement dels postulats esmentats, en la mesura que coneixem aquests postulats, no es pot pas basar en l'experiència, per bé que totes les seves conseqüències verificables siguin les que confirmarà l'experiència. En aquest sentit, s'ha d'admetre que l'empirisme, com a teoria del coneixement, ha demostrat ser inadequat, encara que no tant com alguna altra teoria anterior sobre el coneixement. En realitat, les inadequacions que sembla que hem trobat en l'empirisme, han estat descobertes a base d'una adhesió estricta a una doctrina que ha estat la inspiradora de la filosofia empirista: que tot el coneixement humà és dubtós, inexacte i parcial. A aquesta doctrina, no li hem trobat cap mena de limitacions.»² Aquesta és la conclusió darrera d'una investigació sobre el coneixement humà: el seu caràcter humà i, en conseqüència, incert i limitat.

Pel que fa al primer problema central al que em referia, les qüestions sobre el significat i la veritat, he de constatar que han estat temes constants de la reflexió russelliana des que el 1905, als 33 anys, escriví el cèlebre artícle *On denoting*, en el qual va construir, ja d'una manera completa, la seua teoria de les descripcions, que molt sintèticament estableix que les descripcions definides (per exemple «l'autor de *Tirant lo Blanch*»), que apareixen en el llenguatge usual com a subjectes, donant lloc així a la utilització de subjectes sense denotació (per exemple «la muller de Joanot Martorell»), esdevenen, mitjançant una anàlisi lògica de les oracions, predicats, tot evitant així els subjectes sense referència que plantegen seriosos problemes sobre el significat i la veritat. Si la oració «la muller de Joanot Martorell era bella» és falsa, aleshores «la muller de Joanot Martorell no era bella» haurà d'ésser vertadera, però aquesta proposició igualment pot voler dir que la tal senyora era lletja com que no hi havia tal senyora, ja que l'autor de *Tirant* va morir fadri.

Diversos problemes implicats en aquesta teoria seran te-

2. *El coneixement humà*, final del capítol X, de la sisena part, volum II (segons la present edició).

mes de constant preocupació en la reflexió filosòfica de Russell i hi retorna en la segona part d'*El coneixement humà*. Vegem-ne alguns.

Per a què li interessa al filòsof el llenguatge? Al final d'*An Inquiry into meaning and truth* diu Russell: «per la meua part, crec que mitjançant l'estudi de la sintaxi podem adquirir, almenys en part, un coneixement digne de consideració sobre l'estructura del món».³ Russell pertany al grup de filòsofs que sostenen que hom pot, amb cautela, inferir des del llenguatge certes característiques generals de l'estructura del món, la qual cosa vol dir que parteix de la concepció segons la qual el llenguatge *pinta* el món o n'és la imatge.

Aquesta tesi, però, implica una metodologia rigorosa respecte al llenguatge; fóra ingenu creure que hom pot inferir del llenguatge quotidià l'ontologia que ens envolta; resultaria així una realitat farcida d'entitats de tota mena: si tot subjecte, del qual podem judicar alguna cosa construint oracions vertaderes, fos el nom d'una entitat existent, arribaríem a un món molt llunyà de l'exigència empirista formulada pel principi conegut com «la navalla d'Ockam» (= cal no multiplicar els ens sense necessitat). Així, doncs, la tesi segons la qual hom pot passar de la sintaxi a l'ontologia implica depurar la sintaxi, tasca per a la qual la lògica és una eina excel·lent. D'aquí neix el concepte russellià de llenguatge lògicament perfeccionat, aquell llenguatge depurat, en el qual l'ambigüïtat pròpia dels usos ordinaris queda clarificada posant en relleu l'estructura lògica de la proposició. Aquesta depuració minimitza l'ontologia necessària per a sustentar el significat lingüístic; com diu Ayer,⁴ la vinculació de Russell a la «navalla d'Ockam» rau en la convicció d'economia epistemològica segons la qual quantes més entitats suposarem major és el risc de creure en entitats que no existeixen. El llenguatge és, doncs, una via d'accés a la veritat, però es tracta d'un llenguatge auster, amb els menors elements possibles i amb una estructura sintàctica al més aproximada possible a la sintaxi lògica. En aquest sentit afirma Russell «tal i com apareixen en la gramàtica, les parts del discurs no tenen una relació molt estreta amb la sintaxi lògica (...), tanmateix, és possible de construir un llenguatge lògic amb una sintaxi lògica i, un cop construït, trobar en el llenguatge ordinari certs suggeriments

3. *An inquiry into meaning and truth*, Penguin Books, 1973, p. 328.

4. A. J. AYER: *Russell*, traducció castellana, Grijalbo, Barcelona, 1973, p. 40.

ments que ens hi condueixen».⁵ El seu deixeble Wittgenstein, plantejant-se la qüestió des de la perspectiva transcendental del *Tractatus*, va dir: «La lògica no és cap doctrina, sinó un reflex del món. La lògica és transcendental» (T.6.13).

Des del punt de vista de la teoria del coneixement i de l'ontologia, aquestes depuracions obliguen a precisar els subjectes i els predicats; aquests, però, en tant que indiquen característiques dels objectes, van lligats a certes opcions epistemològiques, l'observabilitat, l'abstracció, etc., i els criteris de llur acceptació van lligats als postulats de la inferència científica, dels quals parlarem després.

Pel que fa als subjectes, aquests són d'una importància cabdal, ja que es refereixen a les entitats que hi ha en el món: si el problema metafísic, com diu Russell en l'últim apartat de «La filosofia de l'atomisme lògic»,⁶ és esbrinar què hi ha, just els noms propis són els components del discurs que ens menen a allò (= aquelles coses) que hi ha al món. Russell, en la famosa Introducció al *Tractatus* de Wittgenstein, en la qual, com és sabut, interpreta l'obra al seu aire, diu: «El primer requisit d'un llenguatge ideal seria que hi hagués un nom per a cada cosa simple, i mai el mateix nom per a dues coses simples diferents. Un nom és un símbol simple en el sentit que no té parts que siguin elles mateixes símbols. En un llenguatge lògicament perfecte, res que no sigui simple tindrà un símbol simple.»⁷ Aquesta tesi del Russell de l'atomisme lògic la mantindrà, amb més o menys puresa, al llarg de tota la seua producció filosòfica. En *El Coneixement Humà* dedica un capítol als noms propis i altres tants a qüestions relacionades amb el tema: la definició ostensiva i els particulars egocèntrics; i la tesi central continua essent la mateixa: perquè un nom tinga significat cal que existezca l'objecte del qual és nom; aquest principi val per als noms propis, és clar, no per als que anomenem comuns, així «cavall alat» és un nom genèric amb significat i perfectament intel·ligible, bé que no existesquen cavalls alats. ¿Val a dir, doncs, que «Pegàs» no és un nom propi? No ho és, encara que gramaticalment hi funcione. El Diccionari de l'Enciclopèdia Catalana el defineix com «Figura d'animal fabulós, re-

5. B. RUSSELL: *Inquiry*, ed. cit., p. 38.

6. B. RUSSELL: «La filosofía del atomismo lógico» a *Lógica y conocimiento* (Taurus, Madrid, 1966), p. 378. Hi ha en premsa traducció catalana a Ed. Laia.

7. B. RUSSELL: «Introducció» a *Tractatus*, p. 43 de l'edició catalana, Laia, Barcelona, 1981.

presentada per un cavall alat»; això vol dir que Pegàs, lògicament parlant, no és més que una abreviatura d'aqueixa *descripció* del diccionari o de qualsevol altra de semblant.

Podrien ésser substituïts tots els noms per descripcions? Si així fos, com pensen altres filòsofs deixebles de Russell (Quine, per exemple), el llenguatge, i amb ell la nostra imatge del món, estaria format per un conjunt de predicats sense subjectes fixos, sense individus donats que foren el suport d'aquests predicats. Russell, però, no arriba tan lluny: «potser podem reduir el nombre dels noms propis, però allò que no podem fer és evitar-los del tot», i unes línies més avall: «hi ha algunes coses que no es poden expressar amb les descripcions que substitueixen els noms».⁸

La raó de fons per al manteniment d'un cert nombre de noms propis cal cercar-la en la tesi russelliana de les relacions entre llenguatge i realitat. Abans hem parlat de la possibilitat d'inferir del llenguatge la realitat; aquesta possibilitat, però, està fonamentada en el fet que en el llenguatge hi ha elements *directament* vinculats a la realitat. És clau en el pensament de Russell la distinció entre coneixença (= coneixement directe, *knowledge by acquaintance*) i coneixement per descripció: hi ha certs objectes als quals tenim accés directe, hi estem familiaritzats, en tenim coneixença; n'hi ha d'altres que coneixem com un feix de descripcions que expliciten les seues característiques. Aquells que siguen els objectes de coneixença no són del cas: Russell ha dubtat al llarg de la seua evolució filosòfica, però el que mai no ha posat en dubte és que tenim accés directe a fragments individuals de la realitat. Aquest accés directe es manifesta en la definició ostensiva, en la possibilitat de relacionar noms amb coses mitjançant un gest que singularitze un individu com a objecte de referència del nom. Així el llenguatge, i amb ell el coneixement, té un suport empíric indefugible i que fonamenta el nostre accés cognoscitiu a la realitat.

La definició ostensiva que acabo d'esmentar planteja un seguit de problemes de difícil solució i ha estat àmpliament discutida en els darrers anys, especialment al si del corrent de pensament influït pel segon Wittgenstein. Les dues dificultats principals per a admetre la definició ostensiva com a mecanisme de vinculació en el seu origen, l'aprenentatge, entre llenguatge i realitat són, en primer lloc, si és possible definir el significat d'un mot fora del context del seu ús;

8. *El coneixement humà*, volum I, pp. 126.

així, per exemple, la definició ostensiva del mot «taula» tot assenyalant amb un gest la taula del menjador, no aprofitaria com a definició del mot en el context «he assistit a una taula rodona sobre el desarmament» (aquesta dificultat ens portaria a modificar la teoria del significat que Russell exposa en aquesta obra). En segon lloc, l'altre problema a considerar està en la dificultat de precisar què és el que hom assenjala amb el gest; així, en l'exemple anterior, el mateix gest, i en les mateixes circumstàncies, aprofita per a definir ostensivament el significat de «taula», de «fusta», de «rectangular», etc.: un gest sol no pot establir límits en el continu espàcio-temporal. Russell resol tots dos problemes configurant l'aprenentatge del llenguatge com un procés d'adquisició d'hàbits psicolingüístics que fixen les relacions causals entre els estímuls perceptuals i les respostes lingüístiques: «La repetició és necessària en el procés de la definició ostensiva, perquè la definició ostensiva consisteix en la creació de l'hàbit, i els hàbits, per regla general, es van adquirint de manera gradual.»⁹ És conegut que aquesta tesi ha estat fortament contestada per la lingüística chomskyana; no és moment, però, d'entrar en aquest debat. Per acabar aquest breu repàs de qüestions de semàntica filosòfica, ens cal fer alguna reflexió sobre el problema de la veritat. Aquesta qüestió preocupà Bertrand Russell des de ben aviat, i encara que hom troba certes constants en l'evolució del seu pensament, també cal remarcar alguns canvis substantius des dels seus tractaments primers, pels anys 1906 a 1909, fins al tractament que fa en *Inquiry* i en *El Coneixement humà*.

És constant en el seu tractament de la veritat el rebuig tant de la teoria de la coherència com de la concepció pragmàtica de la veritat. Pel que fa a la teoria de la coherència, el model que rebutja Russell es refereix més a les concepcions neohegelianes que va conèixer en la seua joventut, que no a les noves concepcions coherentistes que es varen desenvolupar posteriorment al si del positivisme lògic. La crítica de Russell al coherentisme neohegelià radica a afirmar la tesi que la veritat o la falsedat d'un enunciat no depèn que aquest siga considerat com una veritat parcial dependent d'un sistema total, que és el pròpiament vertader. En un sentit intel·ligible per a tothom «A assassina B» és un enunciat vertader o fals per ell mateix i la seua relació amb els fets, i no depèn de la veritat total del sistema; més aviat, pensa

Russell, la veritat total, si té algun sentit, serà que estiga construïda sobre veritats que són certes en elles mateixes. Aquestes tesis resulten òbvies en un filòsof que pensa que el coneixement humà és un edifici que comença amb certes proposicions elementals, com dirà més tard, en l'etapa de l'atomisme lògic, des de les quals poden anar construint-se les veritats més complexes. En aquest sentit, hom pot considerar Russell com dintre la més genuïna tradició empirista.

Cal afegir, però, que Russell no ha estat explícitament sensible a les concepcions holistes, que no tenen gaire o res a veure amb el hegelianisme, que s'han desenvolupat en la segona meitat del nostre segle i que són representades per les concepcions del segon Wittgenstein i de Quine, entre d'altres. Tanmateix, les limitacions de l'empirisme, de les quals parlarem més endavant, i que constitueixen l'aportació fonamental de l'obra que tenim entre mans, l'havien d'haver portat necessàriament a la tesi de la dependència de la veritat de les proposicions de certs principis o postulats que regeixen la possibilitat de la inferència i, per tant, de la construcció del sistema cognoscitiu. Russell, però, es manté sempre, a l'hora de tractar la veritat, en la vella teoria de la correspondència que relaciona *aïlladament* proposicions (o, millor dit, creences) i fets.

També rebutja Russell la teoria pragmatista de la veritat, teoria que coneix directament de William James i que resumeix en un breu text del pragmatista americà: «"Verdader", per dir-ho d'una manera breu, és solament allò convenient al nostre pensar, així com "correcte" és solament allò convenient al nostre actuar!» Des de formulacions d'aquesta mena, Russell interpreta el pragmatisme com allò que és convenient, profitós, als nostres interessos particulars, tant si es tracta d'individus com de grups. És clar que Russell no podia admetre que la veritat d'enunciats declaratius del tipus «A assassinà B» depenga d'interessos i profits dels individus; creu explícitament, i aquesta és la raó fonamental per a rebutjar-lo, que el pragmatisme suposa una subordinació de la raó a estrets interessos dels homes, i per a Russell la veritat no pot estar subordinada a la utilitat. Tota una altra cosa és que el sentit primordial del pragmatisme no és aquest,¹⁰ i al pensador britànic se li escapa un sentit més

10. El mateix Russell, en *La evolución de mi pensamiento filosófico*, pp. 202 i ss., es queixa que les seves crítiques al pragmatisme han estat considerades poc serioses.

pregon, segons el qual, en intentar fonamentar un cos o sistema cognoscitiu, topem al final amb el fet que ens és útil i funciona en la nostra orientació en el món; Russell es queda en un presumpte fonament pragmàtic de proposicions aïllades quan l'aportació del pragmatisme està directament vinculada a les consideracions *holistes* abans esmentades.

La tesi a què Russell s'adhereix és, com ja he dit, la teoria de la correspondència; aquesta teoria, però, té al seu parer alguns inconvenients que cal resoldre. ¿Què és allò que s'ha de correspondre als fets? Hom pot pensar que les proposicions són vertaderes o falses independentment que siguem o no *conegudes* com a tals; en aquest cas, allò que correspon als fets seria unes entitats objectives, les proposicions, i aquestes serien vertaderes o falses; així un judici seria vertader si té com a contingut o objectiu una proposició objectiva vertadera, i fals en el cas contrari. Aquesta interpretació de la correspondència topa amb una dificultat insalvable: implica que hom ha d'acceptar entitats objectives falses com a objectiu dels judicis falsos. Per evitar aquestes conseqüències, la tesi que proposava Russell en la seua joventut era que en el judici, o en la creença, no és la proposició com a entitat l'objectiu, sinó cadascun dels constituents ordenats en una determinada relació; això vol dir que «Joanot Martorell escrigué el *Tirant*» estableix una relació entre el subjecte que enuncia i els constituents «Joanot Martorell», «escriure» i «*Tirant*»; el subjecte és conscient de cadascun d'aquests constituents, i afirma una certa relació entre ells, la relació «escriure» entre «Joanot Martorell» i «*Tirant*»; és aleshores la relació afirmada pel subjecte la que es correspon o no amb els fets; en el primer cas, la creença és vertadera, i en el segon cas és falsa. «El judici —afirma Russell— és una relació de l'esperit amb diversos objectes.»

En el *Coneixement humà*, i prèviament en *Inquiry*, Russell abandona aquesta posició per dues raons, com explica ell mateix en *My philosophical development*: per una banda, perquè deixa de creure en el subjecte, que era justament qui unificava els constituents en una determinada relació;¹¹ i, per altra banda, perquè resulta difícil de sostenir que «es-

11. D'alguna manera, en aquella teoria el subjecte efectuava una certa operació de *síntesi* entre els constituents; així Russell parlava d'«una singular unitat de l'esperit»: cal, però, no concloure'n un presumpte kantisme de Russell.

criure», que és una relació, puga ser un constituent del mateix tipus que «Joanot Martorell» o «*Tirant*», que no són relacions, sinó termes de relació.¹² Cal substituir, doncs, la vella concepció de la correspondència.

Veritat i falsedat són primordialment propietats de les creences, i només derivativament ho són de les proposicions, les quals són expressions de les creences. Així la veritat és una determinada relació d'una creença amb un fet. Des d'aquesta perspectiva Russell defineix en *El Coneixement humà* la veritat i la falsedat de la següent manera: «totes les creences que no siguin merament un impuls a l'acció tenen la naturalesa d'un quadre tot combinant-se amb un sentiment afirmatiu o amb un sentiment negatiu; en el cas d'un sentiment afirmatiu són "certes" sempre que hi hagi unes realitats que, amb el quadre, hi tinguin el tipus de similitud que té el prototipus amb la seva imatge; en el cas d'un sentiment negatiu són "certes" si aquesta realitat no existeix. A una creença que no sigui certa, se l'anomena "falsa". Aquesta és una definició de la "veritat" i de la "falsedat"». ¹³ La definició és més simple que la concepció anterior; té l'inconvenient, però, d'introduir elements psicològics.

Hem vist el tractament que dona Russell a problemes de teoria del coneixement que planteja la consideració filosòfica del llenguatge. Cal ara dedicar el curt espai que em resta a l'altre problema central d'aquesta obra: els límits de l'empirisme.

Russell ha estat sempre propens, com en general tots els filòsofs que han partit de l'anàlisi del raonament matemàtic, a considerar la inferència deductiva com a model d'inferència. La inferència deductiva prova i té l'estructura lògica d'una implicació en la qual la veritat de la conclusió es deriva de la veritat de les premisses. En la inferència no demostrativa, com diu Russell, quan les premisses són veritables i el raonament correcte, la conclusió és solament probable; i açò no solament ocorre en la ciència empírica, ans també en les inferències del sentit comú, amb les quals construïm la imatge del món en què vivim.

En èpoques més primerenques, Russell, per evitar aquests problemes, havia proclamat com a norma substituir, en la mesura del possible, la inferència per la construcció; però així el coneixement es converteix en un món de constructes

12. *La evolución de mi pensamiento filosófico*, p. 207.

13. *El coneixement humà*, volum I, pp. 211-212.

que s'independitzen progressivament del món que pretenen explicar. En *El coneixement humà* introdueix la inferència com a motor del coneixement, però explicitant els seus presupòsits, que fan que la seua validesa depenga d'aquests postulats no demostrables. Així, per exemple, amb les sensacions, que són font de coneixement, sols arribem a unes dades aïllades: ¿com passar d'un conjunt de sensacions, que no té límits definits ni en l'espai ni en el temps, a la noció d'un objecte qualsevol? No podem *inferir* d'un conjunt de sensacions visuals, tàctils, auditives, etc., la noció d'una taula determinada com un objecte individual en l'espai-temps. El pensament clàssic recorria a aquests efectes a la noció de substància: una entitat que és el subjecte de tots els predicats que defineixen l'objecte o cosa en qüestió. Russell intenta d'evitar aquest recurs a entitats més o menys inventades postulant uns principis que regeixen la nostra inferència: «Donat qualsevol esdeveniment A, succeeix molt freqüentment que, en qualsevol temps pròxim, existeix en algun lloc pròxim un esdeveniment molt semblant a A». És el que Russell anomena postulat de la quasi-permanència.

És important d'observar com estan enunciats aquests postulats: amb la major cautela possible per a evitar que siguin interpretats com *a priori* kantians. No es tracta de principis *necessaris* de síntesi, sinó de freqüències i probabilitats que permeten la inferència; no resulten així inferències demostratives necessàries, sinó justament inferències no demostratives.

Quin és l'origen d'aquests postulats? Russell no és gaire explícit al respecte, però deixa la porta oberta a considerar-los ancorats en la nostra pròpia biologia: «el coneixement de les connexions entre els fets té el seu origen biològic en les expectatives animals... És biològicament avantatjós tenir aquelles expectatives que s'acostumen a verificar...».¹⁴

Hom ha relacionat aquesta fonamentació biològica dels postulats de la inferència amb les creences naturals de Hume. Discutir aquest tema, però, ens portaria massa lluny. El lector sabrà què pensar-ne. Russell, per la seua part, pensa que establir els límits de l'empirisme és reconèixer la finitud de la naturalesa humana.

Acabaré aquesta introducció amb un text del prefaci del mateix autor que pot encoratjar el lector esglaiat davant

14. *El coneixement humà*, volum II, *in fine*.

d'una obra que li sembla feixuga: «La filosofia pròpiament dita tracta d'assumptes que interessarien el públic cultivat en general i perd molt del seu valor si només són uns quants professionals els qui poden entendre allò que allí es debat».¹⁵

JOSEP LLUÍS BLASCO
Universitat de València

15. *El coneixement humà*, volum I, p. 31.

Collecció dirigida per:

J. M. Castellet

Salvador Giner

J. F. Yvars

BERTRAND RUSSELL

EL CONEIXEMENT HUMÀ

EL SEU ABAST I ELS SEUS LÍMITS

I

Traducció de Jordi Civís i Pol

Edició a cura d'Oriol Castellví

Pròleg de Josep-Lluís Blasco



Edicions 62, Barcelona

HU 1-SF/205/14-1

Aquesta col·lecció és una iniciativa conjunta d'EDICIONS 62, s/a.,
i de la DIPUTACIÓ DE BARCELONA.

L'edició original anglesa fou publicada amb el títol de *Human Knowledge. Its Scope and Limits* per George Allen & Unwin Ltd.,
de Londres, l'any 1948.

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFIA
DEPARTAMENT D'EDUCACION
BIBLIOTECA
Reg. de Entrada n° 10.239
Fecha 14-XI-85
Signatura Metafisica J

L769534

[FE·M/8269 v.1]

Disseny de la coberta: Loni Geest i Tone Hoverstad.

Primera edició dins CPM: maig de 1985.

© Hereus de Bertrand Russell - George Allen & Unwin, 1985.

Drets exclusius d'aquesta edició: Edicions 62, s/a., Provença 278,
08008-Barcelona.

Impress a Nova-Gràfik, Puigcerdà 127, 08019-Barcelona.

Dipòsit legal: B. 16.927-1985.

ISBN: 84-297-2283-1 (obra completa).

ISBN: 84-297-2284-X (volum I).

SUMARI

Pròleg	7
Cronologia	19
Bibliografia	23
Nota sobre l'edició	27

EL CONEIXEMENT HUMÀ

Prefaci	31
Introducció	33

Primera part: *El món de la ciència*

I. El coneixement individual i social	41
II. L'univers de l'astronomia	48
III. El món de la física	54
IV. L'evolució biològica	70
V. La fisiologia de la sensació i de la volició	79
VI. La ciència de la ment	86

Segona part: *El llenguatge*

I. Els usos del llenguatge	101
II. Definició ostensiva	109
III. Noms propis	119
IV. Particulars egocèntrics	133
V. Reaccions en compàs d'espera: coneixement i creença	144
VI. Les oracions	155
VII. La referència externa de les idees i de les creences	159

VIII.	La veritat: formes elementals	163
IX.	Paraules lògiques i falsedat	173
X.	Coneixement general	184
XI.	El fet, la creença, la veritat i el coneixement	199

Tercera part: *Ciència i percepció*

Introducció	219
I. Coneixement de fets i coneixement de lleis	223
II. El solipsisme	235
III. La inferència probable en la pràctica del sentit comú	242
IV. Física i experiència	257
V. El temps en l'experiència	273
VI. L'espai en la psicologia	281
VII. Ment i matèria	289

Clàssics del pensament modern

Aquesta col·lecció pretén d'aplegar un conjunt significatiu d'obres cabdals del pensament modern i contemporani occidental (història, economia, sociologia, dret, antropologia, cultura, etc.), que expressi la tradició humanística més vàlida avui en el desvetllament del significat de la vida i del món. Dins aquest propòsit, els trets bàsics de la col·lecció són els de secularitat, racionalisme, capacitat analítica, testimoniatge i exemplificació de la nostra civilització i, naturalment, l'originalitat i el gran interès intrínsec de les obres que hi són incloses.

1. CHARLES DARWIN, *L'origen de les espècies*. Traducció de Santiago Albertí i Constança Albertí. Edició a cura de Joan Senent Josa i Montserrat Vallmitjana. Pròleg de Thomas Glick.
2. ERNST BLOCH, *La filosofia del Renaixement*. Traducció de Maria Ginés i J. F. Yvars. Edició i pròleg a cura de J. F. Yvars.
3. A. J. AYER, *Llenguatge, veritat i lògica*. Traducció, edició i pròleg a cura de Josep Lluís Blasco.
4. DENIS DIDEROT, *Escrits filosòfics*. Traducció de Santiago Albertí. Edició a cura de Francesc Espinet. Pròleg de Ramon Xirau.
5. BARÓ DE MONTESQUIEU, *De l'esperit de les lleis*. 2 volums. Traducció de Josep Negre i Rigol. Edició a cura de Xavier Arbós. Pròleg de Jordi Solé-Tura.
6. JACOB BURCKHARDT, *Consideracions sobre la història universal*. Traducció i edició a cura de Gustau Muñoz. Pròleg de J. M. López Piñero.
7. KARL MARX, *El capital*, volums I i II. Traducció i edició a cura de Jordi Moners i Sinyol. Pròleg de Manuel Sacristán.
8. LUDWIG WITGENSTEIN, *De la certesa*. Traducció i edició a cura de Josep Lluís Prades i Vicent Raga. Pròleg d'Oswald Hanfling.
9. WALTER BENJAMIN, *L'obra d'art a l'època de la seva reproduïbilitat tècnica*. Traducció de Jaume Creus. Edició i pròleg a cura de J. F. Yvars.
10. ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *L'Antic Règim i la Revolució*. Traducció de Joan Casas. Edició a cura de Xavier Arbós. Pròleg de J. Ferrater Mora.
11. MAX WEBER, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Traducció, edició i pròleg a cura de Joan Estruch.
12. ALBERT EINSTEIN / LEOPOLD INFELD, *L'evolució de la física*. Traducció d'Humbert Padellans. Edició a cura de David Jou. Pròleg d'Antoni Lloret i Orriols.
13. DAVID RICARDO, *Els principis d'economia política i tributació*. Traducció de Josep M. Masferrer. Edició a cura d'Ezequiel Baró i Tomàs i Angels Martínez i Castells. Pròleg de Fabià Estapé.
14. MARGARET MEAD, *Sexe i temperament en tres societats primitives*. Traducció de Jordi Civís. Edició a cura de Jesús Contreras. Pròleg de Joan Frigolé.

15. MAX HORKHEIMER, *Hora foscant*. Traducció i edició a cura de Gustau Muñoz, Pròleg de Jacobo Muñoz.
16. GYÖRGY LUCKÁCS, *L'ànima i les formes*. Traducció d'Artur Quintana. Edició a cura de J. F. Yvars. Pròleg d'Agnes Heller.
17. ERWIN SCHRÖDINGER, *Què és la vida? / Pensament i matèria*. Traducció de Núria Roig. Edició a cura de J. Senent-Josa i J. Wagensberg. Pròleg de Jordi Flos.
18. MAX PLANCK, *Coneixement del món físic*. Traducció de Jaume Gascon.
19. FERDINAND TÖNNIES, *Comunitat i associació*. Traducció de J. F. Yvars i Maria Ginés. Edició a cura de J. F. Yvars. Pròleg de Lluís Flaquer i Salvador Ginés.
20. LUCIEN LÉVY-BRUHL, *L'ànima primitiva*. Traducció de Santiago Albertí. Edició a cura de Joan Frigolé. Pròleg de Ramón Valdés.
21. PIERO SRAFFA, *Producció de mercaderies per mitjà de mercaderies*. Edició, traducció i pròleg a cura d'Ernest Lluch.
22. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *El pensament salvatge*. Traducció de Miquel Martí i Pol. Edició i pròleg a cura de Josep R. Llobera.
23. BERTRAND RUSSELL, *El coneixement humà*. Traducció de Jordi Civís i Pol. Edició a cura d'Oriol Castellví. Pròleg de Josep Lluís Blasco. Volum I.

Seguiran:

- BERTRAND RUSSELL, *El coneixement humà*. Traducció de Jordi Civís i Pol. Volum II.
- JEREMY BENTHAM, *El panòptic*. Traducció d'Eduard Mira.
- WILLIAM JAMES, *Les varietats de l'experiència religiosa*. Traducció de Marta Mirabent.
- THOMAS R. MALTHUS, *Assaig sobre el principi de població*. Traducció de Constança Albertí.