LOS ATOMISMOS LÓGICOS DE RUSSELL Y WITTGENSTEIN

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS

LOS ATOMISMOS LÓGICOS DE RUSSELL Y WITTGENSTEIN

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
MÉXICO 2012

B1649
.R94
T65
2012

Tomasini Bassols, Alejandro.
Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein /Alejandro Tomasini Bassols. — 3a. ed. — México : UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2012.
291 p. — (Colección filosofía contemporánea)
ISBN 978–968–36–3626–3

1. Russell, Bertrand, 1872–1970. 2. Wittgenstein, Ludwig, 1889–1951. 3. Atomismo lógico I. t. II. Ser.

Formación tipográfica:
J. Alberto Barrañón C.

Primera edición: 1986
Segunda edición: 1994
Tercera edición: 15 de mayo de 2012
D.R. © 2012 Universidad Nacional Autónoma de México

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C.P. 04510, México, Distrito Federal
Tels.: 5622 7437 y 5622 7504; fax: 5665 4991
Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx
Página web: http://www.filosoficas.unam.mx
Todos los derechos reservados

Impreso y hecho en México
ISBN 978–968–36–3626–3

— *Para Don Juan y Doña Aurelia, y para la familia de amigos que Polonia un día me diera.*

— *No especulemos con liviandad acerca de las más grandes cosas.*
(HERÁCLITO, D. 47, M. 113.)

NOTA A LA TERCERA EDICIÓN

Para esta tercera edición se hicieron múltiples correcciones, pero muy pocos cambios significativos. El más importante, quizá, es el que tiene que ver con las citas del texto de L. Wittgenstein, el *Tractatus Logico-Philosophicus*. En esta ocasión, por fin, recurrí a lo que es mi propia traducción, una traducción que no ha visto la luz por razones de orden editorial, pero que considero más fiel que las que están en circulación. Por ello, aquí me permito ofrecer mis propias versiones de lo que se dice en el texto original, con lo cual creo que la exposición en su conjunto se vio beneficiada. A este respecto, probablemente el cambio más importante haya sido el de sustituir 'figura' por 'retrato' ('*Bild*'). Debo decir que, si esta sustitución se viera favorecida por la aprobación general y efectivamente se lograra imponer como parte del vocabulario estándar en el área de investigación y debate filosóficos constituida por las filosofías de Wittgenstein, yo sentiría que mi trabajo no habría sido en vano. No estará de más recordar que inclusive la más reciente de las tres traducciones oficiales que hay en español, a saber, la de Luis M. Valdés Villanueva, usa la traducción heredada, con lo cual todo su trabajo se ve *a priori* menguado. Pienso que ya es hora de revisar en serio la traducción al español del *Tractatus* y de actualizar su vocabulario, porque de no hacerlo corremos el riesgo de seguir manteniendo alejados del pensamiento del primer Wittgenstein a todos los lectores, actuales y potenciales, de aquel primer maravilloso texto que él nos legara. Por lo demás, el texto está básicamente intacto aunque, como dije, sí se hicieron multitud de correcciones menores, mas no sustanciales.

Siento que no estará de más recordar que este libro pertenece a una etapa muy especial de mi trabajo en filosofía, valga éste lo que valga, a saber, la inicial. Se trata, pues, de un texto que empezó a escribirse hace cerca de tres décadas. Apelo entonces a la benevolencia del lector quien, estoy seguro, sabrá aprovechar los aciertos que aquí se hagan y desechar lo que ya ahora todos sepamos que es errado o equivocado. Aunque mi visión de los temas aquí tratados ha cambiado mucho desde que escribiera estas páginas, de todos modos hay un punto en relación con el cual creo que, con base en estudios más recientes de las filosofías de B. Russell y L. Wittgenstein realizados por exégetas tan variados y renombrados como P. Hylton, G. Landini o J. Hintikka, podemos afirmar que la tesis central de mi libro, a saber, que las grandes aportaciones que Wittgenstein hiciera en el *Tractatus* se inscriben y se comprenden sólo en el marco general creado por Russell, es esencialmente correcta. Aunque no es lo que aquí sostengo, ciertamente podría defenderse la idea de que la filosofía del *Tractatus Logico-Philosophicus* es filosofía russelliana hecha mejor que lo que el propio Russell podía hacer o habría podido hacer. Mi propio punto de vista es que fue precisamente por lo que compartieron y por lo que disintieron que Russell y Wittgenstein generaron una de las relaciones filosóficas más fructíferas, más complejas y, ¿por qué no decirlo también?, más bellas de todos los tiempos.

Alejandro Tomasini Bassols
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Para esta segunda edición ha sido posible incorporar en el texto un nuevo capítulo, el último de los tres mencionados en la Introducción original y que por diversas razones no había sido posible incluir anteriormente. Soy de la opinión de que al enriquecer el texto con este nuevo capítulo, la tesis general en él desarrollada y defendida resultará, si no más convincente, por lo menos más claramente delineada y, en alguna medida, más sólidamente establecida.

A.T.B.
México, mayo 1990.

AGRADECIMIENTOS

Este libro es el producto de una investigación de tres años, realizada en la Universidad de Oxford, para la cual disfruté de una beca concedida por una institución mexicana, CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología). Debido a las agudas dificultades económicas por las que ha atravesado México en los últimos años, para el tercer año de residencia fue imprescindible solicitar una ayuda de otra fuente. El auxilio vino de mi *College*, Keble, y de la Universidad de Oxford bajo la forma de una reducción considerable en los pagos. Es claro, pues, que el que haya podido tanto iniciar como terminar mi investigación fue posibilitado por estas instituciones, a las que menciono con agradecimiento.

En cuanto a las personas debo mencionar, primero, al Dr. S. Blackburn y, en segundo lugar, al Dr. G. Baker, con quienes trabajé durante los Trinity *Term* de 1982 y 1983, respectivamente. Pero deseo sobre todo agradecerle a mi supervisor general, el Sr. B.F. McGuinness, el apoyo que siempre recibí de él. Aproveché y disfruté inmensamente su conocimiento y experiencia filosóficos y siento que aprendí en discusiones con él mucho más de lo que puede reflejar esta disertación. Por último, quisiera mencionar a quien fuera mi *Moral Tutor*, el Dr. J. Griffin, quien en numerosas ocasiones, cuando las situaciones no eran del todo gratas, tuvo la sonrisa que necesitaba y el gesto adecuado para hacerme proseguir. Paradójicamente, tal vez, me complace reconocer mi deuda hacia las personas y las instituciones mencionadas.

INTRODUCCIÓN

Una disertación filosófica es, supongo, un trabajo personal. Por 'personal' quiero decir aquí no sólo que se trata de algo que debe ser hecho por un individuo y que debe incorporar sus pensamientos, sino que también involucra, en cierto sentido o hasta cierto grado, sus emociones o sentimientos. Así, pues, mi trabajo comporta, aparte de argumentos y discusiones, una cierta actitud que no quiero ni ocultar ni negar. Reconozco que desde el comienzo deseé defender a Russell de lo que me pareció ser crítica injustificada e imperdonable negligencia. En mi opinión, Russell ha sido en general mal interpretado, sus puntos de vista han sido a menudo distorsionados y, como consecuencia de ello, no sólo el verdadero Russell nunca (o casi nunca) ha sido presentado con simpatía sino que, lo que es aún peor, ha sido ignorado. Estoy consciente de los peligros que entraña la defensa de puntos de vista que no están "*en vogue*", de alguien "en desgracia", pero, como es obvio, consideraciones de esta clase no podrían tener influencia alguna sobre nuestros intereses e investigación. En este caso, las dificultades eran particularmente difíciles de superar puesto que el trasfondo del ataque sistemático en contra de Russell lo proporciona la obra de uno de los pensadores más profundos de todos los tiempos, esto es, Ludwig Wittgenstein. Por consiguiente, en lugar de perderme en la serie infinita de comentaristas, críticos, estudiosos, etc. (porque, por sorprendente que pueda parecer, no hay un solo estudio comparativo sistemático de las obras de Russell y Wittgenstein), opté por enfrentarme a lo que en mi opinión es la tarea realmente interesante e importante, a saber, el estudio de las fuentes mismas, a las que podríamos

en este caso referirnos como 'el primer Russell' y 'el primer Wittgenstein'.

Como el título lo sugiere, mi trabajo es un estudio comparativo, pero no sólo es eso: es también un estudio crítico. Aunque estoy dispuesto a reconocer que sentía desde el principio una cierta simpatía por la posición de Russell, no aceptaría que esta simpatía fuera el resultado de un mero prejuicio y, por lo tanto, que me cegara y me incapacitara para detectar errores, falacias, etc., en su obra. Como puede fácilmente verificarse, en muchas ocasiones soy muy crítico de Russell y en muchas ocasiones reconozco abiertamente que el ataque de Wittgenstein está plenamente justificado y que es exitoso, haciendo ver al mismo tiempo que este último hizo contribuciones al tema con las que Russell ni siquiera había soñado. Pero de mi investigación emerge como un hecho de la historia de la filosofía (y mientras más estudiaba las obras de Russell y Wittgenstein más me convencía de ello) que aunque Wittgenstein era más riguroso, más sistemático, quizá más excitante y, en relación con algunos temas por lo menos, más profundo que Russell, la originalidad de las ideas centrales de lo que se conoce como 'atomismo lógico' pertenece no a Wittgenstein sino a Russell. El atomismo lógico, en la versión que fuere, es y seguirá siendo filosofía russelliana, en el sentido en el que la filosofía crítica siempre será filosofía kantiana, el pensar dialéctico filosofar hegeliano o la fenomenología filosofía husserliana. Este resultado, en caso de que fuera verdadero, es, pienso, importante.

Mi plan original era dar cuenta de manera exhaustiva de ambas versiones de atomismo lógico. Puesto que mantengo que el atomismo lógico es un sistema de filosofía completo, esta disertación fue concebida originalmente como incluyendo un capítulo sobre la ética y la religión ("Las cuestiones importantes"), otro sobre las concepciones russelliana y wittgensteiniana de la filosofía ("Filosofía") y un último capítulo sobre las reacciones y las reacciones frente a las reacciones en torno al atomismo lógico ("Rechazo y desarrollo del atomismo lógico"). Escribí varios borradores de dichos capítulos, pero resultó imposible incluirlos, debido sobre todo a las limitaciones respecto a la longitud de los trabajos. Podría haber eliminado otros capítulos en lugar de éstos, pero creo que los que quedan nos dan lo

esencial del sistema (si bien todavía pienso que el primero de los capítulos recién mencionados es muy importante). Quisiera ahora decir unas cuantas palabras acerca de los temas sobre los cuales decidí concentrarme.

Como es bien sabido, ni en el *Tractatus* ni en los trabajos de Russell hay un orden definido, obvio, transparente. Una de las tareas del estudioso es precisamente la de sugerir o proponer una manera de ver el material, de organizarlo de tal modo que el todo adquiera sentido, que aparezca como una unidad, como un sistema auto-contenido (como en el caso de la interpretación de una pieza de música). Aquí yo deseo abogar por varias tesis, que de hecho forman una red y que, así lo pretendo, tienen el efecto recién mencionado. Una de ellas es que, contrariamente a lo que en diversas ocasiones diferentes filósofos han sostenido, el atomismo lógico es un sistema de filosofía completo. En efecto, los diferentes puntos de vista que considero y discuto se apoyan unos a otros y esto explica por qué los atomistas lógicos tienen respuestas concretas a la mayoría de los problemas filosóficos tradicionales (si no es que a todos), extendiéndose desde los fundamentos de la lógica y el lenguaje hasta la naturaleza del conocimiento, el mundo, los valores, etc. Ahora bien, sucede que hay dos versiones de atomismo lógico. Se plantea entonces de manera natural la pregunta de cuál de las dos doctrinas rivales es "la correcta". Yo sostengo, primero, que lo que es común a ambos cuerpos de doctrina y que los hace instancias de atomismo lógico es el método o enfoque, que es el del análisis. El fundamento del atomismo lógico está constituido o proporcionado por el análisis. En verdad, podríamos inclusive definir 'atomismo lógico' como la filosofía que resulta de la adopción del análisis y sus consecuencias. Mi objetivo aquí fue el de probar esto no mediante consideraciones *a priori* acerca del significado de 'análisis', sino 'ilustrando por qué y cómo fue éste adoptado, cómo fue concebido y aplicado y cómo Russell y Wittgenstein de hecho basaron y erigieron sus sistemas sobre él. Así, por ejemplo, la metafísica del atomismo lógico es el resultado del análisis del mundo considerado como un todo, las teorías del significado resultan del análisis aplicado al lenguaje, etc. El análisis, tal y como yo lo comprendo, constituye la base y el cemento del atomismo lógi-

co y une muchos puntos de vista que de otra manera quedarían sin fundamento alguno. Si adoptamos esta manera de ver el material estaremos en posición de comprender y explicar las diferencias y similitudes o concordancias entre los sistemas de Russell y Wittgenstein: todos ellos se deben a coincidencias y divergencias en las concepciones del análisis que comportan o contienen (alcance, aplicabilidad, naturaleza, etc.). Sólo cuando se les ve de esta manera, pienso, se les dota a sus trabajos, controversias, etc., de sentido. El sistema de Wittgenstein aparece entonces como elaborado enteramente *a priori* y representa la versión radical del atomismo lógico. Su análisis es "puro", en tanto que el de Russell es "aplicado". Por mi parte, pienso que el atomismo lógico radical es insostenible, que conduce a "resultados imposibles" y que la posición más moderada, *i.e.*, la de Russell, es la más plausible. Dadas las características de su sistema, Wittgenstein queda expuesto a la crítica de que, de hecho, "sólo" elabora teorías formales (*i.e.*, una ontología formal, una teoría formal del lenguaje, etc.) y, si esto es así, entonces su poder filosófico explicativo es dudoso y se vuelve una cuestión debatible. La situación es paralela, por ejemplo, al caso de la posible utilidad y el carácter elucidatorio de la lógica matemática para una cabal comprensión del lenguaje natural. El sistema de Wittgenstein representa una reacción en contra del de Russell, pero una reacción efectuada dentro del marco teórico creado por este último, es decir, compartiendo con él un conjunto básico de presuposiciones. Por consiguiente, no todo lo que dicen es necesariamente incompatible. De hecho, es mi opinión que un único sistema de atomismo lógico podría eventualmente elaborarse conjugando rasgos y combinando doctrinas de ambos sistemas. En esta disertación, sin embargo, yo me fijé a mí mismo el objetivo más modesto de enfrentarme más bien a las diferencias que a las coincidencias (con excepción, evidentemente, del caso especial del análisis). Un área en la que los esfuerzos comunes podrían verse como fructíferos en este sentido es la filosofía de la mente. Ahora bien, es claro que lo que he venido diciendo se contrapone a la interpretación usual de acuerdo con la cual, en todos los "frentes", el atomismo lógico de Wittgenstein es superior al de Russell. Uno de mis objetivos fue el de retar esta tradicional

manera de entender esas obras, tratando de poner en evidencia por qué el sistema de Wittgenstein no es tan seguro ni el de Russell tan frágil como habitualmente se asume.

El hecho de que el análisis se encuentre en el fondo de las filosofías de Russell y Wittgenstein no implica que todo lo que dicen o discuten esté directamente relacionado con él. Yo propongo un punto de vista menos fuerte (o más razonable). Tan sólo afirmo que, independientemente de la rama de la filosofía en que se colocaran, una vez que se planteaba un problema fundamental, lo primero que se hacía era aplicar el análisis y después de ello, sobre la base de los resultados, la discusión podría revestir las más diversas formas y direcciones. Sería un tanto sorprendente, por ejemplo, aseverar que la doctrina de Wittgenstein de que las verdades de la lógica son tautologías es un resultado directo de la aplicación del análisis. Sin embargo, si recordamos las conexiones que esta doctrina particular mantiene con la Teoría Pictórica, con el rechazo de Wittgenstein del logicismo de Russell y de su concepción de la forma lógica, etc. —cuestiones todas ellas directamente relacionadas con la aplicación del análisis (*e.g.*, a nociones matemáticas, a proposiciones, etc.)— entonces confirmamos que, inclusive en esta remota área de la investigación filosófica, la doctrina de Wittgenstein aparece en última instancia fundada, en un sentido importante, en el análisis. Esto es lo que traté de mostrar tanto en general como en detalle abordando problemas específicos.

La noción de análisis es más bien compleja. No voy a discutir aquí su naturaleza puesto que lo hago en el primer capítulo, pero quisiera no obstante decir unas cuantas palabras acerca de él. El análisis tiene dos aspectos o, si se prefiere, puede ser usado de dos maneras distintas, una meramente crítica y una más positiva. Como veremos, el análisis como un elemento puramente destructivo fue usado primera y principalmente en contra de los monistas y monadistas (y condujo *ipso facto* a la teoría de las relaciones y a la visión pluralista del lenguaje y del mundo). Pero ¿qué habría de hacerse después? ¿Análisis epistemológico o más bien análisis estético? Una tendencia típica de los atomistas lógicos es, de acuerdo con el enfoque lingüístico que ha moldeado a la filosofía anglo-sajona del siglo XX y por el cual ellos, junto con Frege y Moore, son los responsables, la

de aplicar el análisis filosófico en primer lugar en el reino del lenguaje. Esto a su vez explica el orden de los capítulos. Del análisis concebido como análisis lógico-lingüístico se dedujeron ciertas teorías del significado, se conformó una determinada concepción del lenguaje matemático y de ellas se derivaron ciertas concepciones del mundo, de la mente, etc. Así, inclusive si fuera asequible una definición formalmente correcta de 'análisis', ésta sería inútil o, más bien, no sería particularmente deseable, pues lo más probable es que nos impediría ver la riqueza potencial de lo que define y no echaría ninguna luz sobre las obras de Russell y Wittgenstein.

Un objetivo que siempre tuve en mente al escribir este trabajo —si bien no podría yo decir hasta qué punto lo logré— fue el de discutir cuestiones *fundamentales pero comunes*, y me esforcé por detectar y enunciar los problemas y las respuestas tal y como Russell y Wittgenstein lo hicieron (ocasionalmente sugiriendo la manera en que, en mi opinión, ellos deberían haber planteado la cuestión o el problema). Russell tiene un número inmenso de escritos sobre muchos temas acerca de los cuales Wittgenstein, a estas alturas de su carrera, no tiene nada qué decir (*e.g.*, conocimiento directo), y muchas cosas discutidas por Wittgenstein no sólo no son discutidas por Russell, sino por casi nadie antes que él (*e.g.*, conceptos formales). Por ello, una selección de temas era inevitable. Espero que la mía sea apropiada, pues la discusión franca que estaba yo tratando de generar o promover depende de eso. Independientemente de la simpatía que pudiera haber sentido por Russell, siempre tuve presente que no me estaba ocupando únicamente de sus puntos de vista y concepciones. De ahí que haya yo tratado de mantener a lo largo del trabajo un equilibrio tanto de tópicos como de páginas dedicadas a cada uno de los filósofos cuyo pensamiento examino. Quiero pensar que, en este sentido por lo menos, la meta fue alcanzada. Como última observación acerca de mi enfoque quisiera decir que hice un esfuerzo por combinar la reconstrucción histórica con la conceptual y ello por dos razones. Primero, a fin de evitar fáciles anacronismos de la clase que fueren; segundo, para dejar bien aclarado que, a diferencia del de Wittgenstein, el sistema de Russell no está contenido en un único libro o en una serie de conferencias.

Hay un cambio cualitativo en su filosofía cuando de manera abierta y general adopta el monismo neutral, *i.e.*, con *El análisis de la mente*, es decir, en 1921. Así, pues, su versión del atomismo lógico es el sistema que empezó a ser construido en 1900 y que le llevó 20 años elaborar. Éste es el periodo del cual me ocupo. Si no estoy equivocado, entonces nada se puede objetar a la afirmación de que *Los problemas de la filosofía*, *Nuestro conocimiento del mundo externo*, *Principia mathematica*, etc., contienen sólo partes del sistema. Lo que debe confrontarse con el *Tractatus* es la filosofía de Russell, esto es, el sistema elaborado durante los primeros veinte años del siglo XX, no partes de él.

Una de las condiciones que toda tesis de doctorado debe satisfacer es la de ser original. Me habría gustado que otra, aunque quizá más difícil de evaluar, hubiera sido la siguiente: "El estudiante deberá disfrutar su trabajo". Estaría entonces plenamente seguro de haber satisfecho uno de los requisitos.

I

EL MÉTODO DEL ANÁLISIS

1 . 1 . *El análisis como la base del atomismo lógico*

Una tesis central de esta disertación es que la base de los sistemas de atomismo lógico, *i.e.*, los de Russell y Wittgenstein, la constituye lo que podría quizá ser llamado 'el método del análisis' y que las diferencias entre esos sistemas se derivan, de una u otra manera, de las diferencias en la forma en que el análisis fue concebido y aplicado por ellos. Intentaré mostrar que hay conexiones "internas" entre las nociones de análisis y, por ejemplo, las de significado, mundo, mente, etc. Pero, por otra parte, es importante mantener separados los puntos de vista de los atomistas sobre el análisis del papel que el análisis de hecho juega en sus sistemas. En realidad, sólo en muy raras ocasiones hacen explícita su concepción del análisis. Por ello, mi labor principal en este capítulo será la de aclarar por qué se necesitaba la noción de análisis y cómo fue introducida y desarrollada. Pero antes de abordar los problemas que originalmente condujeron a Russell a la aceptación del análisis, llevaré a cabo un rápido examen del método o enfoque del análisis en general tal como aparece en las obras de Russell y Wittgenstein.

Consideremos primero a Russell. Una dificultad seria que encontramos es que es imposible hallar en su obra una explicación o descripción satisfactoria de lo que quería decir mediante 'análisis' y de cómo lo practicaba. Esto no puede ser más que sorprendente pues, como un estudio cuidadoso de su filosofía lo revelaría, el elemento que más la permea es cierto enfoque o esfuerzo siempre dirigido en la misma dirección: completar la transición de lo que es complejo a lo que es simple, encontrar los elementos constitutivos últimos de lo que se examina

y describir cómo esos elementos están relacionados entre sí. Las cosas más diversas pueden ser sometidas al análisis y, por lo tanto, una receta, una fórmula, una simple definición no podría ser particularmente útil. Es cierto que el análisis llegó muy pronto a ser entendido como análisis lógico de proposiciones y que tanto Russell como Wittgenstein así lo entendieron, pero también es cierto que estaban igualmente comprometidos con algo diferente, *viz.*, el análisis de la realidad o de los hechos (no, claro está, de hechos particulares, sino de su naturaleza). Al principio (*i.e.*, de nuestro periodo, el cual cubre los primeros veinte años del siglo pasado) se suponía que esto era *la* investigación acerca de la naturaleza del mundo. Fue mucho después que los atomistas se dieron cuenta de que la comprensión del mundo no es tan simple como ellos habían imaginado.

El método (enfoque, idea directriz) del análisis no debería identificarse con los resultados a los que conduce. Éste es, pienso, un defecto del artículo, por otra parte excelente y bien conocido, de M. Weitz sobre el análisis.[1] Esto es hasta cierto punto disculpable. La tarea de aprehender y describir la noción de análisis tal como aparece en la obra de Russell es extremadamente difícil, tanto por la carencia de enunciación explícita acerca de su naturaleza como por la variedad de cosas que él analiza. En general, sin embargo, la cuestión es clara. En algunas ocasiones, como en el caso de la Teoría de las Descripciones, el funcionamiento del análisis es transparente y su comprensión relativamente fácil. La teoría es en verdad el paradigma del análisis filosófico. En otras ocasiones, sin embargo, como cuando Russell estaba hundido en el análisis de la mente o de la materia, las cosas no son tan sencillas. Para facilitar mi exposición, me permitiré usar en esta sección algunos resultados cuya justificación doy posteriormente y empezaré aquí recordando algunas de las aplicaciones de la Teoría de las Descripciones, lo cual aclarará, espero, por lo menos en parte, qué era el análisis para Russell.

[1] M. Weitz, "Analysis and the Unity of Russell's Philosophy", en P.A. Schilpp (comp.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, The Library of Living Philosophers, North-Western University, Evanston/Chicago (1944).

Como lo muestran los famosos ejemplos proporcionados por Russell, uno de los objetivos de la teoría es encontrar las proposiciones que no contengan descripciones y que definan a la proposición que sí contiene y que se examina. Se dice de un conjunto de proposiciones que definen a una proposición dada cuando su conjunción implica y es implicada por la proposición en cuestión. Esto es claramente lo que sucede con 'El actual rey de Francia es calvo' y con

(a) Al menos una cosa es actual rey de Francia,

(b) A lo sumo una cosa es actual rey de Francia, y

(c) Sea quien sea, esa cosa es calva.

Así, pues, en casos como éstos, o más bien en el caso del análisis comprendido *vía* la Teoría de las Descripciones o identificado con ella, el análisis es una especie de definición, es decir, una definición de símbolos en uso. El interés de la teoría, sin embargo, no es lingüístico sino metafísico, lógico y epistemológico. Gracias a la teoría de Russell ciertos enigmas filosóficos tradicionales quedan resueltos (*e.g.*, los conectados con enunciados existenciales negativos).

Podemos considerar ahora lo que de hecho fue el primer intento explícito de Russell por efectuar análisis filosófico, comprendido esta vez como análisis ontológico. El resultado del análisis en esta ocasión es la teoría de Russell acerca de las relaciones (dualismo) y el pluralismo. El dualismo metafísico y el pluralismo están estrechamente relacionados. Mediante 'dualismo' me refiero aquí no al dualismo "físico-mental", sino al dualismo "particular-universal". Por 'pluralismo' quiero decir 'multiplicidad de sustancias', *i.e.*, de particulares. Es importante, si se han de comprender estas tesis, comprender los problemas que a ellas conducen. El problema era, a grandes rasgos, el siguiente: dado cierto complejo (digamos el complejo *aRb*), ¿cuáles son sus elementos reales e irreducibles? La respuesta de Russell, como veremos, es que en algunos casos por lo menos (hechos asimétricos) las relaciones (en este caso *R*) han de ser incluidas en la lista. Puesto que el análisis de Russell es meramente esquemático (en esta etapa de su desarrollo), podríamos

llamar 'formal' a su análisis, y, en este sentido, el análisis formal no es otra cosa que:

> el examen del mundo desde un punto de vista puramente lógico. Su interés primario es con los varios modos de organización revelados por el lenguaje y la realidad; el análisis formal es cosmología abstracta y se ocupa de la estructura última de la naturaleza y el mundo.[2]

Cuando decimos que el examen de Russell versaba sobre el mundo lo que queremos decir es el mundo como un todo, no partes de él, como en el caso del análisis científico. Y yo deseo mantener que, si bien de manera ligeramente distinta, Wittgenstein también estaba comprometido con esa clase de especulación.

Es importante enfatizar que ni siquiera como análisis de proposiciones (en el sentido de Russell, *i.e.*, la Teoría de las Descripciones) es el análisis puramente verbal o lingüístico. Russell no estaba interesado en palabras como tales o en estipulaciones (tampoco Wittgenstein lo estaba). A lo que aspiraba a través de su análisis era a proveernos con una cierta clase de *conocimiento*, *i.e.*, conocimiento filosófico. Por ello, es importante decidir si los análisis de Russell son verdaderos o falsos, adecuados o inadecuados, correctos o incorrectos, completos o incompletos. Por otra parte, Russell sostiene que el conocimiento alcanzado mediante el análisis es único, en el sentido de que ningún otro método o enfoque nos permitiría llegar a él. Pero al mismo tiempo está consciente de sus limitaciones y las señala. El problema podría ser formulado de esta manera: ¿es el análisis suficiente y podría no ser equívoco o confundente? Es en relación con esta cuestión y en algunas otras relacionadas con ella que arrancan los desacuerdos entre Russell y Wittgenstein.

Considerado desde el punto de vista del análisis formal, el *Tractatus* puede ser llamado un libro de análisis filosófico. Wittgenstein, es cierto, no nos da una teoría como la Teoría de las Descripciones, pero la razón es simple, a saber, que no necesita

[2] M. Weitz, "Analysis", en Paul Edwards (comp.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Collier Macmillan Limited, London (1967), vol. 1, p. 98.

hacerlo: ya Russell la había formulado. Así, Wittgenstein simplemente la asume y sigue adelante, es decir, hace explícitas y clarifica ciertas consecuencias de la teoría respecto a las cuales podría pensarse (equivocadamente) que Russell no las había considerado con suficiente atención. En verdad un problema real es el de determinar si las observaciones wittgensteinianas relevantes son o no *consecuencias* de la teoría de Russell. Inclusive parecería que las diferencias entre las obras de Russell y Wittgenstein emergen con respecto a la teoría del análisis, más que con relación al análisis mismo. Wittgenstein afirma, por ejemplo, que la descomposición de los complejos *debe* terminar con simples, que la resolución de las proposiciones que contienen símbolos incompletos *debe* finalizar con proposiciones lógicamente independientes, etc. Así, pues, como en el caso de Russell, podemos decir de Wittgenstein que estaba interesado en el análisis comprendido como el examen lógico del lenguaje y el mundo. Lo que yo sostengo es que, si contemplamos sus obras desde esta perspectiva, sus filosofías se vuelven claras e inteligibles, inclusive si somos incapaces de decidir acerca de sus respectivos valores de verdad.

Wittgenstein indica que él espera y exige del análisis más que Russell en el momento en que introduce su principio de atomicidad (2.0201). El principio mismo aclara el concepto de análisis lógico proporcionando un esquema formal que debería aplicarse sistemáticamente al resultado de cualquier análisis y que nos permitiría determinar si el análisis en cuestión es correcto o no. Todo resultado aceptable debería adaptarse a lo que dicho principio enuncia. Surgirán diferencias entre Russell y Wittgenstein precisamente porque este último objetará que Russell no ha llevado el análisis hasta sus últimas consecuencias lógicas. Una vez más: ¿qué clase de análisis o análisis de qué? Cualquier análisis, es decir, cualquier intento por pasar de consideraciones sobre complejos (proposiciones, hechos, etc.) a consideraciones sobre simples (nombres, objetos). Ahora bien, puesto que ellos estaban llevando a cabo un estudio abstracto del mundo, es principalmente en torno a consideraciones acerca de lo que sería tener la teoría correcta del mundo que sus discusiones se centraron, pero como estaban convencidos de que nuestras ideas acerca del mundo puedan estar viciadas

por nuestra incomprensión de la "lógica" de nuestro lenguaje, es en primer lugar de análisis de semántica filosófica de lo que ellos se ocupaban. En relación con esto, la proposición 4.221 es sumamente importante. La concepción de Wittgenstein del análisis y su uso especulativo quedan claramente puestos de manifiesto. Es obvio que Wittgenstein está prescribiendo lo que debe ser el análisis de cualquier proposición dada (quiero decir su análisis final), pero lo que es curioso es que al mismo tiempo él parece desinteresarse de análisis particulares, pues de acuerdo con él, no es esa la labor del filósofo. Podríamos inclusive decir que en tanto que Russell está interesado en "análisis concretos de situaciones concretas", Wittgenstein está interesado en la teoría formal de análisis y que es desde el punto de vista de sus resultados que él juzga los análisis de otros. Si eso es una transición válida o no es algo que será discutido a lo largo de esta disertación. Por otra parte, pienso que Wittgenstein estaba perfectamente consciente de las dificultades suscitadas por su concepción purificada, radical, exclusivamente lógica y formal del análisis, pues en 4.2221(b) afirma que "Esto plantea la cuestión de cómo se realiza tal combinación dentro de las proposiciones." Como veremos, no hay en el *Tractatus* ni una respuesta ni una mínima indicación de lo que podría ser una posible respuesta a esta central pregunta (excepto la puramente formal en términos de funciones de verdad). Es por ello que pienso que era predecible que Russell y Wittgenstein, debido a su aceptación común del análisis, tuvieran que enfrentarse al siguiente dilema: o buscamos pureza lógica, pero entonces habremos de olvidarnos de toda posible explicación o de análisis reales (mantenemos tan sólo un esquema y efectuamos inferencias tomándolo como base) u optamos por explicaciones concretas, pero entonces abandonamos el ideal de la pureza o perfección lógica. Wittgenstein optó por la primera posibilidad, Russell por la segunda. Lo que yo sostengo es que son estas diferencias (que inclusive podríamos llamar "de gusto") lo que explica por qué sus metafísicas, sus filosofías de la mente, etc., son tan diferentes. Naturalmente, esas diferencias no podrían evitarnos decir que pertenecen a la misma "escuela", *i.e.*, la analítica, de la que, junto con Moore, son los fundadores.

Parecería que mucho más útil que una mera definición formal de 'análisis', lo sería una caracterización (o un análisis) del análisis. Así, *podemos* decir por lo menos que:

1) El análisis no es un ejercicio puramente verbal.
2) El análisis sólo puede ser de lo que es complejo.
3) El análisis es como una definición (o, en ocasiones, una especie de definición).
4) El análisis puede ser correcto o incorrecto.
5) El análisis tiene que ver con la lógica.
6) El análisis puede aplicarse a una variedad de cosas.
7) El análisis proporciona una clase especial de conocimiento.
8) El análisis debe detenerse en algún lugar.
9) El análisis no debería ser identificado con sus resultados.
10) Hay una definición formal, muy general, de 'análisis' (el hallazgo de los elementos últimos..., etc.), que es correcta, pero no elucidatoria.
11) El análisis puede necesitar ser completado (por una síntesis, por ejemplo).
12) Lo que es nuevo en la concepción del análisis de los atomistas lógicos es la idea de concebirlo como "lógico" (*cf*. el *Teetetes* de Platón).
13) Hablando con laxitud y a grandes rasgos, la obra de Russell ejemplifica la práctica del análisis, en tanto que la de Wittgenstein a la doctrina o teoría del análisis.

Creo que sería una gran ayuda, a fin de evaluar la fuerza de la tesis de que el análisis es la base y el cemento de dos versiones de atomismo lógico, contrastar los enfoques de Russell y Wittgenstein y lo que en mi opinión es común a ellos con otros enfoques o métodos realmente diferentes. Después de todo, se han propuesto muchos a lo largo de la historia de la filosofía. Está, por ejemplo, el enfoque dialéctico de Hegel y sus seguidores, el método crítico-trascendental de Kant y sus discípu-

los, la técnica desarrollada por el "segundo" Wittgenstein, etc. Comparados con ellos, Russell y el "primer" Wittgenstein sí constituyen una unidad o un solo grupo. Pero no se sigue que tuvieran que decir exactamente las mismas cosas para que pudieran ser considerados como filósofos "analíticos". No se puede predecir *a priori* los resultados del análisis. Habiendo dicho esto y teniéndolo en mente, pasaré ahora a la consideración de problemas particulares, los cuales hicieron que Russell y Wittgenstein adoptaran el método que he tratado de caracterizar en esta sección introductoria.

1.2. *Los opositores del análisis: Leibniz y Bradley*

Russell inicia sus conferencias sobre "La filosofía del Atomismo Lógico" enunciando que su objetivo es la justificación del proceso de análisis.

> La lógica que quiero defender es atomista, en contraposición a la lógica monista de gente que más o menos sigue a Hegel. Cuando digo que mi lógica es atomista, lo que quiero decir es que comparto la creencia del sentido común de que hay muchas cosas separadas; no considero que la multiplicidad aparente del mundo consista meramente en fases y divisiones irreales de una única realidad indivisible. Resulta de ello que una parte considerable de lo que se tendría que hacer para justificar la clase de filosofía que deseo defender consistiría en justificar el proceso del análisis.[3]

Esta cita indica que, para Russell, el análisis es más que un mero mecanismo lingüístico, más, inclusive, que lo que se llama 'análisis conceptual'. En su opinión, su adopción por parte de un filósofo lo compromete con cierta lógica y con cierta metafísica. No obstante, Russell se expresa aquí de manera equívoca cuando afirma que comparte una creencia del sentido común. El sentido común, es cierto, acepta la existencia de muchas *cosas* separadas. En verdad, el realismo ingenuo es la metafísica del sentido común. Pero Russell rechaza el realismo ingenuo. Como veremos, él también acepta muchas "cosas" separadas, pero sus "cosas" son de una clase completamente distinta de las

[3] B. Russell, *Logic and Knowledge*, Allen and Unwin, London (1956), p. 178.

cosas del sentido común. En realidad, no hay lugar en su ontología para las cosas del sentido común, las cuales no resultan ser más que construcciones lógicas. Sobre esto regresaremos más adelante. En todo caso, el primer punto que quiero dejar asentado es que nosotros no podemos por completo comprender qué sea el análisis si lo aislamos de la lógica, la metafísica y la teoría del conocimiento. Para mostrar que esto es así, deberemos intentar reconstruir la polémica que a principios del siglo XX llevó a Russell a cierta clase de pluralismo.

El punto de partida en la construcción del atomismo lógico se centra alrededor de una cuestión que Russell enfoca desde distintos puntos de vista y que presenta de diferentes maneras, pero que a final de cuentas él parece considerar como una y la misma. Podemos pensar en dicha cuestión como el problema de decidir si todas las proposiciones tienen la forma sujeto-predicado, o podría presentarse mediante la etiqueta (acuñada por Russell) 'el axioma de las relaciones internas', o también podríamos referirnos a ella por medio de la expresión 'la teoría monista de la verdad', etc. Se trata de una sola doctrina desarrollada en diferentes direcciones que ha de refutarse si lo que se desea es hacer suyo el método del análisis. Podríamos llamarla 'pensamiento anti-relacional'. Me refiero aquí al principio fundamental de aquellos sistemas filosóficos en los que el mundo como un todo es considerado y explicado sin apelar a las relaciones como entidades objetivas y reales. Históricamente, este programa ha tenido dos versiones: una representada por Leibniz y la otra por Hegel y Bradley. La primera posición se conoce como 'monadismo', la segunda como 'monismo'. Se trata de sistemas muy diferentes y, más aún, opuestos, pero comparten una tesis que, si es verdadera, hace a uno de ellos, mas no a los dos, verdadero y, si es falsa, hace que los dos se derrumben. Es claro también que las formas en que Bradley y Leibniz llegaron a esta tesis común son diferentes. Bradley, como veremos, la adoptó después de algunas oscuras controversias metafísicas, de las cuales no necesitamos ocuparnos con mayor detenimiento, en tanto que Leibniz, más cercano a nosotros en este sentido que Bradley, la aceptó como un resultado de cierto análisis semántico. *Grosso modo*, Bradley piensa que las relaciones, en contraposición a las cosas y las propiedades,

son entidades irreales o imposibles y da la impresión de fundar su defensa de esta concepción de las relaciones en argumentos de tipo "tercer hombre". Leibniz sostiene que las relaciones son, en el mejor de los casos, productos mentales y él se siente impelido a adoptar esta posición porque se adhiere al dogma aristotélico de acuerdo con el cual en toda genuina proposición algo (una propiedad o cualidad) es predicado de algo (una cosa o sustancia). Tanto en Leibniz como en Bradley la idea es que, en principio por lo menos, nosotros deberíamos ser capaces de describir el mundo (lo cual en su opinión equivale a enumerar todo lo que hay y a decir qué propiedades tiene eso que existe) sin tener que recurrir a expresiones relacionales. Es en este punto que Russell interviene. Pero antes de presentar sus argumentos y contribución, creo que sería útil exponer las formas en que se puede desarrollar el pensamiento anti-relacional.

La pregunta fundamental que se necesita plantear aquí es muy simple. Si se afirma que las relaciones son irreales o que son simplemente productos de la mente ¿cómo entonces podemos explicar lo que normalmente llamaríamos una 'situación relacional', como, por ejemplo, el hecho de que *A* y *B* son amigos, esto es, que *A* está relacionado con *B* por la relación de amistad? Podemos plantear el problema en el modo formal y preguntar: ¿qué significa la oración '*A* y *B* son amigos' y cómo hemos de analizarla? Es evidente que recibiremos respuestas diferentes en cada caso. El monista hablará de complejos que contienen a los términos supuestamente relacionados y dirá que son esos complejos los sujetos reales de las proposiciones. Es acerca de ellos que predicamos algo, *viz.*, una propiedad. Todo esto lo expresamos erróneamente en el lenguaje ordinario mediante expresiones relacionales pero, estrictamente hablando, no hay necesidad de ellas. Tenemos que buscar al auténtico sujeto y en esta empresa podemos errar el camino. Podría inclusive darse el caso de que fuera útil para los propósitos de la vida cotidiana describir mal los hechos del mundo, pero no se sigue que debamos adoptar la misma política en metafísica. Son estas dos esferas completamente diferentes y lógicamente independientes entre sí. La búsqueda de la verdad acerca del mundo es una labor filosófica y ningún argumento procedente de la vida cotidiana es relevante. Así, pues, no po-

dría haber ninguna objeción *a priori* a la afirmación de que el enunciado de que *A* y *B* son amigos es simplemente una manera equívoca o inclusive errónea de decir que el complejo (*AB*) tiene la propiedad de la amistad.

Consideremos la explicación monadística. En este caso se nos dicen dos cosas: (1) que la forma real de la proposición no es la que ésta parece tener, y (2) que, por lo tanto, debería ser posible encontrar un conjunto de proposiciones sujeto-predicado, cuya conjunción nos dé el significado de la proposición original (y cuyo valor de verdad sería, desde luego, el mismo que el de la proposición analizada). Continuando con nuestro ejemplo, en lugar de decir '*A* y *B* son amigos' o '*A* y *B* están relacionados por la relación "amistad"', deberíamos decir más bien '*A* es el amigo de *B* y *B* es el amigo de *A*', es decir, *A* tiene la propiedad de ser el amigo de *B* y *B* tiene la propiedad de ser el amigo de *A*. De esta manera eliminamos la expresión relacional, quedándonos solamente con lo que suponemos que son expresiones denotativas y predicados. Esto a su vez nos permite inferir algo acerca del mundo, a saber, que éste contiene solamente las "entidades" asociadas con esas clases de expresiones, o sea, sustancias y propiedades. Las relaciones son algo puesto o creado por la mente y, por lo tanto, no son nada real.

Algunas de las consecuencias de esta forma de pensar son en verdad muy extrañas y atañen tanto a la metafísica como a la teoría del conocimiento y a la filosofía del lenguaje. En general se acepta que lo que se asocia con proposiciones genuinas son hechos y, por lo tanto, el que no tengamos proposiciones relacionales (en sentido estricto) implica que no hay hechos relacionales. Si aceptamos un mundo que contenga una multitud de sustancias, entonces recibiremos "explicaciones" sumamente sorprendentes. Supóngase que describimos algo que sucede en el mundo diciendo que *A* me golpeó. Puesto que las sustancias o sujetos no mantienen ninguna relación entre sí, tendríamos que decir algo como esto: el momento en el que *A* hizo ciertos movimientos es simultáneo con el momento en el que tuve una sensación y en el que hice ciertos gestos. En otras palabras, el rechazo de la realidad de las relaciones lleva a la teoría de la armonía pre-establecida. Esto podrá parecer-

nos una extravagancia metafísica, pero debería observarse que es simplemente una consecuencia lógica de dos asunciones: la asunción del pluralismo (multiplicidad de sustancias) y la asunción de la irrealidad de las relaciones. Leibniz es, como Russell, un pluralista pero, a diferencia de él, no admite las relaciones. Es por eso que dice que sus mónadas no tienen ventanas y que cada una de ellas refleja el mundo desde un punto de vista particular.

Las conclusiones metafísicas de Bradley no son menos perturbadoras. De acuerdo con él, no debemos hablar de términos y relaciones sino de complejos y cualidades. Ahora bien, es obvio que podemos establecer una relación entre cualquier cosa y el resto del mundo. Yo, por ejemplo, estoy relacionado con, digamos, Napoleón, puesto que puedo decir que nací después que él. Así, pues, lo que describimos como una cosa independiente no es más que una parte del único complejo real completo que existe, *i.e.*, el Mundo o la Realidad. Las cosas son lo que son por sus propiedades y nosotros aludimos a sus propiedades, aunque de una manera equívoca, al hablar de sus relaciones. Los complejos son las cosas "reales", o más bien, puesto que no hay más que un único complejo, es decir, la Realidad, lo que debe decirse es que ellos (*i.e.*, los complejos) son más reales que los términos de los que se componen y cuya realidad depende de su pertenencia a los complejos. Se sigue también que mientras más complejos sean los todos, más reales son. Puesto que todo está relacionado con todo lo demás y, asimismo, puesto que es esencial a la naturaleza de las cosas el poseer las propiedades que de hecho poseen (pues diferentes propiedades harían de ellas cosas diferentes), se sigue que es esencial a las cosas el que pertenezcan a los complejos exactamente en la manera en que lo hacen. Su realidad es una función de la forma en que están relacionados con otras cosas y son reales en la medida en que pertenecen a los complejos a los que de hecho pertenecen (aquí no se habla de mundos posibles). Esta concepción es difícil inclusive de enunciar y su exposición clásica de hecho la contradice. Con lo que aquí nos las estamos viendo es con el Idealismo Absoluto, uno de cuyos principios fundamentales es el axioma de las relaciones internas. El axioma asevera que las relaciones son parte de la naturaleza de los

términos relacionados. La formulación misma es contraria al espíritu del axioma, cuya finalidad es negar la realidad de las relaciones. Sin embargo, está claro de *qué* se trata: el axioma es la expresión del intento por reducir relaciones a propiedades —en última instancia a una sola propiedad— puesto que habría solamente un sujeto real, el mundo como un todo.

Esta metafísica tiene consecuencias importantes para la teoría del conocimiento. Se está presuponiendo que conocer algo es conocer sus propiedades y que conocer completamente algo es conocer todas sus propiedades. Pero puesto que las relaciones son propiedades y todo está relacionado con el resto del mundo, entonces conocer algo es conocer todo. De ahí que no pueda existir algo así como conocimiento parcial. Podríamos expresar esto como sigue: conocer algo implica conocer todo, porque todo es parte de ese algo (una paradoja más a la que Russell apunta en "The Monistic Theory of Truth"). Lo que conocemos es verdadero y la verdad es transmitida por proposiciones, pero entonces, así como la Realidad es Una y el conocimiento es de la realidad como un todo, se sigue que no puede haber verdades parciales (atómicas) y que hay sólo una verdad, *i.e.*, la red total de proposiciones verdaderas. No estará de más repetir la idea de que las proposiciones que llamamos 'verdaderas' lo son en la medida en que pertenecen al todo compuesto por todas las proposiciones verdaderas. El análisis, desde esta perspectiva, es visto como "falsificación", "abstracción" y "mutilación". Todos estos adjetivos son aplicados con propiedad si uno acepta el axioma de las relaciones internas. La cuestión es si tenemos que hacerlo.

Me parece que para aclarar el tema y tener una idea más exacta del impacto y desarrollo filosóficos de Russell, deberíamos al menos presentar otros aspectos de la controversia entre él y Bradley. No intentaré, sin embargo, ofrecer una reconstrucción completa o detallada del pensamiento de Bradley. Mi principal objetivo es el de confrontar los argumentos y los puntos de vista de Bradley con la crítica de Russell a fin de estar capacitados para determinar si las bases del futuro sistema de este último son suficientemente sólidas.

La discusión de Bradley se concentra principalmente alrededor de cuatro tópicos: el análisis, las relaciones, la verdad y

el mundo o la realidad. Una de sus presuposiciones centrales es que la realidad *debe* de ser inteligible, lo cual él a menudo interpreta como "coherente". Él sostiene que la explicación real del mundo debe tener como resultado al único sistema coherente posible de verdades parciales y piensa que podemos hablar con sentido de La Verdad, a la que identifica con la red total de verdades singulares, particulares e imperfectas. De ahí que "rechace" la teoría de la verdad como correspondencia o, en sus palabras, la idea de que la verdad consiste en copiar algo. Sostiene también que no podemos separar "a la verdad del conocimiento y [. . .] al conocimiento de la realidad. En el momento en que la verdad, el conocimiento y la realidad son considerados por separado, no hay forma en que puedan de manera consistente ser juntados o integrados."[4] De manera más clara todavía, él mantiene que "La identidad de la verdad, el conocimiento y la realidad, independientemente de las dificultades a que dé lugar, debe ser aceptada como necesaria y fundamental."[5] La realidad, esto es, el todo del universo, es algo completo, un todo orgánico en el que cada parte desempeña un papel importante (esencial). Bradley enfáticamente niega que el universo sería el mismo si se introdujera en él el menor cambio. Por otra parte, se presenta también como un empirista en el sentido en que acepta que todo conocimiento ha de estar fundado en la experiencia. "Estoy de acuerdo en que dependemos vitalmente del mundo de los sentidos, que nuestro material viene de él y que sin él el conocimiento no podría empezar."[6] Pero sostiene, no obstante, que no podría encontrarse ningún hecho aislado. El lenguaje de Bradley sobre las totalidades como aquello en virtud de lo cual elementos particulares se vuelven reales lo hace oponerse de manera decidida al análisis. El análisis "destruye" la unidad de lo que se analiza, una unidad que nunca es restaurada. Como lo indica la definición general, analizar algo consiste en hallar los elementos que constituyen la cosa analizada y en describir la forma en que esos elementos se relacionan unos con otros. Es por eso

[4] F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford University Press, Oxford (1914), p. 110.

[5] *Ibid.*, p. 113.

[6] *Ibid.*, p. 209.

que el análisis conduce a la postulación o al descubrimiento de las relaciones. Dado que Bradley rechaza el análisis rechaza también sus resultados y por eso rechaza totalmente las relaciones, pero también piensa que puede ofrecer argumentos independientes convincentes en contra de ellas. Lo que ofrece es una especie de reducción al absurdo (las relaciones son imposibles tanto con objetos como sin ellos). Asume, correctamente en mi opinión, que las relaciones y el pluralismo se implican mutuamente y, por lo tanto, adopta el monismo. Pero es también un idealista, porque sostiene que el todo de la realidad es, en algún sentido no completamente especificado, espiritual.

A mí me parece que ciertas cosas están definitivamente mal en el pensamiento de Bradley, pero hay un par de intuiciones que, en otra terminología y contexto, parecen no sólo defendibles sino verdaderas y de hecho han sido adoptadas y desarrolladas por muchos filósofos de la ciencia. Hablemos no de "La Verdad" sino sólo de explicación y de lo que tiene sentido decir. Nadie negaría, quizá, que '2 + 2 = 4' es verdadero y que si puede ser verdadero es porque se trata de una oración significativa, pero se trata de una oración significativa, entre otras cosas, porque los símbolos empleados forman parte de un (complejo) sistema de signos y pueden ser usados correctamente en diferentes ocasiones. Lo mismo podría decirse de oraciones como 'la silla es roja' o de cualquier oración de, por ejemplo, la física. Una proposición es verdadera o falsa, *a priori* o *a posteriori*, necesaria o contingente, etc., sólo dentro de un marco o red de oraciones. Si queremos explicar algo en física debemos apelar a leyes y las leyes forman sistemas. Podría por lo tanto argumentarse que fuera de un marco o sistema ninguna explicación es posible o inclusive inteligible; y la comprensión completa requiere un sistema completo, un sistema al que nada pueda ya añadirse. Esto podría ser un argumento bradleyano moderno, el cual no parece ser absurdo o contradecir lo que sucede en la ciencia. Ningún científico se atrevería a decir que la verdad última y, como consecuencia, la comprensión completa, han sido alcanzadas.

Es claro que todos los sistemas, por extraños o paradójicos que sean, siempre contienen algún punto de vista atractivo y sería de poco tacto afirmar que nada de lo que Bradley o Leibniz

dicen es importante o inclusive verdadero. Sin embargo, si lo que queremos es refutarlos, lo único que no podemos hacer es examinar todas las tesis contenidas o implicadas por sus sistemas. Esto sería un trabajo infinito y por lo tanto sería imposible alcanzar conclusiones. Lo que en cambio puede hacerse es ir a los fundamentos de los sistemas y tratar de mostrar que sus presuposiciones más básicas son falsas. Ésta es la estrategia de Russell. Lo que él percibió es que, por disímiles que fueran, los sistemas de Leibniz y Bradley tienen una propiedad en común, *viz.*, la de ser ambos productos del modo anti-relacional de pensar. Esta propiedad común está a su vez incorporada en una creencia básica a la que Russell se refiere como 'el axioma de las relaciones internas'. Es alrededor de este axioma que tuvo lugar una agria polémica con Bradley. Echémosle un vistazo.

1.3. *Dos problemas diferentes con las "relaciones internas"*

Uno de los grandes méritos de Russell en esta controversia es el de haber puesto claramente de manifiesto las asunciones de la discusión, algo nunca hecho ni por Bradley ni por Moore (ni siquiera por Wittgenstein). En realidad, 'relaciones externas *vs* internas' denota dos discusiones diferentes, si bien están relacionadas: una entre Russell y Bradley y la otra entre Bradley y Moore. La posición de Bradley es que puesto que la verdad y la realidad son una y la misma cosa y dado que la verdad forma un todo orgánico, lo mismo sucede con la Realidad. La verdad no podría ser diferente de lo que es y por lo tanto, se argumenta, tampoco la Realidad podría ser diferente de como es. El mundo es lo que es porque sus partes son lo que son, y las cosas (las partes del universo) son lo que son tanto porque tienen las propiedades que de hecho tienen como las relaciones que de hecho mantienen con el resto de las cosas. Las cosas no podrían ser diferentes de lo que son y por lo tanto no podrían tener otras relaciones o propiedades que las que tienen. Puesto que no hay más que una sola "cosa", el mundo como un todo, el cual es necesariamente como es, es evidente entonces que:

a) las relaciones son reducibles a las propiedades, y
b) todas las propiedades son esenciales.

Podemos referirnos a ambos problemas mediante la expresión 'relaciones externas *vs* relaciones internas'. En general, Russell se ocupa de la primera cuestión, en tanto que Moore más bien de la segunda.

Idealistas y monistas como Bradley mantienen que todas las relaciones y propiedades son esenciales a la identidad del término o sujeto (o términos o sujetos) o, como ellos dicen, las propiedades y las relaciones (o propiedades relacionales) "modifican" a sus términos. En "External and Internal Relations", G.E. Moore inicia su examen crítico de esta posición preguntando qué puede significar 'modificar' y señala que la palabra podría ser usada solamente de dos maneras. En la primera, es decir, en la correcta, se le emplea para referirse a un agente "causal" cuya acción tiene como efecto una alteración en el objeto. Moore rechaza la pretensión de que la no posesión de una propiedad *P* de hecho poseída por *A* modifique al objeto en este sentido. "Tal aserción sería obviamente falsa, por la simple razón de que hay términos que tienen relaciones y nunca cambian en lo absoluto."[7] Desgraciadamente no proporciona ejemplos. Infiere, sin embargo, que el metafísico debe usar 'modificar' en un sentido no causal, es decir, de "manera metafórica". Afirma entonces que cuando los idealistas dicen que todas las propiedades son internas lo que ellos quieren decir es 'todas las propiedades modifican a sus términos', y usan 'modificar' en un sentido metafórico, que él interpreta de la siguiente manera: "En cualquier caso de propiedad relacional que una cosa tenga, es siempre verdadero que la cosa que la tiene habría sido diferente si no hubiera tenido esa propiedad."[8] Esto puede representarse mediante el simbolismo lógico. El axioma de las relaciones internas, tal y como Moore lo interpreta, afirma que:

$$(x)(\phi)((\phi x \rightarrow (y)(\sim\phi y \rightarrow x \neq y))),$$

pues no podemos decir:

$$(x)(\phi)(\sim\phi x \rightarrow x \neq x).$$

[7] G.E. Moore, *Philosophical Studies*, Routledge and Kegan Paul, London (1948), p. 279.

[8] *Ibid.*, p. 283.

Moore no deja de apuntar el hecho meramente formal de que, así como está, el axioma simplemente implica que nunca podríamos decir de una cosa que no podría no tener o que podría no haber tenido una propiedad que de hecho tiene, porque entonces no estaríamos hablando de **ese** objeto. Sin embargo, éste es un modo legítimo de hablar y por lo tanto debemos modificar la aseveración de los idealistas si queremos presentar al axioma como algo "plausible". Moore llega entonces a la proposición que los idealistas quieren realmente expresar y defender, *viz.*, "suponiendo que *A* tiene *P*, entonces cualquier cosa que no hubiera tenido *P* necesariamente habría sido diferente de *A*".[9] Pero ¿qué significa esto? En la exégesis de Moore, esa proposición significa simplemente que la descripción de la situación que expresamos diciendo que *A* tiene *P* implica que de la descripción de la situación que expresamos diciendo que algo no tiene *P*, se sigue que ese algo es diferente de *A*. Esto no es, sin embargo, el fin del análisis, porque tenemos que tener bien claro qué significa 'diferente de *A*'. Siguiendo a Russell, Moore distingue 'numéricamente diferente' de 'cualitativamente diferente' y hace ver que los idealistas tienen en mente más bien el segundo significado de la frase, aunque también piensan que éste implica al primero. Así, el resultado del análisis de Moore es

> Las propiedades son internas = $(Pa \rightarrow ((\exists x)(\sim Px \rightarrow a \neq x))$, usando '$a \neq x$' para indicar diferencia tanto numérica como cualitativa.

Moore, desde luego, rechaza el principio de las relaciones internas. Su argumento es sencillamente que los idealistas están equivocados si piensan que la diferencia cualitativa implica diferencia numérica. "Pienso, en efecto, que la consecuencia más importante del dogma de que todas las relaciones son internas es que se sigue de él que todas las propiedades relacionales son internas en este segundo sentido"[10] (*i.e.*, implican diversidad numérica). Él reconoce que se siente inclinado a admitir que *algunas* propiedades son internas, pero no que todas lo son. Da como ejemplo el de un todo del cual uno podría decir

[9] *Ibid.*, pp. 283–284.
[10] *Ibid.*, p. 287.

que no podría haber existido sin sus partes, aunque las partes podrían haber existido sin el todo (en un todo diferente, por ejemplo). Esto, obviamente, no es más que una clara presentación de una creencia del sentido común y no prueba nada. Moore acepta esto puesto que dice que el axioma

> implica, en realidad y en general, que cualquier término que de hecho tenga una propiedad relacional particular no podría haber existido sin tener esa propiedad. Y al decir esto entra en conflicto con el sentido común. Parece perfectamente obvio que en el caso de muchas propiedades relacionales que las cosas tienen, el hecho de que las tengan es una *mera casualidad*: que las cosas en cuestión *podrían* haber existido sin tenerlas. Que esto, que parece ser evidente es verdadero, parece ser la cosa más importante que pueda ser expresada al decir que algunas relaciones son puramente externas.[11]

Es sólo ahora que Moore presenta un argumento consistente en señalar que los monistas confundieron dos proposiciones, una de las cuales es verdadera y la otra falsa, a saber, (1) la proposición de que si *A* tiene *P* y *X* no tiene *P*, entonces *X* es distinto de *A* y (2) la proposición según la cual si *A* tiene *P* entonces si algún *X* no tiene *P*, se sigue que *X* es distinto de *A*. O, como Ayer lo ha expuesto: "la posesión por parte de un objeto *A* de la propiedad relacional *P* implica, en el caso de cualquier objeto *X*, que si *X* no tiene *P* entonces no es idéntico a *A*",[12] lo cual es verdadero, y "si *A* tiene *P*, entonces en el caso de cualquier objeto *X*, la proposición de que *X* no tiene *P* implica que no es idéntico a *A*",[13] lo cual es falso. Moore sigue adelante y afirma que si (2) implica a (1), entonces no hay relaciones internas en lo absoluto y que todos aquellos que quieran defender las intuiciones del sentido común deberían rechazar esta conexión.

Ahora bien, aunque esta discusión es muy interesante y Wittgenstein nos meterá de nuevo en ella, es claro que no es éste el problema que preocupaba a Russell en primer lugar. Para

[11] *Ibid.*, pp. 288–289.

[12] A.J. Ayer, *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, Macmillan, London (1971), p. 158.

[13] *Ibid.*

Moore, el problema de las relaciones internas es el problema de determinar si todas las propiedades son esenciales o necesarias para la identidad del sujeto o término, y ya vimos que su posición es que al menos algunas propiedades no son internas y que si la diferencia cualitativa implica diferencia numérica, entonces ninguna propiedad es interna. Pero en lo que Russell está interesado no es la cuestión de las propiedades esenciales. Él ni siquiera habla de objetos, sino sólo del *status* de algunas (supuestas) "entidades" abstractas llamadas 'relaciones'. Desde su punto de vista, lo que importa es determinar si esas entidades pueden ser eliminadas explicándolas en términos de otras entidades abstractas, *viz.,* las propiedades. Su posición es que eso es imposible y ofrece una serie de argumentos para sustentarla.

1 . 4 . *Los argumentos de Russell a favor de las relaciones externas*

La argumentación de Russell es la típica del lógico. Lo que en primer lugar ofrece no es más que un contra-ejemplo, pero ese contra-ejemplo destruye dos sistemas filosóficos (*i.e.*, el de Leibniz y el de Bradley). El argumento es muy simple. Russell propone que se considere a las relaciones asimétricas. Una relación asimétrica se define como sigue: R es asimétrica si y sólo si aRb implica $\sim(bRa)$. Ahora bien, Russell admite que la clase de reducción preconizada por Leibniz y Bradley funciona o puede funcionar, con diversos grados de éxito, cuando nos las habemos con, por ejemplo, relaciones simétricas o inclusive con relaciones no-simétricas ('$aRb \rightarrow bRa$' y '$aRb \not\rightarrow bRa$' respectivamente), pero muestra que **no** podría ser efectuada con relaciones en las que se requiere un sentido definido. Tomemos como ejemplo la relación "ser más pequeño que". Decimos, por ejemplo, 'Napoleón es más pequeño que Stalin'. Ahora bien, esto no puede significar que el complejo (Napoleón-Stalin) tiene la propiedad "ser pequeño", aunque sea porque tendríamos que decir lo mismo en el caso de la proposición 'Stalin es más pequeño que Napoleón' y dichas proposiciones ciertamente no son una y la misma (no significan lo mismo ni son verdaderas o falsas en las mismas circunstancias); y nótese también que la expresión 'el complejo (Stalin-Napoleón) es pequeño' es asignificativa. Tampoco podemos decir que nuestra

proposición es equivalente a la conjunción de 'Napoleón mide *x* metros de alto' y 'Stalin mide *y* metros de alto' porque, para obtener nuestra proposición original, deberemos añadir que *x* es menor o más chico que *y* y habremos así re-introducido la relación que se suponía que teníamos que explicar. Es decir, habremos fracasado en nuestro intento por deshacernos de la relación "más pequeño que" porque estaremos obligados a re-introducirla en el *analysans*.

Yo creo que el argumento de Russell es en verdad correcto, pero lo que es importante es tener bien claro qué es lo que él realmente logra y si las inferencias que efectúa son válidas. Para ello, lo primero que tenemos que hacer es exponerlas.

El primer punto que merece ser mencionado es que Russell aparece como un innovador sólo si se le compara con Bradley, pero no cuando se le equipara a Leibniz. En relación con Leibniz él es simplemente más hábil o exitoso. Su presuposición principal es que hay una conexión esencial entre el lenguaje y el mundo y que la investigación lógica sobre el lenguaje puede proporcionarnos conocimiento acerca del mundo, ciertamente muy abstracto, pero conocimiento al fin. Y ésta es una creencia que Russell mantuvo constantemente a todo lo largo de su exploración filosófica. Otra de sus asunciones, la cual habrá de ser interpretada de diferente manera según el caso de que se trate y que también estará siempre presente en sus escritos, es la que constituye su criterio ontológico, el cual se deriva de la navaja de Ockham. Me refiero tan sólo a la idea de que toda expresión de la cual podamos lógicamente pasarnos es, desde un punto de vista metafísico, irrelevante y no indica nada acerca del mundo. Ahora bien, acabamos de ver que Russell mostró que es imposible eliminar ciertas expresiones relacionales, en particular las expresiones usadas para indicar relaciones asimétricas. Estas expresiones son ineliminables y esto significa que en cualquier intento por describir el mundo se debe recurrir a ellas —ya sea en latín, francés, chino, árabe o marciano—. Nosotros, por otra parte, hacemos a menudo uso de expresiones relacionales para hacer o emitir enunciados relacionales y éstos, si son verdaderos, lo son en virtud de hechos relacionales. Podemos decir muchas cosas acerca de los hechos relacionales, pero lo importante por el momento es ver que la aceptación

de los hechos relacionales conduce directamente a la admisión de las relaciones como algo objetivo, independiente de la mente y auto-subsistente. Sería un extraordinario error interpretar a Russell como si afirmara que las relaciones son entidades, pues, como veremos, eso sencillamente no es el caso. En este sentido, Russell está un paso adelante de Bradley, para quien es imposible explicar cómo las relaciones relacionan y están a su vez relacionadas con sus términos sin caer en un regreso al infinito. Éste es un punto que Russell está ansioso por establecer, porque él diferencia entre dos clases de regreso, uno lógicamente aceptable y uno vicioso. De acuerdo con él, cuando el regreso concierne a la relación de implicación no hay nada que decir en su contra. Me inclino a pensar que él adopta esta posición porque lo que parece estar involucrado es la noción de infinito como un número, que Russell quiere que admitamos como perfectamente inteligible. Así, pues, podría suceder que cierta proposición *p* implica a otra, digamos *q*, la cual a su vez implica a otra, por ejemplo *r*, y así sucesivamente, o que una y la misma proposición *p* implica a las proposiciones *q*, *r* y así al infinito, y Russell quiere mantener que no hay nada mal en esto. La relación de implicación no parece ser "interna" a la proposición en cuestión, es decir, no necesitamos conocer todo lo que está implicado por una proposición para poder comprenderla. Por otra parte, sin embargo, todo regreso en el que el significado de las expresiones sea lo que está en juego es inaceptable. Éste es a todas luces el caso de la teoría de Bradley sobre las relaciones, porque lo que él está tratando de determinar es lo que las proposiciones relacionales significan. Ahora bien, Russell está perfectamente consciente de esta dicotomía (*i.e.*, regresos vicioso y no vicioso) y, por consiguiente, no comete el mismo error, el cual surge con la creencia de que las relaciones son objetos. Russell sí admite entidades abstractas, pero no a la manera de Platón o de Bradley. Echémosle ahora un rápido vistazo a esta forma pre-russelliana de comprender las relaciones.

En el capítulo III de *Appearance and Reality*, Bradley aborda la cuestión del *status* de las relaciones. Su concepción es expresada con claridad: mantiene que las relaciones *sin* cualidades no son nada y, también, que no son nada *con* cualidades.

Él rechaza el mundo platónico de los universales. "En primer lugar, una relación sin términos no parece más que mera habladuría",[14] es decir, no hay tal cosa como universales no instanciados. Sin embargo, aparte de reconocer el hecho de que para él ese mundo es una mera abstracción, no dice nada para defender su posición: "y me temo que estoy obligado a dejar la cosa allí".[15] Luego no queda claro por qué las relaciones sin términos son imposibles. El otro cuerno del dilema es análogo al famoso argumento del Tercer Hombre. Si las relaciones relacionan a dos o más términos, entonces ellas también deben estar relacionadas con sus términos. Esto introduce nuevas relaciones y el regreso se extiende al infinito. Bradley nos indica que "el problema es encontrar cómo la relación puede aferrarse a sus cualidades, y este problema es insoluble".[16] La conclusión es que

> el modo relacional de pensamiento —todo aquel que es movido por la maquinaria de términos y relaciones— debe dar apariencia, no verdad. Se trata de un recurso, un mecanismo, un mero compromiso práctico, de lo más necesario, pero al final de lo más indefendible.[17]

Me parece evidente que el problema surge si y sólo si concebimos las relaciones como si éstas formaran una clase especial de cosas. Si así fuera, yo aceptaría que no hay solución al problema de cómo relacionan y están relacionadas con sus términos. Como Bradley dice: "Si se toma la conexión como una cosa sólida, se tiene que mostrar y no se puede mostrar, cómo se unen a ella los otros sólidos."[18] Pienso que en este punto él tiene razón, pero sostengo que no estamos forzados a concebir las relaciones de esa manera, o sea, como "sólidos". Bradley arguye que en ese caso ya no tenemos conexiones y esto, pienso, sí es una afirmación completamente inválida. "Y si se le considera como una clase de medio o de atmósfera insustancial, ya

[14] F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, Oxford at the University Press, Oxford (1930), p. 27.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*, p. 28.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*

no es ninguna conexión."[19] Por mi parte, me atrevería inclusive a decir que si se trata de concebir una relación como una cosa, se está destinado a fracasar y añadiría que la cuestión de concebir las relaciones es lógicamente irrelevante para la tarea puramente lógica de postular su existencia como algo necesario para una descripción completa y exacta del mundo. Podría inclusive suceder que, aunque tuviéramos una "prueba" de su existencia, seamos incapaces de representárnoslas a nosotros mismos. Es posible que sólo podamos referirnos a ellas. Por todo ello, debo concluir diciendo que en mi opinión Bradley no efectúa con éxito su reducción al absurdo.

Para Russell, como dijimos, la cuestión de las relaciones internas *versus* las externas es la cuestión de determinar si las relaciones han de ser comprendidas como propiedades de sus términos. Su razonamiento es nítido: podemos probar que hay ciertas expresiones relacionales que no pueden por ningún medio ser reducidas o expresadas en términos de propiedades. Esto basta para mostrar que sus "referentes" no son propiedades y nos proporciona razones para pensar que las relaciones son algo diferente de sus términos. Pero Russell establece otras conexiones fundamentales que nunca antes habían sido hechas explícitas. Él muestra que si debe descartarse el pensamiento relacional, entonces nos quedamos únicamente con la gramática de sujeto-predicado y esta gramática es insuficiente para la lógica y las matemáticas. Por otra parte, si el monismo es verdadero, esto es, si el monismo ontológico es verdadero, entonces el monismo lógico, es decir, la teoría monista de la verdad es imposible de rechazar. El problema es que hay serias objeciones en su contra. Además, Russell no solamente refuta el axioma de las relaciones internas, sino que también señala que, así como está, está basado en argumentos inválidos. Muy rápidamente presentaré los más importantes de esos argumentos en la siguiente sección, en parte porque no me siento totalmente convencido por lo que Russell dice y en parte porque están conectados con los puntos de vista de Wittgenstein sobre las relaciones internas. Pero antes quisiera señalar algo que puede ser importante. Russell mantiene que la lógica de

[19] *Ibid.*

sujeto-predicado, el axioma de las relaciones internas, el monismo ontológico y el monismo lógico son equivalentes. Esto, podría pensarse, es un error y puede probarse: Leibniz adoptó la lógica de sujeto-predicado y el axioma, pero no era monista en ningún sentido. Si, no obstante, se piensa, como yo lo hago, que Russell tiene razón, se puede mantener que Leibniz podía defender lo que quisiera porque era incoherente, que es lo que Russell mostró en su libro sobre la filosofía de Leibniz.

1.5. *La posición de Wittgenstein respecto a las relaciones internas*

Si el argumento russelliano de las relaciones asimétricas es válido, entonces, obviamente, la lógica de sujeto-predicado es "falsa" o, más bien, insuficiente. Pero nótese que esto no prueba que el axioma en el sentido de Moore sea falso, es decir, Russell no ha probado que ninguna relación es interna, en el sentido de 'esencial', a sus términos. Como vimos, Russell estaba únicamente interesado en rechazar lo que podríamos llamar 'la versión fuerte' del axioma, *i.e.*, el rechazo de las relaciones en general. Él ciertamente probó que algunas relaciones no son propiedades, pero ni probó ni refutó la tesis de que algunas relaciones son esenciales para la identidad del sujeto, por ejemplo que es lógicamente imposible para mí (*i.e.*, para que sea lo que soy o quien soy) el tener otros padres que los que tengo. Es claro que si aceptamos el resultado de la discusión de Moore y lo unimos al de Russell, entonces estaremos admitiendo que hay relaciones irreducibles y que no todas las relaciones son esenciales a la naturaleza de sus términos. Y si hacemos esto, entonces el monismo definitivamente se derrumba, porque se sigue que algunos hechos son completamente independientes y que la Realidad no forma ningún todo orgánico o que "admite fisuras". Para Bradley esto es desastroso, porque ya no puede mantener ni que la Verdad es Una ni que la Realidad es Una. Podemos ahora preguntar: ¿cuál es la posición de Russell respecto al axioma en la versión de Moore? Es importante tener una respuesta clara a esta pregunta si lo que queremos es comprender y apreciar la posición de Wittgenstein.

Russell eleva dos objeciones en contra de las razones dadas en favor del axioma. De acuerdo con él, el primer argumento en su favor se funda en el así llamado "principio de

razón suficiente", el cual afirma que debe haber una "razón" para cualquier proposición o hecho que estemos examinando o considerando. Lo que Russell sostiene es que éste no es un argumento que los monistas puedan aducir, porque "La razón para una proposición se supone siempre que es una o más proposiciones más simples."[20] A mí me parece que esto está mal. La "razón" para 'el vaso se cayó' es la conjunción de las leyes de la gravitación universal de Newton y la descripción de las circunstancias particulares del caso, y ni la ley ni la descripción son "más simples" que la proposición de la cual son la "razón", al menos en un sentido obvio. Por lo que este argumento es un patente fracaso. Pero consideremos el segundo, el cual es el relevante para nuestro actual problema y con mucho el más interesante.

Russell presenta el punto de vista que critica como sigue: "si dos términos tienen cierta relación, no pueden más que tenerla, y si no la tuvieran entonces serían diferentes".[21] Su objeción consiste en decir que:

> La fuerza de este argumento depende básicamente [...] de una forma falaz de enunciación. "Si *A* y *B* están relacionados de cierta manera", podría argüirse, "debe admitirse que si no lo estuvieran serían diferentes de lo que son y, por consiguiente, debe haber algo en ellos que es esencial para que estén relacionados como lo están." Ahora bien, si dos términos están relacionados de cierta manera, se sigue que si no estuvieran así relacionados cualquier consecuencia podría ser extraída. Porque si así están relacionados la hipótesis de que no lo están es falsa y de una hipótesis falsa se deduce cualquier cosa. Por ello esta forma de enunciación debe alterarse. Podemos decir: "Si *A* y *B* están relacionadas de cierta manera, entonces cualquier cosa que no esté relacionado de esta misma manera debe de ser diferente de *A* y *B*, de ahí que, etcétera." Pero esto sólo prueba que lo que no está relacionado como *A* y *B* debe de ser numéricamente diferente de *A* y de *B*; no habrá probado diferencia de adjetivos, a menos de que se asuma el axioma de las relaciones internas. De ahí que el argumento tenga tan sólo una fuerza retórica y no puede probar su conclusión sin incurrir en un círculo vicioso.[22]

[20] B. Russell, *Philosophical Essays*, Allen and Unwin, London (1976), p. 143.
[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*, pp. 143–144.

Es claro que Russell (y Moore) está(n) de hecho manteniendo la misma posición, pero a mí me da la impresión de que la formulación de Russell es más bien oscura y, en verdad, que está en un profundo error. El problema es: ¿qué significa decir que los objetos son cualitativamente los mismos y numéricamente diferentes, o, como Moore lo expone, que diferencia numérica no implica diferencia cualitativa (o, alternativamente, que identidad cualitativa no implica identidad numérica)? Lo que ellos dicen parece ser equivalente a un rechazo del principio de identidad de los indiscernibles, puesto que lo que están diciendo es que es lógicamente posible que dos objetos tengan exactamente las mismas propiedades (en un sentido amplio del término) y, sin embargo, que sean *dos* objetos diferentes. Yo pienso que esto, con una ontología de cosas, es imposible de mantener. Es cierto que Russell, tanto en "On the Relation of Universals and Particulars" y en *An Inquiry into Meaning and Truth* argumenta que esto es factible, pero él está allí considerando cualidades, no objetos, en un universo en el que la posición es relativa. Yo siento que el problema es en parte lingüístico y que una "teoría del simbolismo correcta" debería hacerla redundante. Regresaremos un poco más adelante a la ley de Leibniz cuando consideremos la concepción wittgensteiniana de la identidad, pero veamos ahora lo que este último tiene que decir sobre la cuestión de las propiedades y relaciones esenciales y contingentes.

Aunque llegado un poco tarde a esta discusión particular, Wittgenstein tiene un par de intuiciones referentes a la "gastada cuestión de 'si todas las relaciones son internas o externas' ",[23] que son particularmente importantes y que parecen apuntar en la dirección correcta. Su posición resulta de la combinación de dos doctrinas sobre las cuales tendremos que decir algo más en posteriores capítulos, a saber, la Teoría Pictórica y la doctrina de lo que sólo se muestra. Por ello, me limitaré a una mera presentación de lo que él tiene que decir conectándolo con lo que hasta aquí se ha dicho. A grandes rasgos, la idea de Wittgenstein es que la clase de propiedades o relaciones que los objetos tienen, o la clase de rasgos que los hechos

[23] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London (1978), 4.1251.

poseen, es algo que el lenguaje revela, es decir, se manifiestan en la clase de símbolos o de proposiciones a los que dan lugar. "La existencia de una propiedad interna de una situación posible no queda expresada por medio de una proposición, sino que se expresa en la proposición que representa la situación a través de una propiedad interna de esa proposición."[24] La idea es sencillamente que no tiene sentido tratar de clasificar las proposiciones o las propiedades, no sólo porque, por así decirlo, ellas solas se clasifican, sino también porque al tratar de hacerlo pecamos contra las reglas de la sintaxis lógica. "Sería tan sin sentido adscribirle una propiedad formal a una proposición como negársela."[25] Es decir, puesto que todas las proposiciones son retratos de la realidad y que "No hay retratos verdaderos *a priori*",[26] ninguna propiedad interna podría ser enunciada explícitamente, pues esa proposición tendría que ser al mismo tiempo significativa y necesariamente verdadera y eso es imposible. Las propiedades internas son propiedades formales y éstas se manifiestan en nuestro simbolismo, pero nunca podemos afirmarlas. Debería observarse que es consistente con el atomismo de Wittgenstein el rechazar propiedades materiales internas y aceptar propiedades internas formales. Estas últimas son puestas de relieve por el simbolismo correcto y son, en cierto sentido, las condiciones o presuposiciones para la adscripción o atribución de propiedades materiales. Pero, como quedó dicho, ellas mismas nunca son afirmadas. Para que esto sea cabalmente comprendido se requiere, desde luego, el que se maneje la doctrina de Wittgenstein del lenguaje (por lo menos), pero eso es algo que difícilmente podría hacerse a estas alturas. Habremos, por tanto, de contentarnos con estas aclaraciones las cuales, espero, se volverán transparentes en la medida en que avancemos.

Aunque soy de la opinión de que la posición de Wittgenstein representa la respuesta correcta a la dificultad de Moore, me parece no obstante que hay un punto que podría suscitar problemas, pues Wittgenstein también ofrece lo que parece ser un criterio para distinguir propiedades de objetos. "Una propie-

[24] *Ibid.*, 4.124(a).
[25] *Ibid.*, 4.124(b).
[26] *Ibid.*, 2.225.

dad es interna si es impensable que su objeto no la posea."[27] Es ésta una observación sorprendente, porque entendida literalmente enuncia únicamente una condición o un *test* psicológico para clasificar propiedades. Si esto es realmente lo que Wittgenstein quiere mantener, entonces yo diría que está definitivamente en un error. Sin embargo, lo que dice podría ser interpretado más en concordancia con su enfoque "lingüístico". En este caso, lo que afirma es simplemente que una propiedad interna de un objeto es esa propiedad, reflejada en el símbolo o símbolos por medio de los cuales hablamos acerca del objeto, sin la cual seríamos incapaces de hacerlo. Esto es otra manera de decir que las propiedades formales o internas o esenciales son inexpresables.

Pienso que Wittgenstein tiene razón, pero quisiera enfatizar que lo que dice es relevante únicamente para la discusión entre Bradley y Moore mas no para la polémica entre Russell y Bradley. Yo estaría en un error sólo si se pudiera demostrar que la cuestión de las relaciones esenciales y contingentes está lógicamente ligada a la de si las relaciones son reducibles a propiedades o no, pero no creo que éste sea el caso. A mí me parece que se trata de dos cuestiones lógicamente independientes. En éste como en muchos otros casos, Russell y Wittgenstein produjeron o llegaron a resultados que pueden ser fácilmente integrados en sus respectivos sistemas.

1.6. *Análisis y expresiones referenciales: la Teoría de las Descripciones*

Ya vimos que, comparado con Leibniz, Russell representa un progreso en términos de efectividad —porque lo que Leibniz está haciendo de manera visible es análisis filosófico, pero su análisis es incompleto y, por lo tanto, defectuoso—. Russell, al igual que Leibniz, está tratando, por así decirlo, de dividir las proposiciones y de encontrar o llegar a sus elementos más pequeños y que las constituyen. En el caso de Russell, el análisis es, tomando una expresión del último Wittgenstein, "perspicuo", si bien hasta ahora ha sido meramente negativo. Lo que quiero decir es que lo que Russell logra es mostrar claramente

[27] *Ibid.*, 4.123(a).

que ciertos análisis son incompletos y que el proceso puede (y por lo tanto *debe*) llevarse un paso más adelante. Vale la pena también observar que hasta ahora Russell se ha estado ocupando, al efectuar sus análisis, de la parte predicativa de la proposición. Pero el análisis, por lo menos en principio, debería también aplicarse a la parte denotativa. A fin de demostrar que también en este caso el análisis es posible y que lleva a resultados positivos, Russell ofrece su Teoría de las Descripciones.

Puede afirmarse que la Teoría de las Descripciones contiene casi toda la filosofía de Russell. Fue concebida para resolver (y lo hace) problemas en las provincias de lógica filosófica, metafísica, filosofía del lenguaje y filosofía de la lógica. Pero, sobre todo, es la mejor justificación del análisis y proporciona la demostración de que el análisis funciona. Voy a dejar de lado los "*puzzles*" que motivaron su elaboración y me concentraré en su funcionamiento.

Russell califica a su teoría como "una teoría del denotar" y también "como una teoría lógica". Esta segunda expresión es útil aquí. Expongamos, primero, lo que no significa. Aquí el error sería pensar que "teoría lógica" significa cálculo lógico. Lo que sí significa es, primero, que la estructura de la teoría es similar a la estructura de un cálculo lógico y, en segundo lugar y más importante aún, que se trata de una teoría acerca de la forma lógica (de las proposiciones). Ambos rasgos o características de la teoría se vuelven evidentes tan pronto como la presentamos. En efecto, la teoría de Russell tiene sus nociones primitivas y un principio que sería el equivalente a las reglas de inferencia y axiomas. Las nociones primitivas son las de variable, función proposicional y cuantificación. El principio de Russell corre como sigue: "las frases denotativas nunca tienen un significado en sí mismas, pero [. . .] toda proposición en cuya expresión verbal ocurren tiene un significado".[28] Éste es otro ejemplo de esa mala y equívoca forma que Russell tiene de presentar sus puntos de vista. Lo que él ofrece como el principio de su teoría es de hecho una consecuencia del verdadero principio que permanece sin especificar. Este principio dice que toda expresión que ya no pueda ser analizada es un

[28] *Logic and Knowledge*, p. 43.

genuino nombre y tiene como significado el objeto denotado. Ahora bien, las frases denotativas siempre pueden ser analizadas y, por el principio, se sigue que no tienen significado consideradas aisladamente. Por lo tanto, el principio de Russell puede deducirse de uno más fundamental referente a los nombres y el cual es el verdadero principio de la teoría. En relación con el segundo punto (*i.e.*, que la Teoría de las Descripciones es una teoría acerca de la forma lógica de las proposiciones), éste se aclara en el momento en que examinamos cómo funciona la teoría.

Hemos hablado acerca de las frases denotativas, pero no hemos todavía establecido lo que éstas son. Una frase denotativa es una expresión de la forma "el tal y tal", "todos los tales y tales", "cualquier tal y tal", etc. Se clasifican así por su forma. Una frase denotativa es aquella que contiene implícitamente las nociones primitivas de Russell. El objetivo de la teoría resulta ser entonces bastante sencillo. Ésta afirma simplemente que las proposiciones en las que aparecen frases denotativas pueden traducirse a otras en las que solamente se usan las nociones primitivas de la teoría. Pero el asunto no termina aquí, porque la Teoría de las Descripciones es también "una teoría del denotar". Aquí debemos apelar al verdadero principio que no es más que la Navaja de Ockham aplicada a los sujetos gramaticales. Podemos concluir que las frases denotativas no son nombres y, por lo tanto, que no representan a nada en el mundo. Como Russell señala, no se sigue que toda la oración sea asignificativa. Se supone que no estábamos perdiendo nuestro tiempo tratando de analizar expresiones sin sentido: 'significado' en este segundo sentido quiere decir 'significado gramatical', en tanto que 'significado' aplicado a las expresiones "referenciales" significa 'significado lógico'. En otras palabras, las oraciones que contienen descripciones (definidas o indefinidas) son, desde un punto de vista gramatical, perfectamente correctas. Aún más: son muy útiles. Pero a pesar de ello, sus sujetos carecen de significado lógico, es decir, así como están no denotan objetos o entidades en el mundo.

Consideremos algunos ejemplos. Supongamos que se nos dice que el vencedor de Austerlitz era corso. La pregunta '¿Qué se está diciendo?' parece normal y perfectamente legítima. Te-

nemos aquí una frase denotativa, *viz.*, 'el vencedor de Austerlitz'. Es claro que primero tenemos que entender la frase si queremos transformarla. De acuerdo con nuestras intuiciones lingüísticas más espontáneas, cuando usamos el artículo 'el' es porque queremos afirmar dos cosas: que estamos hablando acerca de algo y que esa entidad o ese objeto se distingue del resto de los objetos por una propiedad peculiar. En otras palabras, cuando usamos 'el' lo que queremos hacer es afirmar existencia y unicidad. La pregunta ahora es: ¿cómo podrían estas dos ideas ser expresadas mediante únicamente las nociones de la teoría de Russell? Si nos permitimos usar el bien conocido simbolismo lógico, podemos expresarlas como sigue:

$$(\exists x)\,((Vx\ \&\ (y)(Vy \rightarrow x = y))\ \&\ Cy)$$

Estamos ahora autorizados a decir que 'el vencedor de Austerlitz' es, en un sentido lógico —que es el metafísicamente importante— asignificativo, puesto que el análisis lo ha disuelto. O, alternativamente, podemos afirmar que no hay tal objeto como el vencedor de Austerlitz. Esto requiere, desde luego, más explicaciones, que serán dadas posteriormente.

Examinemos rápidamente un segundo ejemplo. Considérese la oración 'Todos los leones son carnívoros'. Lo que estamos diciendo es que si algo es un león, entonces es carnívoro. Podemos expresar esto mediante funciones proposicionales y decir que '*x* es un león' implica '*x* es carnívoro', lo cual en nuestra notación se vuelve: $(x)\,(Lx \rightarrow Cx)$. Así, pues, hemos hecho ver que 'todos los leones' es una frase denotativa en relación con la cual tenemos que extraer consecuencias similares a las del ejemplo anterior. Dichas conclusiones serán extraídas por Russell e interpretadas de la única manera posible, es decir, literalmente. Si uno no se da cuenta de que, en efecto, ésta es su única posibilidad, entonces su teoría del conocimiento y su metafísica (así como su teoría del significado) nos resultarán ininteligibles.

1.7. *La concepción wittgensteiniana del análisis*

Que Wittgenstein acepta el análisis es algo que seriamente nadie podría negar. Sin embargo, hay en el *Tractatus* pocos argumentos en su favor. Más bien, Wittgenstein lo usa en la investigación lógica y metafísica. Parecería que el análisis es postulado y usado, antes que probado o defendido. Pero más vale empezar desde el principio.

El primer signo que indica que Wittgenstein admite el análisis como válido es su confesión de que acepta la Teoría de las Descripciones. "Toda filosofía es 'crítica del lenguaje' (si bien no en el sentido de Mauthners). El mérito de Russell es que él mostró que la forma lógica superficial no tiene por qué ser su forma real."[29] Obsérvese que esta forma de hablar es peligrosa, porque podría dar lugar al pensamiento de que el mecanismo de la Teoría de las Descripciones funciona en algunos casos (por ejemplo, en el de 'el actual rey de Francia') y no en otros (como en el caso de 'el actual presidente de los E.U.'), lo cual sería un error total. El análisis de Russell es formal, *i.e.*, se aplica o no a todas las oraciones que contengan expresiones de cierta forma. Se trata, como ya quedó asentado, de una teoría *lógica.* Por otra parte, no es necesario leer a Wittgenstein de esta manera. Lo que dice podría interpretarse como algo mucho más general, como aseverando, por ejemplo, que lo que Russell descubrió es sólo una de las, quizá, muchas maneras posibles de distinguir forma lógica de forma gramatical. Y con esto no habría necesidad de querellarse.

Puede afirmarse, por consiguiente, que Wittgenstein se ubica a sí mismo dentro del marco creado por la Teoría de las Descripciones. Una vez allí, él establece o hace explícitas ciertas conexiones entre el análisis, el lenguaje y el mundo, que Russell no hace. Esto es claramente lo que sucede con lo que Russell llamó en *An Inquiry into Meaning and Truth* "el principio de atomicidad": "Los enunciados acerca de complejos pueden descomponerse en enunciados acerca de sus partes y en proposiciones que los describen en forma exhaustiva."[30] El análisis es, pues, ejercido, en primer lugar, sobre entidades lin-

[29] *Tractatus*, 4.0031.
[30] *Ibid.*, 2.0201.

güísticas (enunciados), pero si el análisis es exitoso, éste nos proporciona nueva información que no es meramente lingüística. Dado este principio, ciertas cosas acerca de los fundamentos del lenguaje y la naturaleza del mundo se siguen. Está implicado ante todo que "Una proposición que versa sobre un complejo está en una relación interna con las proposiciones que versan sobre sus partes constitutivas."[31] Si la primera es verdadera, entonces necesariamente la segunda es también verdadera. Y Wittgenstein pasa en seguida a la metafísica. (Algunas de las cosas que por el momento nada más expondré se irán aclarando en la medida en que avancemos.) Teniendo en mente un lenguaje en el que el análisis sea transparente, Wittgenstein nos dice que una proposición, que es ella misma un hecho, *dice* que algo es el caso y *muestra* que es el caso. Todas las proposiciones de ese lenguaje mostrarían que tienen un sentido definido, puesto que de otra manera nosotros nunca sabríamos qué situación están representando. Pero las proposiciones podrían tener un sentido definido sólo si hay cosas últimas (objetos), las cuales ya no pueden ser analizadas y que son nombradas por signos simples. "El requerimiento de que los signos simples sean posibles es el requerimiento de que el sentido esté determinado."[32] Obtener las proposiciones que están en una relación interna con alguna otra proposición dada es analizarla y, por razones ya expuestas, se sigue que "Análisis completo de una proposición hay uno y sólo uno",[33] es decir, puede representar una y sólo una situación.

Aunque Wittgenstein recurre en gran medida al análisis, su posición es, sin embargo, ambigua. La admisión del análisis lo lleva, por una parte, hasta objetos simples últimos, la sustancia del mundo, y hasta signos simples últimos, *i.e.*, los nombres y, por otra parte, hasta proposiciones últimas o elementales, las cuales representan hechos últimos o atómicos o elementales. En verdad, Wittgenstein hace explícito el atomismo implícito en el pluralismo de Russell. Pero también introduce otro principio que entra en conflicto con su atomismo. Se trata del principio holístico fregeano de acuerdo con el cual

[31] *Ibid.*, 3.24(a).
[32] *Ibid.*, 3.23.
[33] *Ibid.*, 3.25.

"sólo en el contexto de una proposición tiene un nombre referencia".[34] Wittgenstein lo repite de manera quizá más precisa cuando dice que "Un nombre entra en una proposición sólo en el contexto de una proposición elemental."[35] Como sucede a todo lo largo del *Tractatus*, los pronunciamientos lógico-lingüísticos tienen sus contrapartes ontológicas. Así, Wittgenstein cae en una situación algo paradójica consistente en admitir objetos que constituyen a los estados de cosas y que son el significado de los signos simples, al tiempo que mantiene que aunque pueden ser nombrados nunca pueden ser aislados y que sólo pueden existir formando parte de algún hecho. Es aquí que Wittgenstein traza los límites del poder del análisis. El análisis nunca va más allá de las proposiciones elementales hasta sus componentes.

Podría argüirse que el punto de vista de Wittgenstein, lejos de ser paradójico, es, al contrario, muy razonable. Independientemente de qué clase sean los objetos en los que podemos pensar, podría decirse, el caso es que nunca los pensamos como cosas o individuos puros y completamente aislados. Deben de tener alguna propiedad o de estar relacionados con algún objeto de una u otra manera. No tenemos idea alguna de cómo sean entidades puras. En la terminología de Wittgenstein, podríamos decir que cualquier cosa que pase por objeto ha de encontrarse en el mundo y, por lo tanto, ha de ser parte de por lo menos uno de los elementos del sistema en los que el mundo se divide, *i.e.*, el sistema o red de hechos. Naturalmente, este argumento es válido en la medida en que no se presenta ningún contra-ejemplo, aunque será desde luego debatible si lo que se ofrece como tal lo es o no. Ahora bien, no se puede negar que los filósofos han hablado a menudo como si pudieran concebir o pensar objetos como si estuvieran fuera del espacio y del tiempo, como Dios, números, universales, etc. Supuestamente estos objetos existen por sí mismos y no necesitan de otras entidades para ser lo que son. Para dar tan sólo un ejemplo concreto: la idea de lo rojo ("rojeidad") es algo de lo cual podría decirse que existe independientemente de otras cosas, pero de lo cual difícilmente podría decirse que tiene propie-

[34] *Ibid.*, 3.3.
[35] *Ibid.*, 4.23.

dades (porque sería absurdo decir que la rojeidad es roja). No parecería entonces ser lógicamente imposible —a menos que se haga de ello un asunto de definición, pero entonces es trivialmente verdadero— pensar en un objeto aislado sin que forme parte de ningún hecho particular. Pero si esto es así, entonces la ontología radical de Wittgenstein puede verse en problemas. Todo esto, repito, es debatible, pero no es auto-evidente que lo que Wittgenstein rechaza sea imposible o absurdo. Por otra parte, debería estar claro que los orígenes de los problemas tienen su origen en la aceptación de un principio que no es, por lo menos a primera vista, totalmente consistente con el atomismo que Wittgenstein mismo está construyendo.

1.8. *Los límites del análisis: las posiciones de Russell y Wittgenstein*

Pienso que tenemos ya sólidas razones para afirmar con confianza que el análisis funciona. En cuanto a las expresiones relacionales, el análisis muestra que algunas de ellas son necesarias y en cuanto a las expresiones referenciales, que algunas de ellas son innecesarias. De esta manera, Russell prueba que el análisis es un método correcto. No piensa, sin embargo, que sea El Método por usarse en filosofía (quiero decir el único). Russell es coherente y su posición sobre este punto fue siempre la misma desde el momento en que por primera vez se rebeló contra el idealismo. En *The Principles of Mathematics*, Russell explica cómo el análisis destruye la esencial unidad de lo que se asevera, esto es, de las proposiciones, si bien proporciona cierta clase de conocimiento que ningún otro método puede proveer. El problema y su posición quedan presentados de manera muy clara:

> Se ha dicho también que el análisis es falsificación, que el complejo no es equivalente a la suma de sus elementos constitutivos y que cambia cuando se le analiza. En esta doctrina, como vimos en las partes I y II, hay una medida de verdad cuando lo que se analiza es una unidad. Una proposición tiene cierta unidad indefinible en virtud de la cual es una aseveración y que se pierde de manera tan completa que ninguna enumeración de los elementos constitutivos la restaura, inclusive si ella misma es mencionada

> como un constitutivo. Debe confesarse que hay una grave dificultad lógica en este hecho, porque es difícil no creer que el todo debe estar constituido por sus elementos constitutivos.[36]

Ésta es la razón por la que reconoce que "aunque el análisis nos da verdad, y nada más que verdad, no puede sin embargo darnos toda la verdad".[37] Con esto Russell mismo fija, en un sentido, los límites del análisis. Ahora bien, es muy importante tener clara la manera como Russell lo hace, porque Wittgenstein también verá que el análisis debe detenerse en algún momento, pero él limitará el análisis, como se sugirió en la última sección, de manera completamente diferente. Regresando a Russell, lo encontramos en 1924 diciendo que "La labor de la filosofía, tal y como yo la concibo, es esencialmente la de análisis lógico seguido de síntesis lógica."[38] Lo que Russell quiere decir por 'síntesis lógica' emergerá gradualmente, pero ya es posible tener una idea de lo que constituirán diferencias fundamentales entre las concepciones del análisis de Russell y Wittgenstein y, por lo tanto, entre sus atomismos lógicos. En cierto sentido, Russell es más optimista, pues está convencido de que, de hecho, el análisis puede darnos los elementos últimos de lo que es analizado. En otro sentido, sin embargo, Russell está menos comprometido con el método del análisis que Wittgenstein —quien es más "pan-analista"— porque, como acabo de decir, Russell siente que el análisis no es suficiente y que la "síntesis lógica", *i.e.*, la reconstrucción, es absolutamente indispensable. Por su parte, Wittgenstein rehúsa admitir que podamos de hecho llegar hasta los simples y que algo más que los resultados del análisis pueda *decirse*. Así, pues, no están de acuerdo ni en cuanto al alcance ni en cuanto a la suficiencia del análisis.

Debería reconocerse que aunque la posición de Russell es en este punto ligeramente más clara que la de Wittgenstein, no está exenta de problemas. Considérense las dos afirmaciones siguientes:

[36] B. Russell, *The Principles of Mathematics*, W.W. Norton and Company, New York, p. 439.
[37] *Ibid.*, p. 138.
[38] *Logic and Knowledge*, p. 341.

a) "Mr. Carr: ¿No significa lo que usted dice que al llamar a una cosa compleja, usted ya ha afirmado que realmente hay simples? Russell: No, no pienso que eso esté *necesariamente* implicado."[39]

b) "Pero debo confesar que me parece obvio (como se lo pareció a Leibniz) que lo que es complejo debe de estar compuesto de simples, aunque el número de constitutivos puede ser infinito."[40]

Como puede fácilmente apreciarse, estos enunciados sencillamente se contradicen. El segundo coincide enteramente con lo que se dice en el *Tractatus* cuando Wittgenstein afirma que

> Inclusive si el mundo fuera infinitamente complejo, de manera que cada hecho se compusiera de infinitamente muchos hechos simples y que cada hecho simple se compusiera de infinitamente muchos objetos, de todos modos tendría que haber objetos y hechos simples.[41]

Yo sugiero que esto sea considerado como una tesis básica del atomismo lógico en general.

Resumiendo: Russell y Wittgenstein aceptan el análisis como tal pero, para Russell, éste nos permite llegar a los elementos simples y últimos de aquello que es el objeto de estudio (el mundo, el lenguaje, la experiencia, etc.), en tanto que para Wittgenstein el análisis se detiene ante las "entidades" (los hechos no son, hablando estrictamente, entidades, puesto que nunca se les nombra, pero para facilitar la exposición me permitiré por el momento referirme a ellos de esa manera) compuestas por los elementos más simples que hay. En otras palabras, el análisis debe detenerse al nivel de los hechos y las proposiciones. Esto, como veremos, tendrá consecuencias decisivas para los sistemas de ambos pensadores.

Russell y Wittgenstein ven el análisis como la búsqueda de los elementos últimos de los que podemos hablar. Su polémica contra el monismo hace que Russell acepte las relaciones como

[39] *Ibid.*, p. 202.
[40] *Ibid.*, p. 337.
[41] *Tractatus*, 4.2211.

"entidades" últimas, irreducibles e inanalizables y, de esta manera, Russell adopta el pluralismo y prepara el terreno para el atomismo. Su Teoría de las Descripciones lo lleva a la idea de que debe haber entidades simples que resistan el poder corrosivo del análisis, porque si el análisis se extendiera *ad infinitum*, entonces no podría haber ningún signo con un significado propio y no habría ninguna conexión esencial entre el lenguaje y el mundo. Independientemente de qué tan exitosa sea la obra de Russell considerada desde un punto de vista técnico, también da la impresión de ser algo caótica, pues falta en ella una descripción clara del carácter y del funcionamiento sistemático del análisis. Ésta nos es proporcionada por Wittgenstein y con ello él hace que el pluralismo se mueva en una dirección definida.

II

LÓGICA Y LENGUAJE

2 . 1 . *Puntos de vista de Russell sobre el lenguaje: consecuencias de la Teoría de las Descripciones*

Para enfocar bien nuestro tema será oportuno enumerar los principales logros de la Teoría de las Descripciones. En primer lugar, ésta contiene una teoría del significado para expresiones referenciales de acuerdo con la cual sólo las expresiones o los símbolos inanalizables tienen un significado, que es el objeto denotado. Estos símbolos simples se contrastan con los "símbolos incompletos", esto es, expresiones a las que el análisis hace desaparecer y que, por lo tanto, no tienen significado consideradas aisladamente, pero que sí contribuyen al significado de las oraciones en las que aparecen. En segundo lugar, se nos da una particular y radical teoría de la existencia: la existencia puede ser un predicado, pero sólo de símbolos incompletos (incluidos nombres propios del lenguaje natural) y nunca de sujetos genuinos o expresiones denotativas, a las que Russell llama 'nombres propios en sentido lógico' (de hecho, en este punto la teoría de Russell es equivalente a la de Frege, para quien la existencia es un predicado de segundo orden). Los nombres propios genuinos tienen una conducta lógica diferente de la de los símbolos incompletos: no inducen, por ejemplo, a ambigüedades de alcance. Lo que esto significa es que, puesto que no puede haber nombres propios en sentido lógico vacíos, no hay la posibilidad de una doble lectura de las oraciones negadas en las que aparecen esos símbolos, lo cual obviamente no es el caso con las descripciones, *e.g.*, 'El rey de Inglaterra no es gordo'. Esto nos lleva a un tercer elemento de la teoría, a saber, la idea de que a la dicotomía semántica "nombres propios en sentido lógico-símbolos incompletos" corresponde una dicotomía epistemológica, la de "conocimiento directo-conocimiento

por descripción". En cuarto lugar, a través de su teoría, Russell prueba que la estructura gramatical de las proposiciones no coincide con su forma lógica. Se sigue que la gramática es lógicamente incorrecta y esto a su vez es la fuente principal de otras dos importantes ideas de Russell que son:

1) El estudio de la gramática, que en *The Principles of Mathematics* había sido considerado como un guía seguro (si bien no perfecto) para la especulación metafísica, se revela ahora como innecesario e inclusive equívoco;
2) Debe de haber un lenguaje en el que la gramática y la lógica sean idénticas, es decir, un lenguaje cuya gramática satisfaga todos los requerimientos de la "sintaxis lógica" y que en principio deberíamos ser capaces de describir.

Para que el lenguaje provea claves respecto al conocimiento más abstracto del mundo, dicho lenguaje debe ser uno lógicamente correcto y no el lenguaje natural. Algunos comentarios sobre esto serán, creo, útiles.

Russell empezó su carrera filosófica poniendo explícitamente de relieve la importancia del lenguaje. "Que toda filosofía bien fundada debe empezar con un análisis de las proposiciones es, quizá, una verdad demasiado evidente para tener que dar una prueba."[1] Podría objetarse que 'proposición' significaba para Russell en aquel momento algo que no tiene nada que ver con lo que para nosotros usualmente significa. Esto podría ser verdad, pero ninguna objeción puede fundarse en ello por lo menos por dos razones. Primero, la Teoría de las Descripciones, por ejemplo, versa sobre proposiciones tal como nosotros las comprendemos y es una teoría alternativa a la asumida por Russell en sus libros previos a "On Denoting". Segundo, independientemente de que sean concebidas como "entidades", las proposiciones para Russell son el sentido de las oraciones, es decir, son lo que las oraciones expresan. En otras palabras, el tratamiento de las proposiciones es independiente de la forma como son concebidas, puesto que de todos modos su análisis habrá de efectuarse *vía* lenguaje. Ahora bien, durante su

[1] B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Allen and Unwin, London (1975), p. 8.

periodo pre-Teoría de las Descripciones, Russell no parece haber estado del todo consciente del número de dificultades que el lenguaje puede crear. Lo que se pensaba es que el estudio del lenguaje es importante en conexión con la ontología, usando 'ontología' en el sentido amplio que sirve para designar a una teoría o un conjunto de creencias (que suponemos que es consistente) acerca de las clases más generales de cosas que pueblan el mundo. El lenguaje natural, sin embargo, cuya gramática se suponía que nos guiaría en esta investigación, no es un mero instrumento para la formulación de una teoría: él mismo incorpora ya toda una concepción del mundo y acerca de lo que hay. En otras palabras, el lenguaje natural no es ontológicamente neutral y, por lo tanto, el posterior ataque de Russell contra el lenguaje natural lo forzó a criticar la metafísica correspondiente, es decir, el realismo ingenuo. Esto explica en parte por qué Russell se vio obligado a aplicar su método (inspirado, él lo reconoce, por Whitehead) de las construcciones lógicas —el cual ya había sido exitosamente aplicado en la provincia de la lógica para la construcción de los objetos matemáticos— en el nuevo campo del conocimiento empírico. Por ello, la discusión franca con Russell presupone el que se tome en cuenta el hecho de que su Teoría de las Descripciones lo compromete con una epistemología particular, así como con una metafísica particular (no estoy más que apelando al principio de caridad). Esto ya había sido claramente enunciado por Russell mismo, quien en "On Denoting" avanza su principio de conocimiento directo como una *consecuencia* de la teoría que acaba de exponer. Sobre esto habrá que decir más después. Por lo pronto lo que quiero señalar es simplemente que una de las creencias subyacentes de Russell es que debe haber una conexión esencial entre el lenguaje y la realidad tal que el estudio lógico del primero nos permita inferir algo acerca de la segunda. Como vimos en el capítulo anterior, Russell sentía que su Teoría de las Descripciones probaba que es sólo el estudio de, por así llamarlo, el esqueleto lógico del lenguaje lo que puede llevarnos a la comprensión de la naturaleza abstracta (lógica) del mundo, al revelar la forma lógica real de las proposiciones. Y yo quiero mantener que, aunque los resultados de las inferencias efectuadas por Russell y Wittgenstein no son idénticas, la

creencia en cuestión era compartida por ambos. Es en verdad difícil encontrar pronunciamientos más claros en la obra de Wittgenstein que aquel según el cual "La filosofía consiste en lógica y metafísica: la lógica como su base."[2] Y esto es perfectamente comprensible: así como podemos legítimamente hablar de un joven Platón, de un joven Marx y de un joven Russell, podemos también hablar de un joven Wittgenstein y lo que el joven Wittgenstein estaba haciendo era filosofía russelliana, una de cuyas ideas directrices es la de que podemos pasar por medio del análisis lógico del lenguaje a la metafísica. La cita anterior refleja esa verdad histórica que es, por otra parte, evidente. Pero consideremos ahora las ideas de Wittgenstein sobre el lenguaje para ver cómo se relacionan con las de Russell.

2.2. *La Teoría Pictórica*

Aunque en los detalles la teoría de Wittgenstein es muy compleja, las ideas centrales parecen ser relativamente simples y una vez que nos han cautivado es muy difícil liberarnos de ellas. La teoría se vuelve más y más sofisticada en la medida en que pasamos de los retratos a las proposiciones. Ahora bien, yo diría que si uno desea realmente comprender a Wittgenstein, le debe quedar a uno bien claro cuáles son los problemas generales que él está tratando de resolver y pienso que deberíamos evitar decir que hay solamente un problema o que existe *el* problema en el *Tractatus*. En realidad, hay muchos problemas fundamentales involucrados en las discusiones de Wittgenstein y tratar de establecer una jerarquía entre ellos podría inclusive aparecer como algo frívolo y ocioso, por lo menos por ahora. Por ello, consideraremos más bien diferentes puntos de vista sobre diversos problemas para cuya solución Wittgenstein elaboró su doctrina.

Sin duda alguna, una de las cuestiones que preocupan a Wittgenstein es de corte kantiano: Wittgenstein, es cierto, no está preguntando cómo es posible la experiencia, pero sí pregunta cómo es posible el lenguaje (el significado, la verdad y la falsedad); no cómo conocemos el mundo, sino qué deberíamos hacer para describirlo de la manera más exacta posible. Y él pa-

[2] L. Wittgenstein, *Notebooks 1914–1918*, Blackwell, Oxford (1979), p. 106.

rece pensar que la respuesta correcta a esta pregunta proporciona simultáneamente una respuesta a la pregunta kantiana (esto echa luz sobre el rechazo de Wittgenstein a empantanarse en controversias epistemológicas). Ahora bien, para responder a esa pregunta Wittgenstein ofrece lo que vino a ser conocido como la Teoría Pictórica. Debo ahora presentarla tal como yo la veo y tan fielmente como sea capaz de hacerlo.

(i) Figuras

En el mundo sólo encontramos hechos. Por lo tanto, si algo representa algún hecho, ese algo debe también ser un hecho. Ahora bien, Wittgenstein emplea el término general 'retrato' para referirse a lo que puede representar un hecho. Llegamos así a la conclusión de que "Un retrato es un hecho."[3] Un retrato, como cualquier hecho, se compone de cosas pero, obviamente, los objetos del hecho (usando 'objeto' en un sentido amplio y no en el sentido técnico de Wittgenstein, el cual se aplica sólo al significado de sus "nombres") no son los objetos del retrato: un retrato no se representa a sí mismo (regresaremos sobre esto cuando consideremos los problemas suscitados por las paradojas, la Teoría de los Tipos y la solución del propio Wittgenstein). "Los elementos del retrato están en el retrato en lugar de los objetos."[4] Somos nosotros quienes establecemos una conexión entre lo que arbitrariamente decidimos considerar como los elementos de un retrato y los elementos de un hecho. "Nosotros nos hacemos retratos de los hechos."[5] Un retrato no necesita pertenecer a la clase familiar de signos: podríamos usar flores, sonidos, cosas, etc., en su lugar; podríamos hablar de manera muy diferente: podemos imaginar, por ejemplo, el que perdemos el sentido de la vista o el que adquirimos un nuevo sentido, pero en todos esos casos seguiríamos haciéndonos retratos de los hechos.

Un retrato no puede representar lo que es lógicamente imposible de ser representado. En otras palabras "Un retrato contiene la posibilidad de la situación que representa."[6] Por otra

[3] *Tractatus*, 2.141.
[4] *Ibid.*, 2.131.
[5] *Ibid.*, 2.1.
[6] *Ibid.*, 2.203.

parte, los hechos, que son combinaciones de estados de cosas, están localizados en el espacio lógico. El espacio lógico (una noción tan importante como elusiva) es dado junto con los objetos (en el sentido del *Tractatus*), ya que parece ser equivalente a la totalidad de las posibilidades que tienen todos los objetos de aparecer como constitutivos de estados de cosas. Así, "Un retrato presenta una situación posible en el espacio lógico."[7]

El siguiente paso de Wittgenstein consiste en decir que "Lo que el retrato representa es su sentido."[8] Esto implica que los sentidos de los retratos son estados de cosas (o hechos, según el caso), pero puesto que un retrato sólo expresa una posibilidad (indica "un lugar en el espacio lógico"),[9] entonces la mera inspección del retrato no puede decirnos nada sobre su posibilidad, es decir, si es realizada o actualizada o no. Para ponerlo de manera distinta, la mera inspección del retrato no nos informa si el retrato es verdadero o falso y, por lo tanto, no nos dice nada acerca de cómo sea el mundo. Esto tiene dos consecuencias importantes: a) Wittgenstein tendrá que adoptar alguna teoría de la verdad, y b) rechazará lo sintético *a priori*. Sobre todo consideraremos en más detalle la segunda cuestión cuando examinemos la teoría wittgensteiniana de las proposiciones lógicas.

El concepto de regla aparece muy pronto aunque no explícitamente en el *Tractatus* y juega un papel importante por lo menos en relación con dos tópicos: el infinito matemático y la relación que existe entre los elementos constitutivos del subconjunto de hechos que son los retratos. Podemos escoger lo que queramos para retratar hechos (palabras, cosas, etc.), pero una vez que los instrumentos han sido elegidos ciertas cosas que escapan a nuestro control y que no son arbitrarias valen. "Un retrato consiste en que sus elementos se conectan entre sí de un modo determinado",[10] esto es, de acuerdo con ciertas reglas de proyección, puesto que un retrato no es más que "un modelo de la realidad".[11] Nosotros escogemos lo que pasará

[7] *Ibid.*, 2.202.
[8] *Ibid.*, 2.221.
[9] *Ibid.*, 3.4.
[10] *Ibid.*, 2.14.
[11] *Ibid.*, 2.12.

como elementos del retrato y establecemos una correlación biunívoca entre ellos y los elementos del hecho que deseamos representar. "Los objetos corresponden en el retrato a los elementos del retrato."[12] Es ahora que Wittgenstein introduce un principio de isomorfismo entre el lenguaje y la realidad: "Que los elementos del retrato se combinen entre sí de un modo determinado representa que es así como se combinan las cosas."[13] Yo me inclino a pensar que esto, junto con algunas otras proposiciones, confirma la aseveración de Russell en el sentido de que Wittgenstein se ocupa principalmente de algo diferente del lenguaje ordinario porque, si no fuera así, ésta y muchas otras proposiciones simplemente no pueden ser verdaderas (discuto la cuestión más abajo). Para proseguir con la exposición y facilitarla, aceptemos que éste y otros principios relacionados con él son, a grandes rasgos, verdaderos de los retratos en general y hablaremos de su aplicación estricta una vez que la teoría haya sido delineada. Combinando ahora los elementos del retrato de cierta manera (de acuerdo con ciertas convenciones y reglas) y apelando al isomorfismo que vale entre los retratos y los hechos, podemos inferir que los hechos representados están constituidos por cosas relacionadas por la misma relación que relaciona a los elementos del retrato. En este punto necesitamos introducir las importantes nociones de estructura, forma pictórica, relación pictórica y forma lógica.

(ii) Algunas nociones clave de la Teoría Pictórica

La estructura de un retrato es la "conexión de sus elementos".[14] No está ni mucho menos claro qué sea una estructura porque la forma más natural de interpretarla es como la relación que de hecho está relacionando ciertas cosas, pero el problema es que la concepción de Wittgenstein de las relaciones está lejos de ser clara. Puede mostrarse que lo que se dice en el *Tractatus* puede dar lugar a por lo menos dos concepciones distintas de las relaciones. Mi sospecha es que Wittgenstein tendrá que enfrentarse al siguiente dilema: o acepta que las relaciones pueden ser nombradas como cualquier otro objeto o tiene

[12] *Ibid.*, 2.13.
[13] *Ibid.*, 2.15(a).
[14] Ver *Ibid.*, 2.15(b).

que excluir por completo las relaciones y abandonar la noción misma. En ambos casos surgen para él problemas sumamente difíciles de resolver. Pienso que es la segunda interpretación la que mejor se acomoda a la doctrina de Wittgenstein y abogaré por ella en el capítulo IV. Por el momento, sin embargo, me parece que podemos afirmar que, una vez que obtenemos una concatenación de nombres, si podemos hablar de la estructura de esa concatenación, entonces no hay dos proposiciones que compartan la misma estructura. O podríamos decir también que tienen la misma estructura considerada como "*type*", pero no como "*token*". Debe, no obstante, observarse que la forma como Wittgenstein habla de la estructura es equívoca, porque podría inferirse de lo que dice que la estructura es un objeto de alguna clase, en tanto que únicamente es el modo o la manera en que diversos objetos están relacionados entre sí. Así, cuando Wittgenstein habla de la posibilidad de la estructura, es decir, la forma, lo que tiene en mente son las posibilidades que los objetos tienen de relacionarse entre sí. La estructura es la relación real, en tanto que la forma es la posibilidad de esa relación. La idea es simple: los objetos tienen ciertas propiedades esenciales, formales o internas. No pueden formar parte de todos los estados de cosas. Están excluidos *a priori* de algunos de ellos. Por ejemplo, algunos objetos podrían aparecer solamente en el campo visual, otros en el espacio auditivo, etc. Ahora bien, hay un conjunto de objetos cuyas posibilidades formales coinciden, queriendo decir esto que pueden combinarse y formar estados de cosas. Esto lo muestra la estructura del retrato. De ahí que, como sugerí, hablar de la posibilidad de la estructura equivale a hablar de las posibilidades de los objetos y no de ciertas entidades especiales llamadas 'estructuras'.

Pasemos ahora a la relación pictórica. A primera vista no se trata de una noción problemática, puesto que corresponde a lo que en lógica se llama 'mapeo'. Es la relación que está realmente conectando a los nombres con sus significados. "La relación pictórica consiste en las correlaciones de los elementos del retrato con las cosas."[15] Pueden, sin embargo, surgir problemas si preguntamos acerca del *status* de dicha relación, es decir, si

[15] *Ibid.*, 2.1514.

queremos determinar si se trata o no de algo mental. Es difícil apreciar la posición de Wittgenstein dado que son posibles diferentes lecturas del texto. Por una parte, él sostiene que el significado de un nombre es el objeto denotado y a partir de esto se puede inferir que nos las estamos viendo aquí con una relación semántica, objetiva, que va del nombre hacia su objeto, el cual es su significado. Pero, por otra parte, se nos recuerda que somos nosotros quienes nos hacemos retratos de los hechos y que los signos se vuelven significativos al ser usados, lo cual es posible gracias a un método de proyección, esto es, cuando el sentido de las oraciones de las cuales ellos forman parte son *pensadas.* Pero entonces parecería como si la relación entre los nombres y los objetos fuera algo establecido por nosotros, es decir, por nuestras mentes, en el momento en que usamos los signos. El método de proyección sería el pensar el sentido de la proposición, pero el "pensar" es obviamente la actividad de una mente. Si esto es así, entonces la Teoría Pictórica descansa en una teoría del conocimiento y en una filosofía de la mente. Esto suena poco plausible, pero debería observarse que es coherente tanto con la proposición 2.1 como con lo que Wittgenstein escribió a Russell como respuestas a preguntas muy precisas.[16] Por otra parte, podría argumentarse que este retratar o representarse mentalmente algo es precisamente lo que la Teoría Pictórica pretende explicar y que esto es coherente con el punto de vista del *Tractatus* sobre los nombres. Por mi parte, no creo que haya ningún argumento decisivo en ningún sentido y que esa es una verdad con la que hay que vivir. Si decimos que los nombres denotan los objetos pero que nosotros nos referimos a ellos, entonces el problema es que no hay una respuesta clara en el *Tractatus* a la pregunta de si la relación pictórica es una relación denotativa o referencial. Por lo tanto, no podemos determinar si se trata de una relación mental pura o no. Esta dificultad se debe en parte a la introducción de la idea de "método de proyección", la cual es o superflua o incompatible con el concepto de relación pictórica. Por otra parte, la noción de relación pictórica es importante porque para explicarla Wittgenstein introduce otras dos "tesis" o principios. A

[16] *Notebooks*, pp. 130–131.

uno de ellos lo podríamos llamar 'el principio de isomorfismo'. El segundo es el principio de identidad de multiplicidad lógica de hechos y retratos: puesto que los elementos del retrato son los representantes en el retrato de los elementos o cosas del hecho, el retrato y el hecho representado deben tener el mismo número de elementos. Este es, como veremos, un pilar importante en la teoría del significado de Wittgenstein.

Es en conexión con la estructura de un retrato que Wittgenstein introduce una noción ligeramente más compleja, a saber, la noción de forma pictórica. De hecho ya hemos aludido a ella, pues quedó definida como 'la posibilidad de la estructura'. Esto implica que la forma pictórica resulta de las diversas posibilidades que los signos tienen de relacionarse entre sí de una manera definida. Llamaremos a esto 'forma pictórica 1'. Así, pues, la forma pictórica 1 es una función de las posibilidades de sus elementos para formar proposiciones o retratos. Pero luego se nos dice que la forma pictórica es también "la posibilidad de que las cosas se conecten unas con otras como los elementos del retrato".[17] Llamemos a esto 'forma pictórica 2'. Es evidente que la forma pictórica 2 es algo que emerge con las posibilidades que los objetos o las cosas tienen de formar hechos. Es, pues, obvio que, aunque son "paralelas", las nociones de forma pictórica 1 y forma pictórica 2 no son una y la misma. Por lo tanto, la forma pictórica no es lo que los hechos y las figuras tienen que tener en común para que estas últimas sean retratos de los primeros. Es aquí que Wittgenstein introduce la fundamental noción de forma lógica, que discutiremos en mayor detalle en el próximo capítulo. De acuerdo con el autor del *Tractatus*, la condición para que un hecho sea un retrato de algo es tener la misma forma lógica que lo que se está representando. Wittgenstein presenta la idea que tiene en mente en tres párrafos de manera tan concisa que lo mejor es citarlo. Nos dice, primero, que "Para que un hecho pueda ser un retrato tiene que tener algo en común con lo retratado";[18] argumenta luego que "En el retrato y lo retratado tiene que haber algo idéntico para que uno pueda siquiera ser retrato del

[17] *Tractatus*, 2.151.
[18] *Ibid.*, 2.16.

otro";[19] lo cual es a ojos vistas un argumento trascendental; y concluye diciendo que "Lo que todo retrato, de la forma que sea, tiene que tener en común con la realidad para poder en lo absoluto retratarla —correcta o incorrectamente— es la forma lógica, es decir, la forma de la realidad."[20]

Esto no es más que una exposición general de los principales aspectos de la primera parte de la teoría pictórica de Wittgenstein. Como puede fácilmente apreciarse, se trata de una teoría sumamente abstracta. Es por eso que también ha sido interpretada como explicación del lenguaje humano en general y no sólo como la gramática de un lenguaje lógicamente correcto, tal como podríamos concebirlo o imaginarlo. Más abajo discuto la cuestión pero, primero, quisiera regresar a la teoría wittgensteiniana de las proposiciones —extraída de la teoría pictórica— tratando de hacer valer las principales intuiciones que contiene.

(iii) Proposiciones

En primer lugar, una proposicion es algo que puede ser aprehendido por los sentidos. Por consiguiente, Wittgenstein introduce y cuidadosamente considera lo que él llama 'el signo proposicional'. Para reconocer algo como una proposición tenemos que tomar en cuenta no sólo sus elementos constitutivos y su estructura, sino también reglas y convenciones lingüísticas, ya que "una proposición es un signo proposicional en su relación proyectiva sobre el mundo".[21] Debemos ser capaces de especificar cómo las conexiones entre el signo y su sentido quedan establecidas. La proposición no es un nombre. No tiene un significado: tiene sentido. El sentido de una proposición es la situación representada por ella o, alternativamente, el lugar en el espacio lógico al que apunta. Hay, conectado con un nombre, un objeto tal que conocer el significado del nombre es ser capaz de usarlo en proposiciones totalmente analizadas. Pero la comprensión de una proposición no es equivalente al conocimiento de un objeto, puesto que hay dos posibilidades asociadas con ella. "Una proposición tiene que fijar la realidad

[19] *Ibid.*, 2.161.
[20] *Ibid.*, 2.18.
[21] *Ibid.*, 3.12.

en un sí o en un no."[22] Esto es exactamente lo que Russell dice en "The Philosophy of Logical Atomism":

> Es muy importante darse cuenta de cosas como, por ejemplo, que las *proposiciones no son nombres para hechos*. Es perfectamente obvio tan pronto se nos señala, pero en realidad yo nunca me había percatado de ello hasta que un antiguo alumno mío, Wittgenstein, me lo señaló. Es perfectamente evidente, tan pronto como piensan en ello, que una proposición no es un nombre para un hecho por la mera circunstancia de que hay *dos* proposiciones correspondientes a cada hecho [...]. Para cada hecho hay dos proposiciones, una verdadera y otra falsa, y nada en la naturaleza del símbolo nos muestra cuál es la verdadera y cuál es la falsa.[23]

Una proposición, desde luego, es ella misma un hecho. Ahora bien, es obvio que una proposición no puede contener su sentido porque si pudiera, entonces cada proposición sería verdadera o inclusive la misma cosa que un nombre. Luego Wittgenstein tiene toda la razón cuando dice: "O sea, la posibilidad de lo proyectado, pero no lo proyectado mismo."[24] Esto explica por qué no puede haber proposiciones sintéticas *a priori*.

Wittgenstein efectúa un escrutinio de la naturaleza de la proposición y la primera cosa importante que dice es que "La proposición no es una mezcolanza de palabras. — (Así como un tema musical no es una mezcolanza de tonos). La proposición está articulada."[25] Vale la pena notar que no se trata de un requerimiento *ad hoc*, sino de algo implicado por la Teoría Pictórica en conjunción con la tesis del isomorfismo y el evidentemente verdadero enunciado de que no hay hechos indefinidos. Y de la tesis del isomorfismo, la Teoría Pictórica y lo que ya se ha dicho sobre la aceptación por parte de Wittgenstein del análisis, una teoría particular del significado concerniente a las expresiones referenciales o denotativas singulares se desprende. Puesto que el análisis es posible y las proposiciones están articuladas, podemos concluir que "Análisis completo de

[22] *Ibid.*, 4.023(a).
[23] *Logic and Knowledge*, p. 187.
[24] *Tractatus*, 3.13(b).
[25] *Ibid.*, 3.141.

una proposición hay uno y sólo uno."[26] Sólo ahora, pienso, podemos aceptar literalmente las tesis del isomorfismo y de la idéntica multiplicidad lógica. De esta manera llegamos a la fundamental noción de proposición elemental. Pero antes de presentar la concepción de Wittgenstein de las proposiciones elementales debemos decir unas cuantas palabras acerca de su teoría del significado y velozmente contrastarla con la de Russell.

2 . 3 . *La Teoría del Significado*

Copi —cuya interpretación de la "filosofía del lenguaje" de Wittgenstein me parece esencialmente correcta— ha señalado que la teoría wittgensteiniana de los nombres es una teoría denotativa. Ahora bien, la teoría wittgensteiniana de los nombres no es algo a lo que el autor llegue, como en el caso de Russell, después de llevar a cabo análisis concretos de proposiciones particulares. En primer lugar, Wittgenstein argumenta que las proposiciones están articuladas y esto implica, entre otras cosas, que tienen un sentido determinado, puesto que también son hechos, no hay hechos indeterminados y hay una correlación biunívoca entre los elementos de las proposiciones y los elementos de lo que ellas representan. El razonamiento de Wittgenstein corre entonces como sigue: puesto que las proposiciones tienen un sentido definido o determinado y puesto que el análisis es un método válido, debe entonces haber signos simples que sean los elementos constitutivos de las proposiciones completamente analizadas. Debe haber tales signos porque un regreso al infinito aquí es imposible, ya que de lo que nos estamos ocupando es del significado de las proposiciones. Esto se sigue claramente de la concepción del análisis que el propio Wittgenstein mantiene (tal como está enunciado en 2.021) y de la admisión del argumento de Russell en el sentido de que si el regreso no es matemático, entonces se trata de un regreso vicioso. Todo esto parece estar incorporado en el *dictum* de Wittgenstein: "El requerimiento de que los signos simples

[26] *Ibid.*, 3.25.

sean posibles es el requerimiento de que el sentido esté determinado."[27]

Tenemos por lo tanto que admitir que hay proposiciones "completamente analizadas", compuestas por "signos simples", es decir, nombres. La característica más importante de estos signos simples es que su significado es el objeto denotado. "Un nombre denota un objeto. El objeto es su significado."[28] Habremos de decir más acerca de la teoría del significado de Wittgenstein, pues todavía tenemos que examinar la noción de proposición atómica o elemental, pero antes quisiera poner de relieve algunos rasgos de la "filosofía del lenguaje" de Russell.

Es imposible negar que Russell nunca elaboró una teoría del lenguaje similar a la Teoría Pictórica de Wittgenstein. Sin embargo, tiene también muchas cosas que decir en relación con los nombres, los predicados, las proposiciones, etc. Ello hasta cierto punto se explica cuando recordamos que, a diferencia de Wittgenstein, Russell, a partir del momento en que fue producida la Teoría de las Descripciones, dejó de sentir confianza en el lenguaje natural. De ahí que si Russell reflexiona sobre el lenguaje es no por el interés filosófico intrínseco que pueda tener, sino sólo porque representa el inevitable punto de partida. Su posición podría ser presentada de manera sucinta como sigue: primero, el análisis prueba que ciertas expresiones son innecesarias puesto que desaparecen cuando la forma gramatical es reemplazada por la forma lógica. Segundo, estas expresiones incluyen casi a la totalidad de los sujetos gramaticales (descripciones y nombres propios). Tercero, un nombre, estrictamente hablando, es una expresión que denota a un objeto y la relación de denotar es tal que no debe haber otra manera de nombrar al objeto más que por medio de ese nombre (pues es evidente que si '*a*' y '*b*' son nombres para el mismo objeto, '*a* es *b*' es una mera tautología)'. De ahí que una característica esencial de un nombre sea ser inanalizable. Cuarto, puesto que el significado de un nombre (un símbolo simple) es un objeto, entonces dicho símbolo tiene un significado por sí mismo. No obstante, en general nosotros no usamos palabras aisladas. Nuestra idea de lo que es un lenguaje nos hace ver y usar las palabras puestas

[27] *Ibid.*, 3.23.
[28] *Ibid.*, 3.203.

en conjunción con otras de acuerdo con ciertas reglas. Por lo tanto, quinto, una vez que hemos obtenido o llegado a la idea de nombres propios en sentido lógico, ya hemos llegado también a la idea de una proposición básica o elemental o, como Russell las llamaba, 'atómicas', es decir, expresiones en las que las únicas expresiones denotativas son genuinos nombres. Y, sexto, dadas las condiciones que Russell impone a los símbolos que constituyen las proposiciones atómicas (a decir verdad, por una gama de razones, *e.g.*, epistemológicas, metafísicas, etc.), sus proposiciones atómicas tenían que ser concebidas como proposiciones de un lenguaje fenomenológico de alguna manera incluido o contenido o escondido en nuestro lenguaje natural. Como veremos, se produce aquí un agudo contraste con la concepción de Wittgenstein de las proposiciones atómicas o básicas.

El objetivo de este *excursus* sobre Russell era simplemente el de aclarar cómo y hasta qué punto su posición en cuanto al significado y a los nombres se asemeja a la de Wittgenstein, así como contrastarlas y detectar exactamente en dónde ya no están de acuerdo. Una cosa que es importante notar es que, inclusive si es equivocada, la teoría de Russell es clara, es decir, sabemos exactamente qué está afirmando y de qué está hablando. No es este el caso de la Teoría Pictórica de Wittgenstein (más abajo examino y discuto cuatro interpretaciones de ella). Por el momento quisiera enfatizar que sólo si se asume el análisis puede ofrecerse la Teoría Pictórica como una teoría plausible. Si no se asume o acepta el método del análisis, entonces la teoría de Wittgenstein aparece como totalmente arbitraria. Estamos, sin embargo, en posición de afirmar ahora que no tenemos la menor razón para suponer que Wittgenstein no acepta el análisis y que no lo ubica en las raíces de su propio sistema. Y cuando hablo de "análisis" hablo obviamente de análisis lógico.

2.4. *Proposiciones atómicas de Russell* vs *proposiciones elementales de Wittgenstein*

Soy de la opinión de que es aconsejable examinar la noción de proposición atómica tal como aparece en los sistemas de Russell y Wittgenstein, primero, porque es una noción central

al atomismo lógico y, segundo, porque aunque sus concepciones son muy similares difieren sin embargo en algunos puntos esenciales. Empezaré por hacer algunas observaciones de carácter general y luego consideraré diversos aspectos de cada teoría.

En primer lugar, vale la pena señalar que la noción de proposiciones últimas, lógicamente simples, totalmente independientes, de proposiciones que constituyen el fundamento lógico de nuestro lenguaje y conocimiento, aunque es una vieja idea, alcanza su pleno desarrollo precisamente en los sistemas atomísticos. El *cogito* cartesiano, por ejemplo, es a menudo presentado como un caso de proposición última y, en verdad, posee algunas de las características mencionadas. No satisface, sin embargo, todas las condiciones que los atomistas imponen a sus proposiciones atómicas. En particular, no satisface el requerimiento formal de ser una proposición simple. Al contrario, se trata de una proposición muy compleja, pues está ella misma compuesta de proposiciones que a su vez no son simples. Así, si las proposiciones atómicas son posibles, lo cual requiere para ser establecido un examen particular, lo que se habrá alcanzado es un ideal filosófico. La resolución de la cuestión es, pues, de gran importancia.

En el sistema de Russell llegamos a la noción de proposición atómica por dos vías: la vía de la lógica matemática y la vía del análisis semántico (más específicamente, a través de la Teoría de las Descripciones). El simbolismo lógico nos provee con la idea de proposiciones que no están compuestas de partes que sean ellas mismas proposiciones. Además, en lógica es importante poder trabajar con proposiciones (o con símbolos para proposiciones) cuyo valor de verdad no dependa del valor de verdad de ninguna otra proposición (*i.e.*, con proposiciones que ejemplifican lo que significa 'simplicidad lógica'). Por otra parte, el análisis semántico indica qué clases de proposiciones pueden pertenecer a la clase de proposiciones lógicamente simples. Ahora bien, es importante distinguir aquí el mecanismo lógico de la Teoría de las Descripciones —el cual nos permite determinar si una proposición dada es lógicamente simple o no— del descubrimiento de la proposición atómica **real**, el cual es efectuado en el análisis epistemológico.

Una creencia a la vez fundamental e impulsora en la elaboración de la Teoría de las Descripciones es que hay genuinas proposiciones de la forma sujeto-predicado. Lo que mediante la teoría se prueba es que en general identificamos mal las genuinas proposiciones atómicas de esa forma. La idea de que tiene que haber proposiciones de esa clase tiene sus raíces en nuestra gramática. Lo que la Teoría de las Descripciones logra es, entre otras cosas, probar que la forma gramatical de las proposiciones no coincide con su forma lógica y, por lo tanto, que las proposiciones sujeto-predicado del lenguaje natural sólo tienen esa forma aparente o superficialmente, pero la teoría no elimina la noción misma de proposición de forma sujeto-predicado. Lo que muestra es que los objetos genuinos no son objetos materiales, si bien pueden ser físicos, en el sentido de que pueden ser estudiados por la física. Por otra parte, se nos muestra que poseemos más predicados de lo que normalmente estaríamos inclinados a pensar, porque a los predicados gramaticales tendríamos que añadir los que obtenemos mediante la transformación de los sujetos gramaticales (dentro de las proposiciones). Así, con la Teoría de las Descripciones se efectúa una reducción radical en favor de predicados (y, por consiguiente, de objetos a propiedades y relaciones), pero la noción misma de sujeto no es suprimida.

¿Cómo concibe Russell una proposición atómica? Se trataría de una expresión en la que sólo ocurrirían nombres propios en sentido lógico como sujetos y símbolos para propiedades y relaciones. Los nombres propios que nos interesan son símbolos simples, lo cual significa que no están compuestos de otros símbolos ni los contiene en absoluto y su principal característica es que denotan. 'Un símbolo denota' es simplemente otra manera de decir que su significado es un objeto, el cual, obviamente, debe también ser simple. Puede por lo tanto decirse que los nombres propios en sentido lógico denotan sus significados o significan sus denotaciones. Un nombre propio en este sentido no dice nada en absoluto acerca del objeto que significa; sirve sólo como una etiqueta para representarlo. Recurriendo a la terminología de Mill, puede decirse que los nombres propios en sentido lógico son auténticas expresiones no-connotativas. Los predicados, por otra parte, son expre-

siones connotativas. Podemos enunciar la diferencia entre los nombres propios en sentido lógico y los predicados diciendo que los primeros tienen un significado pero no significan, en tanto que los segundos significan pero no tienen un significado. La idea es simplemente que los predicados, aunque relacionados con algo extra-lingüístico, no están en lugar de **objetos**. Lo que los predicados significan son propiedades y relaciones.

Podemos resumir lo que se ha dicho como sigue: una proposición atómica es una proposición lógicamente simple, expresada por símbolos que a su manera (es decir, en función de su tipo lógico) son también simples. ¿Qué se supone que una proposición así, que constituye una nueva clase de símbolo, significa? Es evidente que la forma en que las proposiciones significan debe ser diferente de la forma en que los nombres y los predicados significan. Una proposición no está asociada ni con un objeto ni con una relación, sino con un hecho. ¿Qué es lo que se dice cuando se afirma que una proposición expresa un hecho? Simplemente que el objeto nombrado tiene la propiedad referida o que la relación mencionada vale entre los objetos nombrados. Lo que las proposiciones atómicas expresan son hechos atómicos. Contrastemos todo esto ahora con algunos de los puntos de vista de Wittgenstein.

En primer lugar, necesito insistir en que ninguna versión de atomismo lógico parece posible sin la Teoría de las Descripciones. La idea de que hay proposiciones simples surge con la práctica del análisis tal como está representada por la teoría de Russell. Las divergencias entre nuestros filósofos empiezan a manifestarse, primero, por el hecho de que Wittgenstein acepta ciertas teorías de Russell (*e.g.*, la Teoría de las Descripciones), pero rechaza al mismo tiempo otras (como la Teoría de los Tipos); y, segundo, por el hecho de que en tanto que Russell hace un esfuerzo para establecer una conexión entre sus proposiciones atómicas y una teoría del conocimiento empírico, Wittgenstein intenta más bien relacionar su concepción de las proposiciones elementales o básicas con una ontología formal a través de una teoría realista del significado. En el fondo de estas divergencias (así como de muchas otras) está, desde luego, su desacuerdo acerca del análisis. Desde la perspectiva de Wittgenstein, independientemente de lo que sean y de si podemos

o no conocerlas, tiene que haber proposiciones que resulten de un "análisis final" y ser completamente (lógicamente) independientes entre sí. En este punto, las concepciones de Russell y Wittgenstein entran en conflicto. El primero explícitamente sostiene que no es necesario que haya un análisis final y que el análisis puede extenderse *ad infinitum.* Es por eso que dice que el rechazo de 'lo que es complejo debe estar compuesto por completo de simples' no es lógicamente absurdo. Pero esta clase de regreso no puede ocurrir cuando lo que está en juego es nuestro conocimiento del significado de las palabras. De ahí que para Russell el significado de las proposiciones atómicas es algo que tiene que estar conectado, en uno u otro sentido, con nuestra experiencia.

La posición de Wittgenstein se nos vuelve más clara si tomamos en cuenta el principio de atomicidad. Como vimos, lo que este principio afirma es que un enunciado acerca de un complejo tiene que ser siempre equivalente a la conjunción de los enunciados acerca de sus partes. Está involucrada aquí una relación fuerte de implicación. Y Wittgenstein usa ese principio para aseverar que las proposiciones que resultan del análisis de proposiciones lógicamente complejas nos proporcionan o hacen explícito el *sentido* de la proposición original. Esto lo confirma su afirmación de que "Todo signo definido designa a través de los signos por medio de los cuales fue definido; y las definiciones indican el camino."[29] Las nuevas proposiciones encontradas en el análisis pueden ser complejas o no y bien puede suceder que el análisis tenga que volver a ser aplicado. Pero, en todo caso, de acuerdo con Wittgenstein, debe haber un punto en el que el análisis ya no se puede llevar a cabo. Lo que entonces tenemos son proposiciones lógicamente simples.

¿Cómo concibe Wittgenstein las proposiciones elementales? Dichas proposiciones, nos dice, son concatenaciones de nombres. "Una proposición elemental se compone de nombres. Es una combinación, una concatenación de nombres."[30] Los nombres de Wittgenstein son, por lo menos en algunos casos, formalmente equivalentes a los nombres propios en sentido lógico. Digo "en algunos casos" porque no está claro si en su

[29] *Ibid.*, 3.261(a).
[30] *Ibid.*,4.22.

sistema las relaciones reciben nombres o no. Las concatenaciones de nombres expresan hechos atómicos o estados de cosas que, repito, son, estrictamente hablando, la única clase de "entidad" admitida en el *Tractatus*. Si recordamos lo que se dijo acerca del isomorfismo, podemos extraer la conclusión de que los hechos elementales o estados de cosas son concatenaciones de objetos. Podría argumentarse que estamos aquí en presencia de una inconsistencia en la doctrina de Wittgenstein porque, por una parte, él mantiene que las proposiciones elementales son concatenaciones de nombres y, por la otra, afirma que un conjunto de nombres no representa nada y, lo cual es todavía más sorprendente, que un conjunto de nombres no es un hecho. "Sólo los hechos pueden expresar un sentido, un conjunto de nombres no puede."[31] Pero, después de todo, una concatenación de nombres *es* un conjunto de nombres. Me parece, sin embargo, que Wittgenstein tiene razón y que él está apuntando en su ontología de hechos a la misma idea que Russell ya había indicado al hablar de la unidad de las proposiciones, a saber, que una mera enumeración (un conjunto) de elementos no la reconstruye. Lo mismo acontece, *mutatis mutandis*, con los hechos. Otra respuesta consiste en apelar a la noción de "método de proyección", el cual otorga al conjunto de nombres la armonía interna esencial que lo convierte en un retrato, porque un retrato debe ser articulado. Si esto es una respuesta satisfactoria o no, no lo sé, pero siento que no hay razón alguna para pensar que se podría elevar en contra de Wittgenstein una objeción seria sobre este asunto.

Los nombres son significativos independientemente de cualquier otro nombre —desde luego, dentro de proposiciones—. Así, pues, aunque no deducir lógicamente, quizá sí podemos inferir que las proposiciones atómicas (concatenaciones de nombres) son lógicamente independientes unas de otras. Esto quiere decir que su valor de verdad no puede ser una función del valor de verdad de ninguna otra proposición. De esta manera accedemos al punto de vista —al cual regresaré en un capítulo posterior— de que los hechos atómicos son lógicamente independientes unos de otros y que del conocimiento de la existen-

[31] *Ibid.*, 3.142.

cia de uno de ellos nada puede inferirse sobre la existencia o no existencia de otros.

Para Wittgenstein, la relación de nombrar, limitándonos al caso "claro" de los objetos, es exactamente la misma que la relación de denotar para Russell. Sin embargo, en el caso de Wittgenstein surgen insospechados problemas que no emergen en el sistema de Russell. Podría pensarse que nombrar un objeto requiere que estemos enfrente de él y que estemos apuntando hacia él, pero también implica que sea posible "despegarlo" de la combinación de objetos a la que pertenece, es decir, del estado de cosas o hecho atómico. El objeto debe poder ser individualizado o singularizado. Pero esto no parece ser una posibilidad para Wittgenstein porque, como ya hemos visto, una propiedad interna de los objetos es la de necesariamente ser un miembro de un estado de cosas y su imposibilidad de existir aisladamente. Si esto es así, la relación de nombrar se vuelve para Wittgenstein una imposibilidad lógica. Una posible salida del problema consistiría en decir que aunque el objeto no puede existir aisladamente como un particular puro sí puede quedar aislado en el análisis epistemológico, ser conocido directamente y nombrado. Ahora bien, éste no puede ser el punto de vista de Wittgenstein porque sus objetos son más bien postulados que descubiertos. La imposibilidad de encontrar una solución satisfactoria a este problema (así como a otros con él relacionados) explica por qué Wittgenstein pasó de su rígido enfoque formal a uno en el que la epistemología es tomada en consideración. Así, lo encontramos en 1929 diciendo que

> A las proposiciones que representan esta última conexión de términos las llamo, siguiendo a B. Russell, proposiciones atómicas [...]. Es la tarea de la teoría del conocimiento encontrarlas y comprender su construcción a partir de las palabras o símbolos.[32]

Se creó entonces una situación un tanto paradójica, pues el atomismo lógico de Russell evolucionaría, debido al impacto del *Tractatus*, hacia la versión wittgensteiniana, en tanto que

[32] L. Wittgenstein, "Some Remarks on Logical Form", en *Essays on Wittgenstein's* Tractatus, Routledge and Kegan Paul, London (1966), p. 32.

Wittgenstein, antes de abandonar por completo el atomismo lógico, adoptó el programa original de Russell, por lo menos en ciertas áreas, como lo muestra claramente la cita anterior.

Para Russell, hablar de un hecho atómico (o, más bien, enunciarlo) es decir algo acerca de una entidad nombrada por un nombre propio en sentido lógico (un particular) atribuyéndole la posesión de una propiedad (o de un número n de ellos tales que $n > 1$ y enunciando que mantienen entre sí una cierta relación). Los procesos seguidos por Russell y Wittgenstein son uno y el mismo: ambos pasan de análisis lógico-lingüísticos a consideraciones acerca del mundo y es debido a que sus análisis son diferentes que sus metafísicas tenían que ser diferentes. Las inferencias metafísicas de Russell son efectuadas teniendo como lenguaje modelo lo que él considera que es un lenguaje empírico lógicamente correcto y que, tal como él lo ve, es en algún sentido el núcleo del lenguaje natural del cual fue extraído. Es por eso que para comprender a Russell tenemos que tomar en cuenta una decisiva consecuencia de la Teoría de las Descripciones y el fundamental principio semántico-epistemológico que, Russell piensa, se deriva de ella. La consecuencia es la siguiente: nosotros no conocemos directamente los "objetos" referidos por símbolos incompletos. Lo que conocemos o podemos en principio conocer directamente es lo que realmente existe y lo que realmente existe o bien es nombrado por símbolos simples o bien referido por expresiones relacionales ineliminables (éstos son los símbolos que constituyen el lenguaje lógicamente perfecto). Es lógicamente posible que el análisis se extienda *ad infinitum*, pero no parece serlo epistemológicamente. Estamos ahora en posición de comprender por qué para Russell podemos (y, en verdad, tenemos que) conocer el "significado" de algunas expresiones. En el caso de los nombres propios en sentido lógico, lo que conocemos directamente son particulares (*sense-data*, pero no solamente ellos puesto que también conocemos directamente *data* mnémicos e introspectivos), y, en el caso de las expresiones relacionales, universales. Su posición podría reforzarse de esta manera: no es posible, como Wittgenstein parece sostener, que el fundamento semántico de nuestro lenguaje resida en símbolos y entidades que nos son desconocidos e incognoscibles. Russell formula su princi-

pio diciendo que "Toda proposición que podamos comprender debe estar por completo compuesta por elementos que conocemos directamente."[33] La concepción de Wittgenstein de las proposiciones atómicas descansa en el rechazo de ese principio. Esto es, sin duda, posible, mientras no se pretenda que lo que se está ofreciendo es una teoría acerca del lenguaje real.

Creo que es importante decir unas cuantas palabras en conexión con esta cuestión para mostrar que el rechazo de Wittgenstein del principio de Russell, *i.e.*, del empirismo en la teoría del conocimiento, no es arbitrario. Su punto de vista es en verdad sumamente ingenioso. Dado que las proposiciones elementales son concatenaciones de signos simples (nombres), se plantea la cuestión de cómo llegamos a conocer su significado. La respuesta de Russell es: directamente en la experiencia pura. A primera vista, Wittgenstein también adopta esta posición, ya que afirma que a una proposición "Se le comprende cuando se comprenden sus partes componentes."[34] Pero sigue adelante y dice que 'comprender los elementos de una proposición' significa no que los conocemos directamente en la experiencia, sino que nos han sido explicados.[35] Podría responderse que este proceso debe terminarse en algún momento o en algún punto, pues de otra manera la "explicación" sería circular, sólo que Wittgenstein niega eso: "Pero con las proposiciones", nos dice, "nosotros nos damos a entender."[36] Su idea es que nuevas concatenaciones con los mismos signos producen nuevas proposiciones, porque "Pertenece a la esencia de la proposición el que pueda comunicarnos un *nuevo* sentido."[37] Así, el círculo vicioso que Russell temía revela ser inocuo o, más bien, ilusorio. Lo único que tenemos que comprender es que "Una proposición tiene que comunicar un nuevo sentido con expresiones viejas."[38] De esta manera, Wittgenstein evita el compromiso con un lenguaje fenomenalista. Esto, como veremos, aunque es una concepción extremadamente brillante (y

[33] B. Russell, *Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford (1980), p. 32.
[34] *Tractatus*, 4.024(b).
[35] Véase *ibid.*, 4.026.
[36] *Ibid.*, 4.026(b).
[37] *Ibid.*, 4.027.
[38] *Ibid.*, 4.03(a).

quizá independiente del resto de la doctrina) vuelve al sistema más sorprendente aún. Además, por ingeniosa que sea, también está expuesta a críticas. Puede argumentarse, por ejemplo, que si Wittgenstein tiene efectivamente éxito en evitar toda clase de regresos sin fin y si somos capaces de proveer elucidaciones de los términos primitivos como él dice, entonces simplemente no tiene sentido hablar de términos primitivos en absoluto. No hay tal cosa ni se necesita. En relación con esto, Russell se aferró fanáticamente a la idea de que si no apelamos al conocimiento directo y, por lo tanto, a signos primitivos auténticos (como en el caso de 'esto' o 'rojo'), entonces no podemos hablar de muchas cosas (colores, por ejemplo). No parece haber en el *Tractatus* una respuesta a esto. Pero, por otra parte, dado que la posición de Russell tarde o temprano conduce a la idea de un lenguaje privado, la intuición de Wittgenstein merece ser conservada, independientemente de su coherencia o incoherencia con el resto del sistema.

Podría pensarse que el atomismo radical de Wittgenstein, que toma forma en su teoría de las proposiciones elementales, es la única posibilidad coherente para un atomista lógico. Puesto que este rasgo se pierde en la versión de Russell, queda entonces claro que su versión de atomismo lógico no es la correcta. Podría responderse que el "atomismo radical horizontal" de Wittgenstein es recuperado "verticalmente" en el sistema de Russell, *i.e.*, a través de la jerarquía de los tipos lógicos. Más adelante discuto algunas cuestiones conectadas con la Teoría de los Tipos, pero por el momento me permitiré recurrir a ella para rechazar la opinión que acabo de sugerir. Como es bien sabido, uno de los efectos de la Teoría de los Tipos es la de hacernos ver el lenguaje como estructurado en niveles (tipos). Puede entonces argüirse que, en concordancia con la jerarquía de niveles (o de lenguajes), podemos encontrar en el lenguaje fenomenalista de Russell, que, por ejemplo, 'P^1a' es una proposición atómica, así como lo es 'R^4acdb'. Lo que hace que estas proposiciones sean del mismo tipo es que sus argumentos son símbolos del mismo nivel lógico. Pero, así va el argumento, podemos tener signos proposicionales cuyos argumentos no son nombres propios, sino símbolos para propiedades. Por ejemplo, podemos decir que '$S^2(FH)$' es verdadero y lo que estaría-

mos aseverando es que las propiedades *F* y *G* mantienen entre sí cierta relación, digamos la de ser incompatibles o la de ser similares. En el segundo nivel, es decir, en el nivel en el que la cuantificación se efectúa no sobre nombres de individuos sino sobre símbolos para propiedades o relaciones que valen entre individuos, la proposición '$S^2(FH)$' es una proposición legítima, simple e inanalizable. Se seguiría entonces que el atomismo de Russell es radical en el sentido de que se manifiesta en todos los niveles de la jerarquía de los niveles del lenguaje lógicamente perfecto. Una clasificación de las proposiciones atómicas mismas puede entonces establecerse y, junto con ella, una de los hechos atómicos. Russell, por lo tanto, estaría admitiendo proposiciones atómicas y hechos atómicos de grado 1, 2, . . . Es claro que los hechos atómicos "significados" por estas proposiciones atómicas serían diferentes en cada caso. Podría concluirse, por lo tanto, que aunque menos radical que el de Wittgenstein en un sentido, el atomismo de Russell es más radical en otro. Ahora bien, esto sería un error por la siguiente razón: uno de los axiomas de Russell, *viz*., el axioma de reducibilidad, que en lógica se aplica a los órdenes, podría quizá ser usado aquí para reducir nuestra ontología factual y podría entonces decirse que para cualquier oración de cualquier tipo debería haber una equivalente del tipo menor. Esto es quizá lo que el mismo Russell hace, pues en su especulación metafísica nunca habla más que de particulares y universales. Puede por lo tanto mantenerse que en ningún sentido es el atomismo de Russell más radical que el de Wittgenstein. Pero pienso asimismo que esto por sí solo no muestra nada acerca de la corrección y la consistencia de los sistemas. Qué tan lejos en cierta dirección pueda ir un pensador no es algo que podría ser establecido *a priori*.

2 . 5 . *La doctrina de Wittgenstein de la identidad*

Otro elemento esencial en la "filosofía del lenguaje" del atomismo lógico es la doctrina de Wittgenstein de la identidad. Es muy importante no sólo por sus devastadoras consecuencias, especialmente en metafísica y en la filosofía de la mente, sino también por su total originalidad. No es ni mucho menos fácil determinar si se trata de una concepción correcta, pero

una cosa sí parece clara: que es la concepción apropiada en un sistema atomista. Intentemos reconstruirla.

Un primer punto concerniría a la importancia de ubicar debidamente la concepción de Wittgenstein. La teoría de la identidad del *Tractatus* es inteligible sólo si se ve la teoría del lenguaje que contiene principalmente como una teoría acerca de un lenguaje perfecto. Sería ridículo negar que la noción de identidad y el signo de identidad tienen un uso (*i.e.*, son útiles) en el habla ordinaria y, en verdad, en la ciencia ordinaria. Si esa fuera su posición, entonces el rechazo de la identidad por parte de Wittgenstein (porque eso es lo que de hecho hace) equivaldría a un rechazo tanto del lenguaje natural como de la práctica científica. Ésta, sin embargo, sería una interpretación demasiado descabellada que no debería por ninguna razón aceptarse o promoverse (una de las consecuencias de hacerlo sería que haríamos a Wittgenstein palpablemente contradictorio). La verdad es que Wittgenstein está tratando de hacer algo diferente de meramente justificar o describir lo que existe: está haciendo un esfuerzo tremendo por "visualizar" lo que sucedería si tuviéramos a nuestra disposición (que no es el caso) un lenguaje lógicamente correcto (*i.e.*, un lenguaje regido por la sintaxis lógica) y qué verdades o puntos de vista acerca del mundo podrían extraerse o derivarse de él. A este respecto, McGuinness ha dado la formulación precisa del punto de vista opuesto del que quiero defender. "Se trata de un mito ontológico que quiere darnos para mostrar la naturaleza del lenguaje."[39] Lo que yo deseo mantener es que Wittgenstein construye o elabora un mito lingüístico para mostrarnos la naturaleza del mundo. La teoría de la identidad apoya fuertemente este punto de vista. La recompensa del esfuerzo sería la adquisición de la visión correcta o justa del mundo. Una comparación podría ayudar aquí: la diferencia entre nuestro lenguaje y la metafísica que engendra, por una parte, y el lenguaje correcto y la correcta visión del mundo, por la otra, es similar a la diferencia entre la visión de una persona miope y la descripción de lo que ve y su visión y la descripción que produciría si se pusiera

[39] B.F. McGuinness, "The So-called Realism of Wittgenstein's *Tractatus*", en *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, I. Block (comp.), Blackwell, Oxford (1981), p. 63.

lentes. En un sentido, la persona estaría en ambas situaciones contemplando las mismas cosas, así como estaría describiendo la misma realidad mediante diferentes lenguajes. La diferencia radica en que un lenguaje, como una visión, es demasiado burdo o borroso y sólo puede dar lugar a una metafísica de calidad equivalente. El ejemplo nos ayuda a comprender el pronunciamiento de Wittgenstein: "Ahora comprendemos también nuestro sentimiento de que si todo está bien en nuestro lenguaje de signos, ya disponemos entonces de la perspectiva lógica correcta."[40] Difícilmente podría la idea ser expresada de manera más clara.

La discusión de Wittgenstein se centra alrededor del lugar de la identidad, y por lo tanto del uso del signo de identidad, en un lenguaje regido por la sintaxis lógica. Hallamos que el mismo aparato conceptual que le permitió desarrollar una nueva y muy atractiva concepción del infinito, esto es, "el aparato de las funciones proposicionales", es empleado para proporcionar una explicación que hace a la identidad redundante. Esta concepción, a primera vista inaceptable, no es sin embargo tan absurda como podría parecerle al sentido común. Intentemos reconstruir el argumento.

La concepción en cuestión, que se compone de una parte crítica y de una constructiva, queda formulada en unos cuantos párrafos. El punto de partida de Wittgenstein es una interpretación plausible del simbolismo lógico. Lo que él afirma es que la lectura correcta de las expresiones de lógica en las que aparece el signo de identidad lo vuelve completamente innecesario. De este modo, si decimos, por ejemplo, '$(x)(fx \rightarrow x = a)$' lo que realmente estamos aseverando es, de acuerdo con él, que solamente un argumento satisface a la función 'fx', a saber, a. Ciertamente no estamos diciendo que si existe otro objeto que también satisfaga la función, entonces dicho objeto mantiene la relación de identidad con a. Esta lectura es perversa y el argumento en su contra tan simple como decisivo: se trata de una petición de principio. Es claro que lo que estamos tratando de hacer es elucidar y comprender lo que es la identidad, pero para lograr eso la última cosa por hacer se-

[40] *Tractatus*, 4.1213.

ría usar la noción misma que está siendo examinada. "Desde luego que podría entonces decirse que sólo *a* mantiene dicha relación con *a*, pero para expresar esto necesitaríamos el propio signo de identidad."[41] De nuevo, si, por ejemplo, decimos que '$(\exists x)(Fx \,\&\, x = a)$', la forma correcta de leer esta expresión no sería decir que un objeto *x* es idéntico a un objeto *a* y que ambos tienen la propiedad *F*, sino simplemente que al menos *a* satisface la función 'Fx'. Ahora bien, el mero hecho de que la clase de interpretación por la que Wittgenstein aboga sea siempre posible de alguna manera nos indica lo que la identidad **no** es. Pero esto difícilmente podría bastar como una explicación de lo que es la identidad. Wittgenstein da cuenta de la identidad de manera positiva cuando aplica su teoría del significado.

Es evidente que en este caso Wittgenstein goza del apoyo del sentido común. Considérese de nuevo la expresión '$(\exists x)(Fx \,\&\, x = a)$'. Si insistimos en considerar la identidad como si fuera una relación, entonces la forma como deberíamos leer la oración sería la siguiente: hay algo, completamente indeterminado, que tiene cierta propiedad *F* y ese algo es idéntico al objeto llamado '*a*', lo cual es claramente absurdo. Como él mismo señala, no podemos primero hablar de dos objetos y luego decir que son uno y el mismo. Así, parece como si la lectura más usual (la más fácil) de la expresión en la que se usa '=' conduce a un sinsentido y no puede aceptarse. Pero esto implica, por razones que ahora consideraremos, que la identidad no es nada real.

Habiendo rechazado una interpretación particular de las expresiones de identidad, Wittgenstein ofrece la suya. Su idea es que la naturaleza de la identidad es revelada por nuestro uso del lenguaje. "Expreso la identidad de un objeto por medio de la identidad de un signo y no con la ayuda de un signo de identidad. La diferencia de objetos la expreso a través de la diferencia de signos."[42] Puesto que, según Wittgenstein, el signo de identidad es innecesario en un lenguaje correcto, no tenemos la menor razón para "reificar" la identidad, esto es, para considerarla como algo real. A la conclusión metafísica se llega

[41] *Ibid.*, 5.5301(b).
[42] *Ibid.*, 5.53.

a través de un principio que juega un papel importante tanto en el sistema de Russell como en el de Wittgenstein, *i.e.*, la Navaja de Ockham. Independientemente de lo que sucede en el lenguaje ordinario o científico, teóricamente en un lenguaje lógicamente correcto '=' no se necesita. El signo de identidad no es un nombre. Se sigue que es asignificativo, lo cual en el contexto de la teoría denotativa del significado que Wittgenstein presenta en el *Tractatus* equivale a decir que la identidad no es una parte del ajuar del mundo.

Es obvio que la identidad no es un objeto cuya existencia o ser pudiera admitirse. Tampoco es un hecho. Su única posibilidad es ser o una propiedad o una relación. En cuanto a esta tercera posibilidad, la posición de Wittgenstein es que la identidad no puede ser ni una propiedad ni una relación. Veamos esto en detalle.

Wittgenstein rechaza la identidad como una relación sobre la base de una *reductio ad absurdum.* Asumamos la existencia de dos cosas. En este caso, lo que parece ser el hecho contingente de que comparten todas sus propiedades no es suficiente para eliminar la realidad aritmética de que son dos, lo cual además es nuestra premisa (es decir, ningún hecho contingente puede nulificar a uno necesario y transformar a dos (2) en uno (1)). "A grandes rasgos: decir de *dos* cosas que son idénticas es un sinsentido."[43] Wittgenstein infiere de esto que la identidad no puede ser una relación, porque una relación debe valer entre por lo menos dos objetos y en todos los casos la identidad nos obliga a fundirlos en uno. Por otra parte, como Wittgenstein observa, si suponemos *per impossibile* que la identidad es una relación real, entonces podríamos encontrarnos en la situación de tener que decir que dos objetos numéricamente diferentes son uno y el mismo, lo cual es necesariamente falso.

El argumento en contra de la idea de que la identidad es una propiedad (quizá la única propiedad necesaria que todos los objetos tienen) es de carácter lingüístico. Se asume que: a) la atribución de una propiedad a un objeto debe siempre transmitir alguna información, y b) debe ser siempre posible (significativo) decir que el objeto carece de la propiedad en

[43] *Ibid.*, 5.5303.

cuestión. Pero "A grandes rasgos: [. . .] decir de *una* cosa que es idéntica a sí misma no es decir nada."[44] Por lo tanto, la identidad no es una propiedad. La argumentación wittgensteiniana en contra de la noción lógica de identidad es, pues, contundente y, a primera vista al menos, definitiva.

2 . 6 . *La respuesta de Russell a Wittgenstein*

Es obvio que la discusión de Wittgenstein está conectada con uno de los principios más problemáticos y controvertibles, a saber, el principio de identidad de los indiscernibles. Este principio recibió una formulación precisa a manos de Russell. En el lenguaje de la lógica puede ser expresado de esta manera:

$$x = y =: (\phi) : \phi!x \supset . \phi!y \quad \text{Df.}^{45}$$

Tradicionalmente se ha considerado que este principio (la ley de Leibniz) excluye analíticamente la posibilidad de que dos objetos numéricamente diferentes tengan exactamente las mismas propiedades. Parece, en verdad, un principio obvio, pero, no obstante, Wittgenstein lo rechaza. Su objeción es que no puede decirse del principio que expresa una verdad analítica simplemente porque no es **lógicamente** absurdo (*i.e.*, contradictorio) *decir* que dos objetos tienen todas sus propiedades en común. "La definición que Russell da de '=' no es adecuada, puesto que de acuerdo con ella no se puede decir que dos objetos tienen todas sus propiedades en común. (Inclusive si esta proposición no es nunca correcta, de todos modos tiene *sentido*.)"[46] Pero ¿es este argumento válido?

Lo primero que debe observarse es que es muy sospechoso argumentar desde el punto de vista de lo que es significativo o no cuando la expresión a la que uno está atribuyendo sentido pertenece a un lenguaje que ha quedado descartado desde el principio por inútil o pernicioso en filosofía. Es también una presuposición sensata pero fuerte pensar que por medio de consideraciones puramente lingüísticas se pueden refutar

[44] *Ibid.*

[45] B. Russell y A.N. Whitehead, *Principia Mathematica to* *56, Cambridge University Press (1973), p. 168.

[46] *Tractatus*, 5.5302.

verdades metafísicas. Finalmente, podría elevarse una objeción russelliana que constituiría una poderosa crítica de algunas de las consecuencias del rechazo de la ley de Leibniz. Consideré-mosla.

Es importante notar que si Wittgenstein hubiera mostrado que el rechazo de la ley de Leibniz (o la ley de Leibniz misma) tiene sentido en un lenguaje correcto, él habría *probado* con ello que la definición de Russell es defectuosa. Pero él no muestra nada de eso. Lo que él ha hecho ha sido argumentar simultáneamente desde dos puntos de vista: apunta correctamente que en el lenguaje natural la negación del principio no lleva a una contradicción, pero entonces concluye que en un lenguaje lógicamente correcto el principio de identidad de los indiscernibles no establece una verdad necesaria. Es evidente que él ha sacado provecho de la ambigüedad de la palabra 'sentido': tanto el lenguaje natural como el ideal son en verdad significativos, pero el sentido que nos interesa es el sentido de las expresiones de un lenguaje correcto (esto es, un lenguaje sometido a las condiciones impuestas por la Teoría Pictórica). Nada concerniente a este lenguaje puede inferirse sobre la base de lo que vale o no vale para el lenguaje natural. Así, para establecer su idea, lo que Wittgenstein debe mostrar es que el principio de identidad de los indiscernibles no es una tautología en un lenguaje correcto, y él esto no lo ha hecho. Por lo tanto, Wittgenstein no ha probado que la negación a la que apunta no es una contradicción y, por consiguiente, que tiene sentido porque, ¿qué podría significar el decir que dos *objetos* tienen todas sus propiedades en común? En un lenguaje ideal tanto la oración como lo que ésta implica serían ininteligibles o inexpresables. De ahí que Wittgenstein no haya mostrado que la definición de Russell es inadecuada, sino sólo que es inadecuada (si es que en verdad lo es) en un contexto particular. La discusión, empero, es oscura y es difícil sentirse totalmente convencido por uno u otro lado.

Russell fue incapaz de encontrar inmediatamente una respuesta a la crítica de Wittgenstein. Le llevó veinte años elaborar una, si bien en el ínterin nunca se adhirió a la posición de Wittgenstein. Su objeción a Wittgenstein puede encontrarse en *An Inquiry into Meaning and Truth* —un libro que contiene el

nuevo sistema russelliano de atomismo lógico y que incorpora muchas intuiciones de Wittgenstein—. Lo que él ahí dice es que

> La identidad de los indiscernibles, que se sigue analíticamente de nuestra teoría, es rechazada por Wittgenstein y otros sobre la base de que, inclusive si *a* y *b* concuerdan en todas sus propiedades, pueden de todos modos ser dos. Esto presupone que la identidad es indefinible. Además, transforma la enumeración en algo teóricamente imposible. Supóngase que se quiere contar una colección de cinco objetos, *A*, *B*, *C*, *D*, *E*, y supóngase que *B* y *C* son indistinguibles. Se sigue que, al momento de contar *B* se cuenta también *C* y por lo tanto se concluirá que son cuatro los objetos que se contaron. Decir que *B* y *C* son "de veras" dos, aunque parecen uno [...], parece ser carente por completo de sentido. En verdad, yo reclamaría como el principal mérito de la teoría que defiendo el que hace analítica la identidad de los indiscernibles.[47]

Aquí es posible detectar varias críticas. Russell sostiene que si rechazamos la identidad, entonces el principio de identidad de los indiscernibles no es ni siquiera formulable y esto a su vez no nos permitiría dar cuenta de las más elementales operaciones aritméticas. Por otra parte, lo que Russell dice acerca de ciertas formas de palabras que son asignificativas parece ser correcto y coincide con lo que dije anteriormente. Pero también es importante no perder de vista el hecho de que '=' es usado en diferentes contextos y, por lo tanto, que lo que se dice de él y es válido en uno de ellos puede ser falso o absurdo en otros. Así, deberíamos distinguir entre identidad e igualdad. Lo que Wittgenstein parece haber probado es que para un lenguaje descriptivo correcto la identidad es inútil, pero él no ha ni siquiera intentado decir que la identidad, comprendida como igualdad, es inútil en matemáticas. Puesto que para él las matemáticas consisten en ecuaciones, el signo de identidad en uno de sus usos parece ser indispensable. Ahora bien, no se cae en ninguna incoherencia lógica si se mantienen ambos puntos de vista. Pero entonces parte de la crítica de Russell resulta infundada, puesto que él está mezclando contextos por

[47] B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Penguin Books, Harmondsworth (1973), p. 97.

intentar ofrecer una explicación unitaria de la identidad. Por otra parte, no pienso que la concepción de Wittgenstein de la identidad metafísica, por atractiva que sea, esté exenta de problemas. El pasaje del libro de Russell pone de manifiesto una deficiencia en el enfoque de Wittgenstein: él parece quedar satisfecho con una teoría lógica, puramente abstracta, de la identidad. Algo que está implicado en la cita de Russell es que una teoría como esa debería completarse, para que resultara aceptable, con una lista de criterios de identidad. Una cuestión que inmediatamente nos viene a las mientes es, por ejemplo, la siguiente: muy bien, si queremos referirnos al mismo objeto usamos el mismo símbolo, pero ¿*cuándo* se supone que nos estamos refiriendo al mismo objeto? ¿Cómo podemos *saber* que estamos *justificados* en usar el mismo símbolo? Si esta pregunta y otras similares a ella plantean algo más que pseudo-problemas, entonces es imposible sustraerse a la controversia epistemológica y, en ese caso, la abstracta teoría de Wittgenstein resulta incompleta y, en esa medida, inútil e insatisfactoria. Quedaría entonces claro que una concepción de la identidad de acuerdo con lineamientos más tradicionales (*i.e.*, russellianos), aunque quizá menos excitante intelectualmente, es filosóficamente más prometedora y, después de todo, debería ser adoptada.

2.7. *Lenguaje ordinario* vs *lenguaje ideal en el* Tractatus: *cuatro interpretaciones*

Me propongo ahora plantear una cuestión cuya respuesta no puede ser más que controvertible: ¿cuál es la actitud real de Wittgenstein en el *Tractatus* hacia el lenguaje ordinario? Hasta donde se me alcanza, no hay una respuesta simple a esta pregunta, en parte porque es relativamente fácil forjar interpretaciones diferentes apoyándose en un reducido conjunto de proposiciones del libro (*i.e.*, siendo coherente con dicho conjunto). Pero la tarea realmente difícil es, obviamente, la de encontrar una interpretación que integre a todas. El precio de no encontrar dicha interpretación es simplemente el de hacer al *Tractatus* inconsistente.

Nuestro problema es el de determinar qué es a lo que Wittgenstein se refiere cuando habla de proposiciones, nombres, sentidos, significados, etc., porque es en conexión con estos

términos que su posición toma forma y que se efectúan sus elucidaciones. Como es bien sabido, se han ofrecido diferentes interpretaciones. Mi estrategia será la siguiente: primero las presentaré; segundo, discutiré rápidamente los argumentos ofrecidos en su favor (si los hay); tercero, defenderé mi propia interpretación la cual, *grosso modo*, coincide con una de las ya ofrecidas. Tal como yo lo veo, hay cuatro interpretaciones diferentes a las que, para facilitar mi exposición, identificaré con los nombres de los estudiosos que las proponen. Así, tenemos:

1) El punto de vista de Russell y Copi.
2) El punto de vista de Ramsey y Black.
3) La interpretación de Griffin y Finch.
4) La interpretación de McGuinness e Ishiguro.

Un principio metodológico que adoptaré aquí es el siguiente: no presupondré que Wittgenstein es ni coherente ni incoherente; eso es lo que hay que determinar. No obstante, haré todo lo que pueda para hacer ver que su obra es consistente. Si ello resulta imposible, se tratará de un resultado interesante e importante. De acuerdo con lo que acabo de decir, yo mantengo que la interpretación de Ramsey y Black es falsa, que la de Griffin y Finch es casi ininteligible y que la de McGuinness e Ishiguro es totalmente implausible. Me adhiero, por lo tanto, a la versión del *Tractatus* que Russell y Copi ofrecen.

Empecemos con la interpretación de Griffin y Finch. Quizá sea innecesario decir que yo no estoy sugiriendo que mantienen exactamente lo mismo (y esto vale, *mutatis mutandis*, para los demás). Sin embargo, comparten ciertos puntos de vista básicos. En general, lo que ellos piensan es que las nociones de proposición elemental y la de nombre no son ni las de un lenguaje ideal ni las del lenguaje natural tal como nosotros lo conocemos. "El *Tractatus*, sin duda alguna, contiene críticas del lenguaje ordinario",[48] pero Griffin piensa que la obra no implica que Wittgenstein tenga que sostener que lo que en ella se dice no se aplica al lenguaje natural. Yo estoy de acuerdo en que no está *implicado*, pero no con lo que Griffin dice en

[48] J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, University of Washington Press, Seattle/London (1969), p. 135.

el sentido de que las proposiciones elementales deberían ser comprendidas como proposiciones ideales ya contenidas en el lenguaje natural. Es claro que esto sí podría decirse de Russell, porque él sí pensaba que la gramática oculta la forma lógica y creía también que había encontrado los términos primitivos de ese lenguaje ideal y dado ejemplos concretos de proposiciones atómicas. Pero esto no puede decirse de Wittgenstein. De este modo, a mí me parece que cuando Griffin sostiene que "las oraciones elementales son aquellas en las que las oraciones ordinarias se analizan",[49] él está sencillamente incurriendo en una petición de principio, pues eso es precisamente lo que está en juego. Yo más bien pienso que lo que Wittgenstein está diciendo es que *si* tuviéramos un lenguaje correcto, en *él* todas las proposiciones serían funciones de verdad de proposiciones atómicas o elementales. Pero ciertamente no estaba él tratando de descubrir conexiones entre proposiciones elementales y proposiciones ordinarias (de seguro podría haberlo dicho si eso era lo que tenía en mente). Y la falsedad de la afirmación no se evapora sólo por repetir la idea una y otra vez, como cuando Griffin dice que "las oraciones elementales conforman las oraciones del lenguaje ordinario".[50] Por otra parte, Finch mantiene más o menos el mismo punto de vista, puesto que sostiene que "si el *Tractatus* tiene algo que ver con un lenguaje lógicamente perfecto, es sólo porque Wittgenstein cree que algo así se encuentra ya en el corazón de todo lenguaje".[51] Un poco más adelante dice que "El *Tractatus* se ocupa de un 'núcleo escondido' de lenguaje el cual está en verdad en un orden lógico perfecto. Pero se ocupa de él para mostrar lo que está involucrado en el lenguaje, no lo que *debería* estar."[52] Una vez que nos ha informado acerca de cómo ve al *Tractatus*, Finch sigue adelante con su interpretación, pero de argumentos en favor de ella oímos poco. Es inclusive flagrantemente inconsistente, pues mantiene primero que "La filosofía, tal como Witt-

[49] *Ibid.*, p. 140.
[50] *Ibid.*
[51] H. Finch-LeRoy, *Wittgenstein. The Early Philosophy*, Humanities Press, New York (1971), p. 73.
[52] *Ibid.*, p. 74.

genstein la comprende, no busca clarificar el lenguaje"[53] y tres líneas más abajo afirma que "Lo que ha de hacerse no es 'reconstruir' el lenguaje, sino revelar el pensamiento disfrazado por el lenguaje mediante la aclaración de las proposiciones."[54] Por mi parte, debo decir que no percibo ninguna diferencia esencial entre 'clarificar el lenguaje' y 'aclarar proposiciones'. Regresando a nuestro tema central, Griffin expresa la posición compartida en las últimas líneas del capítulo X en donde afirma que

> Cuando Wittgenstein habla de oraciones elementales no está ni describiendo el lenguaje ordinario ni dando las especificaciones de un lenguaje lógicamente perfecto. Está dando las especificaciones de oraciones *elementales*, oraciones que subyacen al lenguaje ordinario.[55]

En primer lugar, necesito señalar de nuevo que lo que aquí se nos está dando es una interpretación, pero que no hay ningún argumento en su favor. Peor aún: dejando de lado por el momento la muy dudosa cuestión del carácter veritativo-funcional de las oraciones ordinarias, lo que Griffin dice es sencillamente inconsistente con la posición que desea defender. Porque si hay oraciones que subyacen a todos los lenguajes, no podría decirse de ellas que pertenecen a un lenguaje en particular. Sería absurdo mantener, por ejemplo, que el lenguaje inglés es mejor o más perfecto que otros lenguajes naturales y que, por lo tanto, las oraciones en inglés subyacen a las oraciones de todos los lenguajes naturales. Tampoco queremos mantener que hay algo así como un lenguaje psicológico, común a todas las personas, el mismo para todos y que proveería las oraciones elementales a las que pueden reducirse las oraciones del lenguaje ordinario. Es innegable que Wittgenstein no está hablando de ninguna "*lingua mentalis*". Pero si esto es así, no queda entonces más que una sola posibilidad: esas oraciones, sean lo que sean, pertenecen a un lenguaje objetivo que no puede identificarse ni con un lenguaje natural ni con uno mental. Esas oraciones, por lo tanto, no son

[53] *Ibid.*
[54] *Ibid.*
[55] J. Griffin, *op. cit.*, p. 140.

oraciones de un lenguaje natural. Pero puesto que no nos las habemos ni con un lenguaje psicológico ni con uno natural, *tenemos* que estar hablando de un lenguaje lógico. Así, lo que Griffin está de hecho diciendo es que la lógica es lo que está en el fondo o en la raíz de todos los lenguajes (asegurando que tienen ciertas propiedades) y que es de ese "lenguaje lógico" que Wittgenstein está hablando. Pero si esto es verdad, entonces Griffin no tiene derecho de decir que las oraciones elementales que Wittgenstein tiene en mente no son las de un lenguaje lógicamente correcto. El problema con su posición es que él habla de "especificaciones" y esto podría hacernos ver su posición como muy semejante a la de McGuinness, pero es evidente que no pueden estar diciendo lo mismo, porque Griffin acepta la interpretación tradicional de la ontología del *Tractatus* que McGuinness rechaza. De cualquier modo, para nuestros propósitos pienso que podemos concluir que esta primera interpretación es inaceptable (en parte porque no está claro qué es lo que se mantiene), por lo que pasaré a examinar un punto de vista más popular, *viz.*, el de Ramsey y Black.

Una vez más, debo empezar por decir que los filósofos en cuestión no mantienen exactamente lo mismo. En este caso, podría más bien decirse que tienen la misma actitud o el mismo enfoque, claramente expresado por Ramsey. En su reseña del *Tractatus*, éste critica a Wittgenstein por no haber sido suficientemente explícito y dice que la introducción de Russell es, por esta razón, sumamente útil. Pero inmediatamente añade que "Es posible que él no sea un guía infalible de lo que quiso decir Wittgenstein."[56] Con lo que él no está de acuerdo es precisamente con la atribución a Wittgenstein por parte de Russell de un profundo interés en un lenguaje perfecto:

> Ésta parece ser una muy dudosa generalización; hay, en verdad, pasajes en los que el Sr. Wittgenstein se ocupa explícitamente de un lenguaje lógicamente perfecto, *e.g.*, la discusión de la "sintaxis lógica" en 3.325 y siguientes; pero él parece mantener en general que sus doctrinas se aplican al lenguaje natural a pesar de toda apariencia en sentido contrario (ver especialmente 4.002 y sigs.).

[56] F.P. Ramsey, "Review of *Tractatus*", en Copi y Beard (comps.), *Essays on Wittgenstein's* Tractatus, p. 9.

> Éste es obviamente un punto importante, pues esta más amplia aplicación incrementa en gran medida el interés y disminuye la plausibilidad de cualquier tesis como ésa que el Sr. Russell declara ser la más fundamental en la teoría del Sr. Wittgenstein: que "para que una oración pueda aseverar cierto hecho debe haber, independientemente de cómo esté construido el lenguaje, algo en común entre la estructura de la oración y la estructura del hecho".[57]

Por su parte, Black afirma que

> En general, la discusión de Russell es un resumen exacto y lúcido de los puntos de vista de Wittgenstein, especialmente útil en su análisis de la doctrina de que todas las proposiciones son funciones de verdad de proposiciones elementales y en su explicación de la notación de Wittgenstein. Su principal error fue la aseveración de que Wittgenstein estaba "ocupado con las condiciones que un lenguaje lógicamente perfecto habría de satisfacer" (p. ix(3) y *passim*). Puesto que Wittgenstein estaba investigando la esencia de toda representación, su resultado debe aplicarse al lenguaje natural tanto como a cualquier otro.[58]

No hay nada malo en hablar de la "esencia de toda representación". El problema es: ¿qué es lo que eso significa? Obviamente, diversas interpretaciones son asequibles y la única cosa que no podemos hacer es *asumir* una de ellas como la correcta. ¿Es la esencia dada por la descripción de lo que nos imaginamos que todos los lenguajes comparten o más bien mediante la descripción de lo que pensamos que es la forma ideal de representar a las cosas? Examinemos la respuesta ofrecida por Black y Ramsey.

Es preciso tener bien claro qué es lo que están diciendo. Ramsey mantiene que *en general* Wittgenstein habla del lenguaje, pero que de cuando en cuando explícitamente aborda la cuestión de un lenguaje lógicamente correcto. Black es más radical y mantiene que Wittgenstein habla del lenguaje en general, esto es, de cualquier sistema de signos que pudiera pasar

[57] *Ibid.*, pp. 9–10.

[58] M. Black, *A Companion to Wittgenstein's* Tractatus, Cambridge University Press, Cambridge (1964), p. 24.

por lenguaje, y que en esos pasajes en los que parece estar hablando de un lenguaje ideal está simplemente refiriéndose a la lógica. Por ejemplo, al comentar la proposición 3.325 —citada por Ramsey— afirma que

> En esta sección Wittgenstein parece suscribir la idea de un "lenguaje ideal". Pero *cf.* 5.5563a (el lenguaje ordinario está perfectamente en orden). El aparente conflicto podría resolverse suponiendo que en 3.325 Wittgenstein estaba hablando de una notación para la lógica.[59]

Es claro, por lo tanto, que Ramsey y Black están en desacuerdo en este punto particular, pero desde nuestro punto de vista es esta una cuestión secundaria, puesto que están de acuerdo en la cuestión central. Ahora bien, antes de seguir adelante necesito decir algo quizá obvio y trivial pero que, por sorprendente que sea, apunta a algo que nunca se toma en cuenta. Quisiera enfatizar que tenemos que distinguir entre interpretar el *Tractatus* y luego leer las oraciones de acuerdo con la interpretación, por una parte, y ofrecer argumentos en favor de la interpretación, por la otra. No hay, hasta donde puedo ver, ningún argumento en el imponente libro de Black en favor de su interpretación y Ramsey sólo ofrece el más bien pobre argumento de que la aceptación de su interpretación "incrementa en gran medida el interés" del libro, si bien reconoce que "disminuye la plausibilidad" de muchas de sus "tesis". Naturalmente, este argumento es enteramente irrelevante y no prueba nada. Por otra parte, hay, según pienso, importantes argumentos en contra de la interpretación que estamos ahora examinando, como intentaré ahora hacer ver.

El argumento más importante es, quizá, que esta interpretación enajena la teoría del lenguaje de la metafísica. Es muy implausible mantener que 'objeto' (un pseudo-concepto) no fue introducido sobre todo para poder hablar del material o de la sustancia del mundo, esto es, de entidades lógicamente simples y que forman estados de cosas en el espacio lógico. Es muy difícil, si es que no imposible, mantener que 'hecho atómico' no denota hechos de la clase más simple. Esto, como veremos,

[59] *Ibid.*, p. 133.

puede decirse, pero el precio es vaciar al *Tractatus* de toda conexión con la tradición y privarlo de su importancia metafísica e inmensa originalidad. Yo no estoy totalmente convencido de que un intento como éste pueda ser exitoso, pero admito que es debatible y no debería ser excluido *a priori.* Lo que, por otra parte, no puede hacerse es mantener una única ontología junto con una teoría del lenguaje que vale para todos los lenguajes posibles, que es lo que Black y Ramsey están haciendo. Además, y esto sería un segundo argumento, si aceptamos lo que Black y Ramsey mantienen, entonces las proposiciones 2.13, 2.131, 2.202, 3.1432, 3.2, 3.201, 3.202, 3.203, 3.21, 3.22, 3.221, 3.23, 3.24, 3.25 y 3.261 (por lo menos) son falsas. Porque 'nombres', 'objetos', 'significado', 'sentido', 'espacio lógico', etc., son términos técnicos, supuestamente no ambiguos, y si los tomamos literalmente y aplicamos lo que allí se dice a, por ejemplo, el español (y, en general, a cualquier lenguaje), surgen de inmediato obvias objeciones e incontables contra-ejemplos. Aquí daré sólo un par de ejemplos. Consideremos primero 2.202. Si yo digo 'el cuadrado redondo es azul y rojo', nadie podría negar que emití una proposición del lenguaje natural perfectamente normal, pero difícilmente podría decirse que describe una "situación posible en el espacio lógico". O tómese 3.1432. Es relativamente obvio que lo que allí se dice sólo podría aplicarse a lo que Anscombe describe como una proposición elemental (*véase* su "Mr. Copi on Objects, Properties and Relations in the *Tractatus*"). O considérese 2.131: sencillamente no puede aplicarse a una proposición como 'el agua está caliente'. Y es evidente que podríamos seguir así de manera indefinida.

Un tercer movimiento en contra de la interpretación de Black y Ramsey consiste en mostrar que no puede uno apoyarse para nada en la proposición 5.5563(a), porque ésta ha sido sistemáticamente mal interpretada. Cuando Wittgenstein afirma que "En realidad todas las proposiciones de nuestro lenguaje coloquial se encuentran, así como están, en un orden lógico perfecto", lo que él está haciendo es simplemente recordarnos que no se ha ocupado de manera especial del lenguaje común y que él simplemente da por sentado que para los propósitos para los que fue creado (comunicación, expresión, etc.), el lenguaje natural está perfectamente en orden, es decir, no podría

ser reemplazado por ningún otro. Pero es evidente que en el lenguaje ordinario hay signos simples, nombres, proposiciones elementales, sentido determinado, etc. Yo francamente no logro comprender para qué se acuñaría toda una terminología si el objeto de estudio es el lenguaje natural puesto que, en ese caso, las nociones que se requieren están ya allí: la gramática las provee. Además, esta lectura del *Tractatus* torna a Wittgenstein abiertamente contradictorio, porque él explícitamente critica al lenguaje ordinario por ser ambiguo (*cf*. esp. 4.002(d), 4.0031 y 3.323).

Finalmente, podría darse el caso de que ciertas cosas que Wittgenstein dice resulten verdaderas del lenguaje ordinario o se apliquen a él, pero esto por sí mismo no refuta lo que yo he dicho. Tanto el lenguaje ideal como el lenguaje natural son lenguajes y, por lo tanto, no debería sorprendernos el que ciertas aseveraciones generales resulten verdaderas de ambos. Pero esto, desde luego, no podría implicar la tesis defendida por Black y Ramsey.

Consideremos ahora una tercera interpretación, *viz*., la de Ishiguro y McGuinness. Al igual que en los casos anteriores, podemos decir que no mantienen exactamente lo mismo. De hecho, en su artículo, Ishiguro aborda una cantidad impresionante de temas, en tanto que McGuinness se concentra en un par de ideas. Pero comparten ciertos puntos de vista y es de esas tesis comunes de las que aquí me ocupo.

Su posición parece estar motivada por las dificultades que surgen de manera natural en conexión con la ontología de Wittgenstein y con los correspondientes puntos de vista sobre el lenguaje. Ishiguro enuncia el problema de esta manera: "Preguntar qué clase de entidades familiares corresponden a los objetos del *Tractatus* no parece llevarnos a ninguna parte."[60] Así, pues, desde el arranque de su trabajo ella reconoce que hay problemas quizá insolubles en la interpretación tradicional del *Tractatus*. Es esta la "*raison d'être*" de la nueva interpretación. Ahora bien, Ishiguro se ocupa principalmente de las categorías de "objeto" y "nombre". Las ideas directrices de su artícu-

[60] H. Ishiguro, "Use and Reference of Names", en *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, P. Winch (comp.), Routledge and Kegan Paul, London (1969), p. 47.

lo son las siguientes: ya en el *Tractatus* Wittgenstein emplea la misma noción de uso que en las *Philosophical Investigations* aunque, tal vez, con un alcance más limitado o estrecho. De acuerdo con ella, 'un nombre tiene una referencia' significa 'un signo es usado en oraciones que son acerca del objeto del cual hablamos'. Esto no quiere decir que haya tales cosas como "objetos", en abstracto. "Objeto" es "una noción puramente lógica".[61] La palabra 'objeto' tiene un "uso movedizo" y, por ello, '*a*', 'Pedro', 'π', etc., pueden todos ellos perfectamente bien ser nombres. El que una expresión sea un nombre o no depende por completo de nuestro discurso (*i.e.*, de su papel en el lenguaje). La referencia está determinada por la sintaxis y no al revés. La existencia de algo es algo por completo distinto de su ser nombrado. "Decir que hay objetos no es más que decir que hay algo descrito o presentado mediante un diagrama, una pintura, etc. Y decir que hay algo descrito o representado desde luego que no significa que la cosa descrita o representada existe."[62] Para McGuinness, por otra parte, "Un objeto en el *Tractatus*, que es la referencia de un nombre, puede ser visto simplemente como la contribución potencial al valor de verdad de cierta expresión."[63] Se sigue que "Cualquier signo que en la misma combinación produzca los mismos valores de verdad es el mismo signo o tiene la misma referencia."[64] Sin embargo, en tanto que Ishiguro ve lo que se dice al principio del *Tractatus* (la sección 2) como algo adaptable a diferentes teorías del lenguaje y a diferentes lenguajes, McGuinness lo ve como una doctrina fija o, para usar su expresión, como un mito. Pero en ambos casos el objetivo es la "desontologización" del *Tractatus.* Desde su perspectiva común, el libro no contiene nada que pueda ligarlo a los esfuerzos tradicionales de la investigación filosófica acerca del mundo, considerado como un todo y en su totalidad.

Antes de abordar algunos de los que en mi opinión son problemas reales en esta interpretación, permítaseme decir dos cosas:

[61] *Ibid.*, p. 27.
[62] *Ibid.*, p. 49.
[63] B.F. McGuinness, *op. cit.*, p. 65.
[64] *Ibid.*

1) Me inclino por admitir lo que ellos dicen si se le considera como *sus* puntos de vista, pero no pienso que como una interpretación del *Tractatus* la de ellos sea muy plausible.
2) Estoy de acuerdo en que algunos pasajes en el *Tractatus* pueden fácilmente inducir a esta lectura. Es precisamente por eso que la obra es, desde un punto de vista hermenéutico, un tesoro inagotable. Pero mantengo asimismo que el precio que tiene que pagarse para adoptar esta interpretación —o por adoptarla— es transformar el libro de Wittgenstein en una colección de mitos, metáforas, ilustraciones, etc., es decir, en algo que, estrictamente hablando, no puede ser ni verdadero ni falso, o bien hacerlo incoherente. A mí me parece que lo primero es el peligro de la posición de McGuinness y lo segundo la de Ishiguro.

El mero hecho de que Wittgenstein afirme en el prefacio de su libro que la verdad de lo que dice le parece inatacable y definitiva debería hacernos ver como muy sospechosa la conclusión de McGuinness (*i.e.*, que la ontología es un mito). En realidad, lo que hace posible la interpretación de este último es el hecho de que se ignora el contexto y el imborrable trasfondo histórico de la obra de Wittgenstein. Claras indicaciones emergen de ella que nos hacen ver que él estaba profundamente interesado en la metafísica tradicional cuando estaba escribiendo el *Tractatus.* En los *Notebooks*, por ejemplo, Wittgenstein describe su obra como habiéndose "extendido desde los fundamentos de la lógica hasta la naturaleza del mundo",[65] lo cual es una clara referencia a una continuidad o gradación del tema y que, asimismo, claramente refleja la influencia de Russell. De ahí que para poder aceptar la interpretación que estamos considerando, deberemos mutilar el *Tractatus* y amputarle sus conexiones históricas, asumiendo no sólo que Wittgenstein describió mal su propia obra, sino también que no le puso mucha atención a lo que hacía de él un atomista lógico, es decir, su aceptación y uso del método del análisis y, obviamente, de lo que éste implica (la teoría del significado, por ejemplo). Más

[65] *Notebooks*, p. 79 e.

aún: ¡tendríamos que decir que no era un atomista lógico en lo absoluto! Esto, en mi opinión, es totalmente implausible. Por otra parte, debería reconocerse que no es el simple examen de un par de proposiciones lo que podría proporcionar la base para la comprensión de todo el libro. Tenemos derecho a preguntar: ¿qué podría significar, de acuerdo con McGuinness e Ishiguro, la proposición 2.0124? ¿Cómo podríamos interpretar la expresión 'todos los objetos están dados'? De hecho, si lo que ellos dicen es acertado, entonces ya no podríamos hablar en absoluto de "el mundo", sino sólo de "un mundo", relativo a un lenguaje dado y, de nuevo, ¿qué se supone que tendríamos que entender por 'un lenguaje dado'? ¿El español, el ruso, etc.? ¿O se supone que debemos contrastar más bien los lenguajes naturales con los teóricos y considerar como "un lenguaje dado" a, por ejemplo, el lenguaje de la física? En ambos casos surgen problemas insuperables. (Dicho sea de paso, la idea de que no podemos hablar de "el mundo" es sugerida por McGuinness puesto que, en su artículo, él traduce la proposición 1.1 como "El mundo es *una* totalidad de hechos" (cursivas mías). Las dos traducciones al inglés y la del español ofrecen "El mundo es *la* totalidad de los hechos" (cursivas mías) y esto parece eliminar la idea de una variedad de mundos en función del lenguaje o dependiendo de él.) Por otra parte, ¿cómo podría darse cuenta en esta interpretación del espacio lógico? ¿Cómo podría explicarse lo que Wittgenstein dice de sus objetos, *i.e.*, que son:

1) simples (2.02);
2) la sustancia del mundo (2.021);
3) la forma inalterable del mundo (2.023);
4) carentes de propiedades (2.0232);
5) eternos (2.024);
6) entidades "necesarias" (el contenido de todos los mundos) (2.026)?

Ishiguro afirma, por ejemplo, que "π"podría ser un nombre y, en verdad, bien puede suceder que en su teoría así sea, pero ¿satisface "π", por ejemplo, la condición (4)? ¿Tiene sentido

decir que π es la sustancia del mundo? Pienso que, desde esta perspectiva, no hay respuestas a estas y a otras muchas preguntas que pueden plantearse. Infiero que, como una interpretación, es errada. No obstante, antes de abandonarla, quisiera hacer tres observaciones acerca de ella.

Primero, tanto McGuinness como Ishiguro basan su interpretación del *Tractatus* en cierto orden de lectura. Fogelin, por ejemplo, adopta uno distinto el cual también merece ser considerado seriamente:

> a menudo se mantiene que Wittgenstein deriva su ontología básica de compromisos respecto a la naturaleza del lenguaje. Puede ciertamente argumentarse en favor de esta lectura pero, por lo menos al principio, creo que haríamos mejor en evitar tan pesada reconstrucción del texto. En todo caso, el método de exposición es natural en un sentido; se empieza con la afirmación de que el mundo es todo lo que acaece (la totalidad de los hechos) y luego se procede a considerar un subconjunto centralmente importante de esa totalidad, *i.e.*, aquellos hechos que son usados para representar a otros hechos. Wittgenstein llama a tales hechos "retratos". Así, pues, en cualquier dirección en la que se mueva el argumento, la *exposición* de la teoría pictórica presupone la *exposición* de la teoría de los hechos.[66]

Ahora bien, si Fogelin tiene razón, la interpretación de Ishiguro y McGuinness se derrumba. No intentaré, sin embargo, discutir esta cuestión aquí. Mi objetivo era simplemente hacer ver que la interpretación que he estado considerando presupone ciertas cosas (*e.g.*, que el orden lógico de las proposiciones del *Tractatus* es el que ellos asumen) que son esenciales a ella y que al mismo tiempo son sumamente cuestionables. En segundo lugar, los puntos de vista de Ishiguro sobre los objetos son simplemente incoherentes por lo menos por dos razones: 1) como McGuinness mismo ha señalado, ella trata las entidades más simples (*i.e.*, los objetos) como instanciaciones de otras todavía más simples, y 2) su idea de que los objetos son instanciaciones de "propiedades irreducibles" no parece ser compatible con la idea de que *nombre* es una noción "intensional" y que tiene un

[66] R. Fogelin, *Wittgenstein*, Routledge and Kegan Paul, London (1976), p. 3.

"uso movedizo". Finalmente, no puedo evitar pensar que toda esta interpretación es un tanto anacrónica. Hay una demasiado fácil asociación con la obra posterior de Wittgenstein a través de su noción de uso. Es cierto que en el *Tractatus* Wittgenstein habla de la "aplicación" de signos, pero la noción de aplicación no tiene las connotaciones sociales que son esenciales a la noción de uso. Como dije, la genuina dificultad, esto es, la que constituye un auténtico reto, es la de ofrecer una interpretación que nos permita dar cuenta, si no de la totalidad, sí por lo menos de la gran mayoría de las nociones y oraciones del *Tractatus.* Esta condición no es satisfecha por la interpretación de McGuinness e Ishiguro, la cual, por lo tanto, debería, en mi opinión, ser abandonada.

Paso ahora a la enumeración de las razones que me impelen a adoptar el punto de vista de Russell y Copi. Russell indica claramente que él no ve que Wittgenstein trate de darnos ningún lenguaje perfecto (es ésta una tarea que él se reserva para sí), sino que sólo enuncia las condiciones que todo sistema de signos que aspirase a ser etiquetado 'lógicamente correcto' tiene que satisfacer:

> El Sr. Wittgenstein se ocupa de las condiciones para un lenguaje lógicamente perfecto —no es que algún lenguaje sea lógicamente perfecto o que nos creamos nosotros capaces, aquí y ahora, de construir un lenguaje lógicamente perfecto— sino que toda la función del lenguaje es la de tener significado y sólo cumple con su función en la medida en que se asemeja al lenguaje ideal que nosotros postulamos.[67]

Por otra parte, Copi observa que "Wittgenstein no parece mantener una actitud completamente consistente en relación con el lenguaje común"[68] pero que, no obstante, "La tendencia a rechazar el lenguaje ordinario parece [. . .] predominar".[69] El acuerdo con Russell parece, pues, completo.

[67] B. Russell, Introduction to the *Tractatus*, p. x.

[68] I. Copi, "Objects, Properties and Relations in the *Tractatus*", en *Essays on Wittgenstein's* Tractatus, p. 168.

[69] *Ibid.*

> Yo entiendo que Wittgenstein se ocupa en primer lugar de especificaciones para un lenguaje smbólico artificial, que se ajustaría a "las reglas de la gramática lógica" y que por lo tanto excluiría "confusiones fundamentales (de las que está llena toda la filosofía)". O, como Russell dice en su introducción, "[Wittgenstein] se ocupa de las condiciones que tendría que satisfacer un lenguaje lógicamente perfecto" (p. 7). Si esta interpretación es correcta, entonces señalar que las afirmaciones de Wittgenstein no son verdaderas del lenguaje común no es ninguna crítica de sus doctrinas. Y señalar que sus afirmaciones son verdaderas de esta o aquella oración ordinaria es por completo irrelevante.[70]

Vale la pena notar que en su respuesta, Anscombe no cuestiona la validez de estas aseveraciones, ni siquiera el punto de vista de que "la teoría pictórica del significado fue concebida únicamente para proposiciones elementales".[71]

Las razones en favor de esta interpretación son abrumadoras. Las enumeraré tratando de enunciarlas de tal manera que la idea en cada caso quede claramente expresada.

Primero: esta interpretación no da lugar a ninguna objeción que revista la forma de contra-ejemplos y, leída de esta manera, la totalidad de las oraciones puede comprenderse.

Segundo: si adoptamos esta interpretación, la ontología y la filosofía del lenguaje aparecen como un "todo orgánico". El libro puede entonces ser visto como una obra unitaria y esto nos permite apreciar el hecho de que Wittgenstein nos está dando un sistema filosófico completo.

Tercero: podemos ahora comprender la teoría de Wittgenstein de la identidad, que sería absurdo tratar de "aplicar" al lenguaje natural.

Cuarto: hacemos justicia a las observaciones sobre la gramática lógica, la forma lógica y el simbolismo correcto. Bajo otras interpretaciones lo más que puede decirse es que Wittgenstein ofrece simultáneamente dos teorías del lenguaje que no mantienen ninguna relación entre sí. Y también podemos dotar de

[70] *Ibid.*, p. 169.
[71] *Ibid.*, p. 172.

sentido a su crítica del lenguaje coloquial como no adecuado para ciertos propósitos (*i.e.*, los filosóficos).

Quinto: esta interpretación no nos impide aceptar que mucho de lo que Wittgenstein dice echa luz sobre mecanismos internos o profundos del lenguaje natural. Puesto que lo que dice es extremadamente abstracto, sería muy extraño que lo que afirma no describa en ocasiones rasgos de nuestro lenguaje. Lo que yo niego es que Wittgenstein se estuviera ocupando única o principalmente de él.

Sexto: mucho de lo que Wittgenstein dice en su obra más tardía, especialmente en las *Investigations*, se vuelve claro. Nos habla, por ejemplo, de la "pureza cristalina" de un lenguaje ideal, dejando claro que la idea de un lenguaje correcto o perfecto era no un descubrimiento sino un requerimiento, etc. (en verdad, podría sostenerse que la oposición entre el *Tractatus* y las *Philosophical Investigations* es la oposición entre la filosofía que descansa en argumentos trascendentales (el esfuerzo por encontrar lo que *tiene* que ser el caso para que tales y cuales cosas sean *posibles*) y la filosofía basada en descripciones exactas): y el contraste no sería tan agudo —como lo es— si de lo que Wittgenstein hablara en el *Tractatus* fuera de "todos los lenguajes", porque entonces el contexto seguiría siendo el mismo, *i.e.*, el lenguaje natural (en contraposición a lo que podría ser 'un lenguaje lógico').

Séptimo: desde esta perspectiva, las consideraciones ético-religiosas pueden verse como una consecuencia (y, en verdad, como una iluminadora consecuencia) de la teoría del lenguaje. El principal objetivo era el de extraer ciertas conclusiones importantes sobre la base de lo que sería una descripción perfecta del mundo. Sólo entonces podríamos comprender que el mundo no contiene valores, que la ética y la estética son lo mismo, que Dios no se manifiesta en el mundo, etcétera.

No sería muy atinado creer que porque damos cuenta en una forma particular de lo que se dice en el *Tractatus*, todo tiene entonces que resultar verdadero. En realidad, yo pienso justamente que no es esto lo que acontece, pero también

pienso que puedo explicar por qué y ésta es la única consideración relevante. Tomemos como ejemplo la idea de que "Si por razones puramente lógicas sabemos que tiene que haber proposiciones elementales, esto lo tiene que saber cualquiera que comprenda proposiciones en su forma no analizada."[72] En primer lugar, no se puede afirmar que sabemos que hay proposiciones elementales y, en segundo lugar, es todavía menos plausible la sugerencia de que la gente pueda saber intuitivamente lo que el especialista en el tema apenas puede afirmar. Por lo que el condicional es implausible. Además, la comprensión de la que Wittgenstein habla parece ser una clase de conocimiento *a priori* y esto es incompatible con otras cosas que ya han sido dichas. Parecería seguirse entonces que otra cualidad de la interpretación del *Tractatus* a la que me adhiero es que nos permite discernir la verdad de la falsedad en el gran libro de Wittgenstein.

2.8. *Observaciones sobre el lenguaje perfecto*

Puesto que hemos estado hablando del lenguaje ideal, pienso que deberíamos decir unas cuantas palabras acerca de sus rasgos más importantes. El primer peligro con el que nos topamos al abordar nuestra cuestión es que podemos caer en la tentación de hacerlo con una idea preconcebida de lo que un lenguaje así *debería* ser. Me propongo, por lo tanto, considerar el asunto, por así decirlo, cándidamente y emitir un juicio sobre el *status* de ese sistema de signos después de haberlo brevemente examinado. Esta discusión es importante porque a través de ella confirmamos que, a pesar de diferencias en detalles, Russell y Wittgenstein coinciden en muchas cuestiones básicas.

Será muy útil para nuestros propósitos llevar a cabo primero un análisis comparativo de la concepción de Frege de un lenguaje ideal, la idea de Russell de un lenguaje lógicamente perfecto y la posición de Wittgenstein en torno a un lenguaje regido por la sintaxis lógica. Veremos que en algunos casos Russell y Frege están de acuerdo y se separan de Wittgenstein, en tanto que en otros es Frege quien se queda solo; y, desde

[72] *Tractatus*, 5.5562.

luego, lo mismo sucede en ocasiones con Russell. Sin embargo, yo pienso que es razonable afirmar que no hay un desacuerdo radical entre ellos, en parte porque ciertas creencias básicas les son comunes y en parte porque en muchas ocasiones se ocupan más bien de aspectos diferentes del mismo y amplio tema.

Lo primero que debería quedar bien claro, pues contribuirá a disipar incomprensión y confusión, concierne a los diferentes objetivos que Frege, Russell y Wittgenstein tenían en mente al abordar la cuestión de la naturaleza, alcance, estructura, etc., de un lenguaje correcto. Frege estaba, si no principal, por lo menos primeramente interesado en probar (lo cual en este caso quiere decir encontrar una forma rigurosa de expresar) la validez de las cadenas de inferencias en matemáticas y la verdad objetiva de sus puntos de partida (*i.e.*, las asunciones o, como Russell las llama, los 'indefinibles de las matemáticas'). Para lograr eso el lenguaje ordinario es totalmente insuficiente e inclusive pernicioso. Así, Frege se fijó a sí mismo la tarea de inventar o construir una nueva notación o, como Wittgenstein lo diría, un nuevo simbolismo, por medio del cual la verdad y el razonamiento matemáticos podrían ser presentados y justificados de manera convincente. La idea de que este objetivo era posible y podía de hecho alcanzarse llevó a Frege a la lógica. De ahí que su "notación conceptual" sea, en primer lugar, un sistema de lógica (cálculo proposicional y de predicados y teoría básica de conjuntos), el cual se suponía que era lo suficientemente fuerte como para comprender ciertas partes de las matemáticas (no, como Russell ambiciosamente quería, el todo de la matemática). Los requerimientos que este nuevo "lenguaje" tenía que satisfacer fueron claramente enunciados por él como sigue:

1) "La ambigüedad debe ser proscrita";
2) "Todas las asunciones deben quedar claramente enunciadas";
3) "Los modos de inferencia deben ser tan simples como sea posible y tan restringidos a tan pocos como sea posible";

4) "La doble dimensión de la superficie para escribir debe ser explotada en interés de la claridad."[73]

Es evidente que un sistema de signos, proposiciones, reglas, etc., tan rico y "auto-contenido" como lo es nuestro lenguaje natural nunca habría podido satisfacer las condiciones que se requieren para fundar las matemáticas. Era, por lo tanto, indispensable un lenguaje artificial —modelado *en un sentido* "de acuerdo con las fórmulas de la aritmética" pero, en otro sentido, *pace* Frege, de acuerdo con el lenguaje natural. Antes de examinar sus principales rasgos, veamos cómo enfocaron Russell y Wittgenstein el tema.

A diferencia de Frege, cuya motivación parece haber sido puramente técnica, Russell llegó a la idea de un lenguaje lógicamente correcto a través de sus intereses en metafísica. Él desarrolló el logicismo de manera más coherente (*i.e.*, radicalmente, como veremos en el próximo capítulo) que Frege, por lo que él también estaba claramente consciente de la necesidad de crear un nuevo lenguaje formal. Pero Russell claramente vio que ello sólo representaba una primera etapa y que lo que se había logrado no era más que una traducción formal. Las inferencias metafísicas podrían empezar sólo después de haber obtenido lo que a Frege le parecía que agotaba el tema. Su lenguaje lógicamente correcto era un lenguaje cuya estructura era la de *Principia Mathematica* (*i.e.*, un lenguaje ajustado por la Teoría de las Descripciones y la Teoría de los Tipos Lógicos), pero al cual se añadiría un vocabulario empírico. De este modo, en tanto que Frege veía que el lenguaje ideal describía las leyes del pensamiento puro, el lenguaje perfecto de Russell había sido concebido para revelar tanto la estructura como el contenido (el "ajuar", el "material") del mundo. Como Frege en este contexto y a diferencia del Russell de *The Principles of Mathematics*, el nuevo Russell (*i.e.*, el Russell de a partir de "On Denoting") sentía una gran desconfianza por el lenguaje natural (tanto por su sintaxis como por su vocabulario). Todo esto quedó perfectamente resumido en "Logical Atomism", en donde dice:

[73] G. Frege, *Conceptual Notation and Related Articles*, Clarendon Press, Oxford (1972), p. 11.

> El propósito de la anterior discusión de un lenguaje lógico ideal (que sería, desde luego, completamente inútil para la vida cotidiana) es doble: primero, impedir inferencias que nos lleven de la naturaleza del lenguaje a la naturaleza del mundo, las cuales son falaces porque dependen de los defectos lógicos del lenguaje; segundo, sugerir, mediante una investigación acerca de lo que la lógica requiere de un lenguaje para que evite la contradicción, qué clase de estructura podemos razonablemente suponer que tiene el mundo.[74]

Aquí se pone el énfasis sobre la sintaxis y la estructura. En cuanto al vocabulario, cabe preguntar: ¿qué palabras no lógicas contiene el lenguaje perfecto de Russell? La respuesta es simple: nombres propios en sentido lógico y expresiones relacionales. Pasemos ahora a lo que está dicho en el *Tractatus*.

La posición de Wittgenstein no es nada fácil de juzgar y, como ya vimos, sencillamente no hay ningún acuerdo general sobre esta cuestión. Como sugerí, si lo que queremos es evitar las inconsistencias y la (obvia) falsedad de algunas de las elucidaciones de Wittgenstein, tendremos que renunciar a la idea de que la Teoría Pictórica nos fue ofrecida como una teoría descriptiva (empírica) de lo que sucede en los lenguajes naturales. Estamos ahora capacitados para comprender por qué Wittgenstein puede decir que el lenguaje natural está lógicamente en orden y al mismo tiempo criticarlo por importantes defectos intrínsecos. Está lógicamente en orden en el sentido de que para los propósitos para los que fue creado es irreemplazable, inmejorable, etc. Ningún otro simbolismo posible es mejor. No se sigue, sin embargo, que es perfecto para toda clase de propósitos, inclusive para los "no naturales" (*e.g.*, filosóficos). Así, pues, aunque, por ejemplo, la ambigüedad pueda ser desastrosa en semántica, en la vida cotidiana puede ser perfectamente útil e inclusive necesaria. Desde el punto de vista de la filosofía, los defectos más prominentes de los lenguajes naturales son:

1) El lenguaje disfraza el pensamiento (4.002(c)).
2) Uno y el mismo signo pueden tener "modos diferentes de designación" (3.323(a)).

[74] *Logic and Knowledge*, p. 338.

3) Ambigüedad, o sea, uno y el mismo signo puede significar diferentes objetos.

Es para evitar estos errores que ha de construirse un nuevo simbolismo. Wittgenstein inclusive elogia a Frege y a Russell por haber intentado hacerlo, si bien habría que reconocer que, desgraciadamente, ambos fallaron. "(La notación conceptual de Frege y Russell es un sistema así, aunque en verdad no evita todos los errores.)"[75] Nótese que él identifica el sistema de Russell con el de Frege, lo cual es equívoco, si no es que completamente errado.

Hay diferencias importantes entre el programa de Wittgenstein, por una parte, y los de Russell y Frege por la otra. En contraste con Frege, el esfuerzo de Wittgenstein no está dirigido hacia la elaboración de un lenguaje puramente formal, menos aún de un lenguaje que nos permitiera pasar de tautologías a ecuaciones. Wittgenstein quiere tener proposiciones genuinas y no operar meramente con sus formas. Pero, a diferencia de Russell, Wittgenstein no trata de derivar su lenguaje perfecto del lenguaje natural, ni lo quiere para formular una nueva y más sólida metafísica, puesto que se supone que está intentando abolirla (por lo menos la metafísica tradicional). Ahora bien, él ciertamente desea adquirir el punto de vista correcto del mundo y para eso el simbolismo perfecto es indispensable. Su idea es que, una vez que lo hemos visualizado y que hemos reflexionado sobre él, alcanzamos nuestra meta sin tener que añadir nada más. En esta etapa, ninguna aseveración es necesaria.

Es posible apreciar ahora la crítica de Wittgenstein de las concepciones tanto de Russell como de Frege. Su principal objeción a la de Russell concierne a la Teoría de los Tipos y a la necesidad que Russell tiene de formular las reglas de sintaxis, lo cual peca en contra de la misma teoría que él está ofreciendo. Lo que es necesario —las propiedades formales del lenguaje (y la realidad)— se manifiesta en el simbolismo y tratar de describirlo sólo puede engendrar sinsentidos. La autorreferencia queda proscrita y esto es algo que hay que tomar en serio.

[75] *Tractatus*, 3.325(b).

> En la sintaxis lógica la referencia de un signo no debe nunca desempeñar ningún papel; ésta se debe poder establecer sin que para ello haya que hablar de la referencia de un signo; se debería presuponer solamente la descripción de la expresión.[76]
>
> A partir de esta observación podemos ver más claramente en la "teoría de los tipos" de Russell: el error de Russell se manifiesta en que para establecer las reglas de los signos tuvo que hablar de sus significados.[77]

Luego el error de Russell consiste no en aceptar la jerarquía de los tipos, sino en hacer explícitas sus reglas. Hasta qué punto hay aquí un desacuerdo auténtico es algo que trataré de determinar en el siguiente capítulo.

El ataque de Wittgenstein en contra de Frege es, quizá, más serio y desde luego en una escala mucho mayor. Debo decir que no consideraré aquí todas sus críticas ni examinaré en detalle aquellas que pondré de relieve. Me limitaré a hacer algunos comentarios sobre aquellas que en mi opinión son las más importantes para el tema que nos ocupa.

La primera crítica, obvia, decisiva y tan sólo aludida en 3.325(b), es que la notación conceptual de Frege, así como él la construyó, resulta ser inconsistente. No entraré en mayores detalles en relación con esto porque, aunque Wittgenstein percibe claramente el problema, fue Russell quien lo descubrió. Una crítica wittgensteiniana más original es la que se refiere al signo de aserción ('$\vdash$'). Esta cuestión es interesante porque la discusión muestra que no están ellos hablando de lo mismo. Es obvio que en un lenguaje formalizado uno debe encontrar una manera de distinguir entre una oración y una afirmación. Se necesita de manera especial trazar esta distinción cuando estamos tratando de elaborar sistemas deductivos. De ahí que Frege ciertamente necesite distinguir entre 'p' y '$\vdash p$', es decir, entre una fórmula bien formada y un teorema. La primera no aparece en ninguna línea de las deducciones. Se trata, recurriendo a una expresión del último Wittgenstein, de un "instrumento del lenguaje". Está exactamente al mismo nivel que, digamos, '( )' o '&'. Pero, independientemente de qué tan

[76] *Ibid.*, 3.33.
[77] *Ibid.*, 3.331.

importante y relevante pueda ser esta distinción en un sistema deductivo, es relativamente evidente que es enteramente innecesaria en toda clase de lenguaje "empírico". Sería de lo más extraño el que estuviéramos obligados a añadir, cuando usamos una oración para decir algo en cualquier lenguaje natural, algo como 'y yo afirmo que esto es lo que sucede' o 'y yo mantengo que así es' o alguna expresión equivalente. Decir algo es hacer uso de una oración, es decir, emitirla o imprimirla, y la verdad es que nunca recurrimos a oraciones, en circunstancias normales, si no es para hacer una aseveración. Es por eso que Wittgenstein afirma que "el signo de aserción de Frege, '⊢', carece por completo de significado".[78] Asimismo, Frege estaba equivocado al pensar que una oración usada y un pensamiento expresado son cosas diferentes. Es por eso que él había adoptado el punto de vista de que debe considerarse a '⊢' como parte de la proposición o el juicio mismo. Wittgenstein protesta contra eso: '⊢' es sólo un mecanismo técnico, como el número de una proposición en una prueba matemática o lógica. " '⊢' es un rasgo de la proposición tanto como el número de la proposición."[79] Además, si se pone el signo de aseveración delante de una oración, el resultado es un teorema, es decir, algo que en el sistema, si éste es correcto, debe ser verdadero. Pero si uno hace a '⊢' parte del juicio, entonces la oración estaría afirmando de sí misma que es verdadera. El contraargumento de Wittgenstein es, creo, decisivo: "No es posible que una proposición pueda expresar de sí misma que es verdadera."[80] Desde luego, esto está conectado con la necesaria jerarquía de los tipos, la cual ha de ser reconocida si es que las paradojas han de ser evitadas, pero también con el punto de vista de que no hay ninguna proposición verdadera *a priori*. Por lo que la tesis de Frege no pasa el *test* impuesto por la Teoría Pictórica.

Tanto Frege como Russell son el blanco del siguiente ataque de Wittgenstein, el cual se refiere a la posibilidad de enunciar las leyes de inferencia como oraciones significativas. No se requiere ninguna sensibilidad especial para detectar aquí la doctrina de lo que sólo se muestra. Frege y Russell, por ru-

[78] *Ibid.*, 4.442(b).
[79] *Ibid.*, 4.442(c).
[80] *Ibid.*, 4.442(d).

tas diferentes, habían llegado a la idea de que hay verdades en la lógica tanto derivadas como fundamentales, estas últimas constituyendo los indefinibles de las matemáticas, esto es, el punto de partida en el programa logicista. Entre esos "indefinibles" encontramos tanto nociones (variable, cuantificador, etc.) como oraciones (axiomas y reglas). Puesto que no se puede justificar todo, no podemos deducir esas verdades de otras. Por eso, tanto Russell como Frege hablan de las verdades de la lógica a este nivel fundamental considerándolas como "obviamente verdaderas" o "auto-evidentes". Pero la auto-evidencia sólo puede representar, en última instancia, un "criterio" psicológico. Algo puede ser evidente para mí y no serlo para alguién más. Por consiguiente, Wittgenstein rechaza esta clase de argumentación en lógica. "Las 'reglas de inferencia' que —según Frege y Russell— deberían justificar las deducciones carecen de sentido y son superfluas."[81] Es decir, en el reino de la lógica ninguna distinción o clasificación de sus "verdades" es posible. Más aún: en ella no hay, hablando estrictamente, proposiciones (regresaremos sobre esta cuestión en el siguiente capítulo). Por lo tanto, no tienen sentido y, por consiguiente, ninguna de ellas puede jugar el papel que los logicistas se imaginaron que podían jugar. Por otra parte, si estamos en el reino de las proposiciones, entonces las leyes de inferencia son totalmente superfluas, porque las proposiciones muestran su estructura y *eo ipso* qué otras proposiciones pueden derivarse de ellas (y de qué otras ellas mismas se siguen). Además, "La lógica tiene que cuidarse a sí misma",[82] es decir, la lógica no necesita ser fundamentada ni ser justificada y, como ya dijimos, no puede haber tautologías privilegiadas. Ahora bien, no es éste el caso del lenguaje. En este caso, el análisis muestra que un lenguaje ideal sería tal que en él todas las verdades serían una función de proposiciones elementales. Tenemos aquí una razón más para pensar que el lenguaje ideal de Frege estaba destinado a jugar cierto papel, el de Wittgenstein otro y, entre ellos, el lenguaje ideal de Russell podría ubicarse. Antes de considerar brevemente la delicada cuestión de las diferencias entre las respectivas teorías semánticas, quisiera señalar algo en relación

[81] *Ibid.*, 5.132(d).
[82] *Ibid.*, 5.473(a).

con una creencia. compartida por los tres pensadores, lo cual prueba que hay a pesar de todo una básica unidad de marco. Lo que tengo en mente es la idea de que "Las proposiciones de la lógica describen el armazón del mundo o, mejor aún, lo presentan."[83] "La lógica", dirá Russell, "tiene que ver con el mundo real, [...] si bien con sus rasgos más abstractos y generales."[84] Y, pienso, la misma creencia puede atribuírsele a Frege, para quien no reconocer como verdaderas a "las leyes básicas de la lógica" sería un claro síntoma de enfermedad mental. La lógica regula nuestro pensamiento y nuestro pensamiento se aplica al mundo. La lógica es, pues, para los tres filósofos, como Wittgenstein lo expresará posteriormente, "una clase de ultra-física".

Nos aventuraremos ahora por el intrincado terreno de la teoría del significado (con respecto a un lenguaje ideal). Un primer punto en el que todos ellos están de acuerdo es que en un lenguaje ideal la ambigüedad debe ser imposible. Concentrémonos en los sujetos de las proposiciones. Estos son los así llamados 'nombres' o 'nombres propios en sentido lógico' o simplemente 'nombres propios'. Para que se evite la ambigüedad, a cada uno de ellos debe corresponderle uno y sólo un *denotatum*. Aquí son Wittgenstein y Frege quienes mantienen las posiciones más extremas. Todos ellos están de acuerdo en que un nombre debe tener una denotación, pero:

1) para Russell los nombres son expresiones lógicamente simples cuyas denotaciones conocemos directamente;
2) para Wittgenstein también los nombres son lógicamente simples, pero nosotros no podemos conocer sus denotaciones empíricamente porque, si pudiéramos, entonces quedaría de inmediato claro que nos las estamos viendo con complejos y no con simples; y
3) para Frege cualquier sujeto de cualquier proposición, independientemente de que sea simple o no, tiene una denotación, ya sea por sí mismo o porque nosotros se la hemos conferido.

[83] *Ibid.*, 6.124.

[84] B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Allen and Unwin, London (1970), p. 169.

En cuanto a las denotaciones de los nombres, Wittgenstein se sitúa del lado de Russell en contra de Frege. Russell formula claramente una objeción. De acuerdo con él, el "procedimiento" de Frege "si bien no conduce a ningún error lógico, es claramente artificial y no proporciona un análisis exacto de la cuestión".[85] Russell rechaza como posibles nombres de un lenguaje ideal toda clase de símbolos incompletos, *i.e.*, descripciones (definidas e indefinidas) y nombres propios ordinarios. Wittgenstein también los rechaza, pero también rechaza los nombres propios en sentido lógico de Russell, dado que éstos aparecen como sujetos en proposiciones no suficientemente simples.

En relación con la cuestión del significado de los nombres propios, Russell y Wittgenstein mantienen el mismo punto de vista y de manera notoria se separan de Frege. Para ellos la denotación de un nombre propio real *es* su significado. Para Frege (traduciendo '*Sinn*' como 'significado' y '*Bedeutung*' como 'denotación'), el significado y la denotación nunca pueden identificarse. En torno a esta cuestión hay una impresionante batería de argumentos de cada lado en los que no me voy a detener. Permítaseme simplemente recordar que Russell está convencido de haber encontrado un argumento mortal contra Frege y cuya intención es probar que no hay ninguna conexión posible entre el significado y la denotación de las frases denotativas, si éstas no son una y la misma cosa.

La posición de Russell es nítida: un nombre es una expresión ineliminable y lógicamente simple. Puesto que debe haber una denotación a la que tenemos que conocer directamente, parece seguirse que sólo la denotación puede ser el significado, porque no hay nada más conectado con un nombre y a nosotros nos interesa mantener que las expresiones que contienen nombres son significativas. Esto, sin embargo, sería imposible si los nombres fueran expresiones "sin significado" o asignificativas. Con respecto a esta última cuestión (*i.e.*, la simplicidad de las denotaciones de los nombres), Wittgenstein va, como ya dijimos, todavía más allá que Russell. Ahora bien, debería quedar bien claro que no es mi propósito enumerar defectos de —o

[85] *Logic and Knowledge*, p. 47.

argumentos contra— los puntos de vista que estoy presentando desde perspectivas de posiciones alternativas (las *Philosophical Investigations*, Strawson, Kripke, etc.). Lo que estoy tratando de hacer es simplemente extraer el núcleo de las diferentes concepciones de un lenguaje ideal. Por lo tanto, lo que hay que confrontar son esas concepciones. Para ello, deberíamos tener presente que lo que se espera de un filósofo ocupado con cuestiones como esta es un modelo explicativo de mecanismos semánticos que sea tal que funcione de manera sistemática. Si lo que se nos da es una teoría que a veces funciona y a veces no, podemos con toda confianza rechazarla. Y esto me lleva a un segundo punto, a saber, que para que sea sistemática la teoría debe ser una teoría acerca de la forma lógica de las proposiciones.

Ahora bien, acerca de esta segunda cuestión y bastante paradójicamente, Frege tiene muy poco o más bien nada que decir. Es verdad que él puede hacer uso de su notación (funciones, argumentos y cuantificadores), pero esto no es más que una mera formalización y es difícil percibir qué avance concreto representa, puesto que su aparato conceptual igualmente se aplica a 'El presidente más viejo de los Estados Unidos', 'El actual rey de Francia' y 'Napoleón'. Frege patentemente carece de una teoría como la Teoría de las Descripciones, lo cual no sucede con Wittgenstein. Esto viene a reforzar lo que dijimos anteriormente, a saber, que 'lenguaje ideal' en la obra de Frege sirve para referirse únicamente a un lenguaje formalizado y no a uno genuino. E inclusive en este caso su sistema es defectuoso comparado con el radicalmente reductivo construido por Russell, puesto que admite como legítimas (*i.e.*, que tienen tanto sentido como referencia) expresiones como 'la única raíz cuadrada de 4' o 'el primer número natural que satisface a la función $x = \sqrt{-2}$'.

No debería pasarse por alto el hecho de que Frege introduce su bien conocida distinción entre sentido y referencia en conexión con un tema que ya hemos considerado, *i.e.*, la identidad. La distinción parece funcionar perfectamente bien en casos no problemáticos. Es en verdad muy atractivo decir que '6', '$4 + 2$' y '$7 - 1$' tienen diferentes sentidos y la misma denotación. Pero la discusión de Frege de pronto se desplaza de lo que

era su contexto, es decir, las matemáticas y la lógica, al lenguaje usual, y ello con toda seguridad acarreará problemas. Debería aceptarse que es más bien extraño preguntar por el sentido de un nombre propio. Se ha dicho a menudo[86] que para Frege el sentido de un nombre propio es su contribución al valor de verdad de la proposición de la cual forma parte. La tesis como tal puede muy bien ser verdadera, pero sencillamente no puede corresponder al pensamiento de Frege. Sean lo que sean los sentidos, lo cierto es que Frege los concibe tanto como objetos (puesto que podemos hablar de ellos en el lenguaje indirecto) como "modos de presentación". Qué pueda ser el modo de presentación (considerado como objeto) de 'Juan' o de '3' es algo a lo que soy incapaz de dar una respuesta, pero la respuesta tampoco se encuentra en la obra de Frege.

Me imagino que ya habrá quedado claro que la forma de expresarse de Frege es una fuente de malentendidos. Al criticar al lenguaje común, Frege sugiere que en un lenguaje ideal cada nombre tendría uno y solamente un modo de presentación y que el reemplazo que usualmente hacemos de los nombres por descripciones definidas cuando queremos especificar lo que tenemos en mente sería innecesario. Para cada objeto habría sólo un signo y, por lo tanto, sólo un modo de presentación. Los sentidos de los nombres en el lenguaje ordinario varían porque asociamos con ellos diferentes descripciones, pero "semejantes variaciones de sentido [. . .] deberán evitarse en la estructura teórica de una ciencia demostrativa y no deberían ocurrir en un lenguaje perfecto".[87] Nótese, en primer lugar, que esta concepción de un lenguaje ideal no representa ningún progreso esencial respecto a la gramática superficial y, en segundo lugar, que en tanto que se ocupa de problemas que surgen en conexión con palabras, es decir, con el vocabulario, Frege de pronto empieza a hablar de "estructura", la cual tiene que ver con la sintaxis, a pesar de no haber dicho nada de la incorrec-

[86] Véase, por ejemplo, el libro de M. Dummett, *Frege. The Philosophy of Language*, pp. 84–85, 89, 91, 93 *inter alia*, en donde se presenta claramente esta posición.

[87] G. Frege, *Translations from the Philosophical Papers of Gottlob Frege*, Basil Blackwell, Oxford (1952), p. 58 (nota al pie).

ción de la gramática. Esto es, pienso, sumamente confundente o equívoco.

En relación con la identidad, a mí me parece que los puntos de vista de Russell y Wittgenstein no sólo son correctos, sino también complementarios. La Teoría de las Descripciones proporciona una explicación de la utilidad de la identidad: ésta es útil siempre que se empleen símbolos incompletos, pero nunca cuando se usan *únicamente* nombres propios en sentido lógico. Hasta aquí, lo que dice Russell está bien, si bien él no extrae todas las consecuencias de su propio punto de vista. Pero Wittgenstein lo hace. Lo que está implicado es que en un lenguaje ideal, compuesto enteramente por nombres (y, para Russell, de expresiones para relaciones ineliminables), el signo de identidad sería totalmente innecesario y, por lo tanto, inútil. Puesto que el significado de un nombre es un objeto, siempre que queramos referirnos al objeto tendríamos que usar *su* nombre. Esto sencillamente bloquea la formación de oraciones como '$a = b$'. No hay tal cosa en un lenguaje ideal. Wittgenstein infiere, en mi opinión correctamente, que la identidad lógica no es ni una relación genuina ni una propiedad real. Es necesaria sólo en simbolismos imperfectos. Éste es, creo, el resultado lógico de la teoría de Russell, inclusive si pudiera probarse que el lenguaje ideal de Wittgenstein, debido a su pureza lógica, es algo absolutamente imposible.

Uno de los principios más importantes jamás propuestos por Frege es aquel de acuerdo con el cual "es sólo en el contexto de una oración que tiene significado una palabra".[88] A primera vista, este principio es totalmente aceptado por Wittgenstein en el *Tractatus.* Pero nótese que Wittgenstein habla de nombres, usando la palabra 'nombre' en un sentido estricto o técnico, en tanto que Frege habla de las palabras en general. La ontología de Wittgenstein explica por qué él defiende ese punto de vista: una propiedad interna de los objetos es la de formar parte de los estados de cosas. Pero ¿cuál podría ser la razón por la que Frege formula su principio? (Obviamente, necesitamos aquí una respuesta fregeana, no un argumento derivado de las *Philosophical Investigations* o de la obra de Quine.)

[88] M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London (1978), p. 9.

Hasta donde se me alcanza, aparte del argumento de que es psicológicamente útil,[89] la única razón que Frege da es que las palabras se ponen juntas *para* formar oraciones cuyos sentidos son una función de los diferentes significados que las componen. Esto significa que ellas (*i.e.*, las palabras) tienen significado *en la medida* en que contribuyen al significado total de la oración. De ahí que no tenga sentido preguntar por el significado de palabras aisladas. Por mi parte pienso que, aunque debatible, esto es razonable, y también que podemos asumir que Wittgenstein habría aceptado extender su principio de tal manera que coincidiera con el de Frege. Mi única objeción a esta manera de hablar es que puede engendrar la creencia de que Wittgenstein está investigando el lenguaje natural, lo cual no es el caso. En cuanto a Russell, podemos afirmar que él también acepta el principio de Frege, pero le impone una restricción: no se aplica a los nombres propios en sentido lógico. No es muy difícil ver por qué Russell piensa de esta manera: es simplemente porque sus nombres propios están en lugar de objetos, los cuales son sus significados. Y él concluye que, en tanto que los objetos existan, los nombres no necesitan nada más para ser significativos.

Que tanto Russell como Wittgenstein adoptan el principio de Frege es algo que puede inferirse del comentario de Wittgenstein: "Como Frege y Russell, yo concibo la proposición como una función de las expresiones que contiene."[90] La Teoría de las Descripciones explica por qué es así. Pero ahora también parece como si los tres tuvieran que aceptar igualmente que la *referencia* de una oración es una función de los referentes de las palabras que las constituyen. Si esto es en verdad así, entonces hay una inconsistencia en el pensamiento de Frege y una que ha suscitado un gran número de dificultades y que ha ocultado en dónde radican sus verdaderos intereses. De acuerdo con los atomistas lógicos, la "referencia" de una oración en algún sentido se obtiene de las denotaciones de sus "miembros". Ahora bien, lo que los objetos o particulares pueden constituir cuando se les pone juntos (cuando forman una concatenación) son hechos. Puesto que las oraciones no son nombres, no pue-

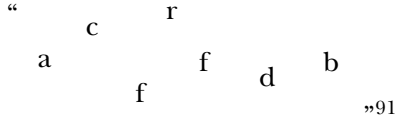
[89] Véase, por ejemplo, *The Foundation of Arithmetic*, p. X e.
[90] *Tractatus*, 3.318.

de darse el caso de que asociado con ellas haya solamente un hecho. Si así fuera, entonces los retratos serían verdaderos (o falsos) *a priori.* Pero puesto que las oraciones pueden ser verdaderas o falsas, deben entonces estar conectadas con al menos dos hechos posibles, uno de los cuales las hace verdaderas (o falsas). Pero esto no es lo que Frege piensa. Para él, la referencia de una oración no es un hecho, sino un valor de verdad. Puesto que para él las referencias son objetos, nos vemos conducidos a una de las tesis más extrañas jamás sugeridas, a saber, la de que las referencias de las oraciones son Lo Verdadero y Lo Falso. Ni siquiera intentaré comentar esta tesis, porque no estoy seguro de haberla comprendido. Nótese, primero, que no es transparente cómo pasa Frege de referencias a valores de verdad, siendo los últimos una función de las primeras y, en segundo lugar, que puesto que Frege admite la existencia o el ser de un Tercer Mundo, el cual contendría entidades matemáticas y lógicas, él podría haber hablado de hechos matemáticos y lógicos. Ahora bien, el hecho de que no sea este su punto de vista hace ver que él nunca se enfrentó al problema de un lenguaje lógicamente correcto empírico o descriptivo. Confío en que la anterior discusión justifique mi afirmación.

Regresando a Russell y a Wittgenstein, deberíamos señalar que, a diferencia del de Russell, el lenguaje lógicamente correcto de Wittgenstein no es necesariamente uno privado. Wittgenstein no ha hecho suya la teoría russelliana del conocimiento directo y, por lo tanto, no hay razón para suponer que sus proposiciones elementales son diferentes para cada hablante. La razón de esta diferencia es, por otra parte, evidente: el lenguaje perfecto de Russell es algo que él pensaba que ya estaba de alguna manera incluido en el lenguaje cotidiano. Él creía que la forma lógica se encuentra de alguna manera y en algún lugar "detrás" de la forma gramatical y que él había descubierto algo. Ésta no es ni la actitud ni la posición de Wittgenstein. Para Russell, el lenguaje natural sencillamente está mal, en tanto que para Wittgenstein está perfectamente en orden. Así, sus lenguajes ideales están relacionados de manera diferente con el lenguaje natural. Los puntos de vista de Russell acerca de esa relación junto con su teoría del conocimiento directo, cuando se les desarrolla de manera coherente, conducen a una

concepción en la que solamente es posible un programa de reconstrucción del mundo externo y de las otras mentes. Nada de eso está *implicado* en el *Tractatus* de Wittgenstein. El principal argumento en contra del lenguaje ideal de este último es que es o imposible o incognoscible.

Hay un punto respecto al cual el lenguaje ideal podría parecer más pobre que el lenguaje ordinario. Es la cuestión de los enunciados de identidad. Ni en el lenguaje de Russell ni en el de Wittgenstein podrían decirse cosas como 'Scott es el autor de Waverley' o 'Héspero es Fósforo'. Pero la razón no es difícil de hallar: el lenguaje ideal no contiene símbolos incompletos y en él no se dota de nombre a ningún complejo. Si fundimos la Teoría de las Descripciones de Russell con la teoría de Wittgenstein de la identidad, llegamos a las proposiciones atómicas del lenguaje perfecto que, como Anscombe sugiere, tienen la forma siguiente:



[91]

Ahora bien, si, en algún sentido, el lenguaje ideal es más pobre que el lenguaje ordinario, en otro sentido es mucho más rico. El sentido en el que es más rico es el siguiente: hay muchas oraciones en el lenguaje natural que generan en nosotros ciertas creencias, así como discusiones y especulaciones sin fin. Tómese, por ejemplo, la oración 'Esta sinfonía es realmente hermosa'. Es posible creer que al usarla se está atribuyendo algo a algo. Esto, sin embargo, sería un error total. La expresión está perfectamente en orden, pero nosotros hemos malinterpretado su lógica. Esta clase de error no podría tener lugar en un simbolismo correcto. Para expresarme con toda claridad: el lenguaje ideal sería más rico en precisión y exactitud que el lenguaje natural. No permitiría ninguna ambigüedad. Presenta, además, otras ventajas. El lenguaje ideal sería útil en metafísica, porque revelaría que el mundo se divide en hechos, que

[91] G.E.M. Anscombe, "Mr. Copi on Objects, Properties and Relations in the *Tractatus*", p. 187.

la muerte no es una experiencia, etc., *i.e.*, verdades acerca del mundo que el lenguaje natural oculta. El simbolismo perfecto nos proporcionaría *la* concepción o *el* punto de vista correcto acerca del mundo. Una vez dominado, se tendría entonces la visión correcta del mundo.[92] Nos permitiría decir cómo es el mundo y nos mostraría *ipso facto* ciertas cosas, mostrando al mismo tiempo que no pueden decirse.

Resumiendo: a diferencia del de Russell, el lenguaje ideal de Wittgenstein surge de un requerimiento filosófico. No se trata de algo empíricamente construido o descubierto o inclusive simplemente inferido. No se trata, por lo tanto, de un lenguaje concebido con miras a utilizarlo para conversar. Difiere del lenguaje natural en que posee sus cualidades descriptivas únicamente y carece de sus defectos (*e.g.*, contradicciones). Pero, sobre todo, es ideal en el sentido de que el uso correcto de las expresiones que lo conforman proporcionaría únicamente descripciones exactas de lo que acontece. Podría también ser visto como un "cálculo empírico", útil sobre todo en metafísica. Hay probablemente muchos problemas con un lenguaje así, pero la idea de que algo así es posible no parece ser intrínsecamente absurda.

[92] Véase *Tractatus*, 6.54(b).

III

LOGICISMO Y VERDAD LÓGICA

3 . 1 . *La versión russelliana del logicismo: trasfondo y fuentes*

Entramos ahora en el terreno en el que Bertrand Russell hizo lo que se considera como su contribución más revolucionaria, esto es, la fundamentación de las matemáticas. El punto de vista que él representa se conoce como 'logicismo'. En lo que sigue, haré un breve resumen de él, porque me concentraré más bien en aspectos que no son puramente técnicos. Esta presentación es, sin embargo, importante, porque la aprehensión adecuada del pensamiento de Russell es al mismo tiempo la mejor introducción a los puntos de vista de Wittgenstein sobre las matemáticas y la lógica.

El logicismo es la escuela o corriente en la filosofía de las matemáticas asociada con Frege y Russell (y Whitehead) y cuya tesis central es la de que "toda la matemática pura se ocupa exclusivamente de conceptos definibles en términos de un número muy reducido de conceptos lógicos y de que todas sus proposiciones son deducibles de un muy reducido número de principios lógicos fundamentales".[1] Para nuestros propósitos, lo primero que hay que observar es que, en un sentido, Russell es el primer logicista. Sin duda alguna la obra de Frege representa, desde un punto de vista cronológico, el primer esfuerzo explícitamente dirigido a probar la relevancia de la lógica para la comprensión de las matemáticas. Frege, por ejemplo, fue el primer pensador en dar una definición exacta de 'número' en términos de clases, iniciando de esta manera el proceso de construcción de las nociones matemáticas a partir de las lógicas (clase, función, etc.). Sin embargo, su programa era más bien limitado: lo que él quería probar es que la *aritmética* (y el

[1] B. Russell, *The Principles of Mathematics*, p. xv.

análisis) podían reducirse a la lógica, pero nunca le cruzó por la mente la idea de que el todo de la matemática pudiera ser visto como un desarrollo de la lógica. Hablando del programa logicista de Frege, Dummett dice:

> Debería observarse que Frege en ningún momento mantuvo la tesis para el todo de las matemáticas. Él la aplicó al análisis (la teoría de los números reales) así como a la aritmética elemental, pero mantuvo a lo largo de toda su carrera una concepción kantiana de la geometría que sostiene que ésta descansa en verdades sintéticas *a priori* no reducibles a la lógica.[2]

Y esto, desde luego, era poco para las ambiciones de Russell.

Hay otra diferencia importante entre los enfoques de Russell y Frege. Ésta procede de la *motivación* de sus investigaciones. Los adversarios de Frege eran, en primer lugar, filósofos de las matemáticas empiristas, idealistas y subjetivistas, como Husserl y Mill. El principal objetivo de Frege era establecer de una vez por todas la objetividad de las matemáticas, mostrando que no son ni una construcción mental ni el resultado de generalizaciones y que el lógico, más que inventarlo, descubre un reino objetivo del ser, un tercer mundo, igualmente heterogéneo con los mundos material y mental.

En la práctica, todo esto era casi idéntico a lo que Russell estaba tratando de hacer, si bien el programa de este último había sido concebido de manera ligeramente distinta. El enemigo de Russell era el escéptico. Desde el comienzo mismo de su carrera filosófica, Russell ansiaba, en efecto, mostrar que poseemos conocimiento real, genuino, es decir, un cuerpo de proposiciones basado en verdades indudables, y que podemos además probar que lo poseemos, si tomamos a las matemáticas como nuestro punto de partida. Si quisiéramos usar etiquetas, podríamos decir que la motivación de Frege era (en este contexto) básicamente metafísica, en tanto que la de Russell era más bien epistemológica.[3] Pero en lo que toca a la reconstrucción de las matemáticas, dejando de lado diferencias menores,

[2] *Truth and Other Enigmas*, p. 90.

[3] Por aquel tiempo, la realidad de las matemáticas había sido puesta en tela de juicio por los neo-hegelianos británicos (especialmente Bradley y McTaggart). Russell entendió esto como un reto escéptico. *Cfr. My Philosophical Devel-*

en general coinciden. Desde un punto de vista ontológico (respecto a las matemáticas), tanto Frege como Russell eran realistas. Russell habla de este periodo como sigue: "En la época cuando escribí 'The Principles', compartía con Frege la creencia en la realidad platónica de los números, los cuales, en mi imaginación, poblaban el reino atemporal del Ser. Era una fe cómoda que abandoné después con pesar."[4] Es fundamental notar aquí que lo que está en la base de tan lamentado cambio es el impacto del pensamiento del joven Wittgenstein. Mi meta en este capítulo es principalmente examinar los puntos de vista de Russell y Wittgenstein sobre la forma y la verdad lógicas pero, si bien lo que nos interesa son cuestiones filosóficas y no lógico-matemáticas, un breve resumen del logicismo de Russell parece inevitable si es que vamos a comprender las discusiones posteriores.

En realidad, la labor de Russell es sumamente original pero, como siempre sucede en ciencia, no habría sido posible sin la previa labor de otros científicos, en este caso de muchos lógicos y matemáticos del siglo XIX. La obra de Russell representa un paso hacia adelante y una culminación de un proceso teórico particular. Puede verse que este proceso tiene cuatro fases:

a) la aritmetización de las matemáticas,
b) la axiomatización de la aritmética,
c) la fundamentación de la aritmética en la teoría de conjuntos, y
d) la "logicización" de la teoría de conjuntos.

Cuando Russell empieza a trabajar ya se habían completado las dos primeras fases.

No vamos a describir aquí los avances técnicos en matemáticas que hicieron posible el resto. Para nuestros propósitos unas cuantas observaciones bastarán. Algunos matemáticos, como Dedekind, Weierstrass y Schroder, probaron, para diferentes

opment, pp. 11 y 33–34; A.J. Ayer, "An Appraisal of Bertrand Russell's Philosophy", p. 167, y E. Bloch, "Russell's Concept of 'Philosophy' ", pp. 145–147, los dos últimos artículos reimpresos en R. Schoenman (comp.), *Bertrand Russell. Philosopher of the Century*, Allen and Unwin, London (1967).

[4] B. Russell, *The Principles of Mathematics*, pp. ix–x.

áreas de las matemáticas, que cualquier enunciado en cualquiera de ellas podía traducirse a un enunciado acerca de números naturales y, por lo tanto, interpretarse como uno de ellos. Esto, aunque un avance técnico notable, conceptualmente no aclaraba mayor cosa y así encontramos, hacia finales del siglo pasado, a personas como Kronecker diciendo que "Dios creó los números naturales; el resto es la obra del hombre."[5] Esto no es más que una anécdota, pero ilustra una situación particular, a saber, que aparte del progreso técnico, no podría decirse de los matemáticos que sabían de qué trata su ciencia y por qué nos proporciona conocimiento. Si se desea, se puede decir que se había "reducido" el análisis, el cálculo, la geometría, etc., a la aritmética, pero aparte de mostrar cierta habilidad para tratar con símbolos y reglas, no habría podido decirse que se estaba en una mejor posición para comprender la naturaleza de las matemáticas. Un primer paso en esta dirección fue dado por Peano.

Lo que Peano logró fue axiomatizar la aritmética. Introdujo varias nociones primitivas o indefinidas y varias oraciones en términos de las cuales era posible interpretar los enunciados de la aritmética y deducir las leyes de la aritmética. Sus nociones eran cero, número y sucesor. Los axiomas eran:

a) Cero es un número.
b) El cero no es el sucesor de ningún número.
c) No hay dos números que tengan el mismo sucesor.
d) El sucesor de un número es un número.
e) Toda propiedad que pertenezca al cero y que pertenezca también al sucesor de cualquier número *n* pertenece a todos los números (Principio de Inducción).

Debe observarse que, de acuerdo con estos principios, 'cero' no necesariamente significa lo que usualmente llamamos 'cero'. Podemos interpretarlo, por ejemplo, como 2 o 3 o, en general, como *n*, siendo *n* cualquier número finito, y los axiomas siguen siendo verdaderos bajo todas esas interpretaciones. Po-

[5] M. Black, *The Nature of Mathematics*, Routledge and Kegan Paul, London (1965), p. 175.

demos también interpretar 'número' como número par o número non sin por ello falsificar los axiomas. En realidad, lo que Peano logró fue definir una noción central en matemáticas, *viz*., la noción de progresión.

> Las progresiones son de gran importancia en los principios de las matemáticas [. . .], toda progresión verifica los cinco axiomas de Peano. A la inversa puede probarse que toda serie que verifique los cinco axiomas de Peano es una progresión. De ahí que puedan usarse los cinco axiomas de Peano para definir la clase de las progresiones: "progresiones" son "aquellas series que verifican los cinco axiomas". Puede tomarse cualquier progresión de esas como la base de las matemáticas puras.[6]

Ahora bien, aunque desde el punto de vista de las matemáticas puras ésta es una definición perfectamente correcta, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento no basta. A nosotros nos interesan las matemáticas porque podemos aplicarlas al mundo empírico; a nosotros, en nuestra vida diaria, no nos interesa toda (o "cualquier") progresión, sino sólo una, *viz*., la que nos da el significado usual de los dígitos. Para obtenerla, tenemos que pasar de la aritmética a la teoría de conjuntos, pues sólo gracias a esta última obtenemos la definición de 'número' que buscamos. Es aquí en donde Russell toma la iniciativa.

3 . 2 . *Número y clase*

La palabra 'número' posee un alto grado de abstracción, puesto que no se aplica a individuos, sino a grupos o totalidades de objetos. Podemos decir de Platón y Hegel que son dos, pero al hacerlo estamos considerando a Platón y a Hegel colectivamente. Un número es, en realidad, un concepto de orden superior: es la cardinalidad de una clase. El número dos o '2', por ejemplo, es el nombre de la cardinalidad del conjunto de los ojos del rostro humano. Ahora bien, para encontrar la cardinalidad de una clase y nombrarla necesitamos otra noción lógica: la noción de relación biunívoca. Se establece una relación biunívoca entre dos conjuntos cuando todos los elementos de uno de los conjuntos (el dominio de la relación) está conectado con uno

[6] B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 8.

y sólo uno de los elementos del segundo conjunto (el dominio converso de la relación) y no queda ningún elemento en el segundo conjunto sin estar relacionado con alguno del primero. El número resulta de y es algo compartido por todas las clases entre las cuales se puede establecer una relación biunívoca. Estas clases se llaman 'similares'. De ahí que un número pueda definirse como la clase de todas las clases similares a una clase dada.

Vimos que para elucidar el concepto de número necesitamos apelar al concepto de cardinalidad y que éste a su vez involucra a la noción de conjunto o clase (usaré esos términos como sinónimos). De acuerdo con esto, uno de nuestros problemas será el de dar cuenta de las clases. Parecería como si la manera más natural de concebir a una clase o de "ver" lo que es fuera identificarla con la totalidad de sus miembros, es decir, "viéndola" como un agregado o colección de cosas. Éste es el enfoque extensional de las clases. Sin embargo, si lo adoptamos, seremos incapaces de explicar lo que es la clase vacía, puesto que no tiene miembros, ni podremos distinguir entre la clase unitaria y su único miembro; además, nos resultará imposible dar cuenta de la aritmética transfinita, porque es lógicamente imposible enumerar, e inclusive concebir como formando una totalidad, a todos los elementos de un conjunto infinito. Russell, por lo tanto, favorece el enfoque intensional de acuerdo con el cual se define una clase mediante una función proposicional. Más claramente: una clase está constituida por aquellos elementos cuyos nombres son sustitutos adecuados para las variables en funciones proposicionales simples y que dan lugar únicamente a proposiciones verdaderas. Ahora sí podemos definir la clase vacía. La clase vacía es la clase constituida por los valores de la función '$x \neq x$'. Podemos, por lo tanto, definir el 0 como la cardinalidad de la clase vacía, es decir, como la clase de todas las clases que no tienen miembros. De la misma manera podemos definir la clase unitaria y el 1. Teniendo el 0 como la cardinalidad de la clase vacía y la clase unitaria (o 1), podemos definir cualquier otro número natural. El método que nos permite hacerlo es el de inducción matemática. Más aún: un "número natural" puede definirse como un 'número inductivo'. Pero aunque esta manera de dar cuenta de

las clases resuelve los problemas suscitados por el enfoque extensional, también conduce a "*puzzles*" no menos formidables y que, en el fondo, se encuentran en la base de lo que podría considerarse como un programa fallido. Intentaré aclarar esto más abajo, pero permítaseme abordar otra cuestión antes de considerar los problemas planteados por las clases.

3.3. *Los axiomas de infinitud y elección*

Al tratar de elucidar la relación que existe entre la definición de número y los axiomas de Peano, Russell se encontró con un problema que nunca fue capaz de resolver de manera totalmente satisfactoria. La fundamentación logicista de las matemáticas es ciertamente exitosa, pero a un precio muy alto (por lo menos desde el punto de vista de los intereses originales de Frege). En particular, el tercer axioma —"no hay dos números que tengan el mismo sucesor"— resulta falso *a menos de que* el número de números no sea un número inductivo, *i.e.*, a menos de que no sea un número finito o natural. Si la cardinalidad de la clase de los números naturales es un número inductivo, digamos n, entonces $n + 1 = n + 2 = n + 3 = \ldots = n + n$, porque no puede haber más números de los que hay (es decir, n). Para evitar este resultado, Russell introduce el controvertible axioma de infinitud. Lo que este axioma afirma es que: "Si n es un número cardinal inductivo, entonces hay al menos una clase de individuos que tienen n términos."[7] Es obvio que siempre nos rehusaremos a aceptar, por lo menos en el dominio de los números naturales, que los axiomas de Peano puedan ser falsos. Tenemos que admitir la prueba de Cantor de que no puede haber un número que sea "el más grande",[8] pero esto equivale

[7] *Ibid.*, p. 131.

[8] A grandes rasgos, la prueba consiste en mostrar que el conjunto de todos los conjuntos de un conjunto dado es mayor que el conjunto en cuestión, por grande que éste sea. Así, si el número más grande existiera no sería el más grande, porque el conjunto de posibles conjuntos elaborado a partir de él sería todavía más grande. De hecho, la relación es tal que, para cada número n, su conjunto poder es 2^n, el cual es siempre mayor, inclusive si n es infinito. Por lo tanto, no puede haber un número que sea el más grande. Nótese que en la prueba se asume la definición russelliana de 'número'.

a admitir algo como el axioma de infinitud. El problema es: ¿cómo lo vamos a justificar?

Yo sospecho que la formulación del axioma que Russell ofrece indica, si bien vagamente, la fuente del problema: la dificultad no es matemática, sino más bien filosófica. Russell está estableciendo lo que ahora vemos que es una conexión enteramente gratuita entre la lógica y la metafísica, pues él parece estar concibiendo la lógica como si ésta tuviera implicaciones ontológicas. Para una mejor comprensión de este punto habremos de regresar a la cuestión de las clases, pero consideremos por el momento un problema que acarrea el axioma de infinitud. El problema atañe a otro famoso axioma, *viz.*, el axioma multiplicativo, más conocido como el axioma de elección de Zermelo. Puede argüirse que el logicista está obligado a ofrecer una definición precisa no sólo de las "entidades" de las que se habla en matemáticas, sino también de las operaciones. Ahora bien, hay dos operaciones fundamentales: adición y multiplicación. La diferencia, la división, etc., pueden ser definidas en términos de clases y uniones de clases. Por ejemplo, '$2 + 2 = 4$' expresa una operación entre dos conjuntos cuyo resultado es un nuevo conjunto tal que cualquier elemento en él es o un elemento del primero o uno del segundo de los conjuntos originales. Puesto que se supone que al sumar le añadimos algo a algo ninguno de los conjuntos con los que operamos puede ser vacío (y tienen, desde luego, que ser mutuamente exclusivos). Con respecto a la multiplicación, hacemos uso de la noción de *n*-ada ordenada y, como en el caso de la suma, "construimos" u obtenemos un nuevo conjunto que contiene exactamente el número de elementos que nos da el resultado. En general, puede decirse que "Al definir las operaciones aritméticas, el único procedimiento correcto es construir efectivamente una clase [. . .] que tiene el número de términos que se requiere."[9] Esto no es circular, porque ya hemos definido 'número', 0 y así sucesivamente. Pero el problema es que la definición de la multiplicación funciona perfectamente bien sólo cuando los factores son un número finito. Si el número de factores es infinito, entonces sencillamente no podemos aseverar que hay (*i.e.*, no

[9] *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 117.

podemos construir) un conjunto constituido por *n*-adas ordenadas que nos daría el resultado. No tenemos la menor razón para suponer que no existe semejante conjunto, pero tampoco tenemos la menor razón para suponer lo contrario. Russell, entonces, se ve obligado a introducir un segundo axioma, su axioma multiplicativo, que reza como sigue: "Dada cualquier clase de clases mutuamente exclusivas, ninguna de las cuales es vacía, hay al menos una clase que tiene exactamente un término en común con cada una de las clases dadas."[10] Resulta, de esta manera, que la fundamentación russelliana de las matemáticas es semilógica y semibasada en "afirmaciones de existencia". Y éste no es el final de los problemas, porque Russell se verá forzado a introducir un tercer axioma para completar su tratamiento de las clases. De manera concisa expondré ahora tanto los problemas como los lineamientos generales de la solución de Russell.

3 . 4 . *Las paradojas y el axioma de reducibilidad*

Una gran dificultad conectada con las clases es, evidentemente, la de las paradojas. Supóngase que admitimos que toda función proposicional determina una clase. Tendremos entonces que admitir que hay una clase determinada por '*x* no es miembro de sí mismo'. Considérese ahora el conjunto de todos los conjuntos que satisfacen la función anterior, *i.e.*, el conjunto de todos los conjuntos que no son miembros de sí mismos, y preguntémonos: ¿es dicho conjunto un miembro de sí mismo? Obviamente, si lo es, entonces, puesto que los conjuntos son precisamente aquellos que no son miembros de sí mismos, entonces no lo es; por otra parte, si no lo es, entonces satisface la función y, por lo tanto, es miembro de sí mismo. Esta antinomia recibió el nombre de 'la paradoja de Russell'. No estaría de más observar que la paradoja surge porque aceptamos que las clases están determinadas por funciones proposicionales.

Otro problema es que hay muchas funciones proposicionales que definen a la misma clase. Por ejemplo, '*x* es humano', '*x* es animal racional', '*x* es descendiente de Adán y Eva', '*x* es un bípedo implume', etc., son satisfechas por exactamente los

[10] *Ibid.*, p. 122.

mismos elementos, pero se trata de expresiones muy distintas: cada una de ellas involucra diferentes conceptos. Por otra parte, no podemos decir que esas funciones definen diferentes clases por la sencilla razón de que sería demasiado paradójico —y, en verdad, ininteligible para nosotros— mantener que dos clases tienen exactamente los mismos elementos y que son, sin embargo, diferentes. Nos encontramos, pues, en la situación de no poder identificar a la clase con ninguna función particular. Pero entonces

> Cuando hemos decidido que las clases no pueden ser cosas de la misma especie que sus miembros, que no pueden ser simples montones o agregados y, también, que no pueden ser identificadas con funciones proposicionales, se vuelve entonces muy difícil ver qué puedan ser, si han de ser algo más que ficciones simbólicas.[11]

Para salir de esta *impasse* Russell ofrece su "*no-class theory*".

Puede decirse que la teoría de las clases de Russell se compone de otras dos: la Teoría de las Descripciones y la Teoría de los Tipos Lógicos. Gracias a ellas, Russell puede bloquear la formación de expresiones que de una u otra manera conducen o crean paradojas o contradicciones. La Teoría de las Descripciones se usa en la medida en que provee el modelo de traducción de oraciones en las que aparecen símbolos para clases a oraciones analizadas en las que ya no ocurren.

> Los símbolos para clases, como aquellos para descripciones, son, en nuestro sistema, símbolos incompletos: sus usos están definidos, pero no se asume que ellos mismos signifiquen nada en absoluto. Es decir, los usos de tales símbolos están definidos de tal manera que, cuando el *definiens* es sustituido por el *definiendum*, ya no queda ningún símbolo del cual pueda suponerse que representa a una clase.[12]

Y, por otra parte, una vez que se ha obtenido la forma lógica de las proposiciones que contienen símbolos para clases, entonces

[11] *Ibid.*, p. 184.
[12] Russell y Whitehead, *Principia Mathematica to *56*, pp. 71–72.

aplicamos la Teoría de los Tipos Lógicos y descartamos como asignificativas a todas aquellas expresiones que no se someten al así llamado 'principio del círculo vicioso'.

No obstante, la Teoría de las Descripciones no basta para deshacerse de las clases. Russell es sensible ante ciertas condiciones que cualquier teoría de clases debe satisfacer. De hecho ya las hemos mencionado, pero será útil enumerarlas explícitamente. En palabras de Russell son:

a) "Toda función proposicional debe determinar una clase, consistente en aquellos argumentos para los cuales la función es verdadera."[13] Aunque esta condición es necesaria para la definición de número, su fuerza será mitigada por otra cláusula que dejará fuera del grupo de las funciones proposicionales legítimas a todas aquellas funciones que se presupongan a sí mismas como posibles argumentos.

b) "Dos funciones proposicionales formalmente equivalentes deben determinar a la misma clase, y dos que no son formalmente equivalentes deben determinar a clases distintas. Es decir, una clase está determinada por su membresía y no hay dos clases diferentes que tengan los mismos miembros."[14] Lo que aquí se nos da es un criterio de identidad para clases.

c) "Debemos encontrar una manera de definir no sólo clases, sino clases de clases."[15] Esto es esencial para la definición de número y la construcción de la aritmética.

d) "Debe, en cualquier circunstancia, ser asignificativo (no falso) suponer que una clase es miembro de sí misma."[16] Ésta es, en el lenguaje de las clases, la restricción impuesta sobre la cláusula (a).

Si éstas fueran todas las condiciones, entonces podría afirmarse que la reducción de las matemáticas a la lógica se había

[13] *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 184.
[14] *Ibid.*, p. 185.
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*

logrado efectuar. Pero no es así, porque todavía falta una quinta condición de acuerdo con la cual

> debe de ser posible formar proposiciones sobre *todas* las clases que están compuestas de individuos, o sobre *todas* las clases que se componen de objetos de algún "tipo" lógico. Si no fuera así, muchos usos de las clases nos extraviarían —por ejemplo, la inducción matemática—.[17]

Desafortunadamente, este requerimiento es difícil de satisfacer y "La razón por la que hay una dificultad en relación con esta condición es que puede probarse que es imposible hablar de *todas* las funciones proposicionales que pueden ser argumentos de un tipo dado."[18] El problema puede enunciarse como sigue: un argumento dado, digamos *b*, puede ser argumento de funciones de muy diverso tipo. El simbolismo lógico nos ayuda a comprender esto. Lo que estoy diciendo es simplemente que podemos tener funciones como $f(b)$, $F(fb \,\&\, Fb)$, $(x)\,(fx \vee gb)$, etc. Estas funciones se llaman 'funciones *a*'. Las funciones cuyo nivel lógico es de un orden superior al de las variables de tipo más bajo (que son expresiones que toman como valores a individuos y no deberíamos olvidar que la noción de individuo es, desde un punto de vista puramente lógico, una noción relativa) son llamadas 'funciones predicativas'. Estas funciones predicativas son únicamente un sub-conjunto de la clase de las funciones *a*. Pero no podemos nosotros hablar, como ciertamente estamos inclinados a hacerlo, acerca de todas las funciones de un argumento *b* porque estaríamos mezclando entidades de clases (tipos) muy distintas y, de esta manera, estaríamos pecando contra el principio del círculo vicioso. Por otra parte, en matemáticas es necesario poder formar oraciones que contengan frases como 'todas las funciones de un argumento dado'. Entonces lo que Russell sugiere es sencillamente que asumamos que existe una función-*a*-predicativa que es equivalente a cualquier función *a*. Russell lo pone de la siguiente manera:

> Si es que vamos a poder habérnoslas (como lo exige nuestro quinto requisito) con *todas* las clases cuyos miembros son del

[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*

> mismo tipo que *a*, debemos poder definir todas esas clases mediante funciones de algún tipo dado; es decir, debe de haber alguna función-*a* de algún tipo, digamos el *n*, tal que cualquier función-*a* es formalmente equivalente a alguna función-*a* del tipo *n*. Si esto es así, entonces cualquier función extensional que valga para todas las funciones-*a* del tipo *n* vale para cualquier función-*a*. Es principalmente como un instrumento técnico de incorporación de una asunción que conduzca a este resultado que las clases son útiles. La asunción se llama "el axioma de reducibilidad" y puede ser enunciada como sigue:
>
> > Hay un tipo (digamos el *r*) de funciones-*a* tal que, dada cualquier función-*a*, es formalmente equivalente a alguna función del tipo en cuestión.[19]

Un punto que Russell no enfatiza de manera suficiente en este pasaje es que las funciones-*a* del tipo *r*, que son formalmente equivalentes a las de cualquier otro tipo, son funciones predicativas.

Podemos resumir lo que hemos venido diciendo de la siguiente manera: el esfuerzo de Russell por fundamentar las matemáticas en la lógica es técnicamente posible, pero sólo sobre la base de un principio y tres axiomas (aparentemente) extra-lógicos. El principio en cuestión es el principio del círculo vicioso, del cual depende la jerarquía de los tipos, y los axiomas son los de infinitud, elección y reducibilidad.

Ahora bien, sería en verdad tremendamente superficial comentar que porque la imponente fundamentación que Russell ofrece de las matemáticas requiere lo que parecen ser axiomas extra-lógicos, entonces todo su trabajo carece por completo de valor (me refiero, claro está, al trabajo de fundamentación de las matemáticas, no al de la obra de Russell). Yo, por el contrario, pienso que ello ubica de manera muy precisa en dónde empieza la discusión filosófica. ¿Qué razones tenemos a favor o en contra de los axiomas en cuestión? ¿Cuál es su *status*? ¿Son coherentes con otras cosas dichas por los atomistas lógicos sobre el lenguaje, el conocimiento, etc.? Para intentar responder a estas y a otras preguntas habremos de concentrar nuestra atención en el ataque que Wittgenstein despliega en contra del

[19] *Ibid.*, pp. 190–191.

trabajo de Russell. La consideración de esta polémica nos permitirá, espero, ver qué lugar ocupa el logicismo en el sistema que Russell está construyendo y cuánto de él Wittgenstein efectivamente retiene en su versión de atomismo lógico. Servirá también para echar luz sobre su concepción de la verdad lógica, la cual debemos ahora pasar a examinar.

3.5. *Verdad lógica: la concepción original de Russell*

La cuestión, filosóficamente central, de la naturaleza de la verdad lógica ha sido ampliamente discutida en los últimos años, pero no se trata ni mucho menos de un problema "nuevo". Aunque el primer intento por caracterizarla de manera sistemática fue, probablemente, el de Aristóteles, la discusión moderna sobre este tópico emerge con Leibniz, como puede claramente verse en el libro de Carnap *Meaning and Necessity.* En efecto, la caracterización que este último hace de la verdad lógica en términos de descripciones de estado no es más que una formalización de la concepción de Leibniz de "verdadero en todos los mundos posibles". Además, Leibniz veía las verdades de la lógica y de las matemáticas como "identidades" y, por ello, las consideraba como si no afirmaran nada acerca de la realidad; éste, desde luego, es un punto de vista popularizado por los positivistas lógicos. Dejando de lado ciertos elementos esenciales al sistema de Leibniz pero irrelevantes para nuestra discusión, podemos decir que él concebía las identidades como verdades de razón, en contraposición a las verdades de hecho, y únicamente de las cuales podía decirse que eran necesarias.

Con Kant las cosas se vuelven más complejas, porque él recurría a tres pares de distinciones en lugar de una, como Leibniz. Kant introdujo:

a) una distinción lógico-lingüística: análitico-sintético,

b) una distinción epistemológica: *a priori-a posteriori*,

c) una distinción metafísica: necesario-contingente.

Según Kant, en matemáticas establecemos conexiones sintéticas, por lo que él rechaza el punto de vista de Leibniz de que son identidades. Sin embargo, admite que las verdades matemáticas son necesarias y que nuestro conocimiento de ellas no

se funda en la experiencia, es decir, que son conocidas *a priori.* Pero también mantiene que, en cierto sentido, dichas verdades son acerca de nosotros y no acerca del mundo. El espacio, por ejemplo, el cual es estudiado por la geometría, no es más que la forma pura de la intuición gracias a la cual el conocimiento empírico es posible. De ahí que su punto de vista de que las proposiciones de la geometría son verdades sintéticas *a priori* acerca de nuestra estructura epistemológica, o referente a ella, haya sufrido un violento choque con el desarrollo de la física y las matemáticas (*i.e.,* geometrías no euclidianas). Aún peor es su posición respecto a la lógica, porque él la veía como una ciencia ideal cuya construcción ya estaba completa o acabada: nada tenía ya que añadírsele, salvo con relación a cuestiones insignificantes o secundarias a la gran obra de Aristóteles. Así, pues, aunque la riqueza de su aparato teórico le permitió contribuir a la elucidación de la naturaleza de la verdad lógica, ciertamente no dijo la última palabra acerca de ella.

En esta controversia particular, el empirismo había estado más bien mal representado. El primer punto de vista empirista importante y original fue presentado por Mill. Éste mantenía que las proposiciones lógicas y matemáticas son generalizaciones empíricas pero, por así decirlo, de una clase especial: ya han sido tan a menudo confirmadas que de hecho han adquirido el *status* de proposiciones necesarias o ciertas pero, estrictamente hablando, no lo son. Poseen, en efecto, el más alto grado de probabilidad, pero podría haber situaciones que las falsificaran. Casi todo mundo rechazó las explicaciones de Mill sobre la base de que cualquier tratamiento de la verdad lógica y matemática que no reconozca el carácter necesario de sus proposiciones es inaceptable. Debería observarse, sin embargo, que aunque el argumento es, quizá, válido, no todo el mundo estaba autorizado a recurrir a él, puesto que muchos filósofos que rechazaban el punto de vista de Mill aceptaban al mismo tiempo que tenía sentido el tercer argumento escéptico de Descartes de la "Primera Meditación", el cual equivale exactamente a lo mismo. Porque si Mill había argumentado que '$2 + 2 = 4$' es solamente muy probable, Descartes había mantenido que podríamos estar equivocados al pensar que es verdadero, y no parece haber ninguna diferencia esencial en-

tre esas dos posiciones. De cualquier modo, Mill, como Quine, se negó a trazar una distinción radical entre las proposiciones y, con ello, privó a la lógica y a las matemáticas de su *status* especial, hasta entonces reconocido por todo el mundo. Originalmente, Russell iba en la misma dirección y no fue sino la severa crítica de Wittgenstein lo que lo hizo cambiar.

La posición de Russell acerca de la naturaleza de la verdad lógica es tanto ecléctica como original. Él deseaba desarrollar una especie de kantismo empírico, es decir, una epistemología empírica basada en el reconocimiento de que las verdades de las matemáticas son sintéticas (y desde luego *a priori* y necesarias). Su filosofía, como sabemos ahora, nunca vio la luz o, más bien, impidió el que se desarrollara lo que Russell sintió que era una crítica destructiva y decisiva por parte de Wittgenstein en 1913. Wittgenstein casi literalmente lo forzó a adoptar sus puntos de vista, lo que Russell hizo, si bien, como dice en varios lugares, con pesar. Es por eso que no hay una filosofía russelliana de la lógica y de las matemáticas completa. Afortunadamente, contamos con los textos necesarios para reconstruir su concepción.

Yo pienso que si se quiere comprender a Russell, se debe tener bien claro cuáles son sus asunciones o presuposiciones. No intentaré dar cuenta de ellas de manera sistemática. En cambio, mencionaré y consideraré sólo una, que me parece ser la más fundamental. Por otra parte, detectar esta asunción es importante porque ella echa luz no sólo sobre la posición de Russell sino también sobre la de Wittgenstein, especialmente en conexión con la oscura noción de forma lógica. La asunción russelliana que tengo en mente concierne a la noción de proposición. Russell está permanentemente asumiendo que toda proposición, es decir, lo expresado por oraciones significativas, es, de una u otra manera, *acerca* de algo. Desde *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900) hasta *Problems of Philosophy* (1912), Russell se adhirió al "descubrimiento" de Kant de que las proposiciones de las matemáticas son sintéticas y a partir de este descubrimiento, junto con su asunción, extrajo la conclusión de que tenía que haber "objetos" o "entidades" sobre los cuales versaran las proposiciones matemáticas, objetos abstractos imposibles de ubicar en el espacio y en el tiempo.

Dado que mantenía la identidad de la lógica y las matemáticas extendió su resultado a las verdades de la lógica y, puesto que deseaba adherirse a la tradición empirista, mantenía que nuestro conocimiento de los supuestos objetos de las ciencias formales es abstracto, pero empírico. Naturalmente, lo primero que había de hacerse era determinar qué es el objeto de estudio de la lógica y las matemáticas o, en sus palabras, responder la pregunta: "¿Qué son los elementos constitutivos de las proposiciones lógicas?"[20]

Un elemento importante en la teoría russelliana de la verdad lógica es, como era de esperarse, el logicismo. Puesto que las matemáticas y la lógica son una y la misma cosa, entonces todo lo que pueda decirse de una de ellas puede decirse de la otra. La "reducción" de Russell de las matemáticas a la lógica le permite concentrarse en las proposiciones lógicas. La pregunta: "¿Acerca de qué es la lógica (¿cuáles son sus elementos constitutivos?)?" es ella misma difícil de comprender y si hubiera algo que pudiera proporcionarnos alguna indicación acerca de en qué dirección investigar, ello no podría ser más que el estudio de "el lenguaje de la lógica". Ahora bien, lo primero que llama la atención cuando se trabaja en lógica es que en ella no hablamos de objetos particulares, puesto que no usamos nombres. Los símbolos fundamentales en lógica son los de cuantificadores y variables (tanto para individuos como para propiedades). La noción de verdad está implícita en el uso de los cuantificadores. Así, las genuinas proposiciones de la lógica son tales que involucran únicamente a los signos primitivos de la técnica mediante los cuales formamos oraciones acerca de las que afirmamos que son siempre verdaderas. "Las proposiciones de la lógica completas y aseveradas serán tales que afirmen que una función proposicional es *siempre* verdadera."[21] Es por eso que en la lógica trabajamos con expresiones como '$(x)(Fx \rightarrow Fx)$'. En este ejemplo, es relativamente claro que no estamos hablando de nada en particular, puesto que no es más que otra manera de decir que la función proposicional '$(x)(Fx \rightarrow Fx)$' es siempre formalmente verdadera. Parecería, por lo tanto, como si debiéramos inferir que las proposiciones

[20] *Ibid.*, p. 198.
[21] *Ibid.*, p. 204.

de la lógica carecen de contenido. El pensamiento de Russell, sin embargo, se mueve en una dirección diferente: lo que afirma es que aquello acerca de lo cual son las proposiciones de la lógica es precisamente las formas lógicas. "Nos quedamos con las *formas* puras como el único posible elemento constitutivo de las proposiciones lógicas."[22] Pero, podría preguntarse: ¿por qué habríamos de preocuparnos por esas extrañas entidades? Porque, según Russell, nuestro conocimiento de ellas es un pre-requisito para nuestra comprensión y uso del lenguaje y porque queremos determinar si son o no siempre verdaderas.

> Y otra manera de enunciar lo mismo es decir que la lógica (o las matemáticas) se ocupa sólo de formas y se ocupa de ellas a manera de enunciar que son siempre o algunas veces verdaderas —con todas las permutaciones de 'siempre' y 'algunas veces' que puedan aparecer—.[23]

La noción de forma lógica, sin embargo, no es en Russell tan simple como lo que se dice en los textos de lógica pues, entre otras cosas, Russell identifica las formas lógicas con las constantes lógicas. 'Constantes lógicas' no significa para Russell 'conectivas lógicas', las cuales reciben una definición no problemática en términos de valores de verdad. Las constantes lógicas son lo que muchas oraciones de sujeto-predicado u oraciones relacionales (proposiciones atómicas) tienen en común y que son indicadas en el lenguaje natural mediante expresiones como 'son', 'que', etcétera.

> Pueden definirse las constantes lógicas de exactamente la misma manera como definimos las formas; de hecho son en esencia la misma cosa. Una constante lógica fundamental será aquello que tienen en común un número de proposiciones, cuando cada una de las cuales puede resultar de las demás por sustitución de términos unos por otros [. . .]. Si es que vamos a tener palabras en nuestro lenguaje lógico puro, éstas deberán ser tales que expresen "constantes lógicas" y las "constantes lógicas" serán siempre o se derivarán de aquello que es común a un grupo de proposiciones derivables entre sí mediante sustitución de término por término. Y a esto que es común lo llamamos "forma".

[22] *Ibid.*, p. 199.
[23] *Ibid.*, p. 200.

> En este sentido, todas las constantes que recurren en las matemáticas puras son constantes lógicas.[24]

En los textos de lógica se nos dice que llegamos a la forma lógica cuando hemos reemplazado todas las constantes no lógicas por variables. Esto, desde luego, no es la forma en la que Russell está pensando y no es más que un recurso lingüístico y simbólico para referirse a las formas reales. Es la "denotación" de tales expresiones lo que a Russell preocupa. Y él sostiene que, por lo menos en algunos casos, nosotros las conocemos directamente.

La posición de Russell no es del todo clara y se ve afectada por su uso permanentemente ambiguo de 'proposición': usa esa palabra tanto como sinónimo de oración como para hablar de la "referencia" de las oraciones, que se supone que está compuesta por entidades lógicas, *i.e.*, las formas. Así, pues, si lo que él quiere es dar cuenta de las proposiciones lógicas, estará efectivamente obligado a dar dos explicaciones: debe primero elucidar el *status* de las oraciones lógicas y, segundo, debe explicar qué clase de "entidades" son sus referencias y cómo es que llegamos a conocerlas. En relación con la primera cuestión, la posición de Russell se deriva de las de otros. Ya en *The Philosophy of Leibniz* habla del "descubrimiento de Kant de que todas las proposiciones de las matemáticas son sintéticas".[25] Como dijimos, él seguía manteniendo esa posición todavía en 1912 y podemos aventurar la hipótesis de que hasta mayo o junio de 1913. Cuando escribió *Introduction to Mathematical Philosophy* su posición había cambiado considerablemente, pero lo único que para entonces puede hacer es repetir lo que Wittgenstein ya había dicho. "Todas las proposiciones de la lógica tienen una característica que solía ser expresada diciendo que eran analíticas, o que sus contradictorias eran auto-contradictorias."[26] Es claro que él no desea hacer de la analiticidad la marca característica o definitoria de la verdad lógica, pero si las proposiciones lógicas no son ni analíticas ni sintéticas, entonces ¿cómo son? Russell tiene solamente una cosa positiva que de-

[24] *Ibid.*, pp. 201–202.
[25] *The Philosophy of Leibniz*, p. 16.
[26] *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 203.

cir y es esta una opinión que no abandonó a pesar de la severa crítica de Wittgenstein: él mantiene que las proposiciones lógicas son "completamente generales". La dificultad ahora es que 'completamente general' no implica 'verdadero en todos los mundos posibles' (puesto que, por ejemplo, '$(x)(y)(z)(Fxyz)$' es completamente general, pero ciertamente no verdadera bajo todas las interpretaciones), de tal manera que su característica no parece ser lo suficientemente fuerte: parecería que nada más se nos proporciona una característica necesaria, pero no suficiente. Yendo tras los pasos de Wittgenstein, Russell habla ahora de las verdades de la lógica como de "tautologías" y, puesto que no desea identificarlas con las proposiciones analíticas, debería ofrecernos una definición o al menos una caracterización de la propiedad "tautólogo" o "tautológico". Sin embargo, confiesa que: "Por el momento, no sé cómo definir una tautología."[27] En cuanto a las proposiciones lógicas, usando 'proposiciones' metafísica y no lingüísticamente, la única cosa que Russell dice es que debemos conocerlas directamente, puesto que todas las proposiciones tienen una cierta forma y si no conociéramos esa forma, entonces no comprenderíamos lo que se dice. Es obvio que Russell está aquí haciendo uso de su principio semántico-epistemológico de acuerdo con el cual toda proposición que podamos comprender debe estar enteramente compuesta por entidades que conocemos directamente, usando 'entidades' en un sentido más bien amplio. Pero eso es todo lo que dice. Debería, por lo tanto, reconocerse que, aunque sumamente prometedora, la explicación de Russell de las proposiciones lógicas no es ni completa ni del todo satisfactoria.

3.6. *La reacción de Wittgenstein*

Me parece evidente que los puntos de vista presentados en el *Tractatus* están especialmente dirigidos en contra de la teoría de Russell y fueron diseñados para defender (hasta cierto punto por lo menos) intuiciones del sentido común. Sólo cuando hayamos comprendido esto estaremos en posición de comprender y apreciar los puntos de vista de Wittgenstein tanto

[27] *Ibid.*, p. 205.

sobre las constantes lógicas como sobre la verdad lógica, y ya no tendremos por qué considerarlos como esotéricos o misteriosos. Lo que Wittgenstein tiene que decir en el *Tractatus* acerca del trabajo científico y el programa filosófico de Russell es, en general, negativo y consiste en críticas puramente formales. Pero hallamos asimismo un enfoque positivo o constructivo, cuyo objetivo es constituir una alternativa a lo que Russell mantiene. Empecemos con la discusión en torno al logicismo y pasemos gradualmente a la concepción de la verdad lógica y matemática del propio Wittgenstein.

(i) La Teoría de los Tipos

Que la Teoría de los Tipos es un elemento esencial en el logicismo de Russell es, pienso, evidente, puesto que representa la contribución russelliana a un problema que surge en conexión con la reducción de números a clases. Ahora bien, la teoría de Russell incorpora los axiomas ya mencionados, pero también se basa en algo más, *viz*., el principio del círculo vicioso. Russell lo introduce (habiéndolo tomado de Poincaré) de diversas maneras (y esto es lo que ha dado lugar a la discusión de si lo que Russell usa es uno y no más bien varios principios), pero la idea es siempre la misma: lo que mediante el principio se quiere obtener es impedir la formación de totalidades o de expresiones tan "grandes" que se incluyan a sí mismas como miembros o argumentos. La formulación más simple es, quizá, la siguiente: "Todo aquello que involucre al *todo* de una colección no debe ser un miembro de la colección."[28] Ahora bien, este principio no es necesario para ninguna prueba y, por lo tanto, no es un axioma. Pero es indispensable en lógica, matemáticas e inclusive en el lenguaje ordinario si es que vamos a evitar contradicciones. De ahí que se le pueda ver como una regla fundamental tanto para la lógica como para la gramática. En verdad, la idea de que una función o una clase presupone la totalidad de sus valores o elementos está fuertemente apoyada por el sentido común. Por consiguiente, lo que el principio expresa no es tanto una cuestión de verdad o falsedad como una medida práctica "tomada" para evitar toda clase de caos

[28] *Logic and Knowledge*, p. 63.

lingüístico. El principio del círculo vicioso es sencillamente la formulación o expresión de algo que todo mundo da por válido: es demasiado obvio o sensato como para rechazarlo. Que esto es así se puede ver en el caso de Wittgenstein.

Por razones que todavía no hemos considerado, Wittgenstein rechaza la Teoría de los Tipos, pero es importante notar que sus objeciones están dirigidas no contra el principio o la intuición de Russell, sino simplemente contra su formulación. Por lo que cuando dice que "Ninguna proposición puede enunciar nada acerca de sí misma… (eso es toda la 'teoría de los tipos')",[29] y que "Una función no puede ser su propio argumento, puesto que el signo de función contiene ya el prototipo de su propio argumento y no puede contenerse a sí mismo",[30] lo que está haciendo es simplemente parafrasear lo que Russell ya dijo y, también, aceptar sin cuestionar (y sin citar) el principio del círculo vicioso. Por lo tanto, en un sentido importante, Wittgenstein adopta la Teoría de los Tipos: es cierto que en su lenguaje regido por la sintaxis lógica expresiones como '$f(f(f(x)))$' son o asignificativas o bien las "f" adquieren automáticamente significados diferentes. (Véase 3.333(b).) La diferencia entre él y Russell es que, de acuerdo con Wittgenstein, principios como el del círculo vicioso no pueden enunciarse: el simbolismo correcto por sí solo muestra su validez. Pero la idea es que, independientemente de que haya sido hecho explícito o no, el lenguaje wittgensteiniano, construido de acuerdo con los principios de la sintaxis lógica, *está* sometido a una jerarquía de niveles y, en esa medida, Wittgenstein acepta lo que Russell afirma.

(ii) El rechazo de la reducción de las matemáticas a la lógica

Debería reconocerse que la actitud de Wittgenstein hacia el logicismo no es tan clara como debería y podría serlo. Por una parte, lo que dice nos hace pensar que acepta la identificación de las matemáticas y la lógica ("Las matemáticas son un método lógico");[31] asimismo, mucho de lo que dice acerca del *status* de las proposiciones matemáticas es equivalente a lo que

[29] *Tractatus*, 3.332.
[30] *Ibid.*, 3.333(a).
[31] *Ibid.*, 6.2(a).

dice o puede decirse de las proposiciones de la lógica ("Las proposiciones de las matemáticas son ecuaciones y, por ende, pseudo-proposiciones"[32] y "Las proposiciones de las matemáticas no expresan pensamientos").[33] Más importante aún es el hecho de que las proposiciones de las matemáticas y de la lógica coincidan no sólo en que no dicen nada, sino también en que *muestran* lo mismo: "La lógica del mundo, que las proposiciones de la lógica muestran en las tautologías, la muestran las matemáticas en las ecuaciones."[34] La lógica y las matemáticas son, por así decirlo, las dos caras de una misma moneda y la transición de una a la otra debería en principio ser factible. Hay, pues, razones para pensar que Wittgenstein se adhiere al logicismo.

No obstante, tenemos muy serias razones para pensar que Wittgenstein rechaza el logicismo. Sin dar lugar a ambigüedades, se pronuncia en contra de jerarquías, tipos, clases, etc., de tal manera que el logicismo se vuelve no sólo falso o implausible, sino absolutamente imposible. En primer lugar, nos topamos con la clara y sorprendente negación —poderosamente reforzada, es cierto, en la obra posterior— de la tesis de que la teoría de conjuntos es relevante para las matemáticas. "La teoría de las clases es completamente superflua en matemáticas",[35] un punto de vista que difícilmente se defendería en nuestros días (se considera a la teoría de conjuntos esencial no sólo para las matemáticas, sino también para la física y la teoría del conocimiento). En segundo lugar, hay un rechazo ambiguo de la ambigua construcción efectuada por Russell. Éste es ambiguo en el sentido de que, por una parte, es platonista y, por lo tanto, cree en la realidad objetiva de los números, pero, por la otra, a) reduce los números a las clases y b) elimina a las clases por medio de su "*no-class theory*". Wittgenstein rechaza el programa que consiste en identificar ecuaciones con tautologías pero, por una parte, ve las matemáticas y la lógica como "dadas" simultáneamente y, por la otra, nos indica cómo construir números mediante definiciones, operaciones, reglas, etc.

[32] *Ibid.*, 6.2(b).
[33] *Ibid.*, 6.21.
[34] *Ibid.*, 6.22.
[35] *Ibid.*, 6.031(a).

En relación con las proposiciones básicas de la lógica, Nicod probó que podemos expresarlas mediante sólo una conectiva lógica y reducirlas a una proposición que, junto con el *modus ponens* y las definiciones del logicista, le permiten al lógico deducir la aritmética y *a fortiori* las matemáticas. Sin embargo, de acuerdo con Wittgenstein, "Todas las proposiciones de la lógica son del mismo rango. Entre ellas no hay unas que sean principios fundamentales y otras proposiciones derivadas."[36] Por lo tanto, no tiene sentido hablar, como lo hace Russell, de los "indefinibles de la lógica". Si introducimos una conectiva, introducimos al mismo tiempo todas. "Si se introducen correctamente los signos lógicos, se introduce también con ellos el sentido de todas sus combinaciones."[37] Finalmente, el hecho de que no haya signos primitivos implica que "No hay números privilegiados",[38] un punto de vista totalmente incompatible con el logicismo porque, de acuerdo con éste, 0 es lógicamente previo a 1, 1 a 2, y así sucesivamente.

A mí me parece que la posición de Wittgenstein tiene que ser elaborada muy cuidadosamente si queremos evitar que se le acuse de oscurantismo. En efecto, podría argumentarse que lo que él está haciendo es oponerse a un logro científico sobre bases puramente *a priori*. Creo, sin embargo, que lo que él dice debería interpretarse como un esfuerzo por reemplazar las explicaciones que Russell ofrece sobre su propio trabajo técnico. Lo que Wittgenstein está haciendo no es trabajo "técnico", sino elucidación conceptual. Es claro, por ejemplo, que no es en torno a las deducciones que él se opone a Russell. Sin embargo, si la definición de 'número' que Russell ofrece es inaceptable (pues clases y números forman dos mundos distintos), entonces una actitud meramente crítica no basta. Luego Wittgenstein deberá darnos una explicación alternativa de la naturaleza de las matemáticas y de la lógica. Y lo hace. Por consiguiente, presentaré primero sus puntos de vista con relación a los números y la naturaleza de la verdad lógica, pues sólo entonces estaremos en posición de apreciar la fuerza de

[36] *Ibid.*, 6.127(a).
[37] *Ibid.*, 5.46.
[38] *Ibid.*, 5.453(c).

su crítica a ciertos aspectos de la filosofía russelliana de las matemáticas.

3.7. *La doctrina wittgensteiniana de los números*

Lo primero por observar aquí es que hay importantes diferencias "gramaticales" entre expresiones numéricas, por una parte, y expresiones como nombres, por la otra. Wittgenstein indica esto diciendo que las primeras indican conceptos formales. Es perfectamente obvio que los conceptos formales tienen una conducta semántica diferente a la conducta de los conceptos no formales. Apelando al vocabulario de Russell, Wittgenstein aboga precisamente por el punto de vista radicalmente opuesto al de éste: "Mi pensamiento fundamental es que las 'constantes lógicas' no representan."[39] Por ello, el primer punto que Wittgenstein establece con relación a los números es que no se les nombra y que todo intento por nombrarlos sólo puede engendrar sinsentidos. "Expresiones como '1 es un número', 'hay sólo un conjunto vacío' y otras semejantes son sinsentidos."[40] El concepto de número es un concepto formal y los conceptos formales son pseudo-conceptos. En un lenguaje que obedezca a la sintaxis lógica quedan representados por variables. Ahora bien, la peculiaridad del concepto "número" es que surge en conexión con operaciones efectuadas sobre proposiciones elementales. El concepto de número está enraizado en el de operación, pero se le transmite de manera clara y es también más fácilmente aprehendido si se recurre a una notación ideal, la cual pondría perspicuamente de relieve las iteraciones de una operación. El mero uso de las expresiones numéricas ('9', 'π', '$3 + 2$', etc.) no es en sí ni mínimamente elucidatorio. Así, pues, el número de lo que sea que queramos contar está representado por la correspondiente "cantidad" de variables. "Por ejemplo, en la proposición 'hay dos objetos que. . . ', se expresa por medio de '$(x, y) \ldots$'."[41] En concordancia con ello, podemos afirmar, dejando de lado por el momento la noción de operación que considero más abajo, que para Wittgenstein la idea de

[39] *Ibid.*, 4.0312(b).
[40] *Ibid.*, 4.1272(i).
[41] *Ibid.*, 4.1272(c).

número presupone al lenguaje y, por lo tanto, un simbolismo, pero que esto realmente se aclara sólo cuando empleamos la teoría de la cuantificación.[42] Wittgenstein, por lo tanto, deja perfectamente claro que, dadas las proposiciones, la lógica y las matemáticas quedan de inmediato dadas. Se puede confirmar la importancia que reviste en la filosofía de Wittgenstein el papel desempeñado por la idea de un lenguaje regido por la sintaxis lógica porque es a partir de consideraciones de lo que sería una proposición atómica en ese lenguaje que llegamos a nuestra conclusión. "Pues todas las proposiciones lógicas están ya contenidas en las proposiciones elementales. Pues 'fa' dice lo mismo que '$(x) \cdot fx \cdot x = a$'. Donde hay composición hay argumento y función y donde éstos están ya están todas las constantes lógicas."[43] Ahora bien, las variables, que estrictamente hablando no se refieren a nada en el mundo, constituyen la clase apropiada de símbolo para indicar diversidad numérica. Decir de un objeto que es verde y de otro que es rojo y decir que son dos objetos se representa de exactamente la misma manera, o sea, '$(\exists x)(\exists y)(Vx \,\&\, Ry)$'. Dicho de otro modo, tan pronto como hay un mundo, hay proposiciones posibles que lo describen y tenemos *eo ipso* conceptos formales como números. "Un concepto formal ya está dado tan pronto se dé un objeto que caiga bajo él."[44] Pero la aplicación o el uso correcto de un concepto formal se vuelve algo transparente sólo a través de una notación correcta, de tal manera que nuestra comprensión de los conceptos formales requiere el que "visualicemos" cómo sería un lenguaje lógicamente correcto.

Estamos ahora en posición de describir la lógica o la gramática de ese peculiar simbolismo que es la aritmética. Como ya vimos, nuestras proposiciones atómicas dicen exactamente lo mismo que las cuantificadas y, por eso, podemos, si queremos,

[42] Dicho sea de paso, debería admitirse que esta idea de Wittgenstein no es del todo nueva, puesto que puede rastrearse en *The Principles of Mathematics* aunque —como tan a menudo— sólo sugerida o insinuada. En verdad, en ese gran libro Russell dice que la noción de un término es indefinible y que las nociones de identidad numérica y de diversidad emergen de aquella. Pero esto implica que la noción de término es lógicamente anterior a la de número. Sin embargo, Russell no desarrolló la idea. *The Principles of Mathematics* § 132.

[43] *Tractatus*, 5.47(b)(c).

[44] *Ibid.*, 4.12721.

escoger para la discusión la segunda forma de expresar que un estado de cosas se ha actualizado, porque puede resultarnos más elucidatoria o menos equívoca (o no equívoca en lo absoluto). Ahora bien, una proposición cuantificada existencialmente es una construcción y una construcción es el resultado de una operación. Por eso, decir que no hay objetos o que hay 0 objetos es absurdo y no es más que una forma errada de decir que ninguna operación ha sido efectuada, que no se ha atribuido nada a nada. Y esto a su vez significa que no hay objeto. De este modo, Wittgenstein introduce los números por definición como sigue:

> Y de *esta* manera llegamos a los números. Yo defino:
>
> $$x = \Omega^0 \cdot x \text{ Def. y}$$
> $$\Omega' \cdot \Omega^{\nu'} x = \Omega^{\nu+1'} x \text{ Def.}$$
>
> De acuerdo con estas reglas, escribimos también la serie
>
> $$x,\ \Omega' x,\ \Omega'\Omega' x,\ \Omega'\Omega'\Omega' x, \ldots,$$
>
> así:
>
> $$\Omega^0 \cdot x,\ \Omega^{0+1} \cdot x,\ \Omega^{0+1+1} \cdot x,\ \Omega^{0+1+1+1} \cdot x, \ldots$$ [45]

Lo que esto significa es que el número 0 corresponde a una variable que no forma parte de ninguna operación (que no tiene valores); que el significado de 1 es dado por lo referido mediante 'una variable que tiene un valor y no más', etc. Por otra parte, una operación se efectúa siguiendo ciertas reglas: no es por casualidad que obtenemos el resultado. Así, lo que Wittgenstein parece estar diciendo es que los números, que no son objetos, son algo que pertenece solamente al simbolismo y resultan de la aplicación de reglas recursivas que indican cómo todo el sistema puede construirse.

Una conexión muy importante que Wittgenstein establece aquí es aquella entre las nociones de regla y operación y el concepto de "y así sucesivamente", porque éste es el punto de

[45] *Ibid.*, 6.02(a)(b).

partida de su verdaderamente revolucionaria concepción (y, en mi opinión, de la concepción que posee el poder explicativo supremo) del infinito. "El concepto de aplicación sucesiva de una operación es equivalente al concepto de 'y así sucesivamente'."[46] Wittgenstein introduce la idea de que lo que es importante en matemáticas es que en principio podemos efectuar la misma operación tantas veces como queramos. Esto a su vez hace ver que el infinito no es un número, sino una forma de expresar esta propiedad común a todos los "juegos de lenguaje" matemáticos. Y en este punto, Russell, como Fogelin lo señaló, es sencillamente demasiado optimista (y un tanto dogmático) cuando afirma que

> Hay algunos aspectos en los que, así me lo parece, la teoría del Sr. Wittgenstein necesita un mayor desarrollo técnico. Esto se aplica en particular a su teoría de los números (6.02 y sig.) que, así como está, sólo puede servir para dar cuenta de los números finitos. Ninguna lógica puede considerarse adecuada hasta que se muestre que permite dar cuenta de los números transfinitos. No creo que haya nada en el sistema del Sr. Wittgenstein que le haga imposible llenar este vacío.[47]

Lo que sucede es que el trasfondo matemático y la mente matemática de Russell le impiden vislumbrar cualquier alternativa real al platonismo con el que se ha comprometido. En este caso, él está realmente dejando pasar la idea, si bien ello es hasta cierto punto comprensible, porque lo que Wittgenstein está haciendo es ni más ni menos que rechazar el infinito actual y expulsar el platonismo de la filosofía de las matemáticas. No sólo 'uno', 'dos', etc., no denotan nada en lo absoluto, sino que tampoco existe el sistema infinito, completo, omniabarcador de números, esperando que se le contemple. En pocas palabras, Wittgenstein está sentando las bases para su ulterior trabajo antimitológico en la filosofía de las matemáticas.

[46] *Ibid.*, 5.2523.
[47] B. Russell, Introduction to the *Tractatus*, p. xx.

3 . 8 . *La concepción wittgensteiniana de la verdad lógica*

El punto de partida de Wittgenstein es, como quizá siempre sucede en filosofía, una intuición particularmente fuerte, y la teoría que a continuación se ofrece es el intento por justificar la idea en cuestión. La intuición de Wittgenstein está muy claramente formulada, si bien en el "modo formal". La idea es simplemente que "La explicación correcta de las proposiciones de la lógica tiene que conferirles un lugar especial entre todas las proposiciones."[48] Actualmente, esto podría parecer más bien obvio, pero en todo caso no era considerado así en la época en que Wittgenstein estaba procreando sus pensamientos. (Inclusive en nuestros días no todo el mundo lo encontraría obvio o aceptable, como por ejemplo Quine.) En realidad, podemos interpretar una vez más sus puntos de vista como una reacción en contra de Russell, en particular de *The Principles of Mathematics*, el libro por medio del cual Wittgenstein llegó a la filosofía (excluyendo sus lecturas juveniles de Schopenhauer). *The Principles of Mathematics* sugieren que podemos pasar de las proposiciones evidentemente verdaderas de la lógica y las matemáticas a los principios abstractos de la dinámica racional, y de ahí a las ciencias en general y de éstas quizá a la ética y la religión. El conocimiento humano constituye un cuerpo de proposiciones único, armonioso y continuo. Y es precisamente esta intuición la que Wittgenstein rechaza. Para él, es claro que hay una nítida distinción, un insuperable abismo entre las proposiciones de la lógica y las proposiciones científicas (curiosamente, la lógica y la ética, aunque difieren en muchos aspectos, tienen en común este esencial rasgo). Así, en concordancia con la Teoría Pictórica, Wittgenstein desarrolla su doctrina de las proposiciones lógicas como "tautologías".

Wittgenstein mantiene una distinción (que se borra en el tratamiento de Russell) que, pienso, es útil: él no identifica las constantes lógicas con la forma lógica. Respecto a las primeras, lo que él sostiene es: "Mi pensamiento fundamental es que las 'constantes lógicas' no representan, que la lógica de los hechos no se deja representar."[49] La implicación de este pronuncia-

[48] *Tractatus*, 6.112.
[49] *Ibid.*, 4.0312(b).

miento puede plenamente apreciarse sólo en conexión con la Teoría Pictórica. Lo que Wittgenstein está diciendo es que las partículas lógicas no son nombres y esto es muy importante porque implica que las tautologías no son, estrictamente hablando, proposiciones en absoluto. "Las tautologías y las contradicciones no son retratos de la realidad. No presentan ninguna situación posible."[50] Podemos en algún sentido hablar de la lógica de los hechos, pero no de hechos lógicos. En otras palabras, podemos saber que '$\sim(p \,\&\, \sim p)$' es necesariamente verdadero, pero no que $\sim(p \,\&\, \sim p)$ es el caso. " 'A sabe que p acontece' carece de sentido si 'p' es una tautología."[51] Más bien, las tautologías y las contradicciones dejan abierta o cancelan la posibilidad de decir algo en absoluto (decir es aseverar algo acerca del mundo). No podemos hablar en sentido estricto de conocimiento en relación con la lógica puesto que "Una tautología le deja a la realidad el todo del –infinito– espacio lógico; una contradicción llena el todo del espacio lógico y no le deja a la realidad ni un punto. Ninguna de las dos puede, pues, determinar de ningún modo la realidad."[52] Es aquí que surge la primera consecuencia sorprendente de las doctrinas de Wittgenstein: puesto que las tautologías no son retratos de la realidad, no son, estrictamente hablando, proposiciones y, puesto que no son en sentido estricto proposiciones, entonces deberían ser absurdos. Pero, se nos dice, las tautologías no son sinsentidos: simplemente **carecen de sentido**. Esto también está dirigido contra Russell, porque lo que Wittgenstein afirma implica que "Teorías que hagan que las proposiciones de la lógica parezcan tener un contenido son siempre falsas"[53] y, en contra de Russell, Wittgenstein mantiene que la lógica no es acerca de nada. El hecho de que digamos de las proposiciones de la lógica que son verdaderas no debería inducirnos a pensar que la lógica es "una especie de ultra-física", que es algo así como la mejor o por lo menos la más desarrollada de todas las ciencias. De acuerdo con Wittgenstein, siempre que así se conciba la lógica "aquella proposición se vuelve una

[50] *Ibid.*, 4.462.
[51] *Ibid.*, 5.1362(b).
[52] *Ibid.*, 4.463(c).
[53] *Ibid.*, 6.111.

proposición con todas las características de una proposición de las ciencias naturales y esta es una señal segura de que se le concibió equivocadamente".[54] La razón de esta posición es, desde luego, aquello a lo que nos referimos como 'la intuición inicial de Wittgenstein'. Ahora bien, ¿tenemos acaso alguna razón para pensar que esa intuición es algo más que un mero prejuicio?

La pregunta es, obviamente, de gran importancia, porque dependiendo de la respuesta aceptaremos o condenaremos los axiomas de Russell (principalmente los de reducibilidad y elección). Si nuestro resultado es que dichos axiomas son en verdad extra-lógicos, entonces el logicismo de Russell se derrumba (no quiero decir que la deducción *qua* inferencia esté mal, sino que es el programa el que fracasa). Obsérvese, sin embargo, que *'status* único' no implica necesariamente 'unicidad de forma'. Russell había argumentado que la lógica se compone tanto de principios auto-evidentes como de aquellos principios que a ellos conducen y que son, en algún sentido, más "fundamentales", pero que no son, o no necesariamente son, obvios. El axioma de elección es un buen ejemplo. Pero Wittgenstein objeta que "Es porque el lenguaje mismo impide todo error lógico que la evidencia, de la que tanto hablaba Russell, se vuelve dispensable en lógica.— El que la lógica sea *a priori* consiste en que no se *puede* pensar ilógicamente."[55] Wittgenstein quiere que se reconozca la lógica como algo especial e importante, pero sobre bases no subjetivas y es por eso que no acepta la "auto-evidencia" como un rasgo distintivo posible de las proposiciones lógicas. Su argumento es que la lógica gobierna todas las notaciones posibles, por lo que si un "pensamiento ilógico" emergiera en algún simbolismo, ello se debería a que por lo menos a algún signo no se le habría dotado de significado real. La lógica no es eliminable o superflua. Es el prerrequisito necesario de todo discurso significativo. No podemos "explicar" o "justificar" la lógica o, como él dice, "La lógica tiene que cuidarse a sí misma."[56]

[54] *Ibid.*
[55] *Ibid.*, 5.4731.
[56] *Ibid.*, 5.473(a).

Ahora bien, el hecho de que la lógica sea una condición necesaria para el lenguaje (y *aquí* sí *podemos* decir: para toda clase de representación) tiene algunas consecuencias importantes, porque la lógica es la lógica del mundo. "La lógica permea el mundo; los límites del mundo son también sus límites."[57] Nuestro conocimiento de la lógica (o podríamos quizá decir: nuestro conocimiento directo de la lógica) es, en un sentido que hay todavía que especificar, conocimiento del mundo. Por ello, la lógica no es *prima facie* acerca del lenguaje, si bien lo gobierna:

> Las proposiciones de la lógica describen el armazón del mundo o, mejor aún, lo presentan. No "versan" sobre nada. [. . .] Es claro que el que ciertas combinaciones de símbolos —cuyas esencias tienen un determinado carácter— sean tautologías tiene que indicar algo acerca del mundo. Aquí está el punto decisivo. Dijimos que en los símbolos que empleamos unas cosas son arbitrarias y otras no. En lógica expresan únicamente estas últimas. Esto significa, sin embargo, que en lógica *nosotros* no expresamos por medio de signos lo que queremos, sino que en lógica habla por sí misma la esencia de los signos naturalmente necesarios: si nosotros conocemos la sintaxis lógica de cualquier lenguaje de signos, entonces todas las proposiciones de la lógica están ya dadas.[58]

Como dijimos, Wittgenstein repudia la concepción russelliana de la lógica según la cual ésta es *acerca de* algo, *viz*., las formas lógicas. Sin embargo, él no niega que haya tal cosa como la forma lógica. Lo que él niega es que la forma lógica sea un posible elemento constitutivo de las proposiciones lógicas, puesto que las proposiciones lógicas, por carecer de sentido, no tienen elementos constitutivos en lo absoluto. No podemos explicar qué son las proposiciones lógicas (ni definirlas) puesto que la definición o la explicación, que se compondría de una oración o de una lista de oraciones, estaría a su vez gobernada por la lógica, si es que la(s) oración(es) ha(n) de ser significativa(s) o significante(s). Pero si esto es así, entonces estaríamos definiendo o explicando la lógica mediante la lógica misma, lo cual es más bien vano. En este importante sentido, ninguna

[57] *Ibid*., 5.61(a).
[58] *Ibid*., 6.124.

"metalógica" es posible (y lo mismo se aplica al lenguaje en general). "Para poder representar la forma lógica, tenemos que poder colocarnos con las proposiciones fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo."[59] Pero entonces ¿qué pasa con la forma lógica que, después de todo, es algo real? La forma lógica, acerca de la cual no podemos decir nada, se muestra a sí misma en la proposición significativa y, al mostrarse a sí misma, refleja los rasgos abstractos del mundo. Por consiguiente, Wittgenstein habla de la lógica como de "el gran espejo" y como de "una imagen reflejada del mundo".[60] Puesto que la lógica es "el gran espejo", es un error verla como si fuera una doctrina o teoría. "La lógica no es una doctrina, sino una imagen reflejada del mundo. La lógica es trascendental."[61]

Wittgenstein dice acerca de las proposiciones de la lógica que éstas son reconocibles sin tomar en cuenta nada externo a ellas.

> La nota característica de las proposiciones de la lógica es que se puede reconocer sólo por el símbolo que son verdaderas y este hecho contiene en sí mismo el todo de la filosofía de la lógica. Y es también uno de los hechos más importantes el que la verdad o la falsedad de las proposiciones que no pertenecen a la lógica no se pueda reconocer sólo en las proposiciones.[62]

Y esto lo lleva a decir que "Son las proposiciones analíticas."[63] Yo pienso que ese es un claro error, porque al hablar de las tautologías de esa manera está diciendo algo que contradice otros puntos de vista que también mantiene. En primer lugar, puesto que todas las proposiciones son retratos, lo que ahora afirma contradice lo que se sostiene en 2.224 y 2.225. La explicación más natural y la resolución del problema consiste en decir que las tautologías no son genuinas proposiciones y que hablar de ellas así no es más que una "*façon de parler*", pero entonces, *a fortiori*, no pueden ser analíticas. Pero, más importante aún, quizá, es que lo que él dice entra en conflicto con la idea de que

[59] *Ibid.*, 4.12(b).
[60] *Ibid.*, 6.13(a).
[61] *Ibid.*, 6.13.
[62] *Ibid.*, 6.113.
[63] *Ibid.*, 6.11.

ellas (*i.e.*, las proposiciones de la lógica) no son en ningún sentido arbitrarias, porque ahora se les está haciendo verdaderas en virtud del significado de los signos y él había distinguido previamente entre lo que es arbitrario, como el significado, y lo que no lo es, o sea, lo que se sigue una vez que el significado ha sido fijado. Además, a diferencia de las proposiciones analíticas, una oración no enuncia una tautología porque en lo que ella expresa un concepto está de alguna manera incluido en otro, como cuando decimos 'lo rojo es un color', 'todos los cuerpos son extensos', etc. Lo que hace a algo una proposición de la lógica tiene que ver con la forma, pues en lógica no hablamos de objetos particulares. La lógica tiene que ver con el mundo como un todo y el hecho de que haya tautologías muestra las propiedades estructurales de las proposiciones involucradas, en tanto que el significado de los signos es lo que es arbitrario en las proposiciones. El origen de la confusión, como en el caso de Russell, reside en la ambigüedad de 'proposición', 'término' y 'significado'. Puede entenderse que 'Una proposición es verdadera en virtud del significado' afirma, dado que el significado de un término es un objeto, algo tanto de entidades lingüísticas como de entidades no-lingüísticas. Es evidente, sin embargo, que cuando Wittgenstein habla de las proposiciones como analíticas, las está considerando lingüística y no metafísicamente. Pero, consideradas de esta manera, es equívoco calificar a las tautologías de 'analíticas', porque su *status* no es una función del significado de los símbolos que en ellas aparecen. Sobre la identificación de las proposiciones analíticas con las tautologías, el Prof. Black dice: "Es muy dudoso que esto sea lo que Wittgenstein quería decir. El contexto sugiere que él estaba sencillamente usando 'proposiciones analíticas' como sinónimo de 'proposiciones que no dicen nada'."[64] Si este comentario es, como creo, correcto, entonces es innegable que el uso que Wittgenstein hace de 'analítico' no es muy afortunado. Por otra parte, no creo que Wittgenstein sólo tuviera en mente la idea que Black le atribuye. Yo pienso que Wittgenstein también quería decir que la experiencia es completamente irrelevante para determinar el valor de verdad de

[64] M. Black, *Companion*, p. 320.

las proposiciones de la lógica y esto sí está claro: las proposiciones de la lógica no "tocan" la realidad de la misma manera en que las auténticas proposiciones lo hacen; o, para expresar lo mismo de otro modo, no indican ningún punto particular en el espacio lógico. Habiendo así extraído lo que en mi opinión es lo más importante de lo implicado por el uso que Wittgenstein hace de 'analítico' y completado la presentación de sus puntos de vista sobre la lógica, podemos predecir que habrá más de una razón para pensar que él tenía que encontrar totalmente inaceptable la concepción amplia o liberal que Russell se había forjado de la verdad lógica.

3.9. *Wittgenstein y los axiomas de Russell*

Aunque la concepción wittgensteiniana de la lógica satisface nuestro "sentimiento"[65] de que ésta es en algún sentido especial, parece no obstante contener problemas más bien serios. De acuerdo con ella, las tautologías constituyen un reino homogéneo y estamos autorizados a suponer que lo que se aplica o vale en una de sus secciones debería y podría aplicarse o valer en otras. Consideremos, entonces, procesos de prueba. Es un mérito de Wittgenstein el haber mostrado que hay procedimientos mecánicos para decidir si cierta expresión enuncia o no una tautología (tablas de verdad), pero ahora sabemos que no hay tal procedimiento para las oraciones del cálculo de predicados (Teorema de Church). Esta "asimetría" rompe la armonía y el equilibrio de todo el cuadro que se nos había pintado. Podemos entonces preguntar: si hay, digamos, "regiones" de la lógica en las que ciertas cosas suceden que no pueden suceder en otras, ¿por qué no podríamos entonces mantener que algunas verdades lógicas son diferentes de otras? Pero para responder a esta pregunta deberemos primero examinar la crítica que de los axiomas de Russell Wittgenstein efectúa.

En general, Russell ofrece la misma clase de argumento para todos los principios "extra-lógicos" que su programa requiere. Lo que él dice es que todos son necesarios para ciertos resultados y que gracias a ellos únicamente se pueden probar teoremas. Es en verdad muy difícil imaginar qué otra clase de ar-

[65] Véase *Tractatus*, 6.1232.

gumentación podría ofrecerse. Por otra parte, no está de más observar cuáles son los resultados de los que Russell está hablando: lo que él pretende es ni más ni menos que reconstruir *el todo de la matemática clásica*, es decir, quiere ofrecer una explicación "lógica" inclusive de aquellas proposiciones a las que se llega mediante "pruebas" por reducción al absurdo (y también la teoría de los números reales). Por esta razón, sencillamente no basta con decir que la construcción entera tiene deficiencias: se tiene que considerar qué es lo que está en juego. Es cierto que el programa de Russell es imposible de justificar si adoptamos *a priori* el punto de vista de que las verdades de la lógica son tautologías, pero esto es precisamente lo que se necesita demostrar. Podemos afirmar con toda seguridad que no era ésta la posición de Russell en su periodo pre-wittgensteiniano y a ese periodo pertenece *Principia Mathematica*. Puede muy bien ser verdadero que la concepción de Wittgenstein sea la correcta, pero a lo largo de la historia de la filosofía se han ofrecido puntos de vista distintos y no podemos tranquilamente ignorarlos o eliminarlos *a priori*. Además, podría quizá elaborarse una teoría del conocimiento que justificara nuestros principios "extra-lógicos" (*i.e.*, como principios lógicos), presentándolos, por ejemplo, como el producto de una nueva intuición, de nuevas maneras de probar o justificar asunciones necesarias, etc. Finalmente, puede argumentarse que podríamos tal vez reducir o desprendernos de o simplemente reinterpretar, los axiomas, en cuyo caso éstos se volverían inofensivos y entonces todavía se podría seguir manteniendo el programa logicista. No es, por lo tanto, en lo absoluto evidente el que el programa de Russell no pueda tener éxito, inclusive si tenemos que admitir que Russell mismo no estaba consciente de su propio logro real o no podía estarlo.

Consideremos primero la crítica de Wittgenstein al axioma de reducibilidad. Él no eleva ninguna objeción en su contra: su rechazo descansa únicamente en su doctrina de que las proposiciones de la lógica son tautologías, que deben carecer de contenido, que no deben expresar ningún pensamiento, que son conocidas *a priori* y que son verdaderas en todos los mundos posibles. Pero "Se puede pensar en un mundo en el que el axioma de reducibilidad no fuera válido. Pero es claro que

la lógica no tiene nada que ver con la cuestión de si nuestro mundo es realmente así o no."[66] El argumento no es concluyente: "prueba" tan sólo que el axioma de Russell no encaja en la concepción de la lógica de Wittgenstein, pero mediante el mismo argumento podríamos concluir que la concepción de la lógica de Wittgenstein es excesivamente estrecha. Una salida posible del dilema consiste en admitir la distinción de Ramsey entre paradojas semánticas y lógicas. Podríamos, entonces, más que rechazar, sencillamente deshacernos del axioma de reducibilidad, el cual es innecesario para la solución de las paradojas lógicas y matemáticas, mismas que se resuelven mediante una Teoría de Tipos simple. Si ésta es una solución o no, la cuestión es ciertamente tan importante para Wittgenstein como para Russell y, como están las cosas, ningún argumento wittgensteiniano en contra del programa russelliano aparece como claramente decisivo o fatal.

Echémosle un vistazo ahora al axioma de infinitud. A mi parecer, Wittgenstein está en este caso apuntando claramente en la dirección correcta, pero la forma en que se expresa es ambigua (lo cual, por otra parte, es perfectamente comprensible, porque él está empezando a elaborar una concepción completamente nueva de las matemáticas, la cual le llevará muchos años de intenso pensamiento desarrollar y pulir y estaría totalmente fuera de lugar esperar de él en el *Tractatus* una exposición perfecta del nuevo "cuadro"). Como dije, pienso que Wittgenstein está rechazando el infinito actual y reemplazándolo por la noción de "y así sucesivamente", la cual se funda en nuestra previa comprensión de que somos capaces de efectuar una operación, siguiendo determinadas reglas, las veces que queramos. Es, pues, absurdo imaginar que cuando hablamos de números lo que hacemos es contar individuos, sean éstos lo que sean. Hasta aquí Wittgenstein tiene razón. Sin embargo, lo que dice no es tan claro en el sentido de que parece pensar que sólo por no hablar de una infinidad de individuos u objetos ya eludimos todos los problemas que el infinito plantea. Por ello, se permite hablar de un número infinito de variables. "Lo que el axioma de infinitud pretende decir se expresaría en

[66] *Ibid.*, 6.1233.

el lenguaje a través de infinitamente muchos nombres con denotaciones diferentes"[67] (nosotros ya sabemos cómo pasar de proposiciones atómicas a existenciales). No obstante, no creo que esto pueda realmente representar una objeción decisiva a Wittgenstein y tal vez no haya más que reformular la idea: es claro que lo que Wittgenstein tiene en mente es la idea de un suministro ilimitado de variables. Por otra parte, es inútil argüir que *hay* algo así como la aritmética transfinita: lo que estamos discutiendo no son resultados matemáticos, sino diferentes interpretaciones de procesos, nociones y métodos matemáticos. La expresión 'hay', tal como se le emplea en matemáticas, debe significar algo completamente distinto al 'hay' usado en un lenguaje cuya función consiste en permitirnos describir o referirnos al mundo. Yo creo que es esto lo que Wittgenstein tiene en mente y, si en efecto así es, pienso que tiene toda la razón. Pero, una vez más, con su nueva concepción Wittgenstein no está refutando a Russell. Lo que está haciendo es proveer la interpretación correcta de ciertos resultados, reglas, métodos, etc., matemáticos. Russell puede usar su principio cuanto quiera siempre y cuando no lo interprete como si enunciara algo acerca del mundo, sino como algo acerca de los mecanismos del lenguaje matemático. Por lo que, más que mutuamente excluyentes, parecería que las obras de Russell y Wittgenstein son complementarias. Una cuestión mucho más delicada y difícil de pronunciarse al respecto concierne a lo que un wittgensteiniano podría decirle a un russelliano sobre el axioma de elección. Consideraré brevemente esta cuestión en lo que será la última sección de este capítulo.

3 . 10 . *Crítica de la posición de Wittgenstein*

Como sucede con casi todo lo que Russell dice, su principal contribución a la elucidación de la verdad lógica, *viz.*, que las verdades de la lógica deben ser completamente generales, es también inmisericordemente criticada por Wittgenstein. Él formula su objeción como sigue:

> La peculiaridad de las proposiciones de la lógica no es su validez general. Ser general significa tan sólo que casualmente vale para

[67] *Ibid.*, 5.535(c).

> todas las cosas. Una proposición no generalizada puede ser tan tautológica como una generalizada.[68]

La crítica ciertamente *parece* acertada, pero examinémosla un poco más detenidamente. Wittgenstein admite que es lógicamente posible el que una proposición general no-lógica sea verdadera en todos los mundos posibles. Por ejemplo, podría sostenerse que esto es precisamente lo que sucede con 'Todos los hombres son mortales' (en realidad, es así como yo lo entiendo). Sin embargo, inclusive en este caso, la proposición en cuestión no sería una proposición de la lógica porque, en la terminología de Wittgenstein, tendría únicamente validez general "accidental". Esto puede muy bien ser cierto, pero entonces la pregunta es: ¿cuál es la diferencia entre "verdadero en todos los mundos posibles" y "validez esencial"? ¿Qué necesita añadirse para pasar de uno a la otra? Nótese, por una parte, que Wittgenstein no ha refutado a Russell por la siguiente razón: él no ha ofrecido ningún argumento plausible en favor de su punto de vista de que la generalidad no es una condición *necesaria*, quizá ni siquiera una suficiente, para la verdad lógica. Esto explica por qué no nos da ningún ejemplo de una tautología que no sea al mismo tiempo una proposición general (porque inclusive 'está lloviendo o no está lloviendo' es simplemente una instancia de sustitución de '$p \vee \sim p$' y esto con toda seguridad significa '$(p)(p \vee \sim p)$'.[69] Wittgenstein contrasta la validez lógica con la validez general accidental, pero no me parece que la distinción sea tan clara como él lo sugiere. Puede, por ejemplo, argumentarse que 'Todos los hombres son mortales' no es una verdad empírica sino una conceptual, inclusive si su negación es significativa. No es por casualidad que los hombres son mortales. Yo estoy persuadido de que si algo en el universo tuviera todas las propiedades físicas y mentales que usualmente atribuimos a los seres humanos excepto la de ser mortal, entonces podríamos llamar a ese ser 'hombre especial', 'super-hombre',

[68] *Ibid.*, 6.1231.

[69] Vale la pena notar que en este punto Wittgenstein tiene en su contra no sólo a Russell sino también a Kant, porque de acuerdo con este último universalidad estricta *es* una marca de lo *a priori* y las verdades lógicas son *a priori*.

'hombre divino', etc., pero ciertamente no 'hombre'. Ese ser no *puede* ser un hombre (ésta es, desde luego, una observación gramatical). Es imposible concebir a una persona que tenga cáncer, por ejemplo, y que sea inmune a él, que le caiga una bomba y siga como si nada hubiera pasado, etc. Se derrumbarían la biología y la genética. Nos veríamos obligados a cambiar nuestras explicaciones sobre demasiadas cosas y ello sólo porque podemos jugar con la expresión 'hombre inmortal'. Parecería entonces que tenemos que distinguir entre:

a) Enunciados generales accidentalmente verdaderos,

b) Enunciados generales que expresan "verdades conceptuales", y

c) Expresiones como '$(p \rightarrow p)$' o '$(x)(Fx \rightarrow Fa)$', esto es, expresiones que tienen "validez esencial".

La diferencia entre (a) y (c) es clara, como lo es, pienso, entre (a) y (b), pero ¿cuál es la diferencia entre (b) y (c)? El punto es importante porque si, en vista de su rechazo de la concepción russelliana de que la marca característica de la verdad lógica es generalidad total, Wittgenstein no puede explicar la diferencia entre (b) y (c), entonces su objeción al axioma de elección se viene abajo. En realidad, deseo sugerir que el axioma de elección es una verdad conceptual cuya negación no es una contradicción sino un absurdo, un absurdo matemático. ¿Implica esto que no se trata de una verdad lógica? No lo creo. Si la lógica trata de lo que es necesario para que otras cosas sean posibles, entonces creo que puede mostrarse que no todas las verdades lógicas son tautológicas. El axioma de elección, 'hay objetos materiales', etc., serían buenos ejemplos de verdades lógicas no tautológicas. A mí me parece que a este respecto se podría establecer una muy interesante conexión entre el pensamiento de Russell y la última filosofía de Wittgenstein. Esto, sin embargo, es algo que no puedo discutir aquí. El punto central de la discusión era mostrar que de las dos posiciones sobre la verdad lógica que pueden encontrarse en el atomismo lógico, aquella que ha sido tomada menos en consideración es, quizá, la que a final de cuentas apunta en la dirección correcta.

Intentemos resumir lo que se ha dicho. En primer lugar, Russell y Wittgenstein comparten la convicción de que algo como el principio del círculo vicioso es indispensable. La concepción del infinito de Wittgenstein, por otra parte, no parece ser incompatible con la obra técnica de Russell. Este último, gracias a Ramsey y a Wittgenstein, puede deshacerse del axioma de reducibilidad y seguir manteniendo su programa. En donde la oposición es más difícil de resolver es en torno a la definición de número y las nociones de forma lógica y verdad lógica. Pero espero de todos modos haber mostrado que, en relación con ciertas cuestiones fundamentales, las obras de Russell y Wittgenstein son compatibles en un grado mayor al que ellos mismos juzgaron posible.

IV

METAFÍSICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

4 . 1 . *El criterio ontológico de Russell, su aplicación y resultados*

Me propongo considerar ahora algunos puntos de vista de Russell y Wittgenstein que, *grosso modo*, caen dentro de lo que tradicionalmente se ha llamado 'metafísica' y 'ontología', así como algunos de sus puntos de vista sobre cuestiones íntimamente relacionadas con aquellas y que pertenecen a la filosofía de la ciencia. Yo pienso que debe reconocerse que lo que tienen que decir es particularmente importante, porque fueron ellos quienes crearon el marco dentro del cual se puede acomodar casi todo lo que se ha dicho sobre los mismos temas en lo que va del siglo, o bien verlo como una modificación o un desarrollo.

Para empezar, me parece que un rápido recordatorio de mi uso de 'atomismo lógico' no sería superfluo y que inclusive constituiría una buena manera de introducir nuestro tema. En primer lugar, la expresión ha sido usada para referirnos a un método o enfoque que Russell y Wittgenstein consideraron como filosóficamente válido (en verdad, como *el* método filosófico), esto es, el método del análisis lógico, cuya fertilidad se hizo especialmente patente en conexión con la teoría lógica del lenguaje. Es justamente de esta manera que Russell se presenta a sí mismo como un atomista lógico (véase, por ejemplo, *Bertrand Russell Speaks His Mind*). Deberíamos asimismo tener bien presente que, aunque Russell y Wittgenstein adoptaron el análisis, lo concibieron de diferente manera y lo que yo mantengo es que es esta primordial diferencia lo que está en la base de las restantes (y las explica). Por otra parte, se puede emplear 'atomismo lógico' para referirse no ya al método sino al resultado de la aplicación del método. Podemos entonces hablar legítimamente de una concepción del significado, del

conocimiento, etc., atomisto-lógica y podemos ciertamente hablar también de una peculiar visión del mundo asociada con el atomismo lógico. Estamos entonces autorizados a afirmar que el atomismo lógico es una filosofía completa y que en principio ofrece respuestas a todos los problemas filosóficos tradicionales. En este capítulo me ocuparé principalmente de la metafísica de los atomistas lógicos (*i.e.*, muy a grandes rasgos, una colección de puntos de vista acerca de cuestiones como la naturaleza y la estructura del mundo, la determinación de la que realmente existe, el estudio de las relaciones que valen entre los constituyentes últimos del mundo, etc.), y que se deriva de sus concepciones del análisis, del lenguaje y de la lógica.

Que fuertes lazos unen a las metafísicas de Russell y Wittgenstein, por una parte, con sus respectivos puntos de vista sobre el análisis, el lenguaje y la lógica, por la otra, no es, creo, algo que pueda seriamente ponerse en tela de juicio. El verdadero problema es el de desenredar el sistema de conexiones que une a los resultados de las diferentes áreas de investigación filosófica. Por consiguiente, esbozaré sus puntos de vista tratando de hacer evidente su coherencia o incoherencia, así como el grado de plausibilidad que poseen.

Examinemos primero a Russell. Dijimos en el primer capítulo que él adopta desde el inicio un criterio ontológico particular y que gradualmente mejora, a saber, el criterio de los "vocabularios mínimos". Como la mayoría, si no es que la totalidad, de los filósofos anteriores a Frege, Russell se sintió ocupado más bien con los diferentes aspectos o partes de las oraciones que con las oraciones mismas. Desde su perspectiva, obtenemos un vocabulario mínimo cuando el análisis ya no puede aplicarse y sólo entonces podemos inferir que los términos o expresiones que quedan "significan" o denotan algo en el mundo objetivo. Es importante observar que, debido a lo ineludible que resulta una teoría de tipos, 'significan' significa algo diferente en cada tipo. Así, pues, respecto a las expresiones referenciales, *i.e.*, expresiones que normalmente aparecen como sujetos gramaticales (nombres propios y descripciones), aplicamos la Teoría de las Descripciones y llegamos a la única clase de expresión que tiene poder referencial: los nombres propios en sentido lógico. Sabemos también que Russell identificaba

esos nombres con los demostrativos, pero si eso es acertado o no es una cuestión que no puede por el momento preocuparnos, pues es lógicamente irrelevante para la tesis exclusivamente lógico-semántica de que tiene que haber signos simples que aseguren la conexión entre el lenguaje y el mundo. En cuanto a la parte predicativa de la oración, el análisis de Russell lo condujo, como ya vimos, a la admisión como reales de las relaciones asimétricas ineliminables. De este modo, junto con las constantes lógicas, los nombres propios y las expresiones relacionales asimétricas constituyen los elementos del vocabulario mínimo de un lenguaje lógicamente correcto. La cuestión ahora es: ¿qué consecuencias metafísicas vamos a extraer de estos resultados?

El mundo, según Russell, se compone de un número quizá infinito de particulares, esto es, la denotación de los nombres propios en sentido lógico, los cuales mantienen entre sí ciertas relaciones, que son la referencia de predicados ineliminables y que están organizados de acuerdo con ciertos esquemas o modelos que exhiben lo que Russell llamaba 'formas lógicas'. Las formas lógicas no son "cosas" y las relaciones y los particulares también son radicalmente diferentes: los particulares tienen existencia, en tanto que las relaciones tienen ser. El lenguaje natural, que es un lenguaje de objetos, nos impide enunciar la diferencia y expresarnos correctamente. En este punto Russell está de acuerdo con Frege, si bien rechaza la tesis de que no podemos referirnos a los conceptos sin transformarlos en objetos (no examinaré esta discusión particularmente oscura y difícil que Russell inició en "On Denoting", pp. 48–50). Quizá el mundo también contenga propiedades y cualidades, pero la cuestión es debatible. Además, el inventario que del mundo Russell elabora incluye otra clase de "ser", *viz.*, los hechos. Es importante darse cuenta de que esta ontología, por así llamarla, 'cuatri-dimensional' (particular-universal-forma-hecho) no está cerrada *a priori*: nuevas clases de "entidades" pueden añadirse siempre y cuando pasen el *test* que representa el análisis. Así, pues, el mundo de Russell no admite ni objetos del sentido común ni, en general, objetos materiales. Es por eso que adopta una posición reduccionista y trata de dar cuenta de esos objetos en términos de sus componentes últimos del mundo. Pero

antes de seguir adelante, echemos una mirada a la ontología de Wittgenstein.

4.2. *Ontología en el* Tractatus

La idea de que en el *Tractatus* Wittgenstein ofrece una ontología ha sido puesta en crisis en diversas ocasiones. Rush Rhees, por ejemplo, en su reseña crítica del libro de Max Black, *A Companion to Wittgenstein's* Tractatus, comenta que el *dictum* de Wittgenstein "La filosofía se compone de lógica y metafísica; la primera como su base" fue malinterpretado por Black. Según Rhees, lo que la observación dice es no "que la lógica es la base de la metafísica; dice que es la base de la filosofía".[1] Yo no puedo aceptar esta interpretación, entre otras razones porque simplemente ignora el contexto filosófico-histórico en el que el pensamiento de Wittgenstein estaba inmerso. La distinción entre la lógica y la metafísica como dos cosas sin conexión alguna y completamente separadas es exageradamente equívoca. E inclusive si tuviéramos que leer a Wittgenstein como Rhees quiere que lo hagamos ¿qué pasa con 'metafísica'? Simplemente la ignora. Puesto que no veo ninguna razón para alejarme de la interpretación "clásica" del *Tractatus* (en este punto) y puesto que no veo por qué deberíamos pensar que hay una contradicción (también en este punto) entre las *Notes* y el *Tractatus*, asumo que en este último la metafísica se concibe como una parte esencial de la filosofía —inclusive si habremos eventualmente de rechazarla o reemplazarla por algo semejante a ella— y que es en algún sentido un resultado de ciertas presuposiciones "lógicas". *El Tractatus* contiene pues una metafísica y ésta no puede estar en otra parte que en las primeras páginas.

Un rasgo notable (así como sumamente original) de la ontología de Wittgenstein es que es una ontología factual —"El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas"—.[2] Esto no significa, empero, que el mundo no *contenga* "cosas". Como en el caso de Russell, 'cosas' para Wittgenstein no denota los objetos usuales, o sea, los objetos materiales o inclusive los objetos físicos. No podría ser así, pues entonces no tendríamos

[1] R. Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, Routledge and Kegan Paul, London (1970), p. 25.

[2] *Tractatus*, 1.1.

una ontología fija y Wittgenstein también está tratando de acceder o llegar a las clases de "cosas" más fundamentales, *i.e.*, las irreducibles e inanalizables, lo cual es una meta más bien obvia en los sistemas atomistas. En cuanto a los hechos, Wittgenstein llama a los más simples 'estados de cosas'. "Lo que acontece, el hecho, es la existencia de los hechos simples."[3] Estos hechos son concatenaciones de "cosas". "Un hecho simple es una combinación de objetos (entidades, cosas)."[4] Las cosas u objetos de Wittgenstein son, por lo tanto, en la terminología de Russell, "el ajuar del mundo" (esto está explícitamente reconocido por Wittgenstein en las *Philosophical Investigations*, sección 46). Es evidente, por otra parte, que Wittgenstein está de acuerdo con la idea, si bien no con la manera de formularla, puesto que afirma que "Los objetos constituyen la sustancia del mundo."[5] Desde un punto de vista puramente formal, los objetos y los particulares son, pues, equivalentes. Pero Wittgenstein impone ciertas condiciones o restricciones que Russell no exige que se satisfagan y que afectan a sus objetos pero que no se aplican a los particulares: aunque hay objetos, éstos existen en la medida en que forman parte de por lo menos un estado de cosas. Nosotros sabemos que deben existir (porque sabemos que el sentido de las oraciones de un lenguaje lógicamente correcto está perfectamente determinado), pero no tenemos acceso directo a ellos, *i.e.*, no podemos conocerlos a través de los sentidos. Llegamos a conocerlos, si llegamos, sólo a través de sus propiedades y relaciones. El paralelismo con las proposiciones correspondientes referentes a las condiciones de significatividad no podría ser más llamativo. Claros ejemplos son la proposición 2.011 y el principio fregeano introducido en 3.3, las proposiciones 2.02 y 3.02, las proposiciones 2.061 y 4.21 junto con 4.311, etcétera.

4.3. *La noción de sustancia*

Ya citamos a Wittgenstein y lo vimos recurrir a la noción de sustancia. Ahora bien, ¿qué noción de sustancia subyace a los

[3] *Ibid.*, 2.
[4] *Ibid.*, 2.01.
[5] *Ibid.*, 2.021.

pensamientos de Russell y Wittgenstein? Aquí se nos da una variedad de respuestas. En lo que a Wittgenstein atañe, el núcleo de la noción de sustancia parece ser la idea de algo que permanece a través del cambio. "La sustancia es aquello que existe independientemente de lo que acontece."[6] Pero también explicita que él concibe la sustancia como necesariamente simple. "Los objetos constituyen la sustancia del mundo. De ahí que no puedan ser compuestos."[7] En este punto, Russell y Wittgenstein chocan, pero lo importante es notar que su desacuerdo se deriva de uno previo sobre el análisis y el significado. Wittgenstein usa 'no-complejo' como sinónimo de 'lógicamente simple', en tanto que para Russell sólo significa 'epistemológicamente simple' (la denotación de 'esto' debe tener cierto color o cierta intensidad o alguna otra propiedad). Además, Russell admite (como tiene que hacerlo) que sus particulares son entidades simples (en su sentido) pero no, como las de Wittgenstein, que son eternas.

> Es también obvio que los usos lógicos de la vieja noción de sustancia (*i.e.*, aquellos usos que no implican duración temporal) sólo pueden tener aplicación, si la tienen, en los simples; objetos de otros tipos no tienen esa clase de ser que uno asocia con las sustancias. La esencia de una sustancia, desde un punto de vista simbólico, es que solamente puede ser nombrada —en un lenguaje pasado de moda, nunca aparecen en una proposición más que como el sujeto o uno de los términos de una relación—.[8]

Dicho sea de paso, este pasaje nos proporciona una información muy valiosa acerca de la noción russelliana de sustancia, la cual resulta ser una noción semántica: la sustancia es lo que sólo puede ser nombrado y nosotros nombramos algo sólo mediante nombres propios en sentido lógico. Esto muestra que la ontología, la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje de Russell viven en un estado de simbiosis.

La diferencia en torno a la noción de sustancia ilumina desde otro ángulo la diferencia entre los objetos de Wittgenstein

[6] *Ibid.*, 2.024.
[7] *Ibid.*, 2.021.
[8] *Logic and Knowledge*, p. 337.

y los particulares de Russell: los primeros carecen de lo que usualmente se llama 'propiedades', *i.e.*, no propiedades formales o internas, sino materiales. "Por decirlo de alguna manera: los objetos no tienen color."[9] Yo creo que podemos con toda confianza generalizar la observación e incluir tanto las propiedades secundarias como las primarias, pero de todos modos debería quedar claro que esto no es el resultado de una decisión extravagante por parte de Wittgenstein, sino una consecuencia lógica de sus puntos de vista sobre el análisis y las relaciones que existen entre el lenguaje y el mundo. Sería tal vez conveniente recordar (véase el capítulo II) que el sistema de Wittgenstein contiene lo que parecen ser puntos de vista incompatibles: por una parte, él acepta que el significado es algo que depende de nosotros, es decir, de nuestras convenciones lingüísticas, porque no se puede decir que los signos tienen una vida independiente ("Nosotros nos hacemos retratos de los hechos"); pero, por la otra, se rehúsa a darle a los signos simples una denotación que pudiera ser su significado empíricamente descubrible. La excesiva pureza de su análisis lógico le hace perder de vista el significado real. Consecuentemente, sugiero que si queremos mantener una visión del mundo más "realista" y una teoría del significado más apropiada, tendremos que volvernos hacia el análisis russelliano del lenguaje y la experiencia. Es cierto que Wittgenstein indica cómo conferir significado a los nombres, esto es, por medio de "elucidaciones". Pero, una vez más, ésta es una respuesta demasiado abstracta que para nuestros propósitos no es una respuesta y ello principalmente por la siguiente razón: ni siquiera es seguro que sea lógicamente correcta. Porque si vamos a explicar el significado de los signos complejos en términos de otros más simples, entonces no podremos explicar el significado de estos últimos apelando a proposiciones en las que los símbolos complejos son de nuevo usados, y puesto que en el *Tractatus* Wittgenstein no se ocupa de cuestiones como el aprendizaje del lenguaje sino que estaba tratando de ofrecer una explicación puramente formal del significado, lo que Wittgenstein nos dice resulta ser lógicamente incorrecto. El proceso inicial debe

[9] *Tractatus*, 2.0232.

tener un fin y al conocimiento directo se le debe dar un lugar en él. Wittgenstein, desde luego, evita todos los problemas que provoca la teoría del conocimiento (y la de Russell es particularmente problemática), pero sólo a expensas de nuestro conocimiento empírico (en el sentido más crudo del término) del significado de los nombres (objetos lógicamente simples). Esto es así, primero, porque en su sistema es sencillamente imposible especificar el significado de los nombres, puesto que aparecen en proposiciones cuya composición real ignoramos (5.55(b)) y, en segundo lugar, porque los objetos denotados aparecen en o constituyen estados de cosas, los cuales requieren, para ser aprehendidos, poderes cognitivos diferentes de los humanos. Una vez más, el resultado parece ser un síntoma de un defecto del enfoque formalista de Wittgenstein. En relación con esto, la intuición de Russell, a la cual fue fiel durante toda su vida, *viz.*, que el significado no es una noción puramente lógica, parece tanto correcta como relevante. Ya en *The Principles of Mathematics* Russell había sostenido que "Tener significado [. . .] es una noción confusamente compuesta de elementos lógicos y psicológicos."[10] Y dieciocho años más tarde, en "The Philosophy of Logical Atomism", es todavía más explícito:

> Pienso que la noción de significado es siempre más o menos psicológica y que no es posible obtener una teoría lógica pura del significado, ni por lo tanto del simbolismo. Pienso que es esencial para la explicación de lo que se quiere decir mediante un símbolo tomar en cuenta cosas como conocer, relaciones cognitivas y probablemente también la asociación.[11]

Yo pienso que es en este nivel en donde se encuentran las diferencias más fundamentales entre los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein y que las restantes, *e.g.*, las ontológicas, pueden verse como una consecuencia. Esto a su vez indica, como ya he sugerido, que las diferencias se derivan principalmente de sus respectivas concepciones acerca del poder y los límites del análisis.

[10] *The Principles of Mathematics*, 51.
[11] *Logic and Knowledge*, p. 186.

4.4. *Los particulares de Russell*

Como dije, Russell ofrece un auténtico sistema en el sentido de que diferentes áreas de la filosofía se encuentran estrechamente conectadas. Así, la búsqueda por el "significado", esto es, el material con el cual el mundo está hecho, lo obliga a efectuar análisis epistemológicos. La forma que reviste su investigación es bien conocida: lo que él hace es aplicar la duda metodológica cartesiana. En esta investigación no lo seguiremos, dado que su labor en esta dirección no tiene paralelo en la primera obra de Wittgenstein. Para nuestros propósitos, bastará con recordar sus resultados más importantes para poder proseguir con nuestro estudio comparativo de las ontologías del atomismo lógico.

La respuesta de Russell a la pregunta '¿Qué son los particulares de los que el mundo se compone?' es triple: a) *sense-data*, b) *data* de la memoria y c) *data* de la introspección. En vista de que en el próximo capítulo nos ocuparemos de cuestiones como la de la primera persona y de algunas otras pertenecientes a la filosofía de la mente y la teoría del conocimiento, podemos dejar de lado por el momento los *data* de la memoria y la introspección. Nuestro problema es, pues, determinar cómo concibe Russell los *sense-data*. La respuesta adecuada requiere que distingamos por lo menos dos "periodos". Como el profesor O'Connor ha hecho ver en su artículo "Russell's Theories of Perception",[12] Russell mantuvo dos teorías de la percepción incompatibles: a) una teoría causal y b) el fenomenalismo. La teoría causal fue defendida por vez primera en *The Problems of Philosophy* y "re-descubierta" en escritos posteriores, empezando con *The Analysis of Mind*. El problema para él es que esta teoría es de hecho irreconciliable con su propio solipsismo metodológico y esto, a su vez, le impide dar cuenta de manera aceptable (e inclusive coherente) de la naturaleza de los *sense-data*. Porque si deseamos mantener que hay objetos materiales o físicos que son las causas de nuestras percepciones, entonces tendremos que mantener que nuestros *sense-data* son apariencias de los objetos materiales. Y esto es lo que Rus-

[12] D.J. O'Connor, "Russell's Theories of Perception", en W. Roberts (comp.), *Bertrand Russell Memorial Volume*, Allen and Unwin, London (1970).

sell hace. Pero si ahora preguntamos qué clase de objetos son los *sense-data* (los únicos objetos que conocemos directamente), entonces tendremos que responder que son mentales, porque nosotros (como Russell en *Problems of Philosophy*) usualmente mantenemos la dicotomía "físico-mental" como algo exhaustivo y es obvio que las apariencias de los objetos físicos no pueden ser ellas mismas físicas, así como tampoco ninguna suma o colección de entidades mentales da como resultado entidades físicas. Además, los *sense-data* son dependientes causalmente del cerebro, nervios, etc., y, por lo tanto, son entidades privadas. De ahí que pueda decirse que son tanto privados como mentales. Esto es al menos lo que Russell debería haber dicho, enfatizando al mismo tiempo que son lo único que conocemos directamente en la experiencia. En otras palabras, para ser coherente él debió haber adoptado el idealismo. Lo que hace, sin embargo, es rechazarlo. Estoy de acuerdo en que algunos argumentos independientes que Russell ofrece en contra del idealismo son válidos, pero su propio rechazo es más bien dogmático (véanse, por ejemplo, los desesperados esfuerzos que hace y los embrollos en los que se mete en el capítulo V de *Problems of Philosophy*). Paradójicamente, no puede escapar del idealismo en tanto retiene la teoría causal y, por ello, su creencia en la existencia de los objetos materiales equivale a un artículo de fe. Por otra parte, cuando desarrolla una epistemología fenomenalista logra tanto rechazar el idealismo como dar cuenta de manera aceptable de los *sense-data* o, como posteriormente los llamó, '*sensibilia*'. Esto es lo que él logra en *Our Knowledge of the External World* y en los artículos VII y VIII de *Mysticism and Logic*. Lo más importante con relación a la naturaleza de los *sensibilia* es, quizá, que aunque son privados, en el sentido de que no hay dos personas que puedan simultáneamente "tener" los mismos, son no obstante objetivos e independientes de la mente, es decir, en principio cualquier persona podría tener con ellos una relación cognitiva de la misma naturaleza que la que otra persona de hecho mantiene con ellos. Esto es importante, pues la reconstrucción del mundo depende del carácter neutral de su material. Ello, sin embargo, no nos asegura el carácter no privado del lenguaje que se necesita para referirse a ellos.

4 . 5 . *Propiedades y relaciones en el* Tractatus *(A)*

Vimos que Wittgenstein distingue entre lo que cambia y lo que persiste. Ahora bien, esta distinción no vale entre clases de objetos: lo que cambia (si algo cambia, por mínimo que fuera el cambio) son las configuraciones de los objetos, *i.e.*, los hechos. Dicho de otro modo, lo que padece el cambio no es el material del mundo, sino sus combinaciones. Pero si por una parte hay objetos y por la otra hechos, ¿qué pasa con las propiedades y las relaciones? A primera vista, Wittgenstein no puede estar diciendo que las palabras de cualquier clase denotan objetos o, a la inversa, que todas las cosas en el mundo de las que podamos hablar son objetos. 'Objetos' no puede usarse para referirse a entidades de diversa clase (tipos). Pero si esto es verdad, entonces lo que Wittgenstein estaría realmente haciendo sería argumentar en contra de la realidad de las entidades abstractas y puede decirse que lo hace de dos maneras distintas: intentando mostrar que son ontológicamente dependientes del ser de los objetos y mediante un examen de las proposiciones elementales. En cuanto a lo primero, el argumento es muy simple y es de carácter lógico-lingüístico. Lo que se nos dice de las propiedades materiales es que "aparecen a través de las proposiciones —se producen por medio de la configuración de los objetos".[13] Es decir, las propiedades materiales aparecen o emergen sólo con objetos que se combinan unos con otros. Lo que esto significa es simplemente que lo único a lo que se le podría considerar como propiedades o relaciones es a lo que está asociado con o expresado por genuinas proposiciones pero, dado que una característica esencial de las proposiciones es su bipolaridad, se sigue que las únicas "cosas" en las que podríamos pensar que son propiedades o relaciones es lo que se predica de sujetos cuando, teniendo ciertas características, decimos que carecen de ellas o cuando careciendo de ciertas características, afirmamos de ellos que las poseen. Así, pues, la función de 'propiedades materiales' es la de dejar en claro que no podríamos hablar de propiedades y relaciones reales más que como contingentes. Y Wittgenstein muestra en seguida que las propiedades contingentes aparecen únicamen-

[13] *Tractatus*, 2.02231.

te como resultado de combinaciones de objetos. Esto equivale a un rechazo del platonismo en metafísica, similar al rechazo de las entidades abstractas en matemáticas: las entidades abstractas no viven en su propio mundo esperando ser instanciadas. Pueden existir o aparecer sólo a través de los objetos en combinación sólo que esto sí parece significar su aniquilación ontológica. Ahora bien, el hecho de que las propiedades materiales puedan atribuirse sólo a los complejos (hechos) es algo que nuestro lenguaje oculta, porque en él atribuimos propiedades y relaciones a las cosas. Pero, evidentemente, no es difícil percatarse de que lo que llamamos 'cosas' en nuestro lenguaje cotidiano es visto como hechos en un lenguaje correcto. No obstante, esto podría dejarnos de todos modos insatisfechos. Después de todo, tenemos una fuerte tendencia a hablar de los objetos como si tuvieran propiedades. Podría entonces sugerirse que Wittgenstein debe admitir propiedades de alguna clase porque, inclusive si aceptamos que las propiedades materiales no son propiedades reales, tiene sentido hablar de propiedades contingentes sólo en la medida en que podemos hablar de propiedades necesarias, y que si Wittgenstein logró desprenderse de las primeras, no ha logrado lo mismo respecto a las segundas. Pero esto no funciona. Las así llamadas 'propiedades internas' o 'formales' no son propiedades de objetos, sino que son más bien los rasgos necesarios que el lenguaje debe poseer si el discurso sobre los objetos particulares en general ha de ser posible. Podemos así pagar tributo a nuestra inclinación instintiva a hablar de los objetos como poseedores de propiedades e inclusive propiedades necesarias, sin por ello comprometernos con la existencia de propiedades en ningún sentido importante. Otro argumento en contra de la sugerencia en cuestión es que si se reificara a las propiedades formales, entonces serían algo y en ese caso nos debería resultar posible hablar de ellas. Pero de las propiedades formales o internas o necesarias o esenciales no se puede hablar: ellas se manifiestan de manera perspicua en la notación o simbolismo de un lenguaje regido por la sintaxis lógica. Todo intento para ponerlas en palabras engendra solamente sinsentidos. Ahora bien, si esto es correcto, entonces Wittgenstein sí logró reducir su ontología, porque ya se habrá aclarado que ni las propie-

dades y relaciones materiales ni las formales son entidades en absoluto. Podría entonces objetarse que la explicación de Wittgenstein es pagada a un precio muy alto, porque él está obligado a decir muchas cosas que su propia teoría prohíbe. Por mi parte, no puedo dejar de reconocer que hay algo particularmente enigmático en todo esto. Puedo comprender a alguien como Cratilo, quien se rehúsa a decir algo en absoluto, pero no es igualmente fácil entender a alguien que constantemente nos está recordando que los pronunciamientos metafísicos son sinsentidos pero que, al mismo tiempo, produce un asombroso número de "elucidaciones", que se supone que simultáneamente refutan absurdos, son verdaderas y son sinsentidos. Pero como no veo ningún argumento decisivo ni en favor ni en contra de Wittgenstein en este contexto debo dejar la discusión aquí.

Podría también suponerse que Wittgenstein cambia mundos posibles por entidades abstractas y que eso no representa ningún progreso. Podría, en efecto, argumentarse que hay un número infinito de hechos que no existen ahora y que sin embargo son tan reales como los que existen. Yo creo que esto está mal, pero conduce a lo que podría quizá ser una objeción seria e importante al *Tractatus*. Lo que se sugiere está mal porque cuando hablamos de mundos posibles no queremos decir que hay otros mundos por encima de éste, o sea, del real. 'Mundos posibles' no denota mundos posibles: es tan sólo una expresión corta que nos permite aludir al hecho de que ninguna conjunción de proposiciones atómicas es contradictoria. Por lo que el discurso acerca de mundos posibles es realmente inofensivo. Pero ahora puede argumentarse que puesto que los mundos posibles no son realidades ontológicas, entonces el mundo del *Tractatus* contiene *ahora* todas las situaciones reales, *i.e.*, las que fueron, las que son y las que serán. El mundo del *Tractatus* entonces resulta ser un mundo estático y sin tiempo y del cual se ha expulsado al movimiento y al cambio. Esta visión del mundo está claramente conectada con el solipsismo defendido por Wittgenstein, pero ni siquiera intentaré explorar esta cuestión aquí. De ahí que si lo que acabo de decir podría ser la fuente de problemas reales para Wittgenstein es algo que no estoy en posición de determinar.

Debo insistir en la tesis de que la metafísica de Wittgenstein es el resultado de consideraciones acerca de lo que indica o sugiere un lenguaje ideal. Si rechazamos esta interpretación, entonces muchas cosas que Wittgenstein dice son sencillamente absurdas. Considérense, por ejemplo, las relaciones. Podría sostenerse que Wittgenstein está ansioso por dejar establecido que las relaciones (y las propiedades) son, en el sentido más estricto, irreales. Es evidente que él se habría rehusado a decir que en nuestro lenguaje no se necesitan expresiones relacionales, por lo que la cuestión realmente es la de decidir si lo mismo acontece en un lenguaje gobernado por la sintaxis lógica. Siendo esto así, podemos entonces preguntar: ¿qué no están los objetos mismos relacionados entre sí? La respuesta de Wittgenstein, a grandes rasgos, es que es sólo cuando queremos expresar nuestro conocimiento de que algo acaece que nos vemos obligados a apelar a las relaciones. Pero ellas no forman parte de los hechos mismos. "En un hecho simple, los objetos encajan unos con otros, como los eslabones de una cadena."[14] Wittgenstein, a todas luces, está tratando de escapar del quizá insoluble problema que tienen que enfrentar todos aquellos que asumen el dualismo "particular-universal" (*i.e.*, una modalidad de platonismo), a saber, el problema de su relación. También es obvio que si estamos tratando de eliminar las relaciones, haremos un esfuerzo por no usar expresiones relacionales: en lugar de ellas, una metáfora será más adecuada. Y ésta es precisamente la forma que Wittgenstein adopta para presentar su punto de vista: "Un nombre está en lugar de una cosa, otro en lugar de otra cosa y así se unen, y el todo —como un cuadro vivo— presenta un hecho simple."[15] El "*tableau vivant*" se presenta a sí mismo (*i.e.*, es o existe) sin necesitar de aquello a lo que nos referiríamos mediante algún signo relacional. Esto Wittgenstein mismo lo confirma en sus cartas a Ogden, escritas con miras a mejorar la traducción de su texto alemán.

> 2.03. Aquí en lugar de "se agarran unos de otros" debería ser "se agarran unos con otros" como lo hacen los eslabones de una cadena. El significado es *que no hay una tercera cosa que conecte a*

[14] *Ibid.*, 2.03.
[15] *Ibid.*, 4.0311.

los eslabones sino que los eslabones *mismos* establecen la conexión entre sí.[16]

En verdad, ésta es una concepción sumamente atractiva y parsimoniosa y no sería muy sensato tener dudas o sospechas sobre la originalidad de Wittgenstein. Sin embargo, no estoy seguro de que su concepción pueda aceptarse y ello por la siguiente razón: sabemos, por lo expuesto en el capítulo I, que Russell había mostrado que tiene que haber por lo menos relaciones asimétricas y no sólo cosas u objetos. En esta situación, tenemos que escoger entre:

a) rechazar la "prueba" de Russell en favor de las relaciones asimétricas (lo cual nos obligaría a rechazar su criterio ontológico),

b) rechazar la concepción de Wittgenstein, por atractiva que sea, y

c) tratar de mostrar que en el fondo el *Tractatus* sí acepta entidades abstractas.

Me propongo defender el punto de vista de que la tercera opción no es una alternativa real y, por consiguiente, que como una hipótesis de trabajo debería preferirse la tesis de Russell. Pero también pienso que no hay ninguna refutación de la posición de Wittgenstein. En concordancia con lo dicho, en la siguiente sección discutiré más en detalle la cuestión del *status* de las propiedades y las relaciones en el *Tractatus* y en la que sigue consideraré los puntos de vista de Russell en torno a la cuestión de los universales.

4 . 6 . *Propiedades y relaciones en el* Tractatus *(B)*

En la última sección presenté mi interpretación del *Tractatus* respecto a la cuestión del *status* de las propiedades y las relaciones. Yo soy de la opinión de que en esta controversia particular el *Tractatus* es nominalista. No obstante, dada la importancia del tema y el hecho de que ha sido ampliamente discutido, dedicaré la presente sección al examen de algunos de los muchos

[16] *Letters to C.K. Ogden*, Basil Blackwell, Oxford (1973), p. 23.

argumentos que han sido puestos en circulación para demostrar algo distinto a lo que yo mantengo. Pero debo insistir en que lo haré fundamentalmente para reforzar más mi posición, para aclararla y refinarla.

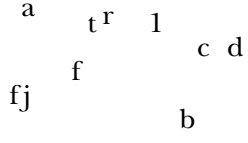
Algunos estudiosos han propuesto una interpretación realista del *Tractatus*. Uno de ellos es Stenius. Por sorprendente que parezca, él ofrece únicamente un argumento para defender su posición. Él piensa que por lo menos los hechos elementales representados por proposiciones sujeto-predicado tienen que contener un universal, porque en ellos no hay nada con que pueda el sujeto combinarse. En realidad, esta opinión ya fue refutada por Pitcher, quien ha mostrado que el uso de 'tienen que' aquí carece por completo de fundamento. Pero Pitcher no explica por qué es así. La razón es simplemente que es una ilusión pensar que podemos descubrir verdades acerca del mundo mediante la pura consideración del significado de expresiones (en este caso de 'sujeto' y 'predicado'). No deberíamos pasar por alto que Wittgenstein infirió la existencia de las proposiciones elementales y que no proporciona casos concretos de ellas, puesto que de hecho están más allá de nuestro alcance. Se sigue que no podemos conocer su composición real. Es lógicamente posible que la proposición elemental mínima se componga de 1 000 elementos. Griffin formuló la idea de manera concisa: "La actual explicación del análisis muestra que los objetos son siempre particulares, que los nombres sólo pueden ser nombres de particulares y que las proposiciones sujeto-predicado no pueden ser elementales."[17] Esto destruye el argumento de Stenius.

Un segundo filósofo que asume una visión realista del *Tractatus* es G. Bergmann. Dado que no intentaré ocuparme de su filosofía, su posición resultará un tanto difícil de evaluar, porque él parece interpretar al *Tractatus* para contrastar lo que él imagina que Wittgenstein está diciendo con sus propios puntos de vista. En cuanto a nosotros concierne, los puntos centrales de su interpretación son los siguientes: los elementos de las situaciones elementales son todos ellos cosas, es decir, incluyen tanto particulares como universales. Están ligados por una

[17] J. Griffin, *op. cit.*, p. 57.

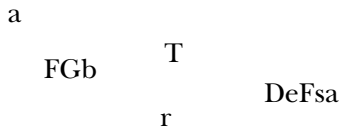
especie de "nexo" que es, sin embargo, diferente de la relación del hecho. (Puede uno preguntarse entonces cuál es la función de los universales.) En seguida critica a Wittgenstein por afirmar que las cosas de un hecho están ligadas entre sí como las cosas de una cadena. "Esto es precisamente lo que no hacen."[18]

Un problema con esta interpretación es que no está apoyada por ningún argumento pues, como dije, Bergmann está más interesado en usar a Wittgenstein para iluminar sus propios puntos de vista que en efectuar una exégesis cuidadosa. No obstante, algo puede decirse en contra de lo que él sugiere. Primero, si él no acepta la crítica de Wittgenstein a la Teoría de los Tipos de Russell, entonces dicha teoría simplemente destroza lo que él afirma, porque si tanto particulares como universales son "cosas", entonces Bergmann debe poner nombres y predicados al mismo nivel, como si fueran del mismo tipo, y esto es exactamente lo que la teoría de Russell prohíbe. Por otra parte, si acepta la crítica wittgensteiniana, entonces no puede evitar el regreso al infinito del cual Wittgenstein estaba intentando escapar, porque ahora necesita una nueva conexión entre el nexo y las cosas, una nueva para el nexo 1 y el nexo 2, y así sucesivamente. Además, él de hecho no puede mantener lo que desea porque si va a haber un uso uniforme e inteligible de la palabra 'cosa' (u 'objeto'), entonces todo lo que cae bajo esa categoría debería poder ser representado por la misma clase de símbolos. Ahora bien, si los hechos elementales son concatenaciones de objetos, entonces su representación simbólica debe reflejarlo. Y esto es lo que Wittgenstein coherentemente mantiene: las proposiciones elementales son concatenaciones de nombres. Pero si las cosas incluyen tanto a particulares como a universales, entonces en lugar de concatenaciones como:



tendríamos concatenaciones como:

[18] G. Bergmann, "The Glory and the Misery of Ludwig Wittgenstein", en *Essays on Wittgenstein's* Tractatus, p. 348.



Y esto es tanto inútil como absurdo. Infiero que la interpretación de Bergmann es completamente errada y que su "crítica" no tiene mayor valor. Examinemos ahora un tercer intento por introducir propiedades en el sistema del *Tractatus*, *viz.*, el de Hochberg.

En un artículo corto pero que contiene una buena discusión,[19] H. Hochberg sostiene que la atribución a Wittgenstein de la idea de que las propiedades no son nada real se funda en el error de pensar que las contrapartes de las propiedades materiales son las propiedades formales de los objetos. Los objetos tienen propiedades internas o formales y, por lo tanto, propiedades externas también, pero es el mundo lo que posee propiedades materiales. "En pocas palabras, una propiedad material es una propiedad del mundo, el cual está determinado por la sustancia del mundo."[20] Es por eso que las propiedades materiales aparecen sólo con las proposiciones, que indican o representan hechos, que son en lo que se divide el mundo. Si trazamos esta distinción, entonces podemos mantener que las propiedades externas de los objetos, en contraposición a las propiedades materiales del mundo, son objetos también.

Hay varios errores en lo que Hochberg dice. Como ya apunté, la función de la expresión 'propiedad material' no es la de contrastar su supuesta referencia con propiedades no-materiales, sean éstas lo que sean, puesto que únicamente aparecen con proposiciones, es decir, son contingentes, en el sentido de que el sujeto o los sujetos podría(n) no haberlas tenido (o haberlas tenido). Obsérvese también que nunca decimos, *e.g.*, que el mundo es rojo. Decimos que una cosa es roja y con ello indicamos que, puesto que lo rojo es una propiedad material, la cosa en cuestión podría haber tenido otro color. Por lo tanto, las propiedades materiales son propiedades de los obje-

[19] H. Hochberg, "Material Properties in the *Tractatus*", en Klemke (comp.), *Essays on Wittgenstein*.

[20] *Ibid.*, p. 121.

tos y son propiedades externas, puesto que son contingentes. La diferencia entre 'material' y 'contingente' es puramente lingüística y sirve para trazar otros contrastes que Wittgenstein necesita. Por otra parte, es claro que las propiedades materiales son las únicas propiedades reales posibles porque, como vimos, todo aquello que pueda demostrarse que es necesario no puede ser enunciado o formulado en el lenguaje. Wittgenstein, efectivamente, habla de la forma de los objetos, pero esto es sólo una manera de referirse a sus propiedades internas o formales y éstas no son propiedades en absoluto. Así, puesto que las propiedades materiales resultan de las configuraciones y las propiedades formales no son, estrictamente hablando, propiedades, podemos concluir que Hochberg está equivocado al pensar que las propiedades son objetos. Podría responderse que, puesto que "Espacio, tiempo y color (cromaticidad) son formas de los objetos"[21] se sigue que las propiedades formales existen. No creo que sea éste un argumento particularmente convincente, como intentaré mostrar ahora.

Hablar de la forma de los objetos no es más que hablar de las condiciones o requisitos de inteligibilidad de nuestro discurso acerca de objetos. El espacio y el tiempo forman la red, o mejor dicho, el marco dentro del cual los objetos del *Tractatus*, así como cualquier otro particular, tienen que estar ubicados para que nosotros podamos comprender que estamos hablando de objetos o cosas. Si, como sugerí, las propiedades formales son propiedades internas, entonces está claro que tanto el espacio como el tiempo son propiedades internas (no podemos pensar en ningún objeto como fuera del marco espacio-temporal) y que al mismo tiempo no son propiedades. El espacio y el tiempo son las presuposiciones necesarias o, si se prefiere, los acompañamientos conceptuales permanentes de la noción de objeto. Contribuyen a fijar el concepto, en parte lo constituyen. En otras palabras, para que nuestro discurso sobre objetos tenga sentido, para que el concepto de objeto nos resulte inteligible, tenemos que poder hablar de los objetos como ubicados en el marco espacio-temporal. Por lo tanto, las propiedades formales no son ni propiedades ni cosas y esto no sólo porque

[21] *Tractatus*, 2.0251.

son inexpresables, sino también porque son más bien parte de un marco (que bien podría ser nada más lingüístico). Para que algo sea un objeto debe estar dentro del marco, es decir, debe ser un término de las relaciones que lo constituyen. De ahí que cuando Wittgenstein dice que el espacio y el tiempo son formas de los objetos, su afirmación sea totalmente inofensiva, una vez que se han hecho estas aclaraciones. La única dificultad en lo que digo es el evidente conflicto entre "ser coloreado" y "no tener color", que Wittgenstein predica de los objetos. A mí me parece que ser coloreado es efectivamente una propiedad formal de los objetos y que Wittgenstein ya había alcanzado esa conclusión cuando escribió su artículo de 1929. Pero en el *Tractatus* hay, sin duda alguna, un problema a este respecto.

Pienso que podemos concluir que no hay lugar en la ontología del *Tractatus* para las "entidades abstractas". Esto encaja a la perfección con la observación 3.1432: "No: 'El signo complejo '*aRb*' dice que *a* está en una relación *R* con *b*', sino: '*Que* '*a*' está en una cierta relación con '*b*' dice *que aRb*'." El punto de vista al que yo me adhiero es la interpretación natural de esta proposición.

Antes de abandonar el tema, quisiera considerar muy rápidamente la afirmación de Wittgenstein en los *Notebooks* de que "Las relaciones y propiedades, etc., también son objetos."[22] Esto podría dar pie a que se pensara que Wittgenstein mantenía lo mismo en el *Tractatus*. En mi opinión dicha transición podría efectuarse sólo sobre la base de una lectura harto descuidada de los *Notebooks*. Porque inmediatamente después de decir lo que acabo de citar, Wittgenstein afirma que le parece "saber que si el análisis fuera llevado hasta sus últimas consecuencias, su resultado tendría que ser una proposición que, una vez más, contuviera nombres, relaciones, etc."[23] Esto claramente muestra que la concepción que por aquel entonces tenía Wittgenstein de las proposiciones elementales no había madurado del todo. Es por eso que todavía admite algo más que nombres como elementos de las proposiciones elementales. Es innecesario decir, quizá, que si hubiera mantenido lo mismo

[22] *Notebooks*, p. 61e.
[23] *Ibid.*

en el *Tractatus*, entonces su doctrina habría quedado expuesta a un regreso bradleyano lo cual, creo, no sucede.

Así, parecería que el *Tractatus* no acepta ni propiedades ni relaciones. Debería, no obstante, observarse que no es sino ahora que el verdadero problema, *i.e.*, el filosófico, surge. ¿Quién tiene razón: Russell o Wittgenstein? ¿Hay o no hay entidades abstractas? Yo siento que hay algo particularmente profundo en la concepción de Wittgenstein, pero que no puede demostrarse. Yo me siento atraído por la idea de la no-existencia de las propiedades, en el sentido en que podríamos decir, por ejemplo, que un coche no existe sino sólo sus partes. Pero, por otra parte, no logro percibir ningún defecto en el razonamiento de Russell. Si pudiera mostrarse que ni siquiera nuestra supuesta notación ideal es perfecta y que no hay ninguna conexión esencial entre la lógica y la ontología, entonces habríamos minado el resultado de Russell y tendríamos más elementos para argüir que la elegante y parsimoniosa concepción del *Tractatus* es la correcta. Pero mientras esto no suceda, tenemos que seguir debatiendo el tema de acuerdo con lineamientos metafísicos tradicionales, y es a esa clase de consideraciones que tenemos ahora que regresar.

4.7. *La actitud de Russell respecto a las relaciones*

Es imposible negar que la actitud de Russell hacia las relaciones es algo paradójica. Como sabemos, durante diez años estuvo inmerso en una polémica puramente "lógica" con Bradley, argumentando en favor de la realidad de las relaciones y haciendo uso de su criterio ontológico, pero en *The Problems of Philosophy* él reconsidera la cuestión de las relaciones, esta vez desde el punto de vista del conocimiento empírico, dando con ello la impresión de que toda la discusión previa había sido irrelevante o de que era innecesaria. Allí mantiene que nosotros conocemos directamente ciertas relaciones, lo cual no quiere decir 'inmediatamente' sino al final de un proceso de abstracción.

> Las relaciones más fáciles de aprehender son aquellas que valen entre las diferentes partes de un único *sense-datum* complejo. Por ejemplo, puedo de golpe ver el todo de la página donde estoy

> escribiendo; así, el todo de la página está incluido en un *sense-datum*. Pero percibo que algunas partes de la página están a la izquierda de otras partes y que algunas partes están encima de otras. El proceso de abstracción en este caso parece proceder más o menos como sigue: veo sucesivamente un número de *sense-data* en el que una parte se encuentra a la izquierda de otra; percibo, como en el caso de diferentes manchas blancas, que todos estos *sense-data* tienen algo en común y por abstracción encuentro que lo que tienen en común es cierta relación entre sus partes, a saber, la relación que llamo 'estar a la izquierda de'. De este modo llego a conocer directamente la relación universal.[24]

Esto parece hacer totalmente superflua toda la controversia con Bradley. Pero el punto podría presentarse de manera distinta. Podría decirse, en efecto, que es imposible no recurrir a expresiones relacionales en lógica y matemáticas y, por lo tanto, en ciencia, y que lo que ahora Russell está haciendo no es ya probar que hay relaciones, sino ejemplificarlas. O sea, está completando o llenando la prueba abstracta o formal en favor de las relaciones con algunas de ellas, conocidas en la experiencia y descubiertas o identificadas en el análisis epistemológico. Pero esto no debe interpretarse como una nueva "prueba" de su realidad. Ahora bien, si lo que digo es correcto y el análisis de Russell es aceptable, entonces tendríamos razones para concluir que la teoría "no-relaciones" de Wittgenstein podría quedar descartada.

El hecho de que la concepción de Wittgenstein sobre las relaciones pueda no resultar aceptable no implica automáticamente que la de Russell lo sea. A este último se le plantean de inmediato dos problemas generales: 1) ¿cómo pueden los particulares y los universales, que después de todo son "cosas" completamente diferentes, estar conectados entre sí?, y 2) ¿cuál es la naturaleza de esas entidades abstractas y no espacio-temporales que llamamos 'relaciones'? No voy a considerar aquí la segunda cuestión. Me voy a limitar a recordar que la respuesta final de Russell fue dada treinta años después en *An Inquiry into Meaning and Truth*, en donde él abandona el dualismo "particular-universal" y desarrolla una nueva teoría

[24] *The Problems of Philosophy*, p. 58.

de las propiedades y relaciones. En ella, los particulares son vistos como cualidades en compresencia. Pero no intentaré decidir si la teoría es correcta o no.

El primer problema, por otra parte, me parece tanto delicado como importante, especialmente porque la posición de Russell no ha sido de hecho nunca examinada. Su principal objetivo es probar que las relaciones son universales no instanciados. Su punto de vista es no sólo original, sino también uno que él siempre defendió. Esto quedó claramente expuesto en su "Reply to My Critics", en donde afirma: "Primero, en cuanto a las relaciones que no tienen instancias. Es un error pensar que abandoné ese punto de vista en 'Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description'; lo he mantenido continuamente desde 1902. Y no hay tampoco ninguna diferencia a este respecto entre las relaciones y las cualidades."[25] Ahora bien, ¿es cierto que las relaciones no tienen instancias? La respuesta de Russell a esta pregunta representa, como intentaré hacer ver, una nueva versión de platonismo, porque Platón había mantenido que los universales están ejemplificados en copias imperfectas, en tanto que Russell sostiene que una y la misma relación se encuentra formando parte simultáneamente de diferentes hechos relacionales. De este modo, si Russell tiene razón, entonces está demostrando que las relaciones son genuinos universales. Pero el único argumento que ofreció es extremadamente oscuro y, hasta donde yo sé, dicho argumento fue presentado sólo una vez, en *The Principles of Mathematics*. Son por ello ineludibles, antes de examinarlo, algunas observaciones preliminares.

La cuestión de los universales es una cuestión que surge al mismo tiempo en diferentes contextos y ello por sí mismo indica el grado de complejidad del problema, porque la que podría aceptarse como una explicación satisfactoria o "solución" en un contexto no necesariamente lo es en otros. Así, por ejemplo, el problema presenta un aspecto lingüístico, dado que surge en conexión con las palabras generales: ¿por qué estamos obligados (si es que en verdad lo estamos) a usar la misma palabra en diferentes lugares, ocasiones, etc., como cuando decimos 'la

[25] "Reply to My Critics", en P.A. Schilpp (comp.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, p. 684.

pelota es roja' y 'el carro es rojo'? El carácter metafísico del problema emerge de inmediato: si nombramos algo nos referimos a algo único en el mundo y si la palabra es el nombre de un objeto, entonces ese nombre no podría servir para referirnos a ningún otro objeto. Por consiguiente, si hacemos un uso adecuado de una palabra en una variedad de situaciones, entonces podríamos quizá inferir que nos las estamos viendo con una "entidad" de una clase muy especial y que nuestra labor debería consistir en capturarla y describirla. O, de nuevo, podemos querer decir que percibimos la misma cosa en múltiples porciones del espacio-tiempo y esto revela la faceta epistemológica de la cuestión. Hablando en general, los filósofos pueden dividirse entre aquellos que aceptan esta problemática como genuina y aquellos que se rehusan a ver en ella algo más que una confusión o un "*puzzle*" producido por una confusión. Russell, desde luego, cae dentro de la primera categoría. De ahí que la importancia y la originalidad de su respuesta puedan ser apreciadas únicamente cuando se le contrasta con otras ya dadas a lo largo de la historia de la filosofía.

Estoy seguro de que nadie desearía querellarse con la afirmación de que la posición que más influencia ha ejercido en este contexto es la presentada por Platón o asociada con él. La realidad, para Platón, se compone de dos mundos completamente distintos, el mundo de los objetos fenoménicos y el mundo de los objetos inmutables, perfectos, eternos, las Formas o Ideas o, también, universales. Habiendo postulado el ser de las Formas (aunque no se trata de una mera postulación: su "existencia" es vista como una condición necesaria para nuestra comprensión de la realidad sensible, esto es, para que podamos ver al mundo como explicable, como racional), Platón, como dije, se ve de inmediato ante el problema de tener que caracterizar la relación entre esos dos mundos. Su doctrina, si bien notable por lo ingeniosa y profunda (Russell dice de la Teoría de las Ideas que "es uno de los intentos más exitosos"),[26] no tiene salvación y la razón de lo que podemos considerar como su fracaso tiene su origen en una de las presuposiciones inconscientes de Platón, a saber, su concepción de las Formas como objetos particulares,

[26] *The Problems of Philosophy*, p. 52.

aunque evidentemente de una clase muy especial. En esto, lo que lo confundió fue el lenguaje natural y su carencia de una teoría de tipos. En todo caso, si las Formas son objetos, entonces se pierde su carácter explicativo, porque ya no parece haber ninguna descripción no-paradójica de su relación con el mundo fenoménico. Esto es algo que Bradley claramente percibió, oscuramente dijo y perversamente explotó.

La contribución de Russell representa o fue pensada para representar un desarrollo de la de Platón. Este último había presentado dos "hipótesis" sobre el tema de las relaciones que valen entre los mundos mencionados, una en términos de la noción de Participación y la otra en términos de la noción de Imitación. Por razones mejor expuestas en el *Parménides*, hubo que rechazar esas hipótesis. Pero entonces la cuestión aparecía como más enigmática y difícil, pues parecía que todo el enfoque y la explicación estaban mal y que habría que reemplazarlos, a pesar de que eran los únicos a la mano. Es aquí donde debería ubicarse la discusión de Russell y es relativamente claro por qué lo que él tiene que decir es particularmente importante. Veamos cómo plantea el problema.

La discusión de Russell tiene lugar en el § 55 de *The Principles of Mathematics*. Habiendo clasificado las palabras en "nombres", "adjetivos" y "verbos" e investigado las dos primeras (así como sus implicaciones metafísicas), Russell considera ahora la tercera categoría. Él asume que las expresiones significativas de cualquier clase están en lugar de algo extra-lingüístico y llama 'relaciones' a la referencia de los verbos. Así, los verbos son como diputados de las relaciones y lo que ahora queremos saber es cómo la referencia del verbo contribuye a la unidad de la proposición. La proposición es un "todo orgánico", compuesta por las denotaciones de los nombres y de la referencia de los adjetivos o verbos. Una vez aceptado que las denotaciones de los nombres son "cosas" (sustancias) y la referencia de los verbos relaciones (universales), podemos ahora enunciar el problema como sigue: ¿cómo se integran las cosas y las relaciones, es decir, cómo se relacionan entre sí, de tal manera que constituyan una proposición?

No estará de más observar que en la raíz de la teoría de los universales de Russell están las contradicciones en los fun-

damentos de las matemáticas, puesto que fue el intento por resolverlas lo que llevó a Russell a la Teoría de los Tipos Lógicos. Ahora bien, la Teoría de los Tipos tiene una consecuencia extraordinariamente importante: aclara y hace explícito que el significado es "sistemáticamente ambiguo". (Esto se aplica, fundamentalmente, a lo que Wittgenstein llama 'conceptos formales'.) Russell explícitamente afirma, por ejemplo, que 'verdadero', 'falso', los números, 'es', etc., tienen un significado diferente en cada nivel de la jerarquía de argumentos y funciones. Obviamente no está diciendo ninguna trivialidad acerca de la palabra 'significado'. Más bien, está diciendo algo decisivamente importante acerca del significado de 'significado'. Por eso, cuando decimos que hay universales, tenemos que estar diciendo algo radicalmente diferente de lo que decimos cuando afirmamos, *e.g.*, 'hay cuatro libros sobre la mesa' o 'hay cosas o individuos' (independientemente de cómo los concibamos). Pero si esto a su vez es cierto, entonces se sigue que Russell sencillamente no puede adoptar un platonismo puro y, por consiguiente, le está vedado concebir las relaciones como si fueran objetos. El problema, sin embargo, sigue en pie, inclusive si los universales no son objetos (*i.e.*, el problema de cómo están relacionados con objetos para constituir proposiciones). Platón había dicho que las relaciones tienen instancias (*e.g.*, "la grandeza en Sócrates" del *Fedón*). Ahora bien, esto es precisamente lo que Russell quiere refutar. Consecuentemente, lleva a cabo lo que a veces parece una reducción al absurdo de esa concepción y luego generaliza el resultado a las propiedades. Lo que él sostiene es que las relaciones no tienen instancias y que una y la misma relación está presente en todos los casos. A eso precisamente se debe el que sea un universal.

Permítaseme añadir una observación más concerniente a las relaciones. Las relaciones tienen la curiosa propiedad de permitir que se hable de o aluda a ellas de dos maneras distintas: o bien las "nombramos" o bien las mencionamos, por así decirlo, en acción. En el primer caso, una relación es un término y es ella misma el sujeto de la proposición, como cuando decimos "El asesinato del presidente tuvo lugar a las 8 en punto". Pero la relación puede aparecer de otra manera que como sujeto (o, si se prefiere, que como objeto), es decir, puede de hecho apa-

recer relacionando dos o más términos, como cuando decimos "El presidente fue asesinado a las 8 en punto". Es este segundo caso el que aquí nos interesa. Para obtener una proposición, necesitamos no una relación como un término más, sino una relación que de hecho relacione. He aquí lo que Russell dice: "El verbo, cuando es usado como verbo, comporta la unidad de la proposición; y es por eso distinguible del verbo considerado como término, aunque no sé cómo dar cuenta de manera clara de la naturaleza precisa de la distinción."[27] Teniendo en mente esta doble y sorprendente propiedad de las relaciones, consideremos rápidamente la argumentación de Russell.

El problema que ocupa a Russell es, como dije, el de determinar si una y la misma relación relaciona los términos en diferentes proposiciones o si las relaciones en diferentes proposiciones son instancias de una relación genérica. Toma como ejemplo a la relación "diferir de". Así, pues, puede dudarse de si es la relación general "Diferencia" la que aparece en la proposición '*A* difiere de *B*' o si no más bien sucede que hay una diferencia específica relacionando a *A* con *B* y otra diferencia específica relacionando a *C* con *D*, las cuales son mencionadas respectivamente en '*A* difiere de *B*' y '*C* difiere de *D*', siendo ambas diferencias específicas *instancias* de "Diferencia". Russell prueba primero la tesis de que hay una Diferencia y muchas diferencias específicas. Argumenta que el carácter específico viene de los términos o, en otras palabras, de que es en virtud de alguna cualidad de los términos que las diferencias difieren entre sí, puesto que se supone que "Diferencia" es la misma en ambos casos. Por lo que la alteración tiene que provenir de los términos. Pero ahora nos vemos en un dilema, porque ahora debemos determinar si la cualidad en cuestión es una relación o no. Russell sostiene que si no es una relación, entonces es irrelevante para el carácter específico de la diferencia entre los términos, porque en ese caso no tiene nada que ver con ella. Pero, por otra parte, si es una relación, entonces "habremos de mantener que dos términos cualquiera tienen dos relaciones, diferencia y diferencia específica, no valiendo esta última entre ningún otro par de términos".[28] Después de alguna discusión

[27] *The Principles of Mathematics*, p. 54.
[28] *Ibid.*, p. 55.

más bien redundante, mediante la cual Russell elimina ciertas posibilidades rivales, él presenta su propio argumento que resulta ser extremadamente simple y claramente inválido, pero que es formulado de manera casi diabólica que hace a primera vista pensar que es irrefutable. Se compone de dos partes. En la primera, Russell nos recuerda que una proposición es esencialmente una unidad y que el análisis destruye esa unidad. Además, se nos podrían ofrecer análisis diferentes y podríamos ser incapaces de decidir cuál de todos ellos es el correcto. Por lo tanto, si queremos comprender lo que está involucrado cuando afirmamos que *A* difiere de *B*, es sencillamente inútil enumerar los elementos encontrados en los diferentes análisis. Así, ni '*A*, Diferencia, *B*' ni '*A*, diferencia, *B*' implican '*A* difiere de *B*'. Todo esto, pienso, es claro, si bien es difícil ver qué tan relevante es para la conclusión.

La segunda parte del argumento es la realmente decisiva y no puedo dejar de pensar que Russell incurre en una petición de principio. Citaré el pasaje para justificar mi juicio:

> Y parece evidente que inclusive si las diferencias difirieran, tendrían que tener algo en común. Pero la forma más general para que dos términos tengan algo en común es que tengan ambos cierta relación con un término dado. De ahí que si ningún par de términos puede tener la misma relación, se sigue que ningún par de términos puede tener nada en común, y de ahí que diferentes diferencias no serán en ningún sentido definible *instancias* de la diferencia.[29]

En realidad, la conclusión se sigue directamente de la premisa, puesto que no se trata más que de otra manera de decir lo mismo. Es muy importante, sin embargo, detectar y enunciar claramente lo que Russell está diciendo: él solamente está presentando la tesis esencialista de que si aplicamos la palabra 'diferencia' en varios casos es porque los objetos a los que se la aplicamos comparten algo. Es por eso que se habla de ellos de esa manera y que nosotros estamos autorizados a hablar de "instancias". Es por eso que 'instancias' es significativo. Las

[29] *Ibid.*

otras dos premisas del razonamiento tan sólo generalizan a todas las relaciones el resultado al que Russell está convencido que llegó en el caso de "Diferencia". Resumiendo: el punto de vista de Russell es que si decimos con verdad que varios *n*-tuplos de términos están relacionados por alguna relación, podemos inferir que la palabra relacional apunta a una y la misma "cosa", porque de otra manera no podríamos usar la misma palabra en todos esos casos. Lo indicado por una palabra relacional es una relación que relaciona y que "debe de ser en realidad y numéricamente la misma en todos los casos en los que ocurre".[30]

¿Qué podemos decir de este argumento? Primero, que no se trata de un argumento de tipo "Tercer Hombre". De hecho, una parte importante de lo que Russell dice (*i.e.*, todo lo que dice acerca del análisis) es un contra-ejemplo a esa clase de razonamiento. Segundo, que no se trata de una reducción al absurdo. Lo que Russell hace es probar diferentes tesis e ir descartando todas menos una. Tercero, hay que reconocer que se trata de un argumento inválido. No intentaré dar el paso anacronista de refutarlo apelando a, digamos, las ideas de Wittgenstein sobre semejanzas de familia. Concentrándonos en el argumento mismo, pienso que no sería muy difícil percatarse de que Russell comete una petición de principio porque una de sus premisas *es* la conclusión (la relación abstracta de diferencia aparece en todos los casos). Concluyo, por lo tanto, que Russell no prueba nada. No se sigue, empero, que su conclusión no sea verdadera. Yo inclusive me inclino a pensar que ésta es la única concepción de los universales que él podría adoptar, dado su rechazo del platonismo puro. El resultado es muy abstracto y eso hace muy difícil visualizar su sentido. La mejor imagen que yo he podido encontrar proviene, como era de esperarse, del *Parménides*. Allí, Sócrates sugiere que los universales, puesto que tienen que estar en diferentes lugares al mismo tiempo, son como la luz del día. Pero independientemente de cuán penetrante sea la imagen, ella no es importante. El punto que para nosotros es importante es que, gracias a este argumento, Russell adoptó una concepción peculiar de los universales, la

[30] *Ibid.*, p. 55 (nota al pie).

única coherente con el resto de su sistema, inclusive si no pudo probarla. En otras palabras, la posterior explicación de los universales como lo que proporciona la estructura de los hechos se funda en una convicción derivada de lo que más probablemente es un argumento incorrecto.

4.8. *Clases de hechos*

Podríamos tal vez resumir los puntos de vista de Russell y Wittgenstein sobre el material del mundo, dejando de lado por el momento sus problemas internos, como sigue: la posición de Wittgenstein es la menos generosa. Él sólo admite objetos, que son entidades *lógicamente* simples, y es de esos objetos en combinación que surgen las propiedades y las relaciones. El hecho de que algunos objetos estén combinados de determinada manera *es* un hecho básico, *i.e.*, la relación no es un hecho. Russell, por otra parte, admite particulares, universales (*i.e.*, propiedades y relaciones) y formas. Una característica de estas "cosas" (me refiero tanto a las russellianas como a las wittgensteinianas) es que constituyen hechos. Podría ya predecirse, dado que su material ontológico es diferente, que los hechos en sus ontologías respectivas serán diferentes. Una diferencia importante se debe a lo extremo o radical de la concepción de las proposiciones atómicas defendida por Wittgenstein, porque ello volverá lógicamente puros a sus hechos atómicos o estados de cosas, es decir, lógicamente independientes entre sí. Es importante observar también que su ontología es homogénea, en el sentido de que sólo reconoce hechos atómicos o elementales, en tanto que Russell va a reconocer toda una variedad de ellos. Y es interesante notar cómo, independientemente de que son muy diferentes, ambas ontologías están apoyadas por una serie de buenos argumentos. Consideremos algunos de ellos.

Yo creo que al leer a Wittgenstein uno debería siempre partir de la suposición de que lo que él dice es coherente y que cuando uno está a punto de caer en la tentación de pensar que lo que dice es contradictorio, ello se debe o bien a la generalidad de sus observaciones o bien a las múltiples relaciones que existen entre la variedad de doctrinas que defiende o bien a su carácter abstracto. Tómese, por ejemplo, la proposición según

la cual "La existencia y la no existencia de los hechos simples es la realidad."[31] Ésta está conectada con la observación "A la existencia de un hecho simple la llamamos también un hecho positivo y a la no existencia un hecho negativo."[32] Esto sugiere la existencia de una flagrante contradicción con lo que se dice al comienzo del libro. Pero puede argumentarse que no hay tal cosa. Lo que sucede es que, desde la perspectiva de Wittgenstein, como vimos, las partículas lógicas (la negación incluida) no son nombres y no representan a nada en el mundo. Pertenece a la esencia de una proposición el que pueda ser negada, pero esto no puede tener repercusiones ontológicas. Podemos jugar con la negación, pero eso no tiene repercusiones ontológicas. Una razón para pensar que la negación no es un nombre es que si así no fuera, entonces '$\sim p$' no significaría lo mismo que 'p'. De ahí que si esto nos queda claro (o sea, que la negación pertenece sólo al simbolismo), entonces nos queda claro también que no se podría elevar ninguna objeción contra quienes hablan de hechos negativos sin por ello comprometerse con su realidad.

Como es bien sabido, Russell admite no sólo hechos negativos, sino también hechos existenciales y generales. En su caso, se conciben los hechos de manera más "robusta", o, por así decirlo, más sólidamente. Los hechos negativos, por lo tanto, son para él tan reales como los positivos. Uno podría extrañarse de que Russell defendiera una idea tan rara y tan contraintuitiva, pero pienso que, si uno quiere encontrarla, se puede encontrar en sus escritos una respuesta razonable. La posición de Russell no es arbitraria. Su ontología se deriva en parte de una teoría de la verdad, una definición formal de 'hecho' y del hecho de que ciertos enunciados negativos son irreducibles. La teoría de la verdad es, desde luego, la Teoría de la Correspondencia; la definición de 'hecho' es 'lo que hace verdadero a un enunciado' y la irreducibilidad mencionada concierne a las proposiciones negativas simples como 'Sócrates no está aquí' (permitiéndonos, en aras de la exposición, usar a 'Sócrates' como nombre propio en sentido lógico). El enunciado puede ser verdadero si y solamente si Sócrates no está aquí, y ese es un

[31] *Tractatus*, 2.06(a).
[32] *Ibid.*, 2.06(b).

hecho. Dado el enfoque y la definición, no hay en verdad otra salida o alternativa. Ahora bien, Russell asume una fácil actitud "meinongiana": una vez que ha llegado a su conclusión, él siente que su labor como metafísico ha terminado. Ésta es una posición bastante cómoda, pero la pregunta es: ¿se le puede refutar?

Me inclino a pensar que, en tanto tomemos el lenguaje y la lógica como nuestros guías y tengamos las presuposiciones básicas que tenemos, a Russell no se le puede refutar. Es cierto que, como él mismo observa, podríamos deshacernos de la negación y de los hechos negativos, pero entonces nos veríamos obligados a introducir alguna otra conectiva básica y terminaríamos hablando, *e.g.*, de hechos incompatibles. Es la fidelidad de Russell a ciertas doctrinas o teorías lo que lo compromete con puntos de vista tan extraños. Otro ejemplo lo proveen los hechos existenciales y generales, también admitidos por él como reales e irreducibles. Consideremos por un momento los hechos generales. Según Russell, una vez que se han enumerado todos los hechos atómicos necesitamos el enunciado general 'estos son todos los hechos' y éste, que es él mismo un enunciado irreducible e ineliminable, nos autoriza a inferir que es verdadero en virtud de un hecho de una nueva categoría, *i.e.*, uno general. Un enunciado general "apunta" a un hecho general, el cual es de un tipo lógico diferente al de los hechos atómicos. Ahora bien, Wittgenstein podría responder diciendo que hablar de "todos los hechos" es un sinsentido, pero entonces él se vería acusado de hacer precisamente lo mismo que a otros prohíbe. Él, por ejemplo, dice que "la totalidad de los hechos determina lo que acontece y también todo lo que no acontece".[33] Ésta es la consecuencia natural de su afirmación en el sentido de que "La totalidad de los hechos simples existentes determina también qué hechos simples no son existentes",[34] y a partir de esto se puede inferir que, si conociéramos la totalidad de las proposiciones elementales, deberíamos poder decir qué hechos no se dan. Pero esto, a su vez, es incoherente con toda la concepción de las proposiciones elementales y, lo que es más relevante para nuestro presente tema, se requiere que

[33] *Ibid.*, 1.12.
[34] *Ibid.*, 2.05.

lo que Russell dice acerca de los hechos generales sea no sólo significativo, sino verdadero. Porque la única forma que tenemos de inferir a partir de proposiciones independientes qué hechos no se dan es estando conscientes de que conocemos la totalidad de los hechos positivos. Por otra parte, para que algo pase como conocimiento tiene que ser posible enunciarlo y, por ello, debe ser *decible.* Pero entonces sí necesitaríamos enunciados generales para una explicación total del mundo. Si esto es así, entonces la posición de Wittgenstein en torno a los hechos generales se torna difícil de sostener. Debería asimismo tenerse presente que Wittgenstein habla de la generalidad como de una noción primitiva en lógica. Russell podría aceptar esto, pero entonces aplicaría su criterio ontológico.

Pienso que, aunque cuando se le considera horizontalmente el mundo de Wittgenstein es más atomista (es más radicalmente atomista) que el de Russell, paradójicamente, es justamente debido a su complejidad que el atomismo de Russell es más atractivo. Porque ya ahora está claro que sus "átomos" están organizados no sólo desde un punto de vista de clases de entidades, sino también desde el punto de vista de tipos y ello incrementa la probabilidad de una más aceptable reconstrucción del mundo del sentido común.

4 . 9 . *Espacios físico y lógico*

La teoría que Russell ofrece de las proposiciones atómicas lo compromete con una teoría del conocimiento particular (esto es algo que discuto en el próximo capítulo). Lo que él quiere lograr es transitar desde sus proposiciones atómicas hasta las proposiciones del sentido común. Naturalmente, esto no debería interpretarse como un esfuerzo por encontrar equivalencia de significado (en un sentido meramente lingüístico), sino para mostrar que lo que se describe mediante estas últimas se puede describir de manera más precisa mediante las primeras. Y así como la teoría de las proposiciones llevó a Wittgenstein a hablar del reino de las posibilidades (*i.e.*, el espacio lógico), Russell se sintió impelido a dar cuenta del espacio físico en términos de aquello que es descrito por las proposiciones atómicas en el "espacio privado". Así, pues, se puede trazar un interesante paralelismo entre los *sense-data* y el espacio físico,

por una parte, y los objetos y el espacio lógico, por la otra. En ambos casos, podría argüirse, la concepción del "espacio" es el resultado natural de los puntos de vista sobre los individuos. Veamos si en efecto así es.

La concepción russelliana del espacio resulta tanto de consideraciones científicas como filosóficas. Su programa consiste en establecer un vínculo entre el contenido (los particulares) de lo que él considera que es el conocimiento empírico (conocimiento directo) y la descripción científica del mundo. Puesto que no quiere asumir dogmáticamente que hay objetos de los que no podemos tener experiencia (como átomos, neutrones, etc.), entonces lo que hay que hacer es encontrar una manera de traducir cualquier enunciado concerniente a esas supuestas entidades reales a un lenguaje de *data*. Visto desde esta perspectiva, podemos llamar al programa de Russell 'construccionismo'. De ahí que la concepción que Russell se forja del espacio sea, en efecto, parasitaria de su concepción de los *sense-data.*

En aras de la exposición, asumamos sin argumentar que el análisis russelliano de la experiencia es correcto (que, por ejemplo, el argumento de la ilusión efectivamente prueba que nunca tenemos acceso directo a los objetos materiales) y que lo que conocemos directamente son *sense-data*. Estos *sense-data* no solamente son reales, sino que también son físicos y, por lo tanto, susceptibles de mantener relaciones espaciales (y temporales). Luego la pregunta '¿en dónde están localizados o ubicados?' es perfectamente legítima. Si fueran mentales, la respuesta sería 'en la mente', pero Russell rechaza el idealismo y junto con él esta respuesta. (No olvidemos que todavía no ha adoptado el monismo neutral, el cual es el resultado natural de su posición.) Lo que por el momento él intenta hacer es transformar sus *sense-data* en objetos físicos. Es evidente que estos objetos físicos, que Russell en última instancia ubicará en el cerebro (anticipando de esta manera la teoría de la identidad), habrán de ubicarse en el espacio físico. De este espacio, sin embargo, no sabemos nada: es inferido y tiene que ser construido.

La transición de "*sense-data*" a "*sensibilia*" está, en mi opinión, plenamente justificada. De acuerdo con Russell,

> Desde un punto de vista lógico, un *sense-datum* es un objeto, un particular del cual el sujeto está consciente. No contiene al sujeto como una parte de él, como sucede por ejemplo con las creencias y las voliciones. Por lo tanto, la existencia del *sense-datum* no es lógicamente dependiente de la del sujeto; porque la única manera, hasta donde yo sé, de que la existencia de A sea lógicamente dependiente de la de B, es cuando B es parte de A. No hay por lo tanto ninguna razón *a priori* por la que un particular que es un *sense-datum* no persista después de que cesó de ser *datum*, ni que otros particulares semejantes no existan sin ser jamás *data*.[35]

Ya no estamos, pues, constreñidos a hablar de "*data*" y lo único que necesitamos es el término genérico '*sensibilia*'. Los *sensibilia* conocidos son percibidos por los sentidos. Los *sensibilia* de un sentido no interfieren con los *sensibilia* de los otros sentidos (una mancha de color no puede afectar a un olor). Así, podemos decir que cada uno de ellos tiene su propio espacio. Ésta es una clasificación psicológica aceptable, pero es claro que necesitamos algo más general: necesitamos decir que aunque no interfieren entre sí, pertenecen no obstante a una sola persona (o mente) y, por lo tanto, que se agrupan en un espacio más amplio que los contiene. Este nuevo espacio es un espacio tridimensional y eso lo sabemos por experiencia. La mayor parte de la gente diría que éste es el espacio real, esto es, el espacio del cual se ocupa la física. Esto, sin embargo, sería la manifestación de una incomprensión total. Este espacio tridimensional contiene únicamente lo que se percibe desde una de las quizá infinitas perspectivas, un punto de vista particular de una mente particular. Al rango de perspectivas, percibidas o no, Russell lo llama 'sistema de perspectivas'. El espacio real es el espacio de este sistema. Russell sigue adelante imaginando que las perspectivas son "puntos" en el espacio-perspectiva. "Cada uno de estos espacios perspectiva contará como un punto, o en todo caso, como un elemento en el espacio perspectiva. Están ordenados mediante su similitud."[36] Puesto que el espacio de una mente es tridimensional y cuenta como un punto en este nuevo espacio y puesto que no tenemos razones para pensar

[35] B. Russell, "The Relation of Sense-Data to Physics", en *Mysticism and Logic*, Allen and Unwin, London (1975), pp. 112–113.

[36] *Our Knowledge of the External World*, p. 97.

que no puede organizarse este último como lo está "nuestro" espacio, parece seguirse que el espacio físico puede en principio ordenarse como un espacio de tres dimensiones. Podemos inferir, por lo tanto, que el espacio de la física es un espacio de seis dimensiones, pues se compone de una rnultitud de espacios tridimensionales. Aquí Russell hace gala de su formación matemática para mostrar cómo este espacio real es continuo y termina su muy elaborada teoría mostrando cómo se pueden reconstruir las cosas materiales, es decir, el mundo externo. Su principal presuposición es la existencia de otras mentes.

Pueden ahora apreciarse las consecuencias implicadas por las diferencias entre las concepciones de las proposiciones elementales o atómicas de Russell y Wittgenstein: sus respectivos programas están marcados por ellas. Así, en tanto que Russell sintió la necesidad de dar cuenta del espacio físico, Wittgenstein estaba más preocupado por el reino de las posibilidades lógicas. En relación con este último, la noción clave en este contexto, o sea, la de espacio lógico, no está definida en el *Tractatus* y difícilmente podría considerársele como una noción primitiva. El espacio lógico parece ser todo el sistema o la red de todas las posibilidades de todos los objetos. Puesto que los objetos son la sustancia (forma y contenido) de todos los mundos posibles, el espacio lógico está dado *a priori*. Es evidente que Wittgenstein está aquí estableciendo un vínculo más entre la lógica y la metafísica, puesto que la noción de espacio lógico podría haberse comprendido y manejado a la Carnap, esto es, como la noción metafísicamente neutra de descripción de estado (o, más exactamente como la totalidad de las descripciones de estado para un lenguaje dado). Pero esto no le bastaría a Wittgenstein: él no ve la lógica como un mero cálculo, sino como el andamiaje o la estructura del mundo y, en este sentido, el espacio lógico es simplemente la lógica. Es la lógica vista desde el punto de vista del mundo y no desde el punto de vista de las proposiciones.

¿Hay acaso alguna relación entre el espacio lógico del que Wittgenstein habla y el espacio físico de Russell? Tienen ciertamente rasgos comunes. Por ejemplo, ninguno de ellos es "objeto" de experiencia. Si bien en un sentido ambos son "objetivos", también es cierto que ambos son inferidos. Pero el espa-

cio de Russell es una construcción teórica, en tanto que el de Wittgenstein es *a priori*. El espacio lógico resulta de las posibilidades de los objetos y contiene todos los hechos posibles, en tanto que el espacio físico de Russell se compone de perspectivas que resultan de agrupaciones peculiares de *sensibilia*. El espacio lógico tiene que ver con lo que podría ser el caso, el espacio físico con "el mundo real". Lo que quizá podría decirse es que el espacio lógico de Wittgenstein es una generalización del espacio físico de Russell. Ahora bien, es muy importante notar que el que Russell y Wittgenstein desarrollen diferentes clases de especulación se debe a las marcadas diferencias que existen entre los particulares y los objetos y entre las proposiciones atómicas y las elementales. Por otra parte, este caso de divergencia filosófica, que se deriva de diferentes concepciones del análisis y el lenguaje, es sólo un ejemplo. Otro, igualmente importante, puede encontrarse en su discusión de los principios y nociones de la ciencia y el cual debemos ahora considerar.

4 . 10 . *Algunos aspectos de la filosofía de la ciencia*

Tocamos ahora un tema que, una vez más, revela con toda nitidez las diferencias entre las asunciones más básicas o fundamentales de Russell y Wittgenstein. Sus motivaciones, metas y actitudes en esta etapa ya van en direcciones claramente diferentes. El enfoque de Wittgenstein es el de un metafísico típico, en el sentido de que él deduce sus tesis de su teoría del lenguaje y de su ontología, en tanto que la posición de Russell tiene que derivarse más bien de consideraciones epistemológicas y científicas. Es por eso que, de hecho, se ocuparán a menudo de aspectos de la filosofía de la ciencia totalmente distintos: Russell, por ejemplo, intentará describir la causación como de hecho es concebida en la física, en tanto que Wittgenstein hará un esfuerzo para elucidar las presuposiciones de la ciencia. La obra de Russell es más bien descriptiva, en tanto que la de Wittgenstein es trascendental, puesto que es una investigación sobre los presupuestos del quehacer científico. Para Russell es importante describir, explicar y "justificar" los procedimientos científicos, en tanto que Wittgenstein parece más bien estar preocupado por lo que podríamos llamar 'las condiciones necesarias' de posibilidad de la ciencia. Esto no significa, sin

embargo, que no compartan ningún tema. Aparte de las diferencias, lo que deseo enfatizar es que ambos hacen importantes contribuciones a sus respectivas problemáticas.

Hay una familia de conceptos, nociones, categorías, creencias, principios, etc., asociados con expresiones básicas como '*a* causó *b*' y tales que, para poder ser debidamente comprendidos requieren que se tenga una visión colectiva "perspicua" de todos ellos, una especie de mapa conceptual que mostraría cómo se relacionan entre sí. Los conceptos fundamentales son, quizá, los de causa, causalidad y causación. Es relativamente obvio que de estos tres conceptos el de causa es el menos importante. Si tenemos y usamos la noción de causa hay ciertamente algo como la causalidad y si no hay causación, entonces no puede haber causas en lo absoluto. Así como 'causa' alude a un evento particular y que ocupa un punto particular en el espacio-tiempo, 'causalidad' nos remite a un concepto básico de nuestra estructura epistemológica y 'causación' denota, si denota, una relación objetiva entre eventos o cosas o hechos (ello dependerá de nuestra ontología). Ahora bien, el problema mayor es el de determinar si la causación y la causalidad son algo real y, en caso de que así fuera, cuál de las dos tiene prioridad. Dicho de otro modo: ¿están nuestras explicaciones determinadas por lo que nosotros contribuimos en nuestros esfuerzos por comprender y manipular la naturaleza, o no más bien sucede que descubrimos relaciones entre los fenómenos y que son totalmente independientes de nuestra voluntad e intelecto? Son estas cuestiones sobre las que Russell y Wittgenstein tienen mucho que decir.

4.11. *El lenguaje de la ciencia en el* Tractatus

Soy de la opinión de que, para facilitar la discusión, no deberíamos plantear ciertos problemas como sin duda podríamos hacerlo. Podríamos, en efecto, preguntar, *e.g.*, ¿cómo son posibles las explicaciones científicas?, y dado el mundo externo como algo objetivo (es decir, no siendo un solipsista) esto no parece ser una pseudo-pregunta. Si acepto que hay personas fuera de mí, que viven su propia vida, que tienen sus propios pensamientos, etc., entonces debo admitir el mundo de la ciencia y también admitir que la ciencia funciona (y no tenemos

la menor razón para negar esto). Pero entonces ¿cómo vamos a explicar el éxito de la ciencia? Éste es un problema que no parece haber preocupado mucho a Wittgenstein. En realidad, yo pienso que no puede negarse que la doctrina de Wittgenstein sobre las relaciones causales puede muy fácilmente llevar al resultado de que la ciencia es imposible. Como vimos, sus "entidades" fundamentales son hechos elementales o atómicos, los cuales son totalmente independientes entre sí, así como las proposiciones elementales son lógicamente independientes y simples. Pero la proposición verdadera 'las proposiciones elementales son lógicamente independientes entre sí' tiene consecuencias cuya importancia no podría exagerarse y que Wittgenstein, de manera rigurosa, extrae. Está implicado que cualquier conjunción de proposiciones elementales es lógicamente posible (puede ser verdadera) y, por lo tanto, que puede darse cualquier combinación de hechos atómicos. Si esto es así, entonces es en verdad innegable que "De ninguna manera se puede inferir de la existencia de una situación la existencia de otra completamente diferente."[37] Esto naturalmente plantea un problema, porque nosotros normalmente asumimos que la ciencia ni adivina sus resultados ni describe ningún caos y que el mundo puede ser explicado mediante leyes. Pero las leyes causales describirían conexiones objetivas entre (en este caso) hechos atómicos y esto es algo que, para ser consistente, Wittgenstein tiene que rechazar. Tiene por lo tanto que mantener que "No hay ningún nexo causal que justifique semejante inferencia."[38] O, para expresar la misma idea en un lenguaje más drástico, "La creencia en el nexo causal es *superstición*."[39] No hay ningún procedimiento o método o principio (llámesele inducción, inferencia no demostrativa, ensayo y error, etc.) que nos permita hacer predicciones. "No podemos inferir acontecimientos futuros a partir de los presentes."[40] Es evidente que Wittgenstein piensa que sólo allí donde se pueden establecer leyes estamos en presencia de genuinas explicaciones, pero también nos dice, sin dar cabida a ambigüedades, que leyes

[37] *Tractatus*, 5.135.
[38] *Ibid.*, 5.136.
[39] *Ibid.*, 5.1361(b).
[40] *Ibid.*, 5.1361(a).

sólo pueden encontrarse en el reino de la lógica. "La exploración en lógica significa la exploración de *toda legalidad*. Y fuera de la lógica todo es contingente."[41] Esto no es muy difícil de comprender: 'accidental' en este caso significa 'arbitrario'. De hecho, lo que Wittgenstein, con una nueva terminología y un aparato conceptual y lógico mucho más sofisticado, propone aquí es una doctrina muy similar a lo que Hume nos dice sobre la causación y la inducción. La idea principal es que sólo en la provincia de la lógica podemos efectuar inferencias válidas y que todo lo demás es una conexión arbitraria que puede lógicamente rechazarse y explicarse en términos de asociaciones, memoria, hábitos, etc. Ahora bien, la deducción es en verdad un método ampliamente usado en ciencia, pero no es un método que nos permita adquirir *nuevos* conocimientos. Inclusive si estamos de acuerdo con la tesis de que la inducción no es *el* método científico, nadie podría negar que es un método típicamente científico usado de hecho en ciencia. Pero puesto que la inducción no es deducción, entonces, de acuerdo con Wittgenstein, la inducción no es un método válido. Por lo tanto, no podemos hacer, cuando la empleamos, inferencias correctas. Pero en donde se le emplea es en las ciencias empíricas y si es la ciencia lo que explica los hechos del mundo y lo hace, por lo menos en parte, gracias a la inducción, podemos con determinación afirmar que la ciencia no *explica* nada. En realidad, no tenemos derecho a pensar que los eventos que "explica" la ciencia no están ligados entre sí más que por la suerte. Todo lo que sucede podría no suceder. "Lo que se puede describir también puede ocurrir"[42] y, obviamente, podemos siempre describir lo que no sucedió o lo que en general no sucede. Por lo tanto, 'causación' para Wittgenstein no alude a nada real.

Wittgenstein en el *Tractatus* no dice nada acerca de la relación que hay entre el lenguaje ordinario, el lenguaje científico y el lenguaje ideal cuya estructura es dada por la Teoría Pictórica. Esto ha engendrado mucha especulación acerca de lo que realmente eran sus objetivos "teóricos" en esa obra. Por razones que ya di, yo me adhiero a la interpretación de Russell y Copi según la cual Wittgenstein se ocupa *principalmente*

[41] *Ibid.*, 6.3.
[42] *Ibid.*, 6.362.

de la estructura lógica de un lenguaje perfecto. Concebirlo y describirlo parecería ser la tarea realmente difícil, porque si el intento fuera exitoso, entonces Wittgenstein habría mostrado *eo ipso* muchas otras cosas acerca de toda clase de lenguajes (entre otras, por qué no son perfectos). El lenguaje coloquial no está adaptado para la descripción exacta del mundo que necesitamos en metafísica pero, por otra parte, el lenguaje ideal es inservible para las actividades cotidianas, la comunicación, etc. Esto explica por qué el lenguaje natural está "lógicamente en orden" (*i.e.*, cumple perfectamente sus funciones y no podría ser reemplazado por ningún otro simbolismo). Por otra parte, Wittgenstein no especifica qué conexión hay entre el lenguaje ordinario y el lenguaje científico y aquí de nuevo surgen problemas. Las dificultades para establecerla brotan por la aceptación simultánea de lo que parecen ser dos posiciones incompatibles, a saber, cierta (y muy atractiva) clase de convencionalismo o anti-realismo y la idea de que las oraciones del lenguaje ordinario y las oraciones científicas forman un único conjunto ordenado de proposiciones. Esto último se sigue de la observación de Wittgenstein en el sentido de que "La totalidad de las proposiciones verdaderas es el todo de la ciencia natural";[43] y él dice esto después de haber dicho que "La totalidad de las proposiciones es el lenguaje."[44] Sobre este problema regresaré en breve.

Gracias al lenguaje nos referimos o representamos al mundo y, es evidente, podemos imaginar un número inmenso de sistemas simbólicos mediante los cuales podríamos efectuar las mismas actividades lingüísticas. Sin embargo, esta variedad de posibilidades tiene sus límites. Gracias al lenguaje, sea éste el que sea, expresamos nuestro pensamiento, pero el pensamiento es el retrato lógico de los hechos. El lenguaje ideal es, pues, el lenguaje del pensamiento *par excellence*. El lenguaje ideal es el vehículo ideal del pensamiento, es el único sistema de signos que transmite el pensamiento sin distorsión o disfraz. Puesto que no hay tal cosa como pensamiento ilógico, la lógica y el pensamiento fijan los límites dentro de los cuales se nos abre todo un rango de posibilidades (*i.e.*, de lenguajes posibles).

[43] *Ibid.*, 4.11.
[44] *Ibid.*, 4.001.

Independientemente de qué sistema inventemos o escojamos, éste tendrá que satisfacer ciertos requerimientos lógicos (sintácticos). Los semánticos quedarán determinados por su aplicación y probablemente será posible que el lenguaje sea defectuoso en este sentido. Ya hemos señalado algunos de los defectos del lenguaje natural (ambigüedad, diferentes modos de significación, etc.). Es posible que el lenguaje natural comporte todavía más deficiencias que las indicadas por Wittgenstein: no creo que se desee mantener que él estaba tratando de darnos en el *Tractatus* una lista exhaustiva de los defectos del lenguaje natural. De acuerdo con esto, no pienso que su punto de vista sea el de que hay una única cadena lógica y simple desde el lenguaje ideal del pensamiento hasta el lenguaje ordinario y de éste al lenguaje científico. La idea es más bien la de que el mundo puede verse a través de diferentes simbolismos, cumpliendo cada uno de ellos sus propias funciones y propósitos. El lenguaje natural hace posible la comunicación, en tanto que el lenguaje ideal le sirve a la metafísica y el lenguaje científico es útil fundamentalmente en conexión con la manipulación y el control del mundo natural. El lenguaje natural representa al mundo sobre el cual versa (*i.e.*, el mundo de los objetos materiales, las personas, etc.) de manera similar a como el lenguaje ideal representa el reino de los objetos en el espacio lógico. Podemos ciertamente decir del lenguaje natural que es un lenguaje empírico (*i.e.*, está directamente ligado a nuestra experiencia) y, quizá, lo mismo podría decirse de la notación perfecta. El problema para nosotros es: ¿cómo vamos a evaluar o a calificar el lenguaje teórico de las construcciones científicas? Si pudiera mostrarse que hay una conexión esencial (lógica) entre el lenguaje natural y, digamos, el lenguaje de la física, con ello tendríamos una respuesta a nuestra pregunta. En verdad, ésta es la relación que Russell trata de establecer entre su lenguaje de *sensibilia* y las leyes de la física. Pero esta no es la posición de Wittgenstein. En el *Tractatus*, él asume un punto de vista diferente y de pronto nos hunde en un mar de pensamientos sin que se nos den mayores indicaciones acerca de cómo organizarlos o inclusive interpretarlos. Veamos más detenidamente lo que Wittgenstein afirma.

4 . 12 . *Teorías y presuposiciones de la ciencia*

Como un paradigma de teoría científica (natural) Wittgenstein considera la mecánica. Podría pensarse que esta rama de la física se encuentra en un estadio tan avanzado que puede inclusive presentarse como un sistema deductivo. Ahora bien, nuestro criterio para admitirlo y recurrir a él es simplemente el hecho de que nos permite hacer predicciones exitosas y, también, que se trata de un sistema más simple que muchos otros que podríamos construir. La praxis científica y la economía, por así decirlo, son lo que decide qué teoría ha de incorporarse a nuestro cuerpo de "conocimiento" científico. Pero si esto es verdad, entonces tenemos que reconocer que no hay nada esencial a la teoría misma o en cuanto tal que nos haga aceptarla o no. La aceptamos sencillamente porque funciona *mejor* que otras de las que disponemos o podríamos tener. Además, nunca nadie ha probado que nuestra forma particular de lidiar con los hechos sea la única posible. La mecánica newtoniana es más bien como una red que nos permite atrapar los hechos de manera sistemática, pero podría haber otras maneras de hacerlo.

> La mecánica newtoniana, por ejemplo, impone a la descripción del mundo una forma unificada. [. . .] A las diferentes redes corresponden diversos sistemas de descripción del mundo. La mecánica determina una forma de descripción del mundo al decir que todas las proposiciones que entran en la descripción del mundo tienen que obtenerse de un modo dado de un número dado de proposiciones –los axiomas de la mecánica.[45]

Así, Wittgenstein parece abogar por una concepción de la ciencia natural que posteriormente extenderá a las matemáticas: todas las ciencias son vistas como útiles instrumentalmente, pero sin revelar explícitamente nada acerca del mundo.[46]

> Así, pues, el que a través de la mecánica newtoniana se pueda describir el mundo no dice nada acerca de él, pero lo que sí dice

[45] *Ibid.*, 6.341(a).

[46] Yo creo que se trata de la misma idea que la que se propone en las *Philosophical Investigations*, sección 241.

> algo es que se le pueda describir así como de hecho se le describe; y también dice algo sobre el mundo el que se le pueda describir en forma más simple por medio de una mecánica que por medio de otra.[47]

Si esta concepción de la ciencia y del mundo es correcta, entonces el conocimiento real o completo del mundo es imposible. O, más bien, se nos muestra que el mundo no es totalmente cognoscible, porque para que conozcamos el mundo completamente deberíamos tener a nuestra disposición no sólo todas las proposiciones que pudieran producirse usando un sistema de signos particular, sino también todos los sistemas de signos. Esto, obviamente, es imposible. De ahí que nuestra ciencia, si bien de hecho es útil, no *explica* nada. "En la raíz de toda la concepción moderna del mundo está la ilusión de que las así llamadas 'leyes de la naturaleza' son las explicaciones de los fenómenos naturales."[48] Por consiguiente, podemos afirmar que Wittgenstein se siente justificado en rechazar toda forma de realismo (esencias, especies naturales, etc.). Ahora bien, aunque muy atractiva, hay en esta doctrina un serio problema conceptual, porque seguramente existe un vínculo fuerte entre los conceptos de manipulación exitosa y predicción de los fenómenos naturales, por una parte, y los de comprensión y explicación, por la otra. Wittgenstein cuestiona la validez de esta conexión y esto no puede más que dejarnos perplejos. Quisiéramos preguntar: si la comprensión real no consiste en enfrentarse exitosamente al mundo, entonces ¿cuándo y cómo la vamos a alcanzar? Y aquí una respuesta en términos de la doctrina de lo que sólo se muestra sería en verdad sumamente insatisfactoria.

Todo esto, no obstante, no es más que una parte de la filosofía de la ciencia de Wittgenstein, porque también tiene cosas muy importantes que decir no sólo respecto a las teorías científicas, sino también acerca de las presuposiciones de la actividad científica. De acuerdo con él tenemos:

a) teorías, leyes, axiomas, hipótesis, etc., científicos, y

[47] *Tractatus*, 6.342(b).
[48] *Ibid.*, 6.371.

b) principios generales o presuposiciones o "formas de leyes".

Ya hemos dicho algo acerca de la primera clase de oraciones, usando a la mecánica como un caso particular, pero podría preguntarse: ¿qué más se necesita en ciencia aparte de teorías? La respuesta de Wittgenstein es que la ciencia también contiene principios no-empíricos, tales como el principio de causalidad, la ley de razón suficiente y la ley del menor esfuerzo en la naturaleza. Debemos ahora ocuparnos de su tratamiento de la segunda clase de principios generales.

El primer punto por notar es que, aunque las teorías científicas hacen uso del concepto de causalidad, no es cierto que nuestro concepto de causalidad *tuviera* que haber dado lugar a las leyes de la física que los científicos de hecho han establecido. Esto Wittgenstein lo expresa diciendo que "La ley de causalidad no es ninguna ley, sino que es más bien la forma de una ley."[49] Pero, ¿qué significa 'forma de ley'? Wittgenstein da una respuesta inequívoca a esta pregunta:

> Todas las proposiciones como el Principio de Razón Suficiente, el de continuidad en la naturaleza, el del mínimo esfuerzo en la naturaleza, etc., todas ellas son intuiciones *a priori* concernientes a las formas posibles que podrían revestir las proposiciones de la ciencia.[50]

La respuesta está claramente formulada, pero su significado no es transparente. Consideraré más adelante el delicado problema de aclarar lo que significa 'intuiciones *a priori* concernientes a las formas posibles que podrían revestir las proposiciones de la ciencia', pero antes quisiera introducir algunos de los puntos de vista de Russell.

4 . 13 . *La filosofía de la ciencia de Russell*

A diferencia de la filosofía de la ciencia de Wittgenstein, la de Russell está íntimamente conectada con la teoría del conocimiento. Está, por lo tanto, en permanente evolución. Podemos

[49] *Ibid.*, 6.32.
[50] *Ibid.*, 6.34.

distinguir dos fases dentro de nuestro periodo: una representada por *The Problems of Philosophy* y la otra por *Our Knowledge of the External World* y *Mysticism and Logic*. La búsqueda de la certeza por parte de Russell lo obliga a adoptar el método de la duda, el cual finalmente lo lleva a la introducción de los *sense-data*. Al mismo tiempo, recurre a la teoría causal de la percepción. Lo que él dice es que la ciencia (y especialmente la física) describe el mundo "real" el cual, en interacción con nuestros órganos, produce o es la causa de nuestras percepciones. Así, pues, en su primera fase, Russell sencillamente da por sentada la ciencia, se desembaraza del lenguaje usual y del sentido común y asume que hay una relación entre los *sense-data* y la materia. Y habiendo asumido la ciencia, él ve la filosofía de la ciencia como una descripción de su racionalidad. Sin embargo, sigue adelante y en su segundo periodo empieza con el lenguaje esencial o básico y construye el resto a partir de él. Naturalmente, esto está relacionado con algunos cambios en su concepción de lo que él piensa que es el material del cual el mundo está hecho: ya no habla de *sense-data* sino únicamente de *sensibilia*. Ésta es su posición madura del atomismo lógico. La pregunta ahora es: ¿cómo ve la ciencia en esta etapa?

La filosofía de la ciencia de Russell es una elucidación de las nociones y principios involucrados en la investigación científica, una descripción de los métodos usados en ciencia y una interpretación de la ciencia. Resultará obvio por lo que ya hemos dicho que su punto de partida es la interpretación de la ciencia. Lo que Russell está tratando de hacer aquí es construir las entidades de las que se habla en ciencia en términos de las entidades conocidas directamente. La razón es evidente: él quiere probar que la física (sobre todo) es una ciencia empírica. Qué tan plausible sea el programa es una cosa, pero ciertamente no hay objeciones *a priori* en contra de su posibilidad lógica. Esto es algo que Russell mismo muestra en "The Relation of Sense-Data to Physics", "The Ultimate Constituents of Matter" (ambos en *Mysticism and Logic*) y en las conferencias tres y cuatro de *Our Knowledge of the External World*. Puesto que no es mi tema examinar en detalle la construcción de Russell, asumiré que ha sido exitosamente efectuada. Recordemos tan sólo uno de sus principales resultados, *viz*., que una "cosa" (esto es, un

objeto material) se "define" o concibe como una serie de objetos de una clase especial (*sensibilia*). Su problema es, pues, el siguiente: ¿cómo se constituyen esas series? Su respuesta es que los aspectos o apariencias pueden constituir objetos porque están ligados entre sí por la continuidad y las leyes causales. "Las cosas son esas series de aspectos que obedecen a las leyes de la física."[51] Por consiguiente, Russell deberá explicarnos:

a) qué es una ley causal,

b) cuál es su alcance, y

c) cómo se le encuentra o establece.

4 . 14 . *Russell y las relaciones causales*

El primer problema que Russell señala es que la noción de causa, tal y como aparece en la ciencia, si bien derivada de la del sentido común, es radicalmente diferente de ella. Por lo tanto, trata de aclarar tanto una como la otra y de hacer explícitas sus relaciones. En cuanto al segundo punto, se limita a seguir a Hume, pero su concepción de la noción científica de causa es tanto importante como original. En verdad, una de sus "contribuciones" más controvertidas —que si es correcta echa por tierra de una vez por todas la concepción kantiana de la causalidad que hace de ella una categoría *a priori* de nuestro entendimiento, así como necesaria para toda experiencia posible— es que la noción intuitiva de causa ni siquiera aparece en ciencia. Él mantiene que en la ciencia no hablamos de causas sino de leyes causales, las cuales en la práctica no son más que ecuaciones. Puede encontrarse una buena descripción de la manera en que la noción de causa se usa en ciencia, por ejemplo, en el famoso artículo "On the Notion of Cause", pero no nos incumben aquí los detalles de dicha descripción. Me limitaré a presentar y discutir los resultados generales. Según él, una ley causal es simplemente "cualquier proposición general en virtud de la cual es posible inferir la existencia de una cosa o evento a partir de la existencia de otra o de cierto número de otras".[52] Consistentemente nos recuerda que las cosas en

[51] *Our Knowledge of the External World*, pp. 115–116.
[52] *Ibid.*, p. 216.

cuestión sólo pueden ser posibles objetos de conocimiento directo, si es que vamos a mantener que la ciencia es verificable. El punto importante, sin embargo, se refiere al contenido de las proposiciones causales: lo que éstas aseveran es que cierta *relación* vale entre lo que es dado y lo que es inferido y, puesto que todo sucede en el tiempo, una referencia a las relaciones temporales es inevitable. Por ello, el esquema general de las leyes causales será el siguiente: "Siempre que ocurran cosas manteniendo ciertas relaciones entre sí (dentro de las cuales tienen que incluirse relaciones temporales), entonces una cosa que tiene una relación fija con estas cosas ocurrirá en una fecha fijada relativamente a sus fechas."[53] Nótese que no hay nada en esta caracterización que elimine la posibilidad de que las causas ocurran después de sus efectos o sean simultáneas con ellos.

En cuanto a la segunda cuestión, Russell mantiene que ciertas relaciones regulares nos permiten o autorizan a creer en la existencia de las leyes causales que las describen y piensa también que no tenemos ninguna razón para suponer que hay excepciones a la ley, puesto que cuando se encuentra o propone un contra-ejemplo se construye o elabora una ley que lo absorbe. De ahí que, mientras nos limitemos al pasado observado, podemos aseverar que la causación es algo real. El problema para él es el siguiente: siempre que hablamos de la causación como de una relación auténtica en la naturaleza, nos las estamos viendo con "sistemas". Russell los llama 'sistemas deterministas'. Pero los sistemas que conocemos no abarcan todo el universo (o al menos no sabemos si lo hacen) y por lo tanto no podemos estar seguros de que éste no contenga ninguna fuerza o elemento que falsificaría o alteraría las leyes causales que hemos establecido. Sin embargo, nosotros no sentimos ni tenemos ninguna razón para pensar que esos posibles elementos no pueden ser aprehendidos mediante nuevas leyes causales. Este sentimiento es lo que alienta la optimista creencia de que "Si la explicación mecánica de la materia fuera completa, toda la historia física del universo, pasada y futura, podría inferirse de un número suficiente de *data* respecto a un tiempo finito no asignado, por corto que éste sea."[54]

[53] *Ibid.*, p. 219.
[54] *Ibid.*, p. 224.

Russell no es muy cuidadoso en su exposición, pues él mismo rechaza o más bien limita lo que había previamente dicho. En efecto, él vuelve a enunciar su posición diciendo:

> lo que hasta aquí hemos dicho es que ha habido hasta ahora ciertas leyes causales que se han observado y que toda la evidencia empírica que poseemos es compatible con el punto de vista de que todo, tanto lo mental como lo físico, ha sucedido en concordancia con las leyes causales.[55]

Aquí no se habla de aplicación futura de leyes causales —en lugar de eso se introducen leyes causales en el reino de lo mental— y así el problema teórico real permanece igual: dado que ciertas leyes causales son verdaderas respecto a eventos del pasado (suponiendo que las hemos confirmado), ¿qué razones tenemos para pensar que valdrán en el futuro? La respuesta a esta pregunta requiere que Russell haga intervenir al principio de inducción, al cual presenta como sigue:

a) Mientras más grande sea el número de casos en los que una cosa de la clase *A* se ha encontrado asociada con una cosa de la clase *B*, más probable es (si no se conocen casos de no-asociación) que *A* esté siempre asociado con *B*;

b) En las mismas circunstancias, un número suficiente de casos de la asociación de *A* con *B* hará casi cierto que *A* esté siempre asociado con *B* y hará que esta ley general se acerque sin límite a la certeza.[56]

El examen de la naturaleza y el alcance de la ley de inducción es, pues, fundamental, porque la respuesta a la pregunta sobre la validez futura de las leyes causales depende de él. Ahora bien, aunque Russell tendrá mucho que decir sobre esto en escritos posteriores y aunque esos escritos contienen una teoría completamente nueva de la inducción, lo único que por el momento dice es que "debemos aceptar al principio inductivo sobre la base de su evidencia intrínseca u olvidarnos de toda justificación de nuestras expectativas acerca del futuro".[57] Esto

[55] *Ibid.*
[56] *The Problems of Philosophy*, p. 37.
[57] *Ibid.*, p. 38.

es al mismo tiempo decepcionante e interesante. Es decepcionante en el sentido de que deja el problema en el momento en el que éste se vuelve interesante y porque deja un hueco en su doctrina de las leyes causales. La única cosa que podría decirse para mitigar este juicio es que la intuición, desarrollada cuarenta años más tarde, ya estaba allí, *viz*., la idea de que la inducción es en el fondo deducción. "A mí me parece que lo que se llama inducción es o deducción disfrazada o un mero método para adivinar de manera plausible."[58] Como se sabe, la investigación de Russell lo llevaría a la postulación de cinco principios de inferencia no-demostrativa a partir de los cuales se puede deducir el principio inductivo, pero por el momento su único mérito consiste en haber enunciado el problema de manera clara. Por otra parte, lo que él dice es interesante porque deja bien en claro que de las dos alternativas posibles él escoge precisamente la que Wittgenstein rechazará, como veremos en la siguiente sección.

4 . 15 . *Russell y Wittgenstein sobre la inducción*

Ya hemos considerado los puntos de vista de Wittgenstein sobre la causalidad, las teorías científicas, etc., pero todavía no hemos tratado de caracterizarlos. Al contrastarlos con los de Russell se pone de relieve uno de sus principales rasgos: son evidentemente el producto de un enfoque *a priori*, el cual refleja el hecho, enunciado por Wittgenstein mismo, de que son totalmente independientes de toda teoría del conocimiento empírico. Todo lo que él dice acerca de los mecanismos, procedimientos, principios, resultados, etc., de la ciencia se deriva, de una u otra manera, de su análisis de las proposiciones. Divide las proposiciones en tres grupos. Están, en primer lugar, las proposiciones con sentido; en segundo lugar, las proposiciones que carecen de sentido y, en tercer lugar, las "proposiciones sinsentido". El segundo grupo lo constituyen las proposiciones de la lógica, es decir, las tautologías y las contradicciones. El tercer grupo se divide a su vez en dos grupos. Hay, por una parte, las proposiciones sinsentido elucidatorias (como las del *Tractatus*) y, por otra parte, los absurdos (la filosofía tradicional

[58] *The Principles of Mathematics*, p. 11 (nota al pie de página).

y expresiones como 'La cuadruplicidad bebe dilación'). El primer grupo se compone de tres clases de proposiciones. Tenemos, primero, las proposiciones elementales, segundo, las proposiciones que son funciones de verdad de las proposiciones elementales y, por último, las así llamadas 'formas de leyes'. El problema ahora es decidir a cuál de estos tres grupos pertenece el principio inductivo. Para empezar, debe tenerse presente que "De ninguna manera la así llamada 'ley de inducción' puede ser una ley lógica, pues es evidentemente una proposición con sentido."[59] Pero entonces, puesto que tiene sentido y no es *a priori*, tiene que ser o bien una proposición elemental o bien una función de verdad de proposiciones elementales. Obviamente, no es una proposición elemental. No queda, por lo tanto, más que una posibilidad. Examinémosla.

Si el principio inductivo es una proposición con sentido, entonces también tiene que ser un retrato. Pero ¿qué podría representar o de qué podría ser un retrato? Es claro que no es un retrato de la realidad física. Podría, pues, pensarse que lo que enuncia es una verdad respecto a nuestra actitud y conducta lingüísticas. Para que el lenguaje sea útil debe ser general y, por lo tanto, tenemos que poder tener enunciados generales. Las conexiones de hecho establecidas en enunciados generales (el agua hierve a 100 grados, todos los mamíferos tienen dientes, etc.), se establecen en y por la experiencia y siempre podemos imaginar otras posibilidades (los mamíferos no tienen dientes, el agua hierve a 50 grados, etc.). Sin embargo, hay algo que no está fijado por la experiencia y esa necesidad ya está contenida en la naturaleza misma de nuestro lenguaje. Es aquí que se hace sentir la función de aquellas intuiciones *a priori* como la ley de causalidad. Su función es la de crear la posibilidad de redes de proposiciones. En el proceso de encontrar y establecer nuevas proposiciones (generales o no), tenemos que adaptarnos a la forma como las intuiciones *a priori* fueron originalmente comprendidas y desarrolladas, pero también podemos intentar recurrir al método más sencillo. "El lenguaje debe cuidarse a sí mismo" podríamos decir, esto es, el lenguaje (entre otras cosas) debe disponer de los mecanismos indispensables a su propio

[59] *Tractatus*, 6.31.

desarrollo y, aunque esto tal vez no pueda probarse, es natural pensar que estos mecanismos son los más simples posibles. Ahora bien, podría pensarse que la inducción es precisamente dicho mecanismo o procedimiento. Pero por el momento, Wittgenstein prefiere verlo no como un mecanismo propio del lenguaje, sino como una tendencia nuestra. "El procedimiento de inducción consiste en que asumimos la ley más simple que se pueda hacer concordar con nuestra experiencia."[60] En cierto sentido, el principio enuncia una verdad, pero una verdad acerca de nosotros, no acerca del mundo o del lenguaje. El problema, evidentemente, es que "Es claro que no hay ningún fundamento para creer que el caso más simple realmente sucederá."[61] Y, naturalmente, de esto se sigue todo lo que Hume había dicho que se sigue. Vale la pena notar, no obstante, que independientemente de su acuerdo en este punto, los diagnósticos de la inducción que ofrecen Hume y Wittgenstein no son equivalentes. Hume ve el recurso a la inducción como una prueba más de la irracionalidad del hombre, en tanto que Wittgenstein trata en cierto sentido de justificarla: es así como nosotros, los humanos, establecemos leyes causales. Ésta es, sin duda, una posición interesante, si bien tiene la desagradable consecuencia de que conduce a paradojas muy fuertes (especialmente en relación con el *conocimiento* científico). Respecto a la inducción, Russell es bastante más ponderado.

> Desde luego que puede decirse que todas las inferencias con relación al futuro son de hecho inválidas y no veo cómo podría refutarse dicho punto de vista. Pero si bien hay que admitir la legitimidad de dicho punto de vista, podemos sin embargo preguntar: si hay inferencias válidas respecto al futuro ¿qué principios deben estar involucrados al efectuarlas?[62]

Los dos enfoques están, pues, claramente diferenciados y, puesto que las inferencias científicas son algo que de hecho se hace, hay aquí un problema serio y quizá insoluble para Wittgenstein, por lo que el enfoque de Russell parece en verdad más adecuado.

[60] *Ibid.*, 6.363.
[61] *Ibid.*, 6.3631(b).
[62] *Our Knowledge of the External World*, p. 225.

Hay otra cuestión que tal vez podría llevar a Wittgenstein a dificultades considerables. Lo que él afirma comporta varios elementos. Está, en primer lugar, una concepción peculiar de las verdades de la lógica como tautologías; en segundo lugar, está la Teoría Pictórica del Sentido y, finalmente, la oscura noción de "forma *a priori* de ley". Es relativamente claro que el principio inductivo (básicamente (a) en la formulación de Russell) no es una tautología. El argumento de Wittgenstein no es que no sea una verdad *a priori* o necesaria o válida en todos los mundos posibles, sino simplemente que es una proposición con sentido. Es sólo como una consecuencia de esto que él afirma que no se trata de una verdad *a priori* y, *a fortiori*, de una ley *a priori*. Esto a su vez implica que no puede tener el mismo *status* que, *e.g.*, la ley de causalidad. En otras palabras, el principio de inducción no puede ser "la forma de una ley". Pero lo que Wittgenstein dice en 6.363 no está en armonía con lo que acabamos de decir. Porque ahora resulta que la inducción cumple funciones similares a las asignadas a las formas de leyes: la organización de nuestros *data* de acuerdo con ciertos esquemas elegidos mediante la aplicación de criterios "económicos" (*i.e.*, economía ontológica). Parecería como si, después de todo, el principio inductivo sí fuera en algún sentido *a priori*. Para rechazar esto, Wittgenstein traza una nueva distinción y separa los principios *a priori* de los psicológicos. La causalidad ejemplifica los primeros, la inducción los segundos. Desafortunadamente, no se nos da ninguna indicación acerca de cómo reconocer un principio y ubicarlo en uno u otro grupo.

En lo que a la inducción atañe, Wittgenstein (como Russell) no va más allá de lo que Hume fue. Puesto que no es un absurdo lógico negar lo que el principio afirma (o lo que afirmamos nosotros cuando nos servimos de él), se sigue que ninguna creencia que en él se funde es válida. En casos semejantes no podemos hablar de conocimiento. El razonamiento de Wittgenstein es tan riguroso como el de Hume y su conclusión igualmente escéptica: "Que el sol aparecerá mañana es una hipótesis, lo cual significa que no sabemos si aparecerá."[63] Esto es ciertamente coherente con todo lo demás, sólo que echa por

[63] *Tractatus*, 6.36311.

la borda nuestro sistema de creencias y el conocimiento científico. Por otra parte, el punto de vista de Russell, si bien más prometedor, tampoco es del todo satisfactorio. Él piensa que o probamos que la inducción es una clase de deducción (o deducción oculta), o no escapamos del escepticismo (*i.e.*, adoptamos la posición de Wittgenstein). Dada su aceptación de la ciencia, la única vía por la que él puede optar es la primera. Seguirá en esa dirección, lo cual lo llevará hasta la teoría de la inferencia no-demostrativa, pero por el momento no tiene nada positivo que decir acerca de la inducción.

Quiero sugerir, sin embargo, que él podría haber admitido el principio de inducción como un principio lógico más. Desde luego, su titubeo inicial se vio acentuado por la adopción de la teoría wittgensteiniana de la verdad lógica. Pero, como indiqué en el capítulo III, para el Russell pre-wittgensteiniano las leyes de la lógica no eran tautologías o al menos no sólo tautologías, pues también incluían algunas proposiciones sintéticas *a priori*. Como vimos, su propio logicismo se basa en el principio del círculo vicioso y tres axiomas (reducibilidad, elección e infinitud) que no son tautológicos. Así, pues, él podría haber añadido un cuarto y mantenido que es *a priori* o, por ejemplo, que es una "regla gramatical para las matemáticas". Pero se rehusó a hacerlo y la razón es que nunca cesó de esperar que podría proveer una prueba del principio de inducción, es decir, deducirlo de otros. Esto es parte de su programa en *Human Knowledge*.

4 . 16 . *Observaciones críticas y conclusiones*

Aunque Russell y Wittgenstein se separan en lo que toca a la inducción, es debatible si lo mismo sucede respecto a la causalidad. Podría de hecho argumentarse que sus obras son no sólo compatibles, sino complementarias. Podría decirse que Russell examina el papel que la noción de causa de hecho juega en la ciencia (ecuaciones), en tanto que Wittgenstein se ocupa más bien de la categoría de causa en general; y que en tanto la primera es una labor puramente descriptiva, la segunda es una investigación trascendental. Sin embargo, a mí me parece que el trascendentalismo y lo que podríamos llamar aquí 'empirismo radical' se excluyen mutuamente. Considérese lo que Witt-

genstein afirma. Si al decir que la causalidad es una intuición *a priori* lo que Wittgenstein quiere decir es que la causalidad es lo que quedará ejemplificado en las teorías que llamamos 'científicas', entonces su afirmación es una definición y por ello vacuamente verdadera. Por otra parte, nótese que no se nos da ninguna explicación de por qué ciertas "redes" (teorías) son mejores que otras. Una mera metáfora no es ninguna explicación. Pero lo que es importante observar es no que no se nos da en el *Tractatus* la explicación que requerimos (después de todo, Wittgenstein no podría haber considerado en detalle todo), sino que no puede haberla. Porque la concepción de la causalidad que Wittgenstein elabora es una consecuencia de sus puntos de vista sobre el lenguaje y la lógica. El resultado es que, en la medida en que es coherente, su doctrina es sumamente implausible. En otras palabras, si aceptamos la Teoría Pictórica, entonces tenemos que abandonar todo lo demás, incluida la posibilidad del conocimiento científico. La actitud de Wittgenstein en torno a la causación no deja lugar a dudas: la creencia en ella, que es una presuposición de la ciencia, es sólo superstición. Puede responderse, como Russell lo hizo, que inclusive si no hay refutación formal de esta posición, esta última es de hecho inaceptable. Wittgenstein parece sostener que, inclusive si el caos gobernara a la materia prima de la experiencia, siempre podríamos encontrar esquemas, modelos, redes, etc., mediante los cuales podríamos aprehenderla y ordenarla y, de este modo, tendríamos de nuevo leyes causales. Esto, sin embargo, no parece ser así o, más bien, presupone una concepción del mundo que es falsa. Tómense, por ejemplo, las relaciones temporales, como antes y después, o las relaciones espaciales, como arriba y abajo: no parecen ser dependientes de la mente, ni siquiera del lenguaje y, por lo tanto, parecen ser objetivas. Pero si esto es verdad, entonces ciertas cosas sencillamente no pueden pasar. Parecería que ningún mundo puede existir sin una estructura espacio-temporal. Pero esto implica que el mundo no es caótico y que está, por lo tanto, sometido a regularidades. 'Causación' denotaría una clase especial de regularidad y esto sí explicaría por qué ciertas redes son mejores que otras. Pero si esto es así, entonces la visión atomista radical del lenguaje y del mundo defendida por Wittgenstein no

puede mantenerse y con ella se viene abajo la explicación de la causalidad que se nos ofrece en el *Tractatus*. La causación no es un rasgo accidental del mundo. Lo que es accidental es lo que sucede *dentro* del mundo y en este sentido múltiples mundos son en verdad posibles. Pero al hablar del tiempo, el color, el espacio o la causalidad *en general* no estamos hablando de nada contingente.

Sería un error atribuirle a Russell el punto de vista de que la causación es algo real en el universo como un todo. Su conclusión es mucho más modesta. Lo que sostiene es que la causación es real en algunas de sus regiones (*i.e.*, las que conocemos) y que ninguna extrapolación se puede permitir o considerar como válida. Y puesto que está convencido de que la noción de causa evoluciona con el desarrollo de la ciencia, Russell rechaza la causalidad como una categoría de nuestra mente. Empezamos a producir explicaciones acerca del mundo con una noción de causa muy poco refinada, la cual sufre una transformación a manos de las ciencias más desarrolladas y generales. Así, pues, no existe una única categoría de causalidad, última e inmutable. "No pudimos encontrar una categoría *a priori*: la existencia de las leyes científicas aparece como un hecho puramente empírico, no necesariamente universal, salvo en una forma científicamente inservible y trivial."[64] A mi modo de ver, los argumentos de Russell son difíciles de rebatir y, por lo tanto, me siento compelido a concluir que ni en relación con la causalidad y la causación ni en relación con la inducción es el *Tractatus* más convincente que lo que se nos dice en los dispersos artículos de Russell.

Quisiera terminar este capítulo no con un resumen, sino con una nota aclaratoria sobre lo que he estado haciendo. Empecé por considerar ciertas tesis y las discusiones a las que conducen y que no podrían ser clasificadas de otra manera más que como 'metafísicas' u 'ontológicas' (para nuestros propósitos los términos son intercambiables). Había que establecer varias ideas. Como en otros capítulos, una idea directriz era la de poner de relieve la conexión que existe entre aquellas tesis y los puntos de vista de Russell y Wittgenstein sobre el análisis

[64] *Mysticism and Logic*, p. 151.

y el lenguaje. Una segunda conexión en la que yo estaba particularmente interesado es la que se da entre las concepciones de los atomistas lógicos sobre el material del mundo, los hechos, las proposiciones atómicas, etc., por una parte, y sus puntos de vista sobre algunos aspectos de la ciencia, por la otra. Pienso que la relación entre ellos quedó aclarada. Desde mi punto de vista, estas conexiones entre áreas son mucho más importantes que puntos de vista específicos, doctrinas concretas o inclusive teorías particulares. Si hubiera tenido éxito en hacerlas relucir, el principal objetivo del capítulo habría sido alcanzado.

V

CONOCIMIENTO DIRECTO Y EL YO

5 . 1 . *Consecuencias de la Teoría de las Descripciones: el principio de conocimiento directo*

Que la teoría del conocimiento ocupa un lugar prominente en los escritos de Russell es una verdad trivial, pero lo que no es en absoluto trivial es la afirmación de que la teoría del conocimiento está *implicada* por sus tesis sobre el lenguaje y el análisis. Creo que ya es tiempo de examinar la esencial conexión que Russell afirma que existe entre su investigación epistemológica y su previa labor en la filosofía del lenguaje, porque esto nos llevará a las discusiones más excitantes (y sin cuartel) entre él y Wittgenstein. Esta labor es importante también porque la epistemología de Russell siempre ha sido considerada como la parte más dudosa de su obra. Empezaré este capítulo discutiendo si las conexiones que él establece son lo que él dice que son.

Lo menos que puede decirse es que las consecuencias oficiales de la Teoría de las Descripciones son, en efecto, muy extrañas. Russell, como observé en un capítulo anterior, caracterizó su teoría como una teoría lógica (y expliqué en qué sentido ésta es en verdad una teoría lógica), pero también como "una teoría del denotar". Ahora bien, esto es importante porque la noción de denotar es tanto semántica como epistemológica. En palabras de Russell, "el tema del denotar es de gran importancia no sólo en lógica y matemáticas, sino también en la teoría del conocimiento".[1] Una razón por la que es importante es que su teoría del denotar lo lleva a un principio semántico-epistemológico fundamental, esto es, el principio de conocimiento directo. Me refiero a él como "semántico-epistemológico" porque, primero, enuncia una condición necesaria para la significación de las proposiciones y, segundo,

[1] *Logic and Knowledge*, p. 41.

porque se supone que elucida en qué consiste nuestro conocimiento expresado por proposiciones significativas, así como de qué es conocimiento. Además, a través de este principio Russell completa su teoría del significado, porque hasta ese momento ésta sólo versaba sobre nombres propios y frases denotativas. Ahora bien, aunque pienso que hay una conexión fuerte entre su teoría semántica y su teoría del conocimiento, no estoy del todo convencido de que él haya logrado elaborarla adecuadamente. Es por eso que hay tantas incomprensiones, malentendidos e innecesarias controversias. Me parece que este punto es importante también porque podríamos encontrarnos en la siguiente situación: si la teoría del conocimiento de Russell es inadecuada, entonces:

a) no hay ninguna relación lógica entre su teoría del conocimiento y su filosofía del lenguaje; o
b) una teoría similar, pero no la de Russell es la que está realmente implicada, o
c) se tiene que reinterpretar la Teoría de las Descripciones, o
d) se tiene que rechazar la Teoría de las Descripciones.

En todos estos casos, Russell estaría en una mala posición. La cuestión, por lo tanto, merece ser considerada.

La teoría del conocimiento de Russell parece depender de una clasificación trazada sobre la base de usos diferentes en el lenguaje ordinario del verbo 'conocer' y sobre un principio. En efecto, Russell distingue, primero, entre conocimiento de cosas (conozco este lugar, conozco a esa persona, etc.) y conocimiento de verdades (que nosotros expresamos mediante el verbo saber: sé que $2 + 2 = 4$, sé que Varsovia es la capital de Polonia, etc.). Asumiendo que esta distinción es válida, él efectúa una segunda clasificación, que es la que supuestamente está implicada por su teoría. Ya vimos que el "dogma" de Russell es que si un signo es un nombre, entonces debe nombrar algo, que es su significado, pero si el significado de un signo es un objeto, entonces el signo tiene un significado inclusive si se le considera aisladamente, es decir, independientemente de que forme parte de una oración o no. Un nombre es un símbolo

simple, *i.e.*, no está compuesto de partes que sean en sí mismas significativas. En otras palabras, se trata de una expresión útil e inanalizable. Las frases denotativas, por otra parte (descripciones definidas e indefinidas), son expresiones que desaparecen en el análisis. Por lo tanto, no son nombres y, por lo tanto, no denotan nada. Sin embargo, las usamos y podemos transmitir conocimiento por medio de ellas, como cuando decimos 'El vencedor de Marengo pasó sus últimos días en una lejana isla'. Mi proposición es verdadera y, *a fortiori*, significativa, a pesar del hecho de que 'el vencedor de Marengo' no designa a ningún objeto particular. Yo conozco el significado de un nombre cuando uso el nombre correctamente, es decir, cuando tengo un acceso cognoscitivo directo a su significado o denotación y, por razones obvias, esto nunca puede suceder en el caso de los símbolos incompletos. Así, pues, tenemos que distinguir entre una primera clase de conocimiento, que Russell llamó 'conocimiento directo', esto es, el conocimiento de lo denotado por nombres propios (en sentido lógico) significativos y usados correctamente, y una segunda clase de conocimiento, bautizada por él 'conocimiento por descripción'. Ahora bien, la tesis de Russell es que nuestro conocimiento por descripción es reducible a nuestro conocimiento directo o explicable en términos de este último. (No puedo evitar mencionar aquí uno de los errores más grotescos hechos por algunos críticos de Russell, a saber, ¡el atribuirle la opinión de que podemos conocer directamente verdades! Conocimiento directo es sólo conocimiento de "cosas" y significa cosas distintas dependiendo del tipo de entidad que se considere.)[2] Esta distinción, que dicho sea de paso armoniza perfectamente con el funcionamiento de la Teoría de las Descripciones, está recogida en el principio antes mencionado. Dicho principio fue introducido por vez primera en "On Denoting" como sigue (cito todo el pasaje relevante del texto de Russell, porque realmente vale la pena leerlo. Es uno de esos pasajes russellianos en los que el lenguaje empleado es transparente e inocente, pero en los que el pensamiento expre-

[2] Véase, por ejemplo, el ensayo de M. Black "Russell's Philosophy of Language", esp. p. 251, y el cortante rechazo de la crítica por parte de Russell en su "Reply", p. 691. Ambos en *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. Schilpp.

sado es o extremadamente oscuro o sencillamente ininteligible, al menos sin explicaciones de alguna clase):

> Un resultado interesante de la teoría del denotar presentada más arriba es este: cuando hay algo que no conocemos directamente, sino que solamente tenemos una definición por medio de frases denotativas, entonces las proposiciones en las que se introduce esta cosa mediante una frase denotativa no contienen realmente la cosa como un elemento constitutivo, sino que contienen más bien los elementos expresados por las diversas palabras de la frase denotativa. Así, en toda proposición que podamos aprehender (*i.e.*, no sólo aquellas cuya verdad o falsedad podemos juzgar, sino todas aquellas en las que podemos pensar) todos los elementos constitutivos son en realidad entidades que conocemos directamente.[3]

Ahora bien, ¿qué significa esto?

Lo primero que nos llama la atención es que Russell habla de las proposiciones como conteniendo entidades, pero esto sólo muestra que todavía mantiene la concepción de las proposiciones que había hecho suya en *The Principles of Mathematics*. Por lo que 'proposición' no es una expresión sinónima de 'oración' o de 'enunciado': las proposiciones contienen "términos" (todo lo que puede ser nombrado) y "conceptos" (la referencia de los predicados). Son, por lo tanto, entidades de alguna clase y no son "meramente lingüísticas". Otro punto de alguna importancia es el siguiente: constituyentes de las proposiciones sólo pueden serlo, estrictamente hablando, los particulares nombrados por los nombres propios en sentido lógico. Pero también conocemos directamente universales, que ciertamente no nombramos, puesto que no son "cosas". Ellos más bien contribuyen a la unidad de la proposición proveyendo o constituyendo la estructura de los hechos. Por lo que el principio debería reformularse tomando en cuenta el carácter "ambiguo" del conocimiento directo. Conocer directamente un particular es o bien conocerlo a través de los sentidos o bien recordarlo o bien encontrarlo en la introspección, pero conocer directamente un universal es concebirlo. Por lo tanto, el principio debería

[3] *Logic and Knowledge*, pp. 55–56.

enunciarse de esta manera: "Toda proposición que podamos comprender debe por entero componerse de cosas percibidas o encontradas ya sea en la introspección o en el análisis mnémico y de por lo menos un universal concebible."

Veamos la formulación russelliana del principio desde otro punto de vista. Lo que quiero enfatizar ahora es el hecho de que Russell contrasta "conocido directamente" con "definido por frases denotativas". Así como no podemos afirmar que existen objetos referidos por palabras que desaparecen en el análisis, tampoco podemos afirmar que esos pseudo-objetos pueden ser objetos de experiencia. Encontrar los genuinos objetos de la experiencia es quizá el principal objetivo de la teoría russelliana del conocimiento directo, pero ya ahora debería estar bien claro que no se podrá encontrar entre ellos ni a los objetos del sentido común ni a los objetos físicos. En realidad, los objetos de ambas clases vendrán a ser comprendidos como construcciones o ficciones lógicas, esto es, pueden verse como clases de objetos conocidos directamente y nosotros ya sabemos qué tratamiento reciben las clases en el sistema de Russell. Sólo podemos conocer directamente los elementos a partir de los cuales se elaboran las series o construcciones, puesto que las clases no son nada. La pregunta ahora es: ¿cuáles son esos objetos y cómo vamos a encontrarlos?

5.2. *Los objetos de la experiencia*

Russell inicia su investigación epistemológica con una pregunta que indica claramente cuáles son sus intenciones. "¿Hay algún conocimiento en el mundo que sea tan cierto que ningún hombre razonable pueda ponerlo en duda?"[4] La pregunta pone de manifiesto que están simultáneamente involucrados muchos problemas. La búsqueda por el significado es comprendida como la búsqueda por los objetos del conocimiento directo (que son la sustancia o el material del mundo) y esto a su vez equivale a la búsqueda por la certeza. Parecería como si se tratara del mismo problema en diferentes contextos. La imposibilidad lógica de dudar es el criterio para decidir si hemos finalmente llegado a los objetos reales, o sea, a los objetos que

[4] *The Problems of Philosophy*, p. 1.

constituyen el contenido de nuestra experiencia y el material del mundo. La respuesta de Russell es que esos objetos son particulares y universales.

Quisiera señalar ahora tres cosas en relación con lo que hemos estado diciendo. Primero, con relación a los nombres propios en sentido lógico. Una vez en posesión de la noción de particulares, Russell, naturalmente, aspiraba a nombrarlos y, por lo tanto, tenía que proporcionar nombres para ellos. Es evidente que ninguna de las palabras del lenguaje coloquial podría desempeñar ese papel, con la posible excepción de los demostrativos como 'esto', 'este', 'aquello', etc. Al no poder encontrar o acuñar signos simples, Russell favoreció a los demostrativos para que éstos jugaran el papel de sus nombres propios en sentido lógico. Ahora bien, es muy discutible si dichos términos del lenguaje natural pueden jugar el rol que Russell les adscribe, pero debe observarse que el razonamiento de Russell tiene dos pasos y que el segundo, mas no el primero, es una hipótesis empírica. Por lo tanto, inclusive si fuera un error no por ello quedaría invalidado el primer paso. Es decir, tiene que haber nombres propios en un sentido lógico, independientemente de que podamos encontrarlos o no.

El segundo punto tiene que ver con el conocimiento directo. Estoy de acuerdo con la crítica de que el uso que Russell hace de 'conocimiento directo' y de otros términos con ese relacionados es en ocasiones incoherente (por ejemplo, ¡a veces se permite hablar de conocimiento directo de otras personas! Naturalmente, si eso fuera posible, entonces toda la teoría del conocimiento directo sería ni más ni menos que redundante), pero estos errores no bastan para invalidar todo lo que él dice sobre esa peculiar relación cognitiva que es el conocimiento directo. Por otra parte, es un error suponer que Russell es esencial o radicalmente incoherente porque no puede ofrecer una caracterización precisa de su noción y porque su descripción de ella nos deja en ocasiones un tanto escépticos. Esto es, por ejemplo, lo que recientemente A.R. White ha sostenido en un interesante artículo.[5] Él presenta los diferentes intentos de Russell por explicar y caracterizar su noción de conocimiento

[5] A.R. White, "Knowledge, Acquaintance and Awareness", en *Midwest Studies in Philosophy VI*, University of Minnesota Press, Minneapolis (1981).

directo en términos de conciencia, experiencia, atención, etc., y muestra de manera muy convincente que ninguna de éstas es equivalente a la noción de Russell. La conclusión que extrae, sin embargo, me parece que es totalmente gratuita e infundada, porque él sugiere que puesto que no puede establecerse ninguna equivalencia con nociones más usuales, entonces ¡no hay tal cosa como conocimiento directo! Pero la exigencia de equivalencia aquí está sencillamente fuera de lugar y la explicación es, simplemente, que lo que Russell está tratando de hacer es modificar y enriquecer tanto el lenguaje vernáculo como la metafísica del sentido común: está haciendo un esfuerzo para hacernos ver y explicarnos que hay cierta relación cognitiva entre nuestra conciencia y los objetos de nuestra experiencia que es radicalmente diferente de lo que la gente imagina y que no está reflejada en el vocabulario usual. El lenguaje ordinario está adaptado para el pensamiento ordinario y, por lo tanto, no contiene ninguna palabra que permita hacer referencia a la relación que Russell quiere que descubramos y consideremos. Además, a primera vista por lo menos, no es ni irracional ni absurdo afirmar que existe una relación como la de conocimiento directo. Puede sostenerse, por ejemplo, que cuando abro mis ojos, mi campo visual de pronto se llena de manchas de colores "organizadas" de cierta manera, y que el panorama que yo contemplo puede ser muy similar a la escena presenciada por alguien más, pero que ciertamente no son uno y el mismo. En este sentido, lo que veo me es privado. Por otra parte, no tengo esta experiencia perceptual (no llego a ella) después de un razonamiento corto o largo: no infiero lo que veo. Russell trató de combinar todo esto y lo expresó diciendo que el tipo de conocimiento del que habla es una relación cognitiva directa en la que estamos conscientes de algo. Puede ser que todo esto esté mal, pero necesitamos una explicación alternativa y no una mera indicación de las dificultades. Para seguir con nuestra exposición, podemos decir que la cuestión importante y difícil para Russell es determinar qué objetos conocemos en esas circunstancias y ya conocemos su respuesta.

La tercera observación es referente al enfoque de Russell. Pienso que se puede muy fácilmente caer en la tentación de acusarlo de inconsistencia sobre la base de que aunque recha-

za (por razones filosóficas y para propósitos filosóficos) el lenguaje natural y la metafísica de la Edad de Piedra, acepta no obstante sus distinciones y clasificaciones. Por ejemplo, en un contexto ordinario hablamos libremente de sentidos "interno" y "externo". Hablamos entonces de objetos que están fuera de nosotros y de los cuales estamos conscientes gracias a, por ejemplo, la vista o el tacto. Asimismo, hablamos de creencias, dolores, etc., que están dentro de nosotros y que son estados que sólo cada uno en su propio caso puede conocer y detectar. Ahora bien, esta clasificación, asociada con un lenguaje y una metafísica que Russell critica, es recogida por él (como lo muestra su búsqueda por los particulares) y esto, podría argumentarse, invalida su crítica. Tiendo, no obstante, a pensar que el argumento no es válido o tal que pudiera preocupar seriamente a Russell y ello básicamente por la razón de que él no está sugiriendo que *todo* en el lenguaje natural esté mal: distinciones muy generales pueden ser adecuadas y corresponder a las distinciones que se trazarían en un lenguaje empírico correcto. Así, aunque no podemos rechazar *a priori* la opinión de que el sistema de Russell contiene una contradicción, dicha objeción tendría que ser elaborada en detalle a fin de que resulte mínimamente plausible. Puesto que, hasta donde yo sé, esto no ha sucedido, podemos dejar de lado esta posible objeción.

5 . 3 . *El conocimiento directo y el yo*

Como dije en el último capítulo, los particulares de Russell incluyen no sólo los "*data*" obtenidos en la percepción, sino también los obtenidos en la memoria y en la introspección. Ya dijimos algo acerca de los *sensibilia* de Russell, básicamente para contrastarlos con los objetos de Wittgenstein. Deberemos ahora decir algo acerca de las restantes clases de *data*. Desafortunadamente, durante el periodo del cual nos ocupamos Russell no dice casi nada acerca de los particulares de la memoria, si bien dice bastantes cosas sobre la función de la memoria, especialmente en conexión con la génesis de nuestro concepto del pasado. De ahí que, si bien se podría desarrollar una teoría russelliana de los particulares de la memoria, la contribución del propio Russell es más bien escuálida. Por consiguiente, me

propongo concentrarme en los puntos de vista de Russell acerca de los *data* hallados en la introspección. En otras palabras, deseo considerar lo que durante este periodo él tiene que decir sobre el yo.

Hasta donde sé, Russell se enfrenta a la cuestión del significado de 'Yo' sólo en las dos versiones de "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description". Su discusión es un tanto equívoca y más bien curiosa. En un principio, él genera la impresión de querer adoptar una posición humeana, puesto que admite que aquello que conocemos directamente en la introspección son estados mentales *particulares* y nunca un ego o un "yo". "Cuando tratamos de mirar dentro de nosotros mismos, parece que siempre caemos sobre un pensamiento o sentimiento particular y no sobre el 'Yo' que tiene el pensamiento o sentimiento."[6] Si ésta fuera la posición de Russell, entonces su problema sería, obviamente, el de explicar en virtud de qué ciertos estados mentales se relacionan entre sí de tal manera que constituyen una sola mente. Pero él sigue adelante y ofrece uno (¿o dos?) argumento(s) —esto se aclarará más abajo— para probar que, después de todo, hay algo más y que lo conocemos directamente. Esto requiere, sin embargo, algunos comentarios.

Soy de la opinión de que, si hacemos un uso consistente de las distinciones a las que hemos aludido (clases de palabras, clases de conocimiento, etc.), resulta evidente que Russell está tratando de probar algo que no se puede probar en su sistema. Puede a grandes rasgos decirse que lo que tenemos que decidir es, con respecto a la dicotomía "nombres propios en sentido lógico-símbolos incompletos", a cuál de las dos categorías pertenece 'yo'. Si 'yo' es un símbolo incompleto, entonces no denota ningún objeto. Entonces el yo es una ficción lógica, con el grado de realidad de una clase. Por lo tanto, en ningún sentido podemos conocerlo directamente. Por otra parte, si 'yo' es un nombre propio, entonces denota un objeto conocido directamente, cuya existencia no podría ponerse en duda, por lo menos mientras usemos la palabra en enunciados significativos. Pero entonces no se necesita ninguna prueba de su existencia.

[6] *The Problems of Philosophy*, p. 27.

Podemos tener conocimiento por descripción de particulares ("las sensaciones que te dije que tuve ayer"), pero no parece posible mantener que conocemos directamente lo que sólo es un particular inferido. Y esto es precisamente lo que Russell está tratando de hacer: él está tratando de convencernos de que nos conocemos directamente, aunque no nos damos cuenta de ello. Tengo que admitir que siento que Russell es en este caso incoherente. Y esto es tan sólo una manifestación de lo que es una teoría del conocimiento profundamente equivocada. Diré unas palabras a este respecto al final del capítulo.

Considerado(s) independientemente del resto del sistema, el (los) argumento(s) de Russell, aunque interesante(s), es (son) todo menos claro(s). Él enfoca la cuestión del autoconocimiento a través de su noción de conocimiento directo y la primera cosa que observa es que "No sólo estamos conscientes de objetos, sino que a menudo estamos conscientes de estar conscientes de ellos."[7] Ésta es la primera premisa que, creo, puede aceptarse, pues equivale a la admisión de la autoconciencia. Luego Russell afirma que cuando se percibe la apariencia de un objeto físico (los *sense-data*, como vimos, son apariencias de objetos físicos), se tiene que distinguir entre el *sense-datum* (es decir, el objeto de hecho percibido) y lo que ve el *datum*. Lo que ve el *datum* es el yo, *i.e.*, soy yo quien conoce directamente un determinado objeto, independientemente de qué seamos y cuál sea nuestra naturaleza (*i.e.*, la mía y la del objeto). Por lo tanto, Russell concluye, cuando conscientemente veo algo también estoy consciente de que lo veo, es decir, conozco directamente un *sense-datum* complejo, uno de cuyos elementos es mi yo. Pero si esto es así, así sigue el argumento, parecería como si efectivamente tuviera un acceso cognitivo directo a eso que llamo 'mi yo', por lo menos en ocasiones como esta.

Yo creo que el argumento no es válido y que la única cosa que prueba es que hay tal cosa como conciencia y auto-conciencia, y no creo que Russell hubiera querido identificar la conciencia y la auto-conciencia con el yo. Y, una vez más, es importante observar que no puede darse el caso de que conozcamos directamente un *sense-datum* complejo sin conocer directamen-

[7] *Ibid.*, pp. 26–27.

te todos sus componentes. Y si esto es así, entonces no requiere efectuarse ninguna inferencia: cuando conocemos algo directamente lo conocemos y nuestro conocimiento es inmediato. Pero, por otra parte, Russell ya ha concedido que en la introspección no detectamos ningún "yo". Así, pues, parece como si quisiera inferir la existencia de un yo y luego convencernos de que lo conocemos directamente. Yo creo que esto está mal y que hay que renunciar a algo: o bien el yo es inferido y por lo tanto conocido por descripción o es conocido directamente, pero entonces toda inferencia es superflua.

Russell ofrece, sin embargo, un segundo argumento, más relacionado con nuestra anterior discusión, puesto que claramente descansa en el principio de conocimiento directo. "Además", dice, "conozco la verdad 'conozco directamente este *sense-datum*'. Es difícil ver cómo podría conocer esta verdad, o inclusive comprender lo que mediante ella se quiere decir, a menos de que conozca directamente algo que llamo 'yo'."[8] Aunque se ha considerado en varias ocasiones que este argumento es decisivo, debo decir que no veo que tenga fuerza probatoria. Russell parece estar haciendo un uso ambiguo de la palabra 'verdad': la usa como equivalente de 'oración verdadera' y al mismo tiempo como sinónimo de 'proposición verdadera', en el sentido de *The Principles of Mathematics*. Se sigue, desde luego, que si comprendo la proposición conozco sus elementos, pero esto se sigue sólo sobre la base del uso ambiguo de una noción, un uso que debería (y no puede) justificarse. La prueba de que su uso de la noción es ambiguo es que se podría sostener que comprendemos la proposición y que conocemos la referencia de 'yo', que es a lo que se aspira, sólo por descripción, y podríamos luego explicar su naturaleza sin estar obligados a verla como una entidad. Russell mismo considera esta posibilidad, pero intenta al mismo tiempo hacer ver que no funciona.

> Si quisiéramos mantener el punto de vista de que no hay conocimiento directo del yo, podríamos argumentar como sigue: conocemos directamente el *conocimiento directo*, y sabemos que es una relación. También conocemos directamente un complejo en

[8] *Ibid.*, p. 28.

> el que percibimos que el conocimiento directo es una relación relacionante. De ahí que sepamos que este complejo deba tener un elemento constitutivo que es aquello que conozco directamente, *i.e.*, deba tener un término que sea sujeto así como uno que sea objeto. A este término sujeto lo definimos como 'yo'. Así, 'yo' significa 'el término sujeto en la conciencia del cual estoy consciente'. Pero no podría considerarse esto como una definición muy afortunada.[9]

Lo que Russell está ahora diciendo es que puesto que cuando damos cuenta y verbalizamos el significado de 'yo' tenemos que usar la misma palabra que queremos definir, por lo que efectivamente la definición no es una muy "afortunada". Pero es importante notar que nunca se trató de una definición, sino de una caracterización. No se puede rechazar esta última sólo sobre la base de que al formularla nos permitimos apelar al único recurso lingüístico o gramatical que tenemos para describir lo que imaginamos que es la denotación del sujeto en oraciones de primera persona. Podríamos inclusive seguir usando indefinidamente la palabra 'yo' aun *sabiendo* que no hay un ego en lo absoluto. Otro detalle importante que vale la pena notar es que Russell insinúa que no es posible eliminar 'yo' sintácticamente y que, por lo tanto, éste debe de tener una denotación. Pero Russell no ha mostrado que a diferencia de 'este' (que tampoco es eliminable) 'yo' no sea un nombre propio *ambiguo*. En otras palabras, uno puede aceptar que 'yo' denota algo, pero todavía falta por probar que no tiene significados o denotaciones diferentes cada vez que se le usa. (La cuestión que estamos discutiendo atañe, evidentemente, a los casos en los que hablamos de una y la misma persona, no de diferentes personas. En este último caso "*ça va de soi*" que 'yo' tiene significados diferentes.) Concluyo, por lo tanto, que los argumentos de Russell en favor de la existencia del yo y de que lo conocemos directamente son insuficientes.

Russell abandonó muy pronto esta línea de razonamiento y, sugiero, no sólo porque pasó de "*sense-data*" a "*sensibilia*", sino simplemente porque se percató de que era mala argumentación. Inclusive cuando la presentó por primera vez, la ofreció

[9] *Mysticism and Logic*, pp. 153–154.

como "tentativa" y válida sólo "probablemente". El tema, sin embargo, es primordial y cualquier sistema filosófico que aspire a ser calificado de 'completo' tiene que proveer una explicación de los problemas y perplejidades conectados con el yo. Y es claro que una vez que se ha rechazado la posición de Russell, la única alternativa viable para el atomismo lógico es lo que se dice en el *Tractatus*.

5.4. *Wittgenstein y el significado de 'yo'*

La afirmación de que en el *Tractatus* Wittgenstein no está muy interesado en cuestiones epistemológicas no es muy difícil de verificar. Así, sus puntos de vista sobre el yo o sobre la denotación de 'yo' no están relacionados con una teoría del conocimiento directo o de la conciencia o de alguna otra noción epistemológica, ni se derivan de ninguna de ellas. Su concepción del yo no surge en conexión con la teoría del conocimiento. Tiene que ser vista, más bien, desde la perspectiva de su ontología formal y su teoría del lenguaje. Como intenté dejar en claro, una meta que podría atribuírsele a la teoría del simbolismo de Wittgenstein es la de revelar qué condiciones tiene que satisfacer cualquier sistema de signos para que pueda usársele en una descripción exacta del mundo. Esta investigación aspira, entre otras cosas, a limitar con toda precisión la esfera de lo que puede decirse, es decir, lo que realmente tiene significado. Algunos de los principios esenciales al programa son:

a) el principio de atomicidad (2.0201),
b) el principio de la determinación del sentido,
c) el principio según el cual "Análisis completo de una proposición hay uno y sólo uno" (3.25), y
d) un principio de extensionalidad: las proposiciones son funciones de verdad de proposiciones elementales.

Mediante estos principios y, desde luego, la Teoría de las Descripciones asumida y operando, Wittgenstein piensa que puede determinar qué concatenaciones de símbolos quedan proscritos. Pero él no comete el error de pensar que porque se pueden poner límites al lenguaje, entonces automáticamente

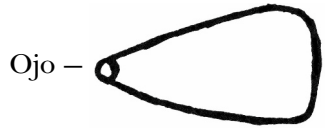
todo ha sido resuelto. De hecho, no es sino a partir de este momento que se plantean las cuestiones realmente importantes. Su punto de vista es que sobre estos "tópicos" no se puede decir nada. Ahora bien, es a estas cuestiones que pertenece el problema del yo.

Ya hemos descrito, en términos generales, qué concepción del mundo (no estoy hablando de *Weltanschauung*, sino de ontología) emerge de las doctrinas de Wittgenstein sobre el análisis y el lenguaje. Vimos que la ontología del *Tractatus* es una ontología de hechos, puramente formal: el mundo se divide en hechos que a su vez pueden analizarse en estados de cosas, que son configuraciones o combinaciones de objetos. Pero nótese que el que el mundo no se componga de cosas es una idea radical: no sólo, nos diría Wittgenstein, una mera lista de nombres de cosas no nos dice nada acerca de cómo sea el mundo, sino que también es sencillamente falso que podamos aislar particulares y objetos en el análisis epistemológico, como Russell piensa. Este resultado también se aplica a la cuestión que ahora nos ocupa: si no podemos encontrar cosas o sustancias aisladamente, tampoco podemos encontrar sustancias mentales. Sin embargo, la concepción de Wittgenstein es mucho más sofisticada y complicada porque, entre otras cosas, él distingue *tres* "yo" o "sujetos" o, mejor dicho, tres usos del pronombre personal. Resumamos sus puntos de vista.

1) El sujeto pensante de la metafísica tradicional. Éste es el yo que Russell ha estado discutiendo. Lo que Wittgenstein tiene que decir al respecto es bastante claro: "No hay tal cosa como el sujeto pensante y que tiene representaciones."[10] No sólo el yo no es un objeto de experiencia (en este punto, Wittgenstein está totalmente de acuerdo con Hume), sino que es eliminable y puede explicarse en términos de estados de cosas. En efecto, podría mantenerse que en el *Tractatus* Wittgenstein adopta cierta clase de monismo neutral: los estados mentales pueden o no ser idénticos a estados cerebrales, pero en último análisis ambos son reducibles a estados de cosas, cuyos constituyentes últimos son los objetos; y no podemos decir de los objetos que son mentales o que son materiales: parecen más

[10] *Tractatus*, 5.631(a).

bien ser neutrales con respecto a la mente y la materia. Ahora bien, el punto importante es que una vez que se han analizado los estados mentales, ya no queda nada. El yo metafísico, en tanto que sustancia pensante o cognoscente, no es por lo tanto una parte del mundo. Ahora bien, si Wittgenstein pensaba que los estados mentales son estados del cerebro, entonces, naturalmente, él mantenía la teoría de la identidad. Pero no estaba ni mucho menos forzado a hacerlo. Él podía haber mantenido que los estados mentales son hechos complejos conformados por objetos que tienen otras propiedades que las que poseen los objetos a los que se reducen los estados cerebrales (o, también, que los objetos mantienen en esos casos relaciones totalmente diferentes. Entonces Wittgenstein estaría más cercano al monismo neutral de Russell y James.). Pienso que no se le puede atribuir nada preciso en relación con esta problemática. Lo que es importante es percatarse de que Wittgenstein se ve llevado directamente a la idea de que, en principio, no podemos tener la experiencia de un ego como una sustancia mental o pensante. Lo que parece ser el mejor símil para presentar su posición es justamente el que Wittgenstein mismo ofrece, a saber, el del ojo y el campo visual. Hay quizá un ojo que ve, pero el ojo ciertamente no se ve a sí mismo. "Pero en realidad tú *no* ves el ojo. Y nada *en el campo visual* permite inferir que es visto por un ojo."[11] Porque "el campo visual no es de esta forma:



."[12]

Asimismo, el "sujeto" no es un posible objeto de experiencia y no podemos inferir su existencia basándonos únicamente en el hecho de que hay experiencias.

2) Tradicionalmente, se ha pensado que la psicología se ocupa del yo o alma y de sus actividades y facultades. Wittgenstein no niega esto, pero sostiene que el yo de la psicología, sea éste lo que sea, es una entidad empírica de una ciencia empírica.

[11] *Ibid.*, 5.633(b)(c).
[12] *Ibid.*, 5.6331.

En todo caso, el yo de la psicología no es el yo metafísico. Lo que la psicología estudia son hechos que, si se desea, se pueden llamar 'mentales' pero que, en último análisis, son, como dije, reducibles a estados de cosas. Los hechos psicológicos son hechos físicos, quizá (si la psicología es "reducible" a la física), pero sus componentes son creencias, deseos, imágenes, dolores, etc., que son a su vez complejos y resultan de una forma específica de agrupación de objetos (en el sentido del *Tractatus*). Ahora bien, si esto es así, entonces sería un error total identificar el alma humana con el sujeto pensante o metafísico. El sujeto psicológico es, a lo sumo la serie o la totalidad de esos estados mentales, sean éstos lo que sean. "El Yo filosófico no es el ser humano, ni el cuerpo humano ni tampoco el alma humana, de la cual se ocupa la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite del mundo, no una parte de él."[13] Wittgenstein ha, pues, reinterpretado el objeto de estudio de la psicología, al que tradicionalmente se le había identificado con el yo metafísico, y lo ha reemplazado por el sujeto pensante de una ciencia empírica. Pero ahora sí ya es obvio que el yo que nos interesa no puede ser "el alma humana".

3) El yo como voluntad. "Es porque 'el mundo es mi mundo' que el yo hace su aparición en la filosofía'."[14] Este nuevo "sujeto", la voluntad, es muy importante entre otras razones porque es el sujeto ético mediante el cual se fijan los límites de mi mundo. Ahora bien, Wittgenstein reconoce que "De la voluntad en tanto que sujeto de lo ético no se puede hablar."[15] El yo en este tercer sentido, que es el sentido que a Wittgenstein realmente preocupa y en el que está interesado, más que un sujeto o una entidad, *es* el mundo determinado dentro de ciertos límites y la determinación de los límites, que se ensanchan o angostan, depende de la bondad ética que, como Wittgenstein la concibe, es simplemente la felicidad, no comprendida desde luego como placer en un sentido trivial.

De este modo, se nos ha dado una concepción totalmente nueva del yo. Éste es el significado de 'yo' que Wittgenstein anhela elucidar. Su investigación desembocará en una concep-

[13] *Ibid.*, 5.641(c).
[14] *Ibid.*, 5.641(b).
[15] *Ibid.*, 6.423(a).

ción sumamente compleja, muy difícil de aprehender, pero que debemos, no obstante, considerar.

5 . 5 . *Solipsismo y realismo*

Debería estar claro que, aunque Wittgenstein disuelve el yo, no elimina la noción: lo que ofrece es, como dije, una nueva concepción. Ahora bien, esta concepción del yo es simplemente revolucionaria, porque le permite reconciliar lo que a primera vista parecen ser posiciones incompatibles. "Aquí se ve cómo el solipsismo, estrictamente desarrollado, coincide con el realismo puro. El Yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad en coordinación con él."[16] Según el solipsista, lo que llamamos 'el mundo externo' en principio puede interpretarse sistemáticamente en términos de eventos subjetivos. Inclusive si una bomba atómica cae sobre mi cabeza, soy yo quien tiene la experiencia en mi campo visual de ciertas formas coloreadas moviéndose de tal y tal manera, soy yo quien tiene ciertas sensaciones dolorosas, etc. Ahora bien, el hecho de que algo como esto pueda siempre decirse muestra algo. Este "algo" el solipsista lo interpreta como ya sabemos que lo hace. El punto de vista opuesto (realismo, materialismo) enfatiza la independencia del mundo externo y lo postula como la causa de mis experiencias y la fuente de toda clase de explicación sobre el yo y sus experiencias. Su oposición al solipsismo es tan fuerte que sus defensores tienden a suprimir la mente por completo y explicarla en términos de propiedades materiales. Lo que Wittgenstein logra es, pues, un compromiso genuino. Esto es muy importante porque, en realidad, Wittgenstein está tratando de hacer justicia a dos inclinaciones nuestras muy fuertes, pero incompatibles. Intentemos reconstruir su posición.

Yo puedo tener experiencias sólo de lo que en principio puedo describir. Lo que es importante aquí no es la experiencia que de hecho se tenga, sino las experiencias posibles, esto es, no contenido sino forma. Si hay cosas que no puedo ni siquiera en principio describir, entonces en principio no puedo tener la experiencia de ellas. Puesto que lo que cuenta no es el conteni-

[16] *Ibid.*, 5.64.

do sino la forma de nuestra experiencia, podríamos decir igualmente que lo que es importante es determinar los límites dentro de los cuales las experiencias particulares son posibles para mí. Ahora bien, esos límites no están fijados por este o aquel lenguaje que tenga la buena suerte de conocer: es una cuestión de lógica, de lo que en principio puedo o no puedo expresar. Por lo tanto, es la lógica la que establece esos límites. Pero "la lógica permea el mundo; los límites del mundo son también sus límites".[17] Por lo tanto, mi mundo está determinado por mi lenguaje, que a su vez depende de la lógica, cuya estructura corresponde a la estructura del mundo. Así, mi mundo y el mundo son uno y el mismo. "Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del lenguaje que únicamente comprendo) denotan los límites de *mi* mundo."[18] Ahora bien, esto, estrictamente hablando, no equivale al solipsismo; pero tampoco es materialismo, porque Wittgenstein reconoce la posición privilegiada del "yo". Si así lo deseamos, podemos seguir hablando de un yo o ego, pero no como si se tratara de un objeto nuevo, especial, privilegiado. El yo en el viejo sentido no puede encontrarse en el mundo y hablar de algo, sea lo que sea, como si estuviese fuera del mundo es emitir expresiones absurdas. La alternativa no es "dentro *vs* fuera" del mundo. La alternativa es "en el mundo o nada en absoluto".

Podríamos tratar de expresar la intuición de la identificación del realismo con el solipsismo mediante una analogía con el campo visual y sus objetos. Si quiero explicar qué es mi campo visual, lo que no debo hacer es intentar describir su contenido en un determinado momento. Se necesita un enfoque más abstracto: necesito hablar más bien de las posibilidades de la experiencia visual. Es obvio que hay cosas que no es posible que vea, pero entonces tampoco puedo describirlas y, por lo tanto, tampoco puedo pensarlas o imaginarlas (*i.e.*, como objetos de mi campo visual). Luego lo que es importante lograr es la descripción del marco dentro del cual tienen lugar mis experiencias visuales y esto es o significa fijar los límites de mis posibles experiencias visuales. Es claro que dicha labor debe efectuarse desde dentro, puesto que no puedo salirme de mi

[17] *Ibid.*, 5.61(a).
[18] *Ibid.*, 5.62(c).

marco o campo visual y decir 'esto no lo puedo ver'. Lo mismo acontece, *mutatis mutandis*, con la experiencia en general y con el mundo. Lo que es importante no es describir experiencias particulares, por pormenorizada que sea la descripción, sino determinar qué va a considerarse como una experiencia posible. Una experiencia es algo que puede describirse, porque si algo no puede describirse, entonces no pertenece al mundo. En este sentido, mi mundo está limitado por el lenguaje y por la lógica. Cuando Wittgenstein habla de "ese lenguaje que sólo yo comprendo", no está hablando de un lenguaje privado en el sentido en que esa expresión quedó asociada con su nombre algunos años después. Lo que él parece tener en mente es más bien un sistema de signos que satisface los requerimientos de la lógica y que se usa desde una perspectiva particular, a saber, la de la primera persona. Dado que no hay tal cosa como el yo y mi lenguaje, como el mundo, está limitado por la lógica, parece seguirse que el mundo y mi mundo son una y la misma cosa porque todo lo que puedo describir pertenece al conjunto de mis experiencias posibles. O, más bien: mi mundo es el mundo descrito y contemplado desde un punto de vista, *i.e.*, el *mío*. Pero no podemos identificar al yo o ego con un punto y de este modo queda excluida la última posibilidad de que se considere al yo como un objeto. Quedan tan sólo los límites y es en relación con ellos que Wittgenstein habla del yo. Si quisiera dar una descripción exhaustiva de mí mismo narraría mi vida, tanto física como mental. Por razones que ya han sido expuestas, no señalaría ningún objeto particular como el sujeto de las experiencias ('yo' no es un nombre). Pero todas las experiencias que yo describiría sucederían *en* el mundo, esto es, pertenecerían a él. En este sentido, el análisis del yo es la descripción del mundo y el realismo y el solipsismo en efecto coinciden.

Por fascinante que pueda ser una explicación o una concepción del yo, por sí misma no basta. También deben poder resolverse los diferentes problemas que con ella se asocian. En este caso, surge de inmediato uno, a saber, ¿qué vamos a hacer con enunciados en los que aparece 'yo'? Sabemos que para cada situación hay una conjunción de proposiciones elementales que la describe, pero no habíamos todavía considerado una

situación en la que el yo fuera uno de los elementos. Este caso, obviamente, suscita problemas importantes. Russell había ofrecido una teoría, pero ésta era insatisfactoria, si bien por otras razones que las que en general se señalan, como veremos en un momento. Para Russell, el problema no era analizar el yo, puesto que él pensaba que podía probarse su existencia, sino explicar qué es juzgar y cómo son posibles la verdad y la falsedad. Ahora bien, la introducción del yo como un elemento más hace las cosas más fáciles, pero también provoca un sinnúmero de problemas, aparte de los epistemológicos: implica que el mundo no se compone únicamente de "individuos" y que las oraciones en primera persona no son, ni siquiera en un lenguaje perfecto, funciones de verdad de proposiciones atómicas. Pero entonces no es posible ninguna descripción sistemática del mundo o del estado del universo en un momento dado y, en realidad, todo el programa atomista se derrumba. Salir del problema representaba entonces un avance vital. El problema es, básicamente, el de las oraciones en primera persona. En relación con este tema, Wittgenstein sin duda alguna representa un avance. Ahora bien, para comprender su posición tenemos que bosquejar primero la teoría de Russell del juicio y la verdad.

5.6. *Las teorías de Russell del juicio y la verdad*

La primera incursión de Russell en la teoría del conocimiento se produjo en conexión con la noción de verdad. Su labor inicial consistió en criticar y refutar, primero, la concepción idealista de la verdad, tal como había sido defendida por filósofos como Bradley, McTaggart y Joachim, es decir, la teoría monista de la verdad y, segundo, la así llamada 'teoría pragmatista de la verdad'. (A grandes rasgos, la primera consiste en mantener que hay sólo una verdad, *i.e.*, la única posible red total de verdades parciales, en tanto que la segunda consiste en la tesis de que la verdad es lo que los hombres, dependiendo de sus éxitos y fracasos en su relación con la naturaleza, la sociedad, etc., deciden considerar como verdadero.) Fue sólo cuando sintió que su crítica había sido exitosa y que las dos teorías de la verdad más importantes que circulaban por aquel

entonces habían sido eliminadas que Russell decidió dar cuenta de manera positiva de la noción que le importaba. Durante el periodo del atomismo lógico, abordó "oficialmente" el tema en tres lugares, que son el artículo "On the Nature of Truth", el capítulo XII de *The Problems of Philosophy* y la conferencia IV de "The Philosophy of Logical Atomism". El texto "no oficial" de Russell es el famoso manuscrito, tan sólo muy recientemente publicado, *Theory of Knowledge*. Como se sabe, Wittgenstein por aquel entonces mantenía una relación muy estrecha con Russell y conocía todo este material.[19] Tenía, por lo tanto, información fidedigna y de primera mano acerca de lo que Russell estaba pensando y tratando de elaborar. Es por eso que es posible apuntar a un número considerable de pasajes en los escritos de Wittgenstein que están claramente dirigidos en contra de lo que Russell dice y que pretende refutar. Un hecho curioso y algo sospechoso es que, aunque los estudiosos de Wittgenstein casi nunca se ponen de acuerdo sobre el significado y el alcance de sus doctrinas y objeciones, están sin embargo unánimemente de acuerdo en dictaminar que todo lo que él dice es una refutación conclusiva de los puntos de vista de Russell, de sus intuiciones y sus teorías. Esto no es algo que nosotros podamos aceptar y necesitamos una argumentación mucho más detallada y convincente si es que vamos a abandonar, por insostenible, la posición de Russell. Y, en realidad, yo pienso que esta última, en relación con el tema que ahora nos concierne, es más coherente que la de Wittgenstein y, también, más plausible.

Desde un punto de vista lógico, el primer punto que Russell establece es que una teoría de la verdad puramente "formal" es necesariamente incompleta. En otras palabras, existe un vínculo esencial entre la verdad y la conciencia o, si se prefiere, entre la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente. Su argumento es que toda teoría de la verdad debe tomar en cuenta el hecho de que "si no hubiera creencias no habría falsedad ni tampoco verdad, en el sentido en que la verdad es correlativa de la falsedad".[20] Éste es, creo, un punto fundamental por dos razones: a) hay una afirmación sustancial, si bien debatible, y

[19] Véase, por ejemplo, el artículo de K. Blackwell "The Early Wittgenstein and the Middle Russell" en *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*.

[20] *The Problems of Philosophy*, p. 70.

(como consecuencia) b) si lo que Russell dice es verdad, entonces todas las teorías de la verdad deben revestir una cierta forma. Ambos puntos requieren aclaración.

El argumento de Russell tiene dos pasos. En primer lugar, él asume que en nuestro lenguaje la verdad y la falsedad son correlativas, queriendo esto decir que si estuviéramos en una situación en la que no pudiéramos hablar con sentido de una de ellas, entonces no podríamos tampoco hablar de la otra. Lo único que puedo decir con relación a esto es sencillamente que no logro ver qué podría decirse en contra de esta "presuposición". Mantiene después que en "un mundo de pura materia, no habría lugar para la falsedad".[21] Podemos por lo tanto concluir que la verdad y la falsedad no existirían *allí*. Consecuentemente, podemos afirmar que éstas sólo aparecen con la conciencia o con la mente y, más específicamente, con los juicios y las creencias. Ahora bien, esto es algo que Wittgenstein nunca cuestiona y podemos inclusive afirmar que adopta un punto de vista muy similar. Rechaza, es cierto, todas las concepciones que hacen que el yo aparezca como un elemento constitutivo, pero también mantiene que está íntimamente asociado al que nosotros digamos algo, verdadero o falso, esto es, a la representación mental que ocurre simultáneamente con nuestro uso de signos. Quizá seamos incapaces de caracterizar el pensamiento, pero podemos estar seguros de una cosa, a saber, que es algo psíquico. Podemos afirmar, por lo tanto, que con relación a este primer punto no hay ninguna diferencia esencial entre Russell y Wittgenstein. Si esto es así, entonces estamos en posición de afirmar que, de acuerdo con ambos, toda teoría que no haga explícita la fuerte conexión que existe entre las creencias y los juicios, por una parte, y la verdad, por la otra, independientemente de qué tan bien formuladas o formalizadas estén, están equivocadas o, por lo menos, son incompletas.

Es obvio que diferentes concepciones de lo mental darán lugar a diferentes concepciones de la verdad y, por lo tanto, a diferentes teorías del juicio. Me propongo, por consiguiente, enfocar el problema que provoca la asunción del yo en segundo lugar. Lo primero que haré será tratar de dejar en claro

[21] *Ibid.*

los rasgos principales de las tesis que Russell quiere refutar para ver por qué mantiene lo que mantiene, y esto a su vez nos permitirá evaluar la crítica de Wittgenstein, que algunos han pensado que es devastadora. Ahora bien, podríamos calificar a las más importantes de esas teorías de 'meinongianas'. Según éstas, toda oración significativa, independientemente de que sea verdadera o falsa, expresa algo que posee un ser objetivo y que se llama 'Objetivo' o 'proposición'. Así, '*il pleut*', '*pada deszcz*', 'está lloviendo', etc., expresan uno y el mismo objetivo. Es eso que se expresa lo que es verdadero o falso. Ahora bien, una proposición no es un hecho, puesto que la proposición es verdadera, si lo es, en virtud de un hecho y, además, hay proposiciones falsas y no tiene mucho sentido hablar de hechos falsos. Las proposiciones son más bien una clase de entidad. Por otra parte, hablamos con verdad cuando aprehendemos y expresamos proposiciones verdaderas y en esos casos mantenemos una relación cognitiva directa con ellas.

La argumentación de Russell contra esta teoría es compleja. Lo primero que ofrece no es estrictamente hablando un argumento: invoca a un sentido vívido o robusto de la realidad para trabajar en filosofía: "Suponer que hay en el mundo real todo un conjunto de proposiciones falsas es para mí monstruoso. No puedo llegar a suponerlo. No puedo creer que están allí en el sentido en el que los hechos sí están allí."[22] Aunque estoy de acuerdo en que lo que Russell dice no es estrictamente hablando un argumento (menos aún uno decisivo), pienso también que la idea que quiere dejar asentada tiene su importancia y podría ciertamente presentarse de manera más escolástica. Podríamos sostener, por ejemplo, que no vamos a admitir como entidades reales objetos para los cuales carecemos de criterios de identidad; o podemos decir que no vamos a aceptar como significativas todas las formas de palabras, etc. Además, Russell refuerza su intuición señalando que dicha explicación es simplemente innecesaria: el análisis la vuelve superflua. "Yo pienso que una proposición falsa, siempre que ocurra, debe someterse al análisis, ser despedazada, parte por parte, y debe mostrarse que se trata simplemente de piezas separadas de un hecho en

[22] *Logic and Knowledge*, p. 223.

el que la proposición falsa ha quedado analizada."[23] De ahí que este primer razonamiento, si no definitivo, merece ciertamente ser considerado con cuidado. Pero Russell sigue adelante y eleva dos objeciones en contra de la tesis meinongiana. El primero es el siguiente: una proposición, si es algo en absoluto, es algo de la forma "el tal y tal". Pero este sencillo hecho muestra que nos las estamos viendo con símbolos incompletos y, por lo tanto, hay una explicación que nos permite eliminar dichas proposiciones. Ésta tal vez sea la misma objeción que la recién mencionada sobre el análisis, difiriendo de ella tan sólo en la forma como es presentada. Su validez depende, desde luego, de si aceptamos o no la Teoría de las Descripciones. La segunda objeción, por otra parte, es independiente de la Teoría de las Descripciones y va al corazón del asunto. Lo que Russell hace ver es que la introducción de las proposiciones deja intacto el problema de la caracterización de la verdad y, por ello, lo deja sin resolver. La concepción que recurre a los objetivos o proposiciones

> hace totalmente inexplicable la diferencia entre la verdad y la falsedad. Nosotros sentimos que cuando juzgamos con verdad se ha de encontrar fuera de nuestro juicio alguna entidad "correspondiente", en tanto que si juzgamos falsamente no hay ninguna entidad "correspondiente". [. . .] y si [. . .] nos adherimos a la opinión de que hay objetivos tanto verdaderos como falsos, nos veremos constreñidos a considerar como un hecho último y ya no explicable el que hay objetivos de ambas clases, los verdaderos y los falsos. Este punto de vista, si bien no es lógicamente imposible, es insatisfactorio y haríamos mejor en encontrar, si podemos, alguna otra concepción que haga menos misteriosa la diferencia entre verdad y falsedad.[24]

Yo creo que Russell toca aquí un punto débil en la concepción que critica y que en esta ocasión su objeción es clara y decisiva. Fue para reemplazar esta teoría que ofreció la así llamada 'teoría múltiple del juicio', que es en verdad una teoría ingeniosa.

Debemos ser muy cuidadosos en la presentación de la teoría de Russell, porque es en contra de esta teoría que Wittgen-

[23] *Ibid.*, pp. 223–224.
[24] *Philosophical Essays*, p. 152.

stein se rebela. Lo que Russell dice es simple. Puesto que él acepta, primero, la existencia del yo y, segundo, que el análisis funciona, y puesto que rechaza ia teoría de Meinong (*i.e.*, que aprehendemos ciertas entidades llamadas 'proposiciones verdaderas' y 'proposiciones falsas'), infiere que la elucidación de la noción de verdad nos fuerza a que estudiemos la relación o las relaciones que se da o dan entre el sujeto cognoscente y los elementos de la proposición. Así, él construye un esquema que se supone que pone de manifiesto la estructura real de toda la oración compleja (*e.g.*, 'pienso que está lloviendo') y que nos permite determinar qué sucede cuando juzgamos algo con verdad. Obviamente, el primer problema para Russell (y más agudo, quizá, para Wittgenstein que para él) es que las oraciones de la forma 'yo pienso (con verdad) que *p*' no son veritativo-funcionales. Regresaremos sobre este punto más adelante, porque en este caso sí pienso que la contribución de Wittgenstein es definitiva, pero consideremos primero la solución del propio Russell.

El hecho de que tengamos aquí una proposición compleja pero no molecular queda puesto de relieve por la ocurrencia o aparición de dos verbos. Estos verbos, sin embargo, no están al mismo "nivel": el primero indica que una relación vale entre el sujeto de una oración compleja y los "objetos" de la proposición subordinada, en tanto que el segundo indica que una relación relacionante vale entre los términos de la proposición pensada o creída. (Obviamente, la explicación de Russell no requiere que esta segunda relación sea una relación diádica. Podría ser un predicado o una relación de grado n para $n > 2$.) Pero Russell ansía hacer de la verdad algo objetivo o independiente de la mente: la verdad surge con los fenómenos mentales (de acuerdo con él, con una mente), pero es independiente de ellos. De este modo, lo que él afirma es que la creencia es verdadera si hay en el mundo un complejo correspondiente al complejo indicado por la proposición subordinada y esto sucede cuando el verbo subordinado indica una relación de hecho relacionante. Esta teoría de la verdad es, contemplada globalmente, bastante atractiva y, además, encaja perfectamente con nuestras nociones pre-teóricas o instintos o prejuicios, es decir, nos deja satisfechos. Ahora bien, por atractiva que

parezca, Wittgenstein la rechaza. El ataque en contra de ella está dirigido tanto contra la presuposición russelliana del yo (que, pienso, es una crítica válida) como contra el análisis de Russell y su explicación de lo que es el juicio. Empecemos por la segunda parte de la crítica.

5.7. *Los argumentos de Wittgenstein contra la teoría de Russell*

Wittgenstein avanza su argumento en su ya bien conocido estilo, *i.e.*, en una sola proposición, de tal manera que no es fácil en una primera lectura darse cuenta de la magnitud de la crítica y estar en posición de evaluarla. Lo que él sostiene es que "La explicación correcta de la forma de la proposición '*A* juzga *p*' tiene que mostrar que es imposible juzgar un sinsentido. (La teoría de Russell no cumple esta condición.)"[25] Se nos da una clave para comprender esta objeción en las *Notes on Logic*, en donde Wittgenstein dice que "Toda teoría del juicio correcta debe hacerme imposible que juzgue que esta mesa es el mango del libro. La teoría de Russell no satisface esta condición."[26] La única otra indicación acerca de la objeción que pueda encontrarse en los escritos publicados de Wittgenstein es en la doceava carta a Russell, fechada "Junio de 1913". Allí Wittgenstein dice:

> Puedo ahora expresar mi objeción a tu teoría del juicio con exactitud: creo que es obvio que de la prop[osición] '*A* juzga que (digamos) *a* está en la rel[ación] *R* con *b*', si se analiza correctamente, la prop[osición] '$aRb \vee \sim aRb$' debe seguirse *sin el uso de ninguna otra premisa*. Esta condición no es satisfecha por tu teoría.[27]

Su diagnóstico es que el error "sólo puede eliminarse mediante una correcta teoría de las proposiciones".[28]

Se ha afirmado en ocasiones que las citas anteriores elevan de diferente manera una y la misma objeción.[29] Yo creo que

[25] *Tractatus*, 5.5422.
[26] *Notebooks*, p. 103.
[27] *Letters to Russell, Keynes and Moore*, p. 23.
[28] *Ibid.*, p. 24.
[29] Véase por ejemplo el artículo de Sommerville en *Proceedings to the 4th International Wittgenstein Symposium*, Holder-Pitcher-Tempsky, Wien (1978).

esto es un error, pero no me detendré en ello. Permítaseme tan sólo señalar que la objeción de las *Notes* y la del *Tractatus* podrían ser fatales para la teoría de Russell, pero no está claro en lo más mínimo que lo mismo podría suceder con la crítica expresada en la carta. En realidad, Russell siempre asumió la Ley del Tercero Excluido (véase, por ejemplo, su ataque en contra de los intuicionistas en los capítulos XX y XXI de *An Inquiry).* Así, para él no sería ningún problema asumir o aceptar que, en uno u otro sentido, '$p \vee \sim p$' está implicado en el juicio de que p puesto que para él '$(p \sim(p \vee \sim p))$' es una verdad de la lógica. No se sigue, desde luego, que la mente que juzga esté simultáneamente pensando tanto "p" como "$p \vee \sim p$", pero es muy dudoso que eso fuera lo que Wittgenstein estaba exigiendo. En todo caso, la crítica de la carta parece ser para Russell más bien inofensiva. Pero la situación no es tan simple en lo que toca a lo dicho en las otras obras de Wittgenstein. Yo pienso, sin embargo, que un examen cuidadoso pronto hace ver que es la teoría de las proposiciones del propio Wittgenstein lo que lo obliga a buscar una teoría del juicio que es de hecho imposible. Lo que él dice equivale a lo siguiente: si un esquema explicativo de lo que es hacer un juicio da cabida a la *posibilidad lógica* de que lo que se juzga sea un sinsentido, entonces el esquema supuestamente explicativo fue erróneamente concebido y debe rechazársele. Ahora bien, esto me parece a mí totalmente inaceptable y ello por lo menos por dos razones. La primera es que Wittgenstein no está justificado en criticar un modelo explicativo de lo que es juzgar mediante consideraciones acerca de actitudes proposicionales, porque son cosas completamente distintas. Usando las expresiones de manera distinta a como se les usa en el *Tractatus,* podemos decir aquí que Wittgenstein está mezclando forma y contenido. Es como si alguien quisiera refutar la ley de asociatividad argumentando que siempre podemos reemplazar, *e.g.*, la 'α' por, por ejemplo, 'Frege' en '$(\alpha + \beta) + \delta = \alpha + (\beta + \delta)$' y que entonces el resu1tado sería claramente absurdo. Pero, naturalmente, Russell podría reaccionar diciendo que lo que realmente importa es la explicación de lo que sucede cuando trabajamos con la hipótesis o con la presuposición de que estamos tratando un caso de juzgar genuino o legítimo. La teoría de las proposiciones de

Wittgenstein lo lleva a lo que de hecho es una condición desmedidamente exigente e imposible de satisfacer. Además, para que se aceptara su objeción, Wittgenstein tendría que haber *probado* que nunca nadie ha creído un sinsentido o podría hacerlo, y esto es a todas luces un error. Por ejemplo, mucha gente de hecho ha creído que podría trisectar un ángulo o cuadrar el círculo y estos *son* absurdos matemáticos. Pero la afirmación de que por siglos generaciones de matemáticos no han juzgado lo que inclusive vehementemente han discutido es altamente dudosa, por no decir más. La cuestión, obviamente, es decidir si inclusive en casos como éstos el modelo de Russell se aplica y contra una respuesta afirmativa no encontramos ninguna objeción en los escritos de Wittgenstein.

En concordancia con lo anterior, un segundo argumento en contra de lo que Wittgenstein dice sería que no tenemos la menor razón para suponer que alguien quiere deliberadamente creer sinsentidos patentes. De hecho, la teoría de Russell no necesita satisfacer los rígidos requerimientos que la teoría del propio Wittgenstein sí tiene que cumplir. Pero la verdad es que la teoría del juicio de Wittgenstein es tan mítica como lo son sus proposiciones elementales. Por ello no creo que haya aquí ninguna objeción real en estos pasajes a la teoría de Russell. Blackwell mantiene algo similar. "Yo pienso que debemos concederle a la persona que juzga una cierta cantidad de selectividad cuando se trata, en el análisis de Russell, de juntar términos y relaciones. De hecho, nadie intentaría construir esta clase de juicio absurdo."[30] En otras palabras, debemos asumir que la persona que juzga domina el lenguaje en el que generalmente habla y no que en ocasiones habla y en ocasiones parlotea (que en ocasiones sigue la regla y en ocasiones no). Lo que estoy diciendo equivale de hecho a esto: no podemos prescribir meramente *a priori* qué sea juzgar. Adaptando una de las recomendaciones del último Wittgenstein, podemos decir que para determinar, aprehender, etc., la naturaleza de las actitudes proposicionales, lo que debemos hacer es "mirar y ver". La clase de casos que Wittgenstein tiene en mente es o de casos espurios de juicio o puede darse cuenta de ella por medio de

[30] K. Blackwell, *op. cit.*, p. 23.

la teoría de Russell, si bien podría incrementarse considerablemente la complejidad de la explicación. Por ejemplo, podemos mantener que en esos casos el sujeto *cree* que ha juzgado algo que de hecho es un absurdo, y para esta última proposición el modelo de Russell sí funciona. Concluyo, por lo tanto, que Wittgenstein no ha refutado la teoría del juicio de Russell.

Wittgenstein comenta en una carta: "siento mucho oír que mi objeción a tu teoría del juicio te paraliza".[31] Haciendo mía la exégesis de Blackwell, yo creo que lo que paralizó a Russell no fue tanto la objeción, sino algo que viene con ella, a saber, la tesis de que cuando uno cree algo uno está en una relación directa con una proposición considerada como una unidad y esto, evidentemente, es algo que Russell sencillamente no podía aceptar.

> En los pasajes que cito de las *Notes*, se pone el énfasis en que hay una proposición significante y completa, la cual es juzgada. La crítica se dirige contra el análisis de Russell en constituyentes y formas, como si a partir de estos elementos uno nunca pudiera tener la certeza de que una poderosa y múltiple relación de juzgar pudiera ensamblar la proposición significante. Este es de seguro el núcleo de la objeción de Wittgenstein de que la proposición 'aRb ∨ ∼aRb' debe seguirse de la proposición 'A juzga que (digamos) a está en la relación R con b'. Desde 1907, Russell había dejado de creer en las proposiciones como entidades [. . .]. Wittgenstein, en las "Notes on Logic", proporciona amplia evidencia de que cree en el análisis de las proposiciones en constituyentes y formas. Y, no obstante, hacia mediados de 1913, él le dice a Russell que su análisis similar no lograría reconstituir el juicio analizado. En respuesta, Russell no podía regresar a su teoría de antes de 1907 en la que un juicio consiste en una persona que mantiene la relación de juzgar con una entidad proposicional completa. No podía ni optar por su propia teoría ni ver cómo mejorar la nueva teoría. De ahí que, sugiero, se paralizara.[32]

Esta es, en mi opinión, la reconstrucción correcta del muy gastado caso de la "parálisis" de Russell. Hay inclusive un punto con relación al cual no estoy seguro de que Blackwell vaya

[31] *Letters to Russell, Keynes and Moore*, p. 24.
[32] K. Blackwell, *op. cit.*, pp. 22–23.

suficientemente lejos o, más bien, que enfatice cómo debería hacerlo. Él sostiene que Wittgenstein acepta que el análisis es lo que constituye la forma correcta de tratar las proposiciones, pero podría haber dicho igualmente que las *Notes* contienen también pasajes como el siguiente:

> Cuando decimos que A juzga que etc., entonces tenemos que mencionar toda la proposición. No bastará con mencionar sólo sus constituyentes o sus constituyentes y su forma, pero no en orden adecuado. Esto muestra que la proposición misma ocurre en el enunciado de que es juzgada.[33]

En mi opinión, esto es al mismo tiempo falso e incompatible con otras cosas que Wittgenstein defiende. La única razón por la que no podemos afirmar enfáticamente que Wittgenstein se está contradiciendo es que las *Notes* y el *Tractatus* pertenecen a periodos diferentes. No obstante, podemos ciertamente aseverar que lo que el *Tractatus* dice equivale a un rechazo de la propia objeción de Wittgenstein. La proposición 5.54 atribuye a Russell un punto de vista que este último ya había repudiado y que Wittgenstein mismo había adoptado en sus *Notes on Logic*.

5.8. *La disolución wittgensteiniana del yo*

Ya vimos que el rechazo por parte de Wittgenstein de la teoría russelliana del juicio es inválido pero, es innegable, la teoría así como está es incoherente con el atomismo lógico. Se necesita, por lo tanto, readaptarla o reinterpretarla porque, inclusive si sus concepciones de las proposiciones atómicas difieren, tiene que asumirse algo como la teoría wittgensteiniana de las funciones de verdad. La teoría de Russell, por lo tanto, tiene que reinterpretarse a la luz de una nueva explicación de la primera cláusula, *i.e.*, del 'yo pienso'. El problema con la teoría de Russell no es, pues, que sea falsa, sino más bien que es incompleta. Y Wittgenstein intenta completarla en uno de los pasajes más celebrados del *Tractatus*.

Wittgenstein inicia su asalto diciendo que "Percibir un complejo significa percibir que sus partes se conectan entre sí de tal

[33] *Notebooks*, p. 94.

y cual modo."[34] Esto, claro está, no podría verse como una objeción a Russell, puesto que lo que este último está haciendo es justamente analizar el complejo sacando a la luz sus elementos: los términos y la relación con su sentido. El problema, por lo tanto, concierne al 'yo pienso'. Aparentemente, Wittgenstein quiere que se le analice como en cualquier otro caso, pero ¿por qué? Porque el análisis debe ante todo asegurar que no se necesita ningún ego y que el resultado final será una oración compleja cuyo valor de verdad dependerá por completo del valor de verdad de las oraciones que la constituyen. Éste es el principal objetivo de Wittgenstein, dado que él rechaza el "superficial" punto de vista que hace pensar "que la proposición *p* está en una especie de relación con el objeto *A*".[35] Él entonces sigue adelante para acusar a Russell y a Moore por haber construido las proposiciones de esa manera. No intentaré rebatir la acusación en tanto que dirigida contra Moore, pero sí puedo afirmar que, como una objeción a Russell, no tiene el más mínimo valor (dicho sea de paso, obsérvese que es un tanto incoherente hablar de "construir" proposiciones cuando se les considera como entidades completas). Sea lo que fuere, Wittgenstein anhela contrastar ese punto de vista, que correcta o incorrectamente él le atribuye a Russell, con el suyo propio que formula como sigue: "es claro, sin embargo, que '*A* cree que *p*', '*A* piensa *p*', '*A* dice *p*', son de la forma ' "*p*" dice *p*'. Y aquí se trata no de la coordinación de un hecho con un objeto, sino de la coordinación de hechos a través de la coordinación de sus objetos."[36]

Dos cosas nos dejan particularmente perplejos en este enunciado. La primera tiene que ver con las comillas dobles ("*p*"); la otra es que Wittgenstein habla aquí de "la correlación de un hecho con un objeto", cuando 'un hecho' parece servir para referirse a una persona, es decir, *A* (puesto que el objeto es la proposición). Tomando en cuenta el hecho de que Wittgenstein tenía que usar comillas dobles porque está citando dentro de una cita, pienso que podemos decir que o bien Wittgenstein menciona a *p* y usa comillas dobles en donde nosotros normal-

[34] *Tractatus*, 5.5423(a).
[35] *Ibid.*, 5.541(c).
[36] *Ibid.*, 5.542.

mente usaríamos comillas simples, o bien (lo cual es mi opinión) está hablando del sentido de *p*. Me inclino a pensar que se trata más bien de esta segunda posibilidad porque en muchos otros casos él usa comillas simples cuando quiere mencionar una oración o un signo y podría haber hecho exactamente lo mismo aquí. Propongo entonces que se lea a Wittgenstein como afirmando que el sentido de una oración corresponde al estado de cosas descrito por ella. No deberíamos olvidar que, de acuerdo con el *Tractatus*, un signo por sí mismo no dice nada. Es un símbolo, esto es, un signo usado (enriquecido por algún "método de proyección") lo que dice algo. Y nunca dice nada acerca de sí mismo.

En relación con el segundo punto, podría pensarse que aquí Wittgenstein está *asumiendo* sus puntos de vista sobre el yo, que brevemente consideramos, de tal manera que es quizá un tanto equívoco de su parte decir que "Esto muestra también que el alma —el sujeto, etc.— como se le concibe en la superficial psicología contemporánea es un absurdo."[37] En lugar de decir que esto muestra algo, pienso que podría haber dicho que esto confirma lo que ya nos ha dicho acerca del alma (que en este contexto debe identificarse con la mente o el sujeto pensante). Sin embargo, también habría que reconocer que Wittgenstein está produciendo un nuevo y poderoso argumento en contra de la realidad del alma, porque si el pensar debe asociarse con hechos y no hay almas complejas, entonces, puesto que todos los hechos son complejos, se sigue que el discurso sobre las almas se vuelve superfluo. Ahora bien, asumiendo que el solipsismo y el realismo efectivamente coinciden, es decir, que la descripción de la totalidad de las experiencias de una persona es una descripción de estados del mundo, usamos el "nombre" '*A*' para referirnos a un estado que pertenece a una serie de estados que agrupados constituyen lo que, siguiendo a Russell, podríamos llamar una 'biografía'. Cuando decimos '*A* piensa que *p*', lo que decimos es que a la biografía en cuestión pertenece el estado mental que tal vez corresponde a o simplemente es un estado físico pero que, en todo caso, llamamos 'el estado consistente en tener el pensamiento en cuestión'. Sea éste lo

[37] *Ibid.*, 5.5421(a).

que sea, es en todo caso reducible a objetos y descriptible en términos de estados de cosas. Pero aquí las cosas se vuelven más complicadas y oscuras. Consideremos el estado mental al que constituye el que una persona tenga el pensamiento de que *p*. Este hecho mental se compone de elementos que pueden o no ser intrínsecamente mentales. La idea de Wittgenstein es que ese hecho se compone de objetos "que tienen la misma clase de relación con la realidad que las palabras"[38] y "que corresponden a las palabras del Lenguaje".[39] Me atrevo a aventurar la hipótesis de que si alguien ha sugerido explícitamente o jugado con la idea de un lenguaje mental privado, ese alguien es Wittgenstein en estos pasajes. En todo caso, el punto importante es que, de acuerdo con Wittgenstein, en virtud de una propiedad desconocida, un hecho del mundo, calificado usualmente de 'mental' y compuesto de elementos que *se refieren* al mundo a la manera como nosotros nos referimos a él mediante el lenguaje, efectúa la "proyección" necesaria que crea significado y, así, se establece una relación biunívoca entre sus elementos y los elementos del hecho proyectado. Así, decir '*A* cree que *p*' es afirmar de manera totalmente equívoca que una correlación entre objetos de diferente clase ha quedado establecida. Esta explicación, evidentemente, deja en la más completa oscuridad la naturaleza de la "correlación", así como la de los "elementos psíquicos" de uno de los hechos. En otras palabras, llegamos aquí a los límites de la explicación atomista.

5 . 9 . *Observaciones finales*

Es difícil no caer en la tentación de afirmar que la teoría del conocimiento constituye el talón de Aquiles del atomismo lógico. Las nociones de conocimiento directo y de conocimiento por descripción, si se les aplica de manera coherente, inevitablemente hunden a Russell en profundos problemas que finalmente lo llevan al solipsismo. Wittgenstein lo rescata de este solipsismo, pero él a su vez fracasa al intentar dar cuenta de la naturaleza de la mente. Podemos entonces preguntar: ¿qué está mal en la teoría del conocimiento? Yo pienso que los problemas

[38] *Notebooks*, p. 131.
[39] *Ibid.*, p. 130.

surgen con la *interpretación* del propio Russell del funcionamiento y los resultados de la Teoría de las Descripciones. Ésta conduce a Russell a la distinción entre conocimiento directo y conocimiento por descripción y ya aquí nos enfrentamos al primer enigma: Russell afirma que los objetos conocidos en cada caso son radicalmente diferentes entre sí, pero ¿por qué habría de ser así? Esta convicción lo compromete ineludiblemente con un programa fenomenalista del cual no hay ninguna salida clara. Yo opino que ésta es —junto con la distinción entre forma lógica y forma gramatical— la conexión más problemática y creo que tenemos que encontrar una manera de reconciliar la Teoría de las Descripciones con el lenguaje natural, si ha de ser posible el progreso en filosofía. Lo que necesitamos no es otra teoría, sino otra interpretación de la teoría de Russell. Estoy convencido de que *una* teoría está implicada por la Teoría de las Descripciones, pero no estoy seguro de que sea la que Russell nos regala. Sobre este punto en especial, Wittgenstein hace en una carta lo que a mí me parece que es una observación sumamente profunda y brillante pero que, desafortunadamente, no desarrolla. "La única otra cosa que quiero decir es que tu Teoría de las Descripciones es *indudablemente* correcta, inclusive si los signos primitivos individuales son totalmente diferentes de lo que tú crees."[40] En otras palabras, Wittgenstein está empezando a sentirse impaciente con los nombres propios en sentido lógico y con la noción epistemológica de conocimiento directo. Por desgracia, no proporciona en este estadio ninguna interpretación alternativa.

[40] *Ibid.*, p. 129.

VI

RECHAZO Y DESARROLLO DEL ATOMISMO LÓGICO

6 . 1 . *Consideraciones históricas*

Por 'atomismo lógico' se entiende, en general, la filosofía desarrollada por Bertrand Russell a lo largo de los primeros veinte años del siglo XX y por Ludwig Wittgenstein en su célebre *Tractatus Logico-Philosophicus*. El elemento común a sus sistemas, como he intentado hacer ver a lo largo de los capítulos anteriores, es el análisis, concebido y adoptado como el enfoque adecuado y el método correcto en filosofía. Es eso lo que explica que tanto en la versión russelliana como en la wittgensteiniana encontremos respuestas a los problemas filosóficos clásicos en todas las áreas de la filosofía.

Que el atomismo lógico es un sistema completo es además algo que puede apreciarse cuando nos enfrentamos a los escritos postreros de Russell y Wittgenstein. El mero hecho de que esas obras hayan sido producidas no deja de ser sorprendente porque, si es cierto lo que acabo de decir, si el atomismo lógico es un sistema completo, entonces, salvo quizá en relación con puntos menores o secundarios, ¿qué más habría de decirse? En verdad, Wittgenstein fue perfectamente coherente al abandonar la filosofía, dado que él estaba realmente convencido de que la labor importante ya había sido realizada y los objetivos principales alcanzados. Lo que esto quiere decir es simplemente que, desde su perspectiva, las cuestiones fundamentales ya habían quedado respondidas y, en principio por lo menos, todos los problemas "resueltos". Después de todo, ¿no fue Wittgenstein mismo quien dijo, hablando del *Tractatus*, que "la *verdad* de los pensamientos aquí comunicados" le parecía "inatacable y definitiva"?[1] Por consiguiente, la única posibilidad que le quedaba era abandonar la filosofía, lo cual hizo, y

[1] L. Wittgenstein, "Prefacio", en *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 4.

su retiro duró unos diez años, esto es, hasta el momento en que empezó a darse cuenta de que el *Tractatus* no era inmune a la crítica radical y que se vio "forzado a reconocer que había graves errores en lo que escribí en aquel primer libro".[2] Ahora bien, podría argumentarse que Russell debería haber hecho lo mismo. Como es bien sabido, no lo hizo, y de este hecho es preciso dar cuenta.

Con el regreso de Wittgenstein a Cambridge se produjo una auténtica revolución en filosofía: obviamente sólo un cambio completo (no importa que éste no haya sido súbito y que se haya efectuado gradualmente) podía representar una alternativa real para un filósofo que había construido un sistema completo y acerca del cual había pensado que era esencialmente correcto. Para Wittgenstein no habría tenido mayor sentido tratar de corregir esta o aquella tesis, pulir este o aquel punto de vista. Esto explica en parte por qué "desconoció" su propio artículo "Some Remarks on Logical Form", puesto que este último es resultado de un esfuerzo por seguir haciendo filosofía *como antes*. La verdad es que después de un breve periodo de vacilación, Wittgenstein inauguró una nueva corriente de pensamiento, una forma totalmente nueva de hacer filosofía. De ahí que lo primero que había que hacer era echar por tierra el viejo sistema y ésta fue la tarea que él mismo se asignó. Russell, por otra parte, no había encontrado (ni buscado) un enfoque y un método completamente nuevos, por lo que lo único que podía hacer era —tomando en cuenta las críticas y contribuciones de otros— defender sus puntos de vista fundamentales, reformulándolos y desarrollándolos en nuevas direcciones. Dentro de esas contribuciones él incluía, naturalmente, el *Tractatus* y la "segunda" filosofía de Wittgenstein porque, según pienso, aunque sin sentir una gran simpatía por el nuevo enfoque y el nuevo método de Wittgenstein, a Russell lo que éste hiciera no podía dejarlo (y no lo dejaba) indiferente. Durante la ausencia de Wittgenstein, los únicos libros filosóficos (estrictamente hablando) que Russell escribió fueron *The Analysis of Mind* (1921), *An Outline of Philosophy* (1927) y *Analysis of Matter* (1927). En estos libros se refleja claramente la influencia

[2] *Id*., *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1974, p. viii.

que sobre él ejercieron W. James, el conductismo y Whitehead, respectivamente. Ahora bien, su siguiente obra filosófica fue *An Inquiry into Meaning and Truth*, publicada en 1940, es decir, once años después del regreso de Wittgenstein. Deseo sostener que la influencia de Wittgenstein es manifiesta en ese libro. Russell, sin embargo, no estaba preparado para una completa asimilación de los nuevos pensamientos de Wittgenstein. Regresaré sobre esta cuestión más adelante, pero ahora quisiera decir unas cuantas palabras acerca de la naturaleza o el carácter general del atomismo lógico.

Dije más arriba que los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein son dos versiones de un sistema filosófico o, lo que tal vez sería una descripción más adecuada, se trata de dos sistemas rivales que comparten un supuesto lógico fundamental, a saber, el supuesto de que el análisis es posible y de que es el método correcto en filosofía. Una vez que se ha aprehendido el contenido y la importancia de esta tesis, se puede comprender por qué los sistemas son tan similares y, al mismo tiempo, por qué la menor diferencia en cuanto a la concepción de la naturaleza y el alcance del análisis acarrea diferencias tan enormes en todas las ramas de la filosofía. Ahora bien, aunque la excitación producida por la elaboración de los sistemas podría haber dado lugar a una deliciosa contemplación estética, resultó muy difícil para sus constructores —por diferentes razones, es cierto— tener paz o descanso intelectual permanente. Evidentemente, Russell estaba en la peor situación, puesto que a él le sorprendían y preocupaban las críticas que Wittgenstein había elaborado en contra de su sistema y, de hecho, se pasó los veinte años siguientes tratando de evadirlas o responderlas. La motivación de Wittgenstein para hacer de nuevo filosofía fue diferente. Entre otras cosas, conversaciones con algunos miembros del Círculo de Viena y las conferencias de Brouwer sobre los fundamentos de las matemáticas le hicieron sospechar que, después de todo, la última palabra quizá no hubiera sido dicha todavía. De este modo, pues, una vez que los enérgicos ingenieros filosóficos habían terminado sus obras, empezaron de nuevo a pensar, Russell para perfeccionar el resultado y Wittgenstein, por extraño que pueda sonar, para demoler y poner en su lugar algo completamente nuevo. Pero, en contraste con

el primer periodo, que había sido de cooperación, esta segunda vez los filósofos ya no trabajaron juntos. Por qué tenía que ser así es obvio para todo aquel que no haya fallado en comprender lo que realmente es el atomismo lógico.

Es innegable que el atomismo lógico es, en general, filosofía russelliana. Lo que quiero decir es, ante todo, que los problemas considerados eran problemas a los que Russell ya se había enfrentado mucho antes de que Wittgenstein llegara por primera vez a Cambridge y, también, que la forma en que los problemas habían sido planteados era básicamente la *suya*. Se puede inferir esto inclusive de las cartas de Wittgenstein. Por ejemplo, en su carta a Russell número 35 (fechada 13.3.19) dice: "Creo que finalmente he resuelto *nuestros* problemas" (énfasis mío).[3] No debería pasarse por alto que fue Russell quien realmente introdujo a Wittgenstein a la filosofía (por más que, como sabemos, éste había leído a Schopenhauer en su juventud) y no tomar en cuenta este hecho, que es más bien primordial, tiene como consecuencia que sistemáticamente se malinterpreten sus posteriores relaciones y sus respectivas evoluciones filosóficas.[4] Pienso que es innegable que no sólo durante su

[3] *Id.*, *Letters to Russell, Keynes, and Moore*, p. 68.

[4] Aquí hay un problema, porque puede argumentarse que no fue Russell sino Frege quien introdujo a Wittgenstein a la filosofía. Hay dos versiones del asunto. Antes de decir lo que yo pienso que realmente sucedió, permítaseme recordar algo más bien obvio, a saber, que nuestro juicio, sea el que sea, únicamente puede fundarse en documentos o datos *publicados*. No podemos reconstruir los hechos sobre la base de documentos privados desconocidos. Ahora bien, hay, como dije, dos versiones "oficiales" incompatibles. Según von Wright, Wittgenstein, siendo un estudiante en Inglaterra y habiendo leído *The Principles of Mathematics* (que, como se sabe, fue lo que primero despertó su interés por la cuestión de los fundamentos de las matemáticas) decidió ir a Jena para ver a Frege y preguntarle con quién podría trabajar sobre esos temas; aparentemente, Frege le habría dicho que fuera con Russell. Por lo que, en esta versión, el itinerario de Wittgenstein fue "Manchester-Jena-Cambridge". Por otra parte, de acuerdo con Russell, Wittgenstein fue primero a verlo a él y fue él quien le aconsejó a Wittgenstein que fuera a ver a Frege. El profesor von Wright argumenta que Wittgenstein *le dijo* que las cosas sucedieron como él dice y que "Russell parece por lo tanto, estar equivocado cuando en su artículo de *Mind*, n.s., LX (1951), dice que Wittgenstein no había conocido a Frege antes de que llegara a Cambridge." (Véase G.H. von Wright, "Biographical Sketch", en Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, p. 5.) El problema, aparte de la rareza del itinerario, el hecho de

primer periodo, y no sólo filosóficamente, estuvo Wittgenstein bajo la influencia de Russell. Es perfectamente coherente, y en mi opinión iluminador, decir que durante su primera estancia en Cambridge lo que Wittgenstein hizo, mejor quizá que su propio maestro, fue filosofía russelliana, y que su última filosofía, es decir, lo que él empezó a hacer a partir del momento en que comenzó a tener "ideas nuevas", representa un ataque radical y directo sobre casi todo lo que había hecho anteriormente y que lo ligaba a Russell. En otras palabras, la última obra de Wittgenstein es filosofía "antirusselliana" por excelencia.[5] En verdad, numerosos pasajes de las *Philosophical Investigations*, de las *Remarks on the Foundations of Mathematics*, de *On Certainty*, de *Zettel*, etc., se aclaran y son más fáciles de comprender si se les pone como trasfondo las tesis de Russell. Por otra parte, la última obra de Russell (*i.e., An Inquiry into Meaning and Truth* y *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, pero especialmente el primero) incorpora, sin haberlos debidamente asimilado, muchos de los resultados del segundo Wittgenstein. Lo que Wittgenstein retuvo, pues yo me adhiero al punto de vista de que hay fuertes conexiones entre sus dos periodos, y desarrolló de manera completamente nueva, fueron sus propias intuiciones,

que Frege era en aquella época un escritor casi por completo desconocido (excepto para gente como Bertrand Russell, gracias a quien, dicho sea de paso, se le conoció) y que Russell y no Frege era el autor de *The Principles of Mathematics*, es que Russell también sostiene que Wittgenstein *le dijo* que él no había conocido a Frege antes de conocerlo a él. Por lo tanto, podemos aseverar con igual derecho que el profesor von Wright debe estar equivocado. Hay también otra posibilidad, que no es implausible si se recuerda que había transcurrido un periodo de 25 años entre lo que habría sido la primera y la segunda versión de Wittgenstein, es decir, que él mismo podría haber cometido un error de memoria. Por mi parte, pienso que, si tomamos en consideración todos los hechos disponibles, la versión de Russell parece ser la correcta.

[5] Sabemos que Russell era un filósofo en constante evolución pero, como puede fácilmente mostrarse, cierta unidad permea sus escritos. La filosofía "russelliana" se caracteriza por ciertas tesis muy generales (*e.g.*, las matemáticas y la lógica son idénticas, la gramática y la lógica difieren esencialmente, etc.) y por el enfoque y método. El antirussellianismo de Wittgenstein consiste, precisamente, en un esfuerzo por minar las presuposiciones más básicas de Russell. No se trata sencillamente de un cambio de puntos de vista dentro del mismo marco conceptual, que es lo que sucede en el caso de la evolución filosófica de Russell.

e.g., que la filosofía es una actividad, que la lógica es en algún sentido especial, el carácter inexpresable del solipsismo y la idea de que no hay problemas genuinos en filosofía, por no citar sino los más conspicuos.

6.2. *Rechazo global del atomismo lógico*

Para tener una idea clara de lo que es el atomismo lógico se debe, pienso, presentar o describir no sólo las tesis y los métodos de hecho adoptados por quienes a él se adhirieron, sino que también es recomendable examinar las críticas a las que se le sometió. Es obvio que sería imposible discutir en un capítulo como éste todas las objeciones que han sido elevadas en su contra, por lo que me contentaré con una breve exposición crítica de lo que fue la propia reacción de Wittgenstein en contra del atomismo lógico dado que, en mi opinión, ésta abarca o incluye las objeciones más radicales jamás hechas en contra de las filosofías originarias de Russell y Wittgenstein. Pienso que si se les ve como un todo, es posible "ver" que a lo que Wittgenstein aspiraba era, más que a refutar tesis y a sustituirlas por otras, a reemplazar un enfoque por otro completamente nuevo, un sistema por una forma totalmente diferente de hacer filosofía. Esto contrasta de manera notoria con los esfuerzos de Russell, los cuales estaban destinados principalmente a mejorar el sistema. Qué tan exitosos fueron los esfuerzos de Russell y Wittgenstein es algo sobre lo cual me pronunciaré aquí sólo indirectamente.

(i) Wittgenstein y la Teoría de las Descripciones

Wittgenstein desarrolla su ataque en contra del atomismo lógico en múltiples direcciones simultáneamente, pero aquí sólo consideraré tres, que son:

a) objeciones en contra de la teoría denotativa de los nombres
b) críticas a la Teoría de las Descripciones
c) ataque al método del análisis.

Además, él efectúa una drástica reevaluación de la lógica y de su lugar en nuestro pensamiento y en nuestro lenguaje,

así como de su relación con el mundo. Wittgenstein propone, asimismo, toda una nueva concepción de lo que podría quizá llamarse "explicación del lenguaje". Ahora bien, aunque las objeciones o críticas de Wittgenstein constituyen en cierto sentido un "todo orgánico", no podemos considerarlas al mismo tiempo. Tenemos que establecer un orden y pienso que es conveniente examinar en primer lugar su supuesto ataque en contra de la Teoría de las Descripciones.

Wittgenstein menciona la Teoría de las Descripciones solamente en un lugar, *viz*., en la sección 79 de las *Philosophical Investigations*. Son varias las cuestiones que están en juego, pero las siguientes son particularmente importantes:

1) la teoría de la existencia implicada por la teoría de Russell
2) la teoría de los nombres propios.

Consideremos la segunda cuestión. En esta sección, Wittgenstein nos da lo que ha sido visto, en mi opinión semicorrectamente, como una alternativa a las teorías de los nombres tanto de Russell como de Frege. Ahora bien, es importante enfatizar que los enfoques de Russell y Frege son, desde un determinado punto de vista, completamente diferentes. Según Frege, los nombres propios tienen un significado (o sentido) y, como todos los significados genuinos, dicho significado está perfectamente definido. Independientemente de que deseemos o no atribuirle el punto de vista de que el significado de un nombre propio es su contribución al sentido de la expresión a la que pertenece, Frege parece estar comprometido, por lo menos en algunos pasajes de su producción, con la así llamada 'teoría descriptivista de los nombres'. Si nos esforzamos por tomar "cándidamente" lo que él dice, no veo otra posibilidad de interpretación. "El sentido de un nombre propio es aprehendido por todo aquel que está lo suficientemente familiarizado con el lenguaje *o* con la totalidad de designaciones a las que pertenece;*" (énfasis mío).[6] Y en la nota al pie de página indicada por el '*', afirma:

> En el caso de un nombre propio real como 'Aristóteles', las opiniones en cuanto al sentido pueden variar. Por ejemplo, podría

[6] *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, pp. 57–58.

> considerarse que es el siguiente: el alumno de Platón y el maestro de Alejandro el Grande. Todo aquel que haga esto le adjudicará un sentido diferente a la oración 'Aristóteles nació en Estagira' que el que le adjudicará un hombre para quien el sentido del nombre es: el maestro de Alejandro el Grande que nació en Estagira. Mientras la referencia siga siendo la misma, dichas variaciones de sentido pueden tolerarse, si bien se les tiene que evitar en la estructura teórica de una ciencia demostrativa y no deben ocurrir en un lenguaje perfecto.[7]

Dicho sea de paso, es difícil ver cómo es posible criticar a Russell por haberse atrevido a hablar de un lenguaje lógicamente correcto y al mismo tiempo considerar seriamente la idea de Frege de un lenguaje perfecto y su propuesta para construirlo. Con respecto al texto citado, es muy importante aclarar el papel de la disyunción 'o' empleada por Frege. Hasta donde puedo ver, dicha conectiva sólo puede tener dos significados:

1) sirve para indicar una doble posibilidad, una alternativa real, es decir, sirve para contrastar el que alguien esté familiarizado con el lenguaje con su posible uso de las descripciones definidas asociadas con el nombre. En este caso, parecería que es posible que alguien comprendiera el sentido de un nombre propio inclusive careciendo de los medios para conocer o determinar o fijar la referencia, lo cual se logra mediante descripciones. Esto, sin embargo, no parece ser la posición de Frege.

2) Se le usa para introducir una explicación de lo que significa 'suficientemente familiarizado con el lenguaje'. Esto armoniza mucho más con la nota al pie de página en la que Frege claramente enuncia que el sentido de una proposición es una función del sentido del nombre, que a su vez depende de las descripciones que el usuario pueda asociar con él. En la opinión de Frege, el hecho de que gente diferente pueda tener en mente descripciones diferentes no importa mientras la referencia del nombre permanezca intacta, si bien él no explica cómo podemos *saber eso* y, por lo tanto, no explica cómo podemos saber que hablamos del *mismo* objeto. En todo caso, pienso que

[7] *Ibid.*, p. 58.

este texto es lo suficientemente claro como para permitir inferir, independientemente de las sutilezas que uno pueda añadir, que Frege *sí* adopta (o por lo menos se ve comprometido con) la teoría descriptiva de los nombres, de acuerdo con la cual el sentido de un nombre propio está dado por la totalidad de las descripciones asociadas con él. Es obvio que, puesto que hay un número infinito de descripciones conectadas con cada nombre, nosotros no podemos aprehender del todo sus respectivos sentidos.

Me propongo ahora hacer ver que esta teoría, independientemente de que sea correcta o no, no es la de Russell. Con respecto a los nombres, lo que Russell en general dice es que *son* descripciones abreviadas o disfrazadas. ¿Qué es lo que quiere decir con eso? Quiere decir varias cosas y entre otras:

1) que la conducta lógica de los nombres propios es similar a la de las descripciones, puesto que puede haber nombres propios vacíos, así como descripciones impropias.

2) Que "el pensamiento en la mente de una persona que usa un nombre propio de manera correcta sólo puede en general expresarse si reemplazamos el nombre propio por una descripción".[8] Éste es un argumento *epistemológico* y sería un error extraordinario asumir que Russell está hablando aquí del *significado* de un nombre propio. A mí me parece que debería estar claro de una vez por todas que a Russell nunca le cruzó por la mente la idea de *definir* nombres. En ningún lugar habla Russell de definir ostensiva o verbalmente el significado de un nombre propio ordinario. De lo que sí habla es del significado de un nombre propio *en sentido lógico*, en cuyo caso ciertamente afirma que el significado es idéntico a su denotación. Pero, obviamente, en estos casos dar el significado no es dar una "definición". Por otra parte, puesto que los nombres propios ordinarios no son nombres en sentido lógico, es absurdo tratar de aplicar a los primeros una tesis que vale únicamente para los segundos y sencillamente no tiene sentido tratar de "descubrir" en los escritos de Russell una tesis similar para nombres

[8] B. Russell, *Mysticism and Logic*, p. 156.

propios ordinarios o de achacarle una acuñada en su terminología. Esto me lleva a un tercer punto.

3) En mi opinión, Kaplan tiene perfectamente razón cuando dice que la Teoría de las Descripciones es una teoría acerca de la forma lógica.[9] Esto implica que Russell *no* estaba tratando de determinar el sentido de las palabras o expresiones consideradas aisladamente, sino de las oraciones completas en las que aparecen nombres o descripciones. Así, pues, su punto de vista acerca de los nombres propios equivale a lo siguiente: la forma lógica de una proposición en la que aparece un nombre propio viene dada en dos movimientos o pasos: a) el reemplazo de un nombre propio por *una* descripción y b) la aplicación del método de Russell para hacer que la descripción desaparezca, lo cual da lugar a un enunciado existencial. Es en *este* sentido que un nombre propio es una descripción encubierta.

4) Por último, para Russell el significado de un nombre genuino es el objeto denotado. De este modo, tomando 'esto' como un nombre paradigmático, resulta que 'esto no existe' es asignificativo (y puesto que no podemos pasar de una expresión asignificativa a una significativa sólo por añadir o suprimir la partícula 'no', 'esto existe' también debe ser asignificativo); pero, como Russell perfectamente sabía, ni 'Sócrates no existe' ni 'Sócrates existe' son asignificativos. *Ergo*, 'Sócrates' no es un nombre genuino y su significado no es un objeto. Por lo tanto, no podemos decir que tiene significado considerado aisladamente. Por consiguiente, si vamos a comprender lo que significa 'Sócrates' tendremos que considerar la oración en la que aparece y ser capaces de reemplazarlo al menos por una descripción. No está implicado que haya, o inclusive que pueda haber, *una* descripción privilegiada. Nada en los escritos de Russell sugiere tal cosa. Debería observarse también que lo que Russell dice respecto a los nombres propios equivale de hecho al *dictum* de Frege de acuerdo con el cual los nombres tienen significado sólo dentro de oraciones. La única diferen-

[9] D. Kaplan, "What Is Russell's Theory of Descriptions?", en *Bertrand Russell. A Collection of Critical Essays*, D. Pears (comp.), Anchor Books, Doubleday & Company Inc., Garden City, Nueva York (1972).

cia es que Russell ofrece una explicación de lo que Frege introduce como un principio.

Si lo que hasta aquí he dicho es correcto, entonces es evidente que el punto de vista usual de acuerdo con el cual para Russell el significado de un nombre propio es *una* descripción definida, es sencillamente inadmisible, así como también lo es la opinión, generalmente aceptada, que hace de la "teoría cúmulo" de Searle un "perfeccionamiento" de la teoría de Russell. Debería observarse que si Russell habla de *una* descripción es porque él asume que no podemos tener en la mente *simultáneamente* una variedad de descripciones del objeto referido, si bien se podrían enumerar muchas, *unas después de otras*. Bien pudiera ser que él estuviera equivocado al asumir tal cosa, pero inclusive si dicho "supuesto" fuera equivocado se requeriría una muy ligera reformulación de sus puntos de vista para hacer su teoría inatacable, por lo menos desde esta perspectiva.

Una vez hechas estas aclaraciones, podemos pasar a considerar lo que Wittgenstein dice en relación con la Teoría de las Descripciones y algunas de sus implicaciones. Lo primero que nos sorprende es la siguiente oración: "Podemos decir, siguiendo a Russell: el nombre 'Moisés' puede *definirse* mediante varias descripciones"[10] (énfasis mío). Esto parece ser un malentendido. Wittgenstein le está atribuyendo a Russell un punto de vista que este último nunca mantuvo. Wittgenstein sigue adelante haciendo ver que no hay ninguna descripción privilegiada, puesto que todas las descripciones que asociamos con el nombre podrían ser falsas de la denotación, pero esto no implicaría que expresiones como '*N* no es el tal y tal' fueran autocontradictorias. Por mi parte, estoy convencido de que la argumentación de Wittgenstein es válida. Más aún: pienso que su propia teoría de los nombres es la correcta, *i.e.*, que a los nombres propios usuales se les usa sin ningún significado fijo. Pero también creo que lo que él dice no contradice en lo más mínimo lo que Russell afirma. El único malentendido en la discusión de Wittgenstein consiste en atribuirle a Russell un punto de vista que este último no podía haber hecho suyo ni habría

[10] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sec. 79.

defendido. Pero si esto es en verdad así, entonces no vemos traza alguna de "refutación" de la Teoría de las Descripciones. Al contrario: lo que Wittgenstein dice *apoya* los resultados de Russell, porque la suposición de Russell es que sólo si nos las estamos viendo con un nombre genuino podemos conocer directamente su significado y en cualquier otro caso tenemos que apelar a un conjunto difuso de descripciones. Una vez aceptado esto, se sigue *ipso facto* que, *e.g.*, 'Napoleón' no puede ser un nombre real, puesto que (entre otras cosas) nosotros comprendemos el significado de la oración 'Napoleón no está aquí' y, evidentemente, no conocemos directamente a Napoleón. Ahora bien, no puede haber ninguna diferencia lógica desde este punto de vista entre 'Napoleón' y, digamos, 'Juan', o más en general, entre 'Napoleón' y cualquier otro nombre del lenguaje natural. Es porque estos nombres no son nombres lógicos que no pueden tener un "significado fijo". En verdad, uno de los puntos en los que Russell más insiste es que el lenguaje natural es esencialmente ambiguo y vago y esto, que también se aplica a los nombres propios, es perfectamente coherente con el veredicto de Wittgenstein. Repito, no obstante, que lo absurdo es pretender sostener que lo que se aplica a los nombres propios "naturales" vale igualmente para los nombres propios en sentido lógico o a la inversa.

(ii) El ataque a la teoría de los nombres

Una diferencia importante entre Wittgenstein y Russell respecto a los nombres propios tiene que ver con la distinción que el primero traza entre el significado y el portador de un nombre. Ahora bien, parecería que Wittgenstein pretende usar su distinción principalmente en conexión con los nombres propios usuales ('Moisés', 'Judas', etc.) y, por extensión (puesto que él está inmerso en una controversia con la concepción agustiniana del lenguaje), con los nombres del sentido común y de los objetos materiales. "Cuando muere el señor N.N. se dice que muere el portador del nombre, no que muere el significado. Y sería absurdo decir que, puesto que el nombre dejó de tener un significado, entonces no tendría sentido decir 'El señor

N.N. está muerto'."[11] A mí me parece que lo que Wittgenstein dice es evidentemente verdadero de los nombres propios ordinarios, pero es claro que para un russelliano lo que él dice no entra en conflicto con la posición de Russell, por la sencilla razón de que Russell nunca intentó aplicar sus puntos de vista sobre el significado y la denotación a los nombres propios ordinarios. Después de todo, tampoco se diría de la denotación de un nombre propio en sentido lógico que puede morir. Así, si nos ubicamos dentro del lenguaje natural e interpretamos lo que Russell dice como algo que versa acerca de palabras de nuestro lenguaje, entonces lo que dice es evidentemente absurdo. Sin embargo, un movimiento así no tendría el menor sentido. A quien hay que refutar es al verdadero Russell y no a un fácil hombre de paja bautizado con su nombre.

De hecho los problemas surgen tan pronto como se cree detectar deficiencias en el lenguaje natural (es decir, tan pronto dejamos de considerar que está perfectamente "en orden") y se intenta ir "más allá" de él. Pero Wittgenstein no parece estar discutiendo dentro de este marco, con *este* enfoque y estos objetivos. Considérese tan sólo su noción de portador de un nombre propio. Está perfectamente claro que Wittgenstein nunca habría dicho, durante el periodo del *Tractatus*, que el sr. N.N. era un posible portador de un nombre, sencillamente porque el supuesto portador no es simple: a éste no se le podría haber considerado un objeto y, por lo tanto, no podría, estrictamente hablando, haber sido *nombrado*. Para Wittgenstein habría sido un error hablar de un portador en este contexto, puesto que él había introducido el término 'nombre' como una expresión *técnica* sin equivalente en el lenguaje natural. Y ésta precisamente seguiría siendo la posición de Russell. Además, para ambos, todos los "portadores", fueren lo que fueren, constituyen el ajuar del mundo y de seguro que, por una multitud de razones, ellos no habrían deseado incluir los cuerpos "materiales" en dicho ajuar. De este modo, aunque por razones prácticas podemos hablar del portador de un nombre como 'Napoleón' (que en el sistema de Russell no es más que una ficción lógica), en teoría no tenemos derecho a hacerlo. Una línea de argumentación

[11] *Ibid.*, sec. 40.

para sustentar el rechazo teórico de la posición de Russell y del primer Wittgenstein sería de carácter ontológico, pero el último Wittgenstein no enfoca la cuestión desde este punto de vista ni parece considerarlo como relevante. Parece más bien como si el objeto de la discusión, el tema, se hubiera alterado por completo.

Podría formularse la objeción de que los nombres propios en sentido lógico son llamados de ese modo por analogía y que, por lo tanto, es perfectamente legítimo aplicarles consideraciones y argumentos que se aplican a los nombres propios ordinarios; y si esto fuera así, entonces Wittgenstein efectivamente habría probado que el lenguaje lógico de Russell es absurdo. Pero entonces puede responderse que las consideraciones en cuestión se aplican a los nombres propios en sentido lógico también sólo por analogía y que en este caso la analogía no produce el resultado que el crítico desea. Porque sólo por "analogía" podemos decir de un *sensibile* que "murió", esto es, por ejemplo, para decir que ya no es percibido. Es, pues, comprensible que Russell haya considerado como irrelevantes muchas de las objeciones del Wittgenstein tardío.

(iii) Crítica del análisis

Si abordamos ahora la cuestión de la simplicidad y el análisis, la cual se encuentra en la raíz de mucha de la discusión, de nuevo nos percatamos de que, *desde el punto de vista de Russell*, en realidad no se plantea ninguna objeción decisiva o inclusive genuina. A mí me parece que Pitcher ha expresado la posición de Wittgenstein en forma particularmente clara:

> Estrechamente conectada con el método del análisis está la suposición [. . .] de que la diferencia entre lo simple y lo complejo es una diferencia absoluta —que una cosa, en sí misma y aparte de toda consideración externa a ella, es o simple o compleja y que ése es todo el asunto [. . .]
>
> El último Wittgenstein mostró que las nociones correlativas de complejidad y simplicidad absolutas no tienen fundamento. Nada, argumenta, es en sí mismo absolutamente simple [. . .]. La idea es ésta: en un cierto contexto —*e.g.*, para algunos propósitos, o cuando se le ve desde cierto punto de vista— a una cosa se le puede llamar simple. De este modo, el que una cosa sea simple

> o compuesta depende del contexto en el que se le considere; la simplicidad y la complejidad no son cualidades inherentes a la cosa misma. Y si insistimos en aislar una cosa de todos los contextos posibles, entonces no se plantea ninguna cuestión de si es simple o compleja.[12]

Aunque a primera vista lo que Pitcher dice suena muy razonable y plausible, puede sostenerse que ello no constituye una *refutación* de, *e.g.*, los resultados de Russell. Aquí la suposición es que los atomistas estaban hablando en una especie de vacío (lo cual podría ser verdadero de la versión "purificada" de atomismo lógico de Wittgenstein, pero ciertamente no de la de Russell), pero esta suposición es errónea. No es a primera vista claro por qué hay una imposibilidad *a priori* para hablar de simplicidad lógico-ontológica. Después de todo, Russell lo logra: lo que él persigue son las entidades mínimas que puedan encontrarse en la experiencia (ampliamente entendida) y que satisfacen ciertos requerimientos lógicos. Esto es lo que está en juego aquí y no se ve claramente que Wittgenstein haya mostrado que la búsqueda por la simplicidad en este sentido fuera una tarea absurda o imposible. De nada sirve decir que en este caso (*i.e.*, el de la ontología) tenemos muchas concepciones o teorías y que dentro de cada una de ellas el ideal de simplicidad cambia porque, independientemente de la existencia de una multiplicidad de teorías mutuamente excluyentes, éstas aseveran o niegan algo de lo mismo, *i.e.*, del mundo, y no resulta plausible sostener que 'mundo' tiene en cada caso significados diferentes, que no hay tal cosa como "el mundo". Considérese, por ejemplo, la química. Es innegable que hay algo así como simplicidad química, si bien puede haber muchas teorías químicas rivales. No obstante, todas ellas presuponen una misma noción de simplicidad. Sería muy implausible afirmar que cada teoría representa o involucra una noción de simplicidad diferente, porque en dicho caso "simplicidad" perdería interés. En todo caso, no es claro que se haya mostrado que no hay ningún contexto para una aplicación correcta de 'simplicidad lógico-ontológica'.

[12] G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1964, pp. 178–179.

Todo esto, desde luego, está ligado a la cuestión de la posibilidad, la validez y la utilidad del análisis. Una vez más la crítica de Wittgenstein (*considerada aisladamente*) da la impresión de ser poco efectiva, y se puede en verdad comprender por qué Russell se sintió tan decepcionado por las *Philosophical Investigations*. La cuestión de si Wittgenstein rechaza el análisis o no no es fácil de esclarecer. De hecho, él es sumamente cuidadoso: tan sólo mantiene que hay muchos métodos y parece aceptar que el análisis puede ser útil en algunas ocasiones. Lo que sí está claro es que incluso si no rechaza el análisis, explícitamente sí lo subordina a sus propios métodos. Pero entonces, ¿por qué, como ya vimos, "sigue" Wittgenstein a Russell en su análisis de los enunciados existenciales negativos? Porque al hacerlo él está tácitamente admitiendo lo que puede considerarse como la piedra de toque del atomismo lógico y paradigma del análisis filosófico, es decir, la Teoría de las Descripciones. Así, lo que Wittgenstein hace es aceptar la Teoría de las Descripciones sin someterse a lo que parecen ser implicaciones de la teoría. Es éste, me parece, el punto crucial en la discusión, que por razones de espacio debo, no obstante, dejar aquí de lado.

Hay un pasaje famoso en las *Philosophical Investigations* en el que a Wittgenstein se le ve echando por tierra de una vez por todas el análisis. Me refiero a la sección 60. Tal como lo entiendo, yo diría más bien que su pensamiento ha sido en general incomprendido y que él ciertamente no muestra en estos pasajes que el análisis sea inválido, sino sólo que no es el método correcto para ciertas tareas o en un cierto marco. Wittgenstein da la impresión de reconocer que el análisis, tal como se le interpreta en general, conduce efectivamente a la idea de que hay algo radicalmente mal en nuestro lenguaje natural y ésta es la consecuencia (si en verdad lo es) que él anhela rechazar. De ahí que la posición que desea defender es que si uno acepta que nuestro lenguaje, el único que poseemos, conocemos y usamos, y del cual surgen, de uno u otro modo, los restantes juegos de lenguaje, es "correcto", entonces debe admitirse que el análisis es inútil para la comprensión filosófica del lenguaje. Lo que hace Wittgenstein entonces es efectuar una reducción al absurdo de la aplicación del análisis y, dada nuestra premisa, *i.e.*, que el lenguaje natural es correcto, los resultados son

en verdad absurdos. Tomemos su bien conocido ejemplo de la escoba. Él sugiere que podemos analizar el enunciado 'Mi escoba está en el rincón' y que el resultado sería un enunciado que nos daría la posición del palo y la posición del cepillo. "Y este enunciado es con toda seguridad una forma más analizada que la primera."[13] Desde un punto de vista russelliano empero, esto es un error total, porque el punto importante es que el análisis, cuando se le concibe correctamente, necesariamente nos lleva a un nivel del discurso y de la realidad más "profundo" (o, simplemente, diferente). Un resultado importante de la Teoría de las Descripciones de Russell, si es correcta, es que muestra que el lenguaje natural no basta, que tenemos que "salirnos" de él, mejorarlo y, si fuera posible, reemplazarlo. Pero sugerir[14] que la Teoría de las Descripciones nos mantiene en el mismo nivel (que el análisis puede, o incluso debe, ser "horizontal", en tanto que opuesto a uno "vertical"), es desvirtuarla. Y desde una plataforma russelliana podría decirse que es eso lo que Wittgenstein está haciendo. No está, pues, claro en qué sentido podemos hablar de "refutación" del método del análisis lógico, *i.e.*, del núcleo del atomismo lógico.

Asimismo, resulta igualmente poco convincente, considerada aisladamente, la idea de que no hay nombres propios en sentido lógico, si bien una idea así es un elemento importante en toda la nueva visión del lenguaje y de la filosofía de Wittgenstein. Su argumento no es que 'esto' podría no denotar, sino que no es en lo absoluto un nombre "porque a un nombre no se le usa con el gesto de señalar, sino que se le explica mediante él".[15] Una vez más, Wittgenstein tiene toda la razón si lo que tiene en mente son los nombres "del" lenguaje natural. Es verdad que en el lenguaje natural la definición ostensiva puede ocurrir sólo cuando alguien ya domina un lenguaje, porque sólo entonces se pueden solicitar explicaciones suplementarias para evitar posibles confusiones, y también es verdad que lo que en general se llama 'definición ostensiva' es más bien enseñanza ostensiva de palabras. Pero nada de esto echa por tierra

[13] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sec. 60.

[14] Como lo hizo, por ejemplo, Max Black en su artículo "Russell's Philosophy of Language".

[15] *Ibid.*, sec. 45.

la tesis lógica de Russell. Nadie cuestionaría que 'este' no es un nombre en el sentido usual. En el sentido usual es un demostrativo. Lo que se afirma en cambio es que desde un punto de vista lógico opera como un nombre propio. Wittgenstein no argumenta, como por ejemplo lo hizo Strawson, que 'esto' puede usarse de manera significativa aunque no denote nada ni apunte a ningún objeto y, en lo que a Russell atañe, éste era realmente el punto importante, independientemente de si se le quiere poner a 'esto' la etiqueta 'nombre propio' o no.

Resumiendo: pienso que Wittgenstein nos invita a ver las cosas de una manera completamente nueva y diferente, y desea que reemplacemos un sistema filosófico por un nuevo método y una nueva concepción que hace redundante tanto a éste como a cualquier otro sistema. Él, desde luego, proporciona los instrumentos necesarios para ello, *i.e.*, las nociones de juego de lenguaje, semejanzas de familia, significado como uso, gramática, forma de vida, etc. Yo mismo me adhiero al punto de vista de que el nuevo enfoque es, con mucho, el mejor, en el sentido de que las aclaraciones que genera (*i.e.*, las descripciones elucidatorias que engendra) son realmente satisfactorias, mejores que aquellas a las que da lugar el atomismo lógico y, en verdad, cualquier otra filosofía clásica. Pero, al mismo tiempo, consideraría como un error la tesis de que el segundo Wittgenstein *refutó* (en el sentido usual) tanto a Russell como a su joven yo. Asumir esto equivaldría a poner su investigación exactamente al mismo nivel que las especulaciones filosóficas convencionales. Lo que Wittgenstein mostró fue no que algunas tesis eran falsas o inexactas, sino que toda la problemática era artificial o que había sido erróneamente concebida. Y esto representa un cambio en las reglas de la especulación y discusión filosófica tan radical que Russell no lo podía comprender y mucho menos asimilar. Si esto es "refutación", lo es en otro sentido, en un sentido que no es el usual.

6 . 3 . *El atomismo lógico del último Russell*

Desearía considerar ahora —muy brevemente— algunos de los posteriores puntos de vista de Russell referentes a cuestiones como los nombres propios y las constantes lógicas, tal como él los presenta en *An Inquiry into Meaning and Truth*. Como dije al

comienzo de este capítulo, pienso que está bastante bien cimentada la tesis de que lo que podríamos llamar el 'cuarto Russell' cayó bajo la influencia del "segundo" Wittgenstein, pero que sencillamente no supo cómo reaccionar: le fue imposible, sugiero, seguir defendiendo ciertos puntos de vista que al mismo tiempo no quería abandonar y puesto que no pudo elaborar una filosofía completamente nueva, como lo hizo Wittgenstein, el resultado fue un subproducto híbrido, en ocasiones casi imposible de comprender. Empecemos, pues, intentando mostrar que, efectivamente, el pensamiento del segundo Wittgenstein se hace sentir en el penúltimo libro filosófico de Russell.

Hay muchos pasajes en *An Inquiry* en los que Russell alude, explícita o tácitamente, tanto al *Tractatus* como a la nueva filosofía de Wittgenstein. Cuando está del todo consciente del impacto del pensar wittgensteiniano y lo acepta, entonces (como era usual en él) abiertamente reconoce el hecho. Así, por ejemplo, Russell parece adoptar la posición wittgensteiniana respecto a los nombres (como 'gato') en términos de semejanzas de familia. "La palabra, de hecho, es una familia,* así como los perros son una familia y hay casos intermedios dudosos, así como en la evolución debe haberlos entre perros y lobos."[16] Y al pie de la página, en la nota indicada por el '*', dice: "Le debo esta manera de presentar el asunto a Wittgenstein."[17] Sin embargo, Russell no parece haberse percatado de todo lo implicado por esta "manera de presentar el asunto", la cual, entre otras cosas, difícilmente podría armonizar, por ejemplo, con sus puntos de vista sobre la semejanza como un genuino universal (cap. 25). Hablando acerca de la incompatibilidad de los colores, Russell discute varios puntos de vista ninguno de los cuales le parece aceptable y entonces dice: "Algunas gentes dicen que la incompatibilidad es gramatical. No niego esto, pero no estoy seguro de lo que significa."[18] La alusión a Wittgenstein es demasiado obvia, por lo que no voy a argumentar para probarlo. Claro que puede preguntarse: ¿por qué entonces Russell no cita a Wittgenstein? Creo que hay una respuesta relativamente clara: nada de Wittgenstein había sido publicado

[16] B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, p. 23.
[17] *Ibid.*, p. 23.
[18] *Ibid.*, p. 78.

por aquel entonces. No obstante, lo dicho por Russell indica, sin dejar lugar a dudas, que él era sensible a la actividad de Wittgenstein (y que, contrariamente a lo que algunos discípulos de Wittgenstein nos hicieron creer durante mucho tiempo, estaban en general en buenos términos. Esto, por otra parte, es un hecho ampliamente confirmado por su correspondencia.).[19] Por otra parte, Russell condena también el principio de atomicidad (p. 309) y lleva a cabo una labor de autocrítica acusándose de haberse dejado dominar demasiado por el análisis y el estudio del lenguaje. "Aquellos, por otra parte, que creen en el análisis, están frecuentemente esclavizados por el lenguaje; yo mismo he sido culpable de esta falta."[20] Esto está conectado con la cuestión de la simplicidad, cuestión acerca de la cual la única influencia que puede detectarse es la de Wittgenstein: "No es necesario suponer que las partes son 'simples'; no está claro qué significaría esta suposición."[21] Pero al mismo tiempo rehúsa rechazar sus posiciones fundamentales, asociadas con lo que ahora rechaza. Para mostrar esta actitud ambivalente,

[19] Por ejemplo, en una carta fechada "julio 1929", Wittgenstein le pide a Russell que asista a su conferencia titulada "Algunas observaciones sobre la forma lógica" puesto que en opinión del primero es probable que nadie, aparte de Russell, comprenda lo que él tiene que decir, lo cual "será para ellos chino". Le dice también que "dígaseles lo que se les diga, o será en vano o suscitará en sus mentes problemas y preguntas *irrelevantes*, y por lo tanto mucho te agradecería que vinieras, para que —como dije— la discusión valga la pena" (*Letters to Russell, Keynes, and Moore*, p. 99). Seis años después, en una carta de 1935 (posiblemente de noviembre), Wittgenstein le vuelve a escribir a Russell para consultarlo acerca de su posible participación en una reunión en la que Russell habría de leer un trabajo. Es sencillamente impensable que Wittgenstein se dirigiera de esta manera a cualquier otra persona: "Hay, por lo tanto, las siguientes posibilidades: (a) No voy para nada a la reunión. Esto desde luego está bien, a menos de que *definitivamente* quieras que vaya. (b) Podría ir y no tomar parte en la discusión. En lo que a mí respecta está bien, si es eso lo que quieres que haga. (c) Voy e intervengo cuando quieras que lo haga, *i.e.*, cuando tú me lo digas" (p. 103). Sabemos también que Russell estaba leyendo por aquel entonces el *Blue Book*. Todo esto claramente muestra que ambos hombres se tenían mutuamente en alta estima y respeto y nada de lo que hay en esas cartas concuerda con el cuadro habitual. Es cierto que su relación se deterioró, pero ello sucedió sobre todo *después* del regreso de Russell de los Estados Unidos, en 1944.

[20] B. Russell, *An Inquiry*, p. 310.

[21] *Ibid.*, p. 311.

me propongo considerar o más bien exponer en lo que sigue —de manera muy superficial, puesto que un examen cuidadoso requeriría una obra completa y mi único objetivo aquí es hacer ver que hay cierta continuidad en el pensamiento de Russell— algunas de las tesis que Russell presenta en *An Inquiry*. La idea es simplemente contrastarlas con la reacción de Wittgenstein y mostrar así que sólo un cambio total era posible con respecto a lo que era una filosofía completa (digo esto, evidentemente, sin pretender insinuar que la versatilidad o la ingeniosidad de Russell hubieran disminuido). En concordancia con esto, las teorías que esbozaré son la teoría russelliana de las proposiciones atómicas, la teoría de las palabras lógicas y la teoría de los nombres propios. Espero que la exposición ayude a comprender en qué sentido Russell siguió siendo, como siempre lo sostuvo, un atomista lógico.[22]

(i) Nombres y lenguaje objeto

La caracterización russelliana de lo que él llama el 'lenguaje objeto' concuerda perfectamente bien con su lenguaje atómico de 25 años antes.

> Podemos ahora definir parcialmente el lenguaje objeto o primario como consistiendo por completo en 'palabras-objeto',* en donde las 'palabras-objeto' quedan definidas, desde un punto de vista lógico, como palabras que tienen un significado aisladamente y, psicológicamente, como palabras que han sido aprendidas sin que haya sido necesario haber aprendido previamente otras palabras. Estas dos definiciones no son estrictamente equivalentes y cuando entran en conflicto ha de preferirse la definición lógica.[23]

Hay que observar dos cosas en relación con esto. En primer lugar, no puede haber clases diferentes de palabras, palabras que pertenecen a diferentes categorías, que sean aprendibles del mismo modo (en este caso, sin un conocimiento previo de otras palabras). Si se aprenden dos palabras de la misma manera, digamos, ostensivamente, entonces ambas palabras deben

[22] A este respecto véase, por ejemplo, la entrevista publicada en forma de libro *Bertrand Russell Speaks His Mind*.

[23] B. Russell, *An Inquiry*, p. 62.

pertenecer a la misma clase o especie de palabras, deben ser clasificadas de la misma forma. Ahora bien, las únicas palabras que se pueden aprender sin conocer ninguna otra palabra son aquellas cuyos significados son los objetos presentes en nuestras mentes en el momento en que emitimos u oímos las palabras en cuestión. Así, pues, el significado de las palabras-objeto es conocido directamente. Puesto que Russell ya había abandonado su fenomenalismo de *Our Knowledge of the External World*, ya no puede decir que sólo sus nombres propios en sentido lógico tienen como significado en sentido lógico un objeto, que sólo ellos denotan *sensibilia*. Pero como no quiere desprenderse de la tesis de que el significado de un nombre es un objeto, entonces asume una posición realmente extraordinaria: reemplaza los antiguos signos simples por los "nombres" del lenguaje ordinario (!), llamando 'nombres' a palabras como nombres comunes, adjetivos, verbos y expresiones relacionales. Esto es explícitamente enunciado en conexión con su descripción del proceso de aprendizaje del significado de las palabras-objeto.

> Nosotros aprendemos por asociación directa con lo que la palabra significa no sólo los nombres propios de la gente que conocemos, nombres de clases como 'hombre', nombres de cualidades sensibles como 'amarillo', 'duro', 'dulce' y nombres de acciones como 'caminar', 'comer', 'beber', sino también palabras como 'arriba' y 'abajo', 'dentro' y 'fuera', 'antes' y 'después' e inclusive 'rápido' y 'lento'.[24]

Puede decirse, pues, que él está tranquilamente abandonando su antigua teoría del conocimiento directo y de los nombres genuinos, al tiempo que sigue manteniendo la misma teoría del significado. Pero, y ésta es la segunda observación, abandona dichas teorías con pesar y deja abierta la posibilidad de readoptarlas. Es por eso que él mismo admite que puede haber un "conflicto" entre la definición lógica y la psicológica, en cuyo caso la primera tiene prioridad. ¿Cómo se explica esta transición desde la radical teoría del conocimiento abrazada en *Our Knowledge of the External World*? Lo que sucedió es que Russell, bajo la influencia de las nuevas ideas de Wittgenstein,

[24] *Ibid.*, p. 65.

se vio obligado a reevaluar la importancia del lenguaje natural, sin ser capaz de renunciar a sus viejas intuiciones. Porque, como dije, Russell nunca abandonó la idea de que el significado de un nombre es un objeto, ni tampoco la idea de un lenguaje básico, uno de cuyos rasgos sería que estaría constituido por oraciones que no contienen "palabras lógicas". Respecto al aprendizaje del lenguaje objeto, acerca del cual tiene que decir algo, señala varias cosas, algunas de ellas demasiado generales o abstractas, o simplemente irrelevantes para que valga la pena considerarlas en detalle. Afirma, por ejemplo, que se requiere "habilidad muscular", la creación de un hábito para reaccionar tal como se espera y usar la palabra en la ocasión correcta. Pero más importante que eso es que vuelve a intentar extraer verdad metafísica de su estudio del lenguaje objeto. Ahora mantiene que la semejanza es un universal esencial (entre otras razones porque sin él no se podrían asociar sonidos y apariencias de manera regular). Por otra parte, después de descartar algunos puntos lógicos más bien importantes, llega a la conclusión de que el lenguaje objeto sería lo suficientemente rico para describir todos los hechos del mundo o (dado que ahora maneja una ontología de eventos)[25] toda ocurrencia no-lingüística. Todos estos "nuevos" resultados son de manera obvia relevantes en relación con los viejos problemas y el antiguo programa.

Debería observarse, *en passant*, que Russell reconoce ahora que Wittgenstein tenía razón acerca de muchas de las cuestiones de ontología que ellos habían discutido durante la primera estancia de Wittgenstein en Cambridge. Por ejemplo, él ahora parece reconocer que no hay hechos negativos. En efecto, sostiene, primero, que "En el lenguaje primario [. . .] aunque podemos hacer aseveraciones, no podemos decir de nuestras aseveraciones que son o verdaderas o falsas."[26] Esto es un avance importante. En segundo lugar, afirma, como vimos, que el lenguaje primario basta para describir todo lo que sucede o que hay en el mundo; y, en tercer lugar, él sostiene que 'no' y 'falso' son equivalentes e infiere que puesto que 'falso' pertenece al metalenguaje, entonces también 'no' pertenece a éste.

[25] Véase mi trabajo "La evolución de la noción de materia en el pensamiento de Russell" en *El concepto de materia*, Colofón, México, 1992.

[26] B. Russell, *An Inquiry*, p. 60.

"La aseveración que es la antítesis de la negación pertenece al lenguaje secundario; la aseveración que pertenece al lenguaje primario no tiene antítesis."[27] Él sostiene que, si nos limitamos a describir aquello de lo que "realmente" tenemos experiencia, entonces no necesitamos ningún 'no'. A lo que asistimos es ni más ni menos que a un notable acercamiento al *Tractatus*. Por otra parte, un rasgo permanente de su pensamiento, de *The Principles of Mathematics* en adelante, es su adopción de la Teoría de los Tipos. En *An Inquiry*, Russell sigue adherido a la idea de una jerarquía de lenguajes, idea que se encuentra en la base de la así llamada 'teoría semántica de la verdad' y por la que él solicita crédito de paternidad.

> Tarski, en su importante libro *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, ha hecho ver que las palabras 'verdadero' y 'falso', tal como se les aplica a las oraciones de un lenguaje dado, siempre requieren otro lenguaje, de orden superior, para su definición adecuada. La concepción de una jerarquía de lenguajes está incluida en la teoría de los tipos, la cual, de alguna manera, es necesaria para la solución de las paradojas; dicha concepción desempeña un papel importante tanto en la obra de Carnap como en la de Tarski. Yo la sugerí en mi introducción al *Tractatus* de Wittgenstein como una salida a su doctrina de que la sintaxis sólo puede 'mostrarse', no expresarse en palabras. Los argumentos para la necesidad de una jerarquía de lenguajes son abrumadores, por lo que de aquí en adelante asumiré su validez.[28]

A su vez, Russell aprovecha el resultado de Tarski y acepta que 'verdadero' y 'falso' pertenecen al metalenguaje. Todo esto, dada una cierta concepción del lenguaje, es claro. Lo que no es claro, en cambio, es si podemos tener un lenguaje constituido únicamente por las proposiciones afirmativas verdaderas (encontramos aquí exactamente las mismas viejas objeciones en contra de las proposiciones atómicas o elementales, en especial las de Wittgenstein); y, en segundo lugar, se podría sugerir que lo que sucede es que 'no' y 'falso' pertenecen a juegos de lenguaje diferentes y que en principio se podría entrenar

[27] *Ibid.*, p. 61.
[28] *Ibid.*, p. 59.

a alguien en uno de ellos sin que supiera *eo ipso* hacer movimientos en el otro. El hecho de que algunas conexiones *a posteriori* puedan establecerse sólo muestra que diferentes "técnicas" o juegos de lenguaje son muy similares y que pueden jugar papeles semejantes, pero no que son los mismos. Así, a pesar de que los intentos para deshacerse de la muy contraintuitiva noción de hecho negativo son claros, no es en lo más mínimo seguro que sean exitosos. Otro punto, acerca del cual Russell tan sólo se contenta con reenunciar el problema, es el concerniente a los hechos generales. Wittgenstein había dicho que el mundo es la totalidad de los hechos y los hechos que él tenía en mente eran la "referencia" de las proposiciones elementales, en tanto que Russell había enfatizado la necesidad de los hechos generales, fundándose en la inevitabilidad de los enunciados generales. Lo que ahora Russell dice es que "El mundo no mental puede ser completamente descrito sin el uso de ninguna palabra lógica, aunque no podemos, sin el uso de la palabra 'todos', *enunciar* que la descripción es completa."[29] Por lo que la pregunta '¿hay o no hay hechos generales?' recibe una respuesta ambigua o, más bien, no es respondida en absoluto. Todo esto no deja de ser curioso, pues muestra que en tanto que Wittgenstein luchaba por destruir el atomismo lógico, Russell luchaba por adoptar la versión wittgensteiniana.

(ii) Significado, experiencia y lógica

Russell se enfrenta una vez más a la cuestión del significado de las palabras y puede sostenerse que su nueva posición no podría ser más ambigua ni, a la larga, más inaceptable. Lo que sucede en el fondo es que él desea combinar demasiados puntos de vista. En primer lugar, las palabras ahora son para él clases de sonidos o formas, cada uno de cuyos elementos está correlacionado con una aparición de un objeto, la cual es su significado. Esto no es más que una ligera modificación de la teoría anterior en la cual el objeto denotado, que era el significado, era simple. El único cambio real e importante consiste en que Russell renuncia a la simplicidad epistemológica. Insiste luego en que hay palabras que tienen significado consideradas

[29] *Ibid.*, p. 88.

aisladamente y al afirmar esto se propone apoyar una vez más la idea de la validez del análisis en la forma radical en que lo había practicado. El problema es que, por otra parte, parece también admitir la validez del *dictum* de Frege y Wittgenstein según el cual sólo en el contexto de una proposición tienen las palabras un significado. Su "solución" consiste en adoptar el paradójico punto de vista de que tanto su teoría del significado como el *dictum* recién mencionado son verdaderos, pero que este último no se aplica a su lenguaje objeto o primario. Tampoco parece reparar en el hecho (ni reconocer su importancia) de que su nuevo lenguaje "atómico" no es, a diferencia del fenomenalista, más que una parte del lenguaje natural y, por lo tanto, que no pueden trazarse en él las estipulaciones o clasificaciones que sí pudo trazar cuando estaba construyendo su propio cálculo empírico.

> Una de las cosas que han parecido sorprendentes acerca del lenguaje es que, en el habla ordinaria, las oraciones son verdaderas o falsas, mas no las palabras solas. En el lenguaje objeto esta distinción no existe. Toda palabra individual de este lenguaje es susceptible de aparecer sola y, cuando aparece sola, significa que es aplicable al *datum* de percepción presente.[30]

Dejando de lado algunas oscuridades evidentes, originadas en la forma descuidada de expresarse, es claro que o bien Russell usa '*datum* de percepción presente' como lo introdujera treinta años antes, y entonces su nueva teoría es completamente errada, puesto que no podemos referirnos a los *sense-data* mediante "nombres" del lenguaje ordinario, o lo usa en un nuevo sentido, pero entonces ya repudió, entre otras cosas, su propia Teoría de las Descripciones (o por lo menos su propia interpretación de ella. Dicho sea de paso, es notable el hecho de que la Teoría de las Descripciones no sea ni siquiera mencionada en *An Inquiry into Meaning and Truth*, ni siquiera en conexión con los nombres propios y los particulares egocéntricos.). Así, pues, no puede decirse que el esfuerzo de Russell, efectuado con miras a elaborar una nueva versión del atomismo lógico, sea particularmente exitoso.

[30] *Ibid.*, p. 71.

Echémosle un vistazo ahora a la teoría "psicológica" de las palabras lógicas que Russell avanza en *An Inquiry*. En este libro, Russell se ocupa a fondo de describir, de la manera más exacta posible, los procesos de aprendizaje de palabras, dado que él se impone a sí mismo la tarea de dar cuenta del conocimiento empírico. Lo que él tiene que decir es ciertamente nuevo e interesante, si bien no estoy seguro de que sea verdadero o inclusive coherente con otras cosas que dice o desea mantener. Respecto a las palabras lógicas, lo que él sugiere es que éstas surgen en conexión con ciertos estados mentales. Por ejemplo, la disyunción (∨) corresponde a un estado de inseguridad o vacilación. "Psicológicamente, 'o' corresponde a un estado de vacilación."[31] De manera similar podemos en principio dar cuenta de todas las palabras lógicas. Estas palabras, se nos dice, no aparecen en el lenguaje objeto y, por lo tanto, no tienen una contrapartida extra-simbólica. Pero lo que es paradójico es que, al mismo tiempo, Russell mantenga que las palabras lógicas son necesarias para la descripción de los hechos mentales: "cuando nos volvemos hacia el mundo mental, hay hechos que no pueden mencionarse sin el uso de las palabras lógicas".[32] Pero, evidentemente, ¡los hechos mentales son también hechos del mundo! Por otra parte, él usa su resultado para refutar el fisicalismo. "Si esto es verdadero, es importante. Muestra, por ejemplo, que no podemos aceptar una interpretación posible de la tesis que Carnap llama 'fisicalismo', la cual mantiene que toda la ciencia puede expresarse en el lenguaje de la física."[33] Y pienso que Russell tiene toda la razón en esto que dice, pero quisiera añadir otra cosa también: sugiero que si su teoría psicológica es correcta, entonces su logicismo es falso, porque ¿cómo podría efectuarse la reconstrucción logicista de la aritmética dado que el significado de las palabras son estados mentales?

Russell, desde luego, piensa que se trata de dos cuestiones independientes y claramente da a conocer su pensamiento en este sentido al comienzo del capítulo V. "Nuestro problema es de teoría del conocimiento, por lo que nos ocuparemos menos

[31] *Ibid.*, p. 79.
[32] *Ibid.*, p. 88.
[33] *Ibid.*

de la *definición* de estos términos que de la forma en que llegamos a conocer proposiciones en las que aparecen."[34] Él parece creer que sobre la base de una regulación ideal *a posteriori*, es decir, sólo después de haber dado una definición de la palabra de la que nos ocupamos (digamos 'o') en términos, *e.g.*, de tablas de verdad, hemos logrado adjudicarle un significado preciso. No polemizaré con este punto de vista. Tan solo diré dos cosas: primero, no puede ser el caso que se use una palabra de manera correcta en muchas ocasiones y sólo después, gracias al logicismo, se le dé o descubra su significado real y, segundo, que, de acuerdo con los propios estándares de Russell, la cosa no puede ser como él dice. En efecto, mucho más en armonía con el enfoque general de Russell sería decir que el significado de 'o' *es* el estado mental de la indecisión. Él se rehúsa a aceptar este punto de vista, pero a mí me parece que no puede tener todo lo que quiere. Las palabras lógicas deben ser definidas de manera no ambigua, es decir, no podemos dar dos definiciones diferentes de ellas. Ahora bien, definir una palabra es dar su significado, y aquí Russell nos está proporcionando *dos* definiciones y, por lo tanto, *dos* significados para cada palabra lógica. Es en verdad difícil ver sobre qué bases, si se mantiene que el significado de una palabra, al ser usada en una ocasión, es un objeto —que es miembro de una clase de apariciones similares que, al ser agrupadas, constituyen lo que llamamos un 'objeto'— podremos rehusarnos a aplicar esa tesis a palabras como 'o'. Después de todo, 'o' es un nombre para un estado mental particular y tesis que valen para los nombres en general deben igualmente poder aplicársele. Nótese que esta posición (*i.e.*, que tesis generales acerca de las palabras valen también para las palabras lógicas) tiene como aplicación particular la "teoría psicológica" de las palabras lógicas que Russell mismo suministra. Así, pues, es Russell mismo quien pone trampas de las cuales no puede después escapar.

De igual manera, la teoría russelliana de los nombres es elaborada para resolver los antiguos problemas. En primer lugar, es claro que Russell tiene que deshacerse (por un sinnúmero de razones) de la noción de sustancia, es decir, de la noción de

[34] *Ibid.*, p. 74.

individuo o particular. Dicha noción emerge necesariamente con la de sujetos lógicos en cuyas denotaciones, se piensa, inhieren las cualidades. En segundo lugar, Russell anhela rechazar el punto de vista de Wittgenstein de acuerdo con el cual el principio de identidad de los indiscernibles es simplemente o falso o un sinsentido. Como él mismo explica, si 'esto' denota un objeto no definido por sus cualidades, entonces Wittgenstein tendría razón y sería lógicamente posible que dos objetos tuvieran todas sus propiedades en común y no obstante fueran dos. Se embarca entonces en el programa de construir los sujetos afirmando que 'esto' no es un auténtico nombre y lo reemplaza por la cualidad misma que predicamos o atribuimos (lo mismo se aplica a todo nombre propio en sentido lógico). De este modo, ya no diremos 'esto es verde', sino 'hay verdeidad aquí'. El sujeto queda así identificado con un haz de cualidades. Si se acepta este punto de vista, entonces, obviamente, la ley de Leibniz se vuelve analítica y, por ende, verdadera.

6.4. *Conclusiones*

Dentro del marco de la filosofía tradicional, *e.g.*, pre-wittgensteiniana, la discusión de Russell es excitante y de inmediato se nos hunde en un mar de enigmas metafísicos, epistemológicos, semánticos y demás, a la vez importantes y apasionantes. Sospecho, sin embargo, que Russell podría haber sido un poco más riguroso en el tratamiento de ciertos temas y que podría haber sido más crítico de muchas tesis que, de hecho, podría haber evitado. Quizá así habría podido darse cuenta de que el nuevo sistema no era coherente. Por ejemplo, Russell podría haber cuestionado con un poco más de entusiasmo la presuposición de Wittgenstein de que dos objetos pueden tener todas sus propiedades en común. ¿Qué teoría de las relaciones o del espacio están aquí involucradas?, ¿qué concepto de objetos se asume?, etc. Pero, claro que una vez aceptada la crítica de Wittgenstein, lo que Russell hace es tratar de elaborar, en concordancia con ella y con sus propias presuposiciones, una nueva teoría de las "cosas", esto es, una nueva metafísica. La discusión que nos ofrece nos recuerda la del muy lúcido artículo de 1911 "Sobre las relaciones entre particulares y universales". No

voy a considerar esta teoría aquí. Lo que deseo indicar es sencillamente que la discusión tiene raíces profundas y surge del deseo muy fuerte que siente Russell de dar una respuesta a las objeciones que en contra de su filosofía fueron en su tiempo formuladas en el *Tractatus*.

Un último punto que quisiera mencionar para reforzar la tesis de la continuidad de la filosofía de Russell y de su forma de pensar tiene que ver con su criterio ontológico. Como se sabe, Ockham le suministró la intuición y, aunque usada de manera distinta, de hecho la navaja de Ockham *era* el criterio ontológico de Russell. El siguiente párrafo confirma, creo, que siempre lo fue. Al hablar de los nombres como palabras singulares acopladas con términos relacionales en proposiciones atómicas, Russell nos dice que

> esto proporciona una definición sintáctica de la palabra 'nombre'. Debería observarse que no está involucrada ninguna suposición metafísica en la noción de 'formas atómicas'. Dichas asunciones sólo aparecen si se asume que los nombres y las relaciones que aparecen en una oración atómica son incapaces de ser analizadas.[35]

Es decir, sólo cuando ya no podemos deshacernos de un término mediante el análisis lógico o, en otras palabras, sólo cuando un término es lógicamente indispensable (inanalizable), podemos efectuar inferencias metafísicas.

Puede, pues, afirmarse que casi todos los viejos principios e intuiciones del periodo "glorioso" del atomismo lógico continuaron siendo defendidos por Russell: tesis como la de que el análisis es el método en filosofía, que hay una conexión esencial entre el lenguaje, la lógica y la realidad, que el significado de una palabra (nombre) es un "objeto", etc. Podemos por consiguiente sostener que la última obra de Russell (en particular *An Inquiry into Meaning and Truth*), satisfactoria o no, constituye su respuesta final al *Tractatus Logico-Philosophicus*. Esto da la pauta para comprender en qué sentido siguió él efectivamente siendo un atomista lógico y hasta dónde es *su* filosofía defendible.

[35] *Ibid.*, p. 90.

BIBLIOGRAFÍA

(1) Anscombe, G.E.M., *An Introduction to Wittgenstein's* Tractatus, Hutchinson University Library, London, 1971.

(2) Anscombe, G.E.M., "Mr. Copi on Objects, Properties and Relations in the *Tractatus*", en (19).

(3) Ayer, A.J., *Russell and Moore. The Analytical Heritage*, Macmillan, London, 1973.

(4) Bergmann, G., "The Glory and the Misery of Ludwig Wittgenstein", en (19).

(5) Black, M., *A Companion to Wittgenstein's* Tractatus, Cambridge University Press, Cambridge, 1964.

(6) Black, M., *The Nature of Mathematics*, Routledge & Kegan Paul, London, 1965.

(7) Black, M., "Russell's Philosophy of Language", en (70).

(8) Blackwell, K., "The Early Wittgenstein and the Middle Russell", en (9).

(9) Block, I. (comp.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford, 1981.

(10) Bogen, J., *Wittgenstein's Philosophy of Language. Some Aspects of Its Development*, Routledge & Kegan Paul, London, 1972.

(11) Bolton, D., *An Approach to Wittgenstein's Philosophy*, Macmillan, London, 1979.

(12) Bouveresse, J., *Wittgenstein: la Rime et la Raison*, Éditions de Minuit, Paris, 1973.

(13) Bradley, F.H., *Appearance and Reality*, Clarendon Press, Oxford, 1893.

(14) Bradley, F.H., *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford, 1914.

(15) Chihara, Ch., *Ontology and the Vicious-Circle Principle*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1973.

(16) Clack, R.J., *Bertrand Russell's Philosophy of Language*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1972.

(17) Copi, I., "Objects, Properties and Relations in the *Tractatus*", en (19).

(18) Copi, I., *The Theory of Logical Types*, Routledge & Kegan Paul, London, 1971.

(19) Copi, I. y R.W. Beard (comps.), *Essays on Wittgenstein's* Tractatus, Routledge & Kegan Paul, London, 1966.

(20) Dummet, M., *Frege. The Philosophy of Language*, 2a. ed., Duckworth, London, 1981.

(21) Dummet, M., *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London, 1978.

(22) Fann, K.T., *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1969.

(23) Finch Le Roy, H., *Wittgenstein. The Early Philosophy. An Exposition of the* Tractatus, Humanities Press, New York, 1971.

(24) Fogelin, R.J., *Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, Boston/London/Henley, 1980.

(25) Frege, G., *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Geach y M. Black (comps.), Basil Blackwell, Oxford, 1952.

(26) Frege, G., *The Foundations of Arithmetic*, 2a. ed., Basil Blackwell, Oxford, 1953.

(27) Frege, G., *Conceptual Notation and Related Articles*, Clarendon Press, Oxford, 1972.

(28) Fritz, Ch.A., *Bertrand Russell's Construction of the External World*, Greenwood Press, Westport, 1952.

(29) Goddard, L. y B. Judge *The Metaphysics of Wittgenstein's Tractatus*, publicado para la Australasian Association of Philosophy por la Scottish Academic Press, 1981.

(30) Griffin, J., *Wittgenstein's Logical Atomism*, University of Washington Press, Seattle/London, 1964.

(31) Hacker, P.M.S., *Insight and Illusion. Wittgenstein and the Metaphysics of Experience*, Oxford University Press, Oxford, 1972.

(32) Hochberg, H., " 'Material Properties' in the *Tractatus*", en (37).

(33) Hudson, W.D., *Wittgenstein and Religious Belief*, Macmillan, London, 1975.

(34) Ishiguro, H., "Use and Reference of Names", en (74).

(35) Jager, R., *The Development of Bertrand Russell's Philosophy*, Allen and Unwin, London, 1972.

(36) Kenny, A., *Wittgenstein*, Penguin Books, Harmondsworth, 1975.

(37) Klemke, E.D. (comp.), *Essays on Wittgenstein*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago/London, 1971.

(38) Klemke, E.D. (comp.), *Essays on Bertrand Russell*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago/London, 1971.

(39) Luckhardt, C.G. (comp.), *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1979.

(40) McGuinness, B.F., "The Mysticism of the *Tractatus*", *Philosophical Review* 75 (1966).

(41) McGuinness, B.F., "Philosophy of Science in the *Tractatus*", *Revue Internationale de Philosophie*, 1969.

(42) McGuinness, B.F., "Pictures and Forms in Wittgenstein's *Tractatus*", en (19).

(43) McGuinness, B.F., "The *Grundgedanke* of the *Tractatus*", en (74).

(44) McGuinness, B.F., "The So-called Realism of Wittgenstein's *Tractatus*", en (9).

(45) Moore, G.E., "The Nature of Judgment", *Mind* 8 (1899).

(46) Moore, G.E., "External and Internal Relations", en *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, London, 1948.

(47) Morrison, J.C., *Meaning and Truth in Wittgenstein's Tractatus*, Mouton, The Hague/Paris, 1968.

(48) Nakhnikian, G. (comp.), *Bertrand Russell's Philosophy*, Duckworth, London, 1974.

(49) O'Connor, D.J., "Russell's Theories of Perception" en (57).

(50) Pears, D., *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, Fontana, London, 1967.

(51) Pears, D. (comp.), *Bertrand Russell. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books Doubleday, New York, 1972.

(52) Pears, D., *Wittgenstein*, Fontana/Collins, Glasgow, 1981.

(53) Pitcher, G., *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1964.

(54) Ramsey, F.P., "Review of *Tractatus*", en (19).

(55) Ramsey, F.P., "The Foundations of Mathematics", en *The Foundations of Mathematics and Other Essays*, ed. R.E. Braithwaite, Routledge & Kegan Paul, London, 1931.

(56) Rhees, R., *Discussions of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970.

(57) Roberts, G.W. (comp.), *Bertrand Russell Memorial Volume*, Allen & Unwin, London, 1979.

(58) Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Allen & Unwin, London, 1975.

(59) Russell, B., *The Principles of Mathematics*, W.W. Norton & Co., New York, s.f.

(60) Russell, B., *Philosophical Essays*, Allen & Unwin, London, 1976.

(6l) Russell, B., *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

(62) Russell, B., *Our Knowledge of the External World*, Allen & Unwin, London, 1980.

(63) Russell, B., *Mysticism and Logic*, Allen & Unwin, London, 1976.

(64) Russell, B., *Introduction to Mathematical Philosophy*, Allen & Unwin, London, 1970.

(65) Russell, B., *An Inquiry into Meaning and Truth*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.

(66) Russell, B., "Replies to Criticisms", en (70).

(67) Russell, B., *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, London, 1956.

(68) Russell, B. y A.N. Whitehead, *Principia Mathematica to *56*, Cambrige University Press, Cambridge, 1927.

(69) Sainsbury, R.M., *Russell*, Routledge & Kegan Paul, London/Boston/Henley, 1979.

(70) Schilpp, P.A. (comp.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, Northwestern University, Evanston/Chicago, 1944 (The Library of Living Philosophers, vol. 5).

(71) Schoenman, R. (comp.), *Bertrand Russell. Philosopher of the Century*, London, Allen & Unwin, 1967.

(72) Sommerville, S.T., "Wittgenstein to Russell (july, 1913): I'm sorry to hear... my objection paralyses you' ", en *Proceedings of the 4th International Wittgenstein Symposium*, Holder-Pichler-Tempsky, Wien, 1978.

(73) Stenius, E., *Wittgenstein's Tractatus*, Basil Blackwell, Oxford, 1964.

(74) Vesey, G. (comp.), *Understanding Wittgenstein*, Macmillan, London, 1974.

(75) Weitz, M., "Analysis and the Unity of Russell's Philosophy", en (70).

(76) Weitz, M., "Analysis", en *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, ed. Paul Edwards, Collier Macmillan, London, 1967.

(77) White, A.R., "Knowledge, Acquaintance and Awareness", en *Midwest Studies in Philosophy VI*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981.

(78) Winch, P. (comp.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.

(79) Wittgenstein, L., *Notebooks 1914–1916*, 2a. ed., Basil Blackwell, Oxford, 1979.

(80) Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción de D. Pears y B.F. McGuinness, Routledge & Kegan Paul, London/ Henley, 1961.

(81) Wittgenstein, L., *Letters to Russell, Keynes and Moore*, edición e introducción de G.H. von Wright, con la colabaración de B.F. McGuinness, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1974.

(82) Wittgenstein, L., *Letters to Ogden*, Basil Blackwell, Oxford, 1973.

(83) Wittgenstein, L., "Some Remarks on Logical Form", en (19).

(84) *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, conversaciones grabadas por Waismann, edición de B.F. McGuinness, Basil Blackwell, Oxford, 1979.

(85) Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, 2a. ed., Basil Blackwell, Oxford, 1958.

ÍNDICE

Nota a la tercera edición 7

Nota a la segunda edición 9

Agradecimientos 11

Introducción 13

I. El método del análisis 21
1.1. El análisis como la base del atomismo lógico ... 21
1.2. Los opositores del análisis: Leibniz y Bradley ... 28
1.3. Dos problemas diferentes con las "relaciones internas" 36
1.4. Los argumentos de Russell a favor de las relaciones externas 40
1.5. La posición de Wittgenstein respecto a las relaciones internas 45
1.6. Análisis y expresiones referenciales: la Teoría de las Descripciones 49
1.7. La concepción wittgensteiniana del análisis 53
1.8. Los límites del análisis: las posiciones de Russell y Wittgenstein 56

II. Lógica y lenguaje 61
2.1. Puntos de vista de Russell sobre el lenguaje: consecuencias de la Teoría de las Descripciones 61
2.2. La Teoría Pictórica 64
(i) Figuras 65
(ii) Algunas nociones clave de la Teoría Pictórica 67
(iii) Proposiciones 71

2.3. La Teoría del Significado 73
2.4. Proposiciones atómicas de Russell *vs* proposiciones elementales de Wittgenstein 75
2.5. La doctrina de Wittgenstein de la identidad 85
2.6. La respuesta de Russell a Wittgenstein 90
2.7. Lenguaje ordinario *vs* lenguaje ideal en el *Tractatus:* cuatro interpretaciones 93
2.8. Observaciones sobre el lenguaje perfecto 109

III. Logicismo y verdad lógica..... 127
3.1. La versión russelliana del logicismo: trasfondo y fuentes 127
3.2. Número y clase 131
3.3. Los axiomas de infinitud y elección 133
3.4. Las paradojas y el axioma de reducibilidad 135
3.5. Verdad lógica: la concepción original de Russell 140
3.6. La reacción de Wittgenstein 146
(i) La Teoría de los Tipos..... 147
(ii) El rechazo de la reducción de las matemáticas a la lógica..... 148
3.7. La doctrina wittgensteiniana de los números ... 151
3.8. La concepción wittgensteiniana de la verdad lógica 155
3.9. Wittgenstein y los axiomas de Russell 161
3.10. Crítica de la posición de Wittgenstein 164

IV. Metafísica y filosofía de la ciencia 169
4.1. El criterio ontológico de Russell, su aplicación y resultados 169
4.2. Ontología en el *Tractatus* 172
4.3. La noción de sustancia 173
4.4. Los particulares de Russell 177
4.5. Propiedades y relaciones en el *Tractatus* (A) 179
4.6. Propiedades y relaciones en el *Tractatus* (B) 183
4.7. La actitud de Russell respecto a las relaciones .. 189
4.8. Clases de hechos 198
4.9. Espacios físico y lógico 201
4.10. Algunos aspectos de la filosofía de la ciencia ... 205
4.11. El lenguaje de la ciencia en el *Tractatus* 206
4.12. Teorías y presuposiciones de la ciencia 211

4.13. La filosofía de la ciencia de Russell 213
4.14. Russell y las relaciones causales 215
4.15. Russell y Wittgenstein sobre la inducción 218
4.16. Observaciones críticas y conclusiones 222

V. Conocimiento directo y el yo 227
5.1. Consecuencias de la Teoría de las Descripciones: el principio de conocimiento directo 227
5.2. Los objetos de la experiencia 231
5.3. El conocimiento directo y el yo 234
5.4. Wittgenstein y el significado de 'yo' 239
5.5. Solipsismo y realismo 243
5.6. Las teorías de Russell del juicio y la verdad 246
5.7. Los argumentos de Wittgenstein contra la teoría de Russell 252
5.8. La disolución wittgensteiniana del yo 256
5.9. Observaciones finales 259

VI. Rechazo y desarrollo del atomismo lógico 261
6.1. Consideraciones históricas 261
6.2. Rechazo global del atomismo lógico 266
(i) Wittgenstein y la Teoría de las Descripciones 266
(ii) El ataque a la teoría de los nombres 272
(iii) Crítica del análisis 274
6.3. El atomismo lógico del último Russell 278
(i) Nombres y lenguaje objeto 281
(ii) Significado, experiencia y lógica 285
6.4. Conclusiones 289

Bibliografía 291

Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein se terminó de imprimir el 15 de mayo de 2012 en los talleres de SM Servicios Gráficos, S.A. de C.V. (Lago Tláhuac no. 4–12, colonia Anáhuac, C.P. 11320, delegación Miguel Hidalgo, D.F.). Para su impresión, realizada en *offset*, se utilizó papel cultural de 90 g; en su composición y formación, realizadas por computadora, se usaron el programa LaTeX 2_ε y tipos New Baskerville en 19, 15.7, 12.5, 10.5, 9.5 y 8.5 pt.

El tiraje consta de 500 ejemplares.