

*DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA*

*DOS CONCEPCIONES DE LA FILOSOFÍA: BERTRAND RUSSELL
Y HENRY BERGSON*

*TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIATURA EN
FILOSOFÍA PRESENTA:
ALEJANDRA RAMÍREZ GARCÍA*

*ASESOR:
DR. JOSÉ JORGE MAX FERNANDEZ DE CASTRO*

*LECTOR:
DR. CUAUHTÉMOC LARA VARGAS*

Vo. Bo
J. Fernández de



Vo. Bo
Cuahtémoc La Varga

*Dos concepciones
de la filosofía:
Bertrand Russell
y Henry Bergson*

Índice

Introducción	1
Capítulo I	
Filosofía y método según Henry Bergson .	3
La Intuición	7
El Movimiento	19
Capítulo II	
La Filosofía según Bertrand Russell	23
El método analítico	28
El Movimiento	45
Capítulo III	
El Análisis <i>versus</i> la Intuición	50
Conclusiones	58
Bibliografía	62

Introducción

Es común en la historia de la filosofía que un pensador presente una concepción novedosa de esta disciplina, prescribiendo para ella nuevos métodos y enfocándola a objetos de estudio no previstos hasta entonces, o no considerados con la suficiente atención. No es raro que un filósofo pretenda que los titubeos y contradicciones que han caracterizado a la filosofía verán fin con los nuevos instrumentos puestos por él en circulación. Tal es el caso de Descartes, Kant, Hegel, Comte y Husserl, entre otros. Este es el caso de los dos filósofos de quienes aquí nos ocuparemos, a saber; Henry Bergson y Bertrand Russell. Ambos fueron escritores excepcionales, galardonados con sendos premios Nóbel. Pretendo en lo que sigue describir sus concepciones de la filosofía y mostrar cuán alejadas se encuentran una de la otra. Una circunstancia favorable nos permitirá comparar algo más que sus métodos filosóficos: Bertrand Russell en su libro *Nuestro conocimiento sobre el mundo externo*, escrito en 1914, y donde ejemplifica su forma de resolver los problemas filosóficos, ofrece un intento de refutar a Bergson en las cuestiones que más preocuparon al filósofo francés: el estudio del movimiento y del cambio. El tema es interesante también porque es extraño que un pensador de la tradicional analítica haya polemizado con un filósofo continental. Si bien Bergson no dio respuesta a estas críticas explícitamente, es fácil, como veremos, imaginar cuál habría sido su

postura al respecto porque los medios que utiliza su adversario (el análisis lingüístico y la lógica) son precisamente los que él condena.

Más concretamente, pretendo examinar y comparar las concepciones que estos dos autores tienen de lo que es la filosofía, y analizar la forma que adopta al interior de su proyectos filosóficos sus respectivas respuestas al problema del cambio y del movimiento. El objetivo final será, además de proporcionar al lector un panorama completo de la situación a este respecto, determinar si las críticas de Russell a la filosofía bergsoniana realmente son acertadas.

Debo aclarar que me abocaré al Russell de 1910-1914, dado que sus posturas a lo largo de los años fueron fluctuantes.

El primer capítulo presentará las ideas generales de Bergson acerca de lo que es la filosofía, así como sus reflexiones en torno al movimiento y el cambio. El segundo capítulo expondrá las respectivas concepciones de Russell en torno a esos temas, y el último, ofrecerá una valoración comparativa entre dichas propuestas filosóficas.

Filosofía y método según Henry Bergson

Para Henry Bergson hay dos tipos contrapuestos y complementarios de conocimiento. El primero, el conocimiento científico, corresponde al estudio de la materia y trata con el tiempo “especializado” y el espacio. El segundo, el metafísico, se refiere al espíritu y se ocupa de la duración real, (más adelante explicaremos estos términos). A esta dualidad corresponden otras. El metafísico investiga las cosas de manera profunda, desde su interior, para obtener un conocimiento absoluto de las mismas. El científico gira en torno a los objetos para producir un conocimiento relativo y superficial. Los resultados de la ciencia son relativos en un doble sentido: porque dependen de la ubicación del observador con respecto a la cosa, y porque está subordinado a los símbolos que se usan para describirla. Como ya se mencionó, la fuente de estas limitaciones es que el observador se coloca fuera de su objeto. Por contraste, el conocimiento absoluto es aquél en el cual se entra en la cosa misma, renunciando a los símbolos que puedan traducirla (por ejemplo, un lenguaje) y no depende del punto de vista donde el sujeto se encuentre ya que se estará en el objeto mismo.

Un ejemplo de Bergson muy ilustrativo a este respecto es el del novelista que nos describe un personaje, sus rasgos físicos, su carácter, su oficio y todo lo referente a la vida de éste, pero todo ello es incomparable a

la experiencia misma de ser un solo instante el personaje mismo. En esta vivencia, el personaje nos sería dado en su totalidad y los detalles que lo manifiestan lejos de enriquecer la descripción dada en la novela, se desprenderían de él y no al revés. Esto es debido a que todos los intentos por describir al personaje son sólo comparaciones con otras personas, con objetos, situaciones y cosas que ya conozco, por tanto no alcanzan nunca a darnos el personaje mismo en su integridad.

Símbolos y puntos de vista me colocan, pues fuera de [la persona]; no me dan de ella sino lo que les es común con otras y no le pertenece exclusivamente [...] Descripción, historia y análisis me dejan en lo relativo. Sólo la coincidencia con la persona misma me daría lo absoluto.¹

Otro ejemplo, que ofrece Bergson, es el contraste entre el conocimiento que se obtiene de una ciudad a partir del estudio de sus mapas, de la lectura de su historia y la visión de diferentes tomas fotográficas de ésta. Todo ello frente a la experiencia de caminar por sus calles. También la traducción de un poema, a un idioma distinto del que fue escrito originalmente es un ejemplo ilustrador de dicho contraste; porque por muchos matices que se le añadan para lograr una imagen más fiel al original, nunca será más que una representación del poema, pero no nos proporcionará la significación íntima y primera que pertenece al

¹ Henry Bergson, *Introducción a la Metafísica*, Porrúa, México, 2004, p. 6.

original. Es en este sentido que lo absoluto es perfecto, ya que la imagen del poema y las traducciones son símbolos que por ser lo que son siempre serán imperfectos en comparación con lo que el original expresa; “lo absoluto es perfecto, al ser perfectamente lo que es”.²

Es común que se identifique a lo absoluto con lo infinito, según Bergson, porque siguiendo con el ejemplo del poema, de traducción en traducción, de matiz en matiz, cada vez nosotros estaremos más cerca de lo que el poeta expresó, pero en ningún momento podremos llegar al poema original en sí mismo. Otro ejemplo que ilustra la misma correlación entre lo absoluto y lo infinito es el siguiente: al levantar un brazo, interiormente se tiene la percepción simple de un solo movimiento, pero alguien que observe dicha acción, contemplará que el brazo ha pasado de un punto a otro punto, de ahí a otro, y luego a un tercero, de tal modo que si los contáramos el conteo sería infinito. Observado desde dentro, un absoluto (por ejemplo, el brazo que muevo) es algo simple pero, contemplado desde afuera, es algo relativo y compuesto de un número indefinido de enumeración de las partes de ese movimiento de brazo.

Ahora bien, para Bergson es infinito lo que podemos aprehender de manera indivisible y simultánea (un absoluto), aunque también sea susceptible de una descripción relativa cuando es contemplado desde un punto de vista externo; como se puede observar en el ejemplo del movimiento del brazo.

² *Ibid.*

El método de la metafísica, que permite acceder al interior de las cosas y obtener de ellas un conocimiento absoluto lo llama Intuición. En contraste a éste se tiene, el método científico, el cual sólo produce un conocimiento relativo de las cosas al estar determinado por la perspectiva, la situación y el lenguaje del observador, y este método usa el análisis:

Llamaremos intuición a la simpatía por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpressable. Al contrario el análisis es la operación que resuelve el objeto en elementos ya conocidos, es decir comunes a ese objeto y a otros.³

A la par, resulta que analizar es expresar una cosa u objeto en elementos ya conocidos, expresar algo que ella no es. De tal manera que el análisis es como esa traducción del poema, nos da sólo una imagen que se toma desde determinado punto de vista y provee una comparación con otros objetos ya conocidos o que se cree conocer. Así:

En su deseo eternamente insaciado de abrazar el objeto en torno del cual está condenado a girar, el análisis multiplica infinitamente los puntos de vista, para completar la representación siempre incompleta; varia sin cesar los símbolos para perfeccionar la traducción siempre imperfecta. Prosigue, pues, hasta el infinito. Pero la intuición, cuando es posible, es un acto simple.⁴

³*Ibid.*, p. 7.

⁴*Ibid.*

Por consiguiente, Bergson considera que la ciencia positiva se caracteriza por analizar y trabajar principalmente con símbolos. Incluso la ciencias de la naturaleza privilegian el aspecto y el símbolo visual de los seres vivos, al compararlos entre sí y también al reducir las formas más complejas a formas más simples. Lo único que logran esas ciencias es conocer su objeto de estudio de manera relativa. Al analizar, representar y traducir en símbolos al objeto obtendrán infinitos puntos de vista, pero no lo aprehenderán, ni conocerán su realidad íntima.

Pero si la intuición como hemos expuesto es, para Bergson, una vía para conocer el objeto en cuestión ¿cómo se da esa intuición?, ¿cómo se puede poseer la realidad del objeto? y ¿cómo prescindir del análisis que obstaculiza su aprehensión? Veamos qué es lo que el método bergsoniano sugiere para lograr tal propósito.

La Intuición

Mientras que de la fecundidad del método de la ciencia no cabe ni la menor duda, podríamos cuestionar la existencia de la intuición. ¿Hay realmente un objeto del que tengamos ese conocimiento íntimo y absoluto que preconiza Bergson? Una respuesta afirmativa nos permitiría tener un conocimiento de primera mano de lo que es la intuición y de los objetos a los que puede acceder. Ahora bien, según Bergson hay una realidad que aprehendemos por intuición y no sólo por análisis: nuestra propia persona

y su fluencia en el tiempo, nuestro yo que dura. Sin embargo para aprehender esa realidad no basta observar superficialmente los contenidos de la conciencia, pues entre éstos surgen primero las percepciones de los objetos externos, luego surgen los recuerdos mediante relaciones de semejanzas y contrastes de las percepciones que ya se tienen, después aparecen hábitos, tendencias y disposiciones, pero ninguno de esos factores es el yo y tampoco se asemejan al yo. No obstante todos ellos parecen más distintos de mí de lo que parecerían entre ellos mismos. Por un lado, observados desde afuera es como “una esfera que tiende a ampliarse y perderse en el exterior”; por otro lado, si los observamos de la periferia hacia el centro, de afuera hacia adentro y buscamos lo que es más constantemente uniforme encontraremos algo distinto. Encontraremos en esa acción, la percepción de una continuidad de estados, donde cada uno de ellos contiene al que precede y al mismo tiempo anuncia al siguiente. Ninguno comienza o termina, únicamente se prolongan unos en otros.

Es por eso que, para Bergson, no hay dos momentos idénticos en un mismo ser consciente, pues si un sujeto toma de sí mismo un sentimiento, al que supone constante y se adentra en él, por un momento, la conciencia que acompañe ese acto no podrá ser la misma a la de antes de adentrarse en ese sentimiento. Eso sucede porque el momento siguiente contiene siempre el presente, y el recuerdo que éste le ha dejado. De tal manera que conciencia significa memoria.

Sin embargo en la sucesión de esos momentos en la conciencia se yuxtaponen unos a otros, pues son exteriores unos a otros y por lo mismo ocupan un espacio y se yuxtaponen entre sí. Pero la duración pura que es la que nos dará la intuición excluye cualquier idea de yuxtaposición, de exterioridad y de extensión. Justamente por esos motivos sugiere Bergson poner la atención en el movimiento mismo, es decir, en el acto de tensión o de extensión en la movilidad pura.

Considérese que, por ejemplo, si se observa un resorte que se tiende o que se distiende podemos observar toda la gama de matices de la duración de ese movimiento, pero también podemos ver el simple movimiento mediante el cual la conciencia pasa de un matiz a otro. No obstante, cualquier comparación será insuficiente:

[...] porque el desarrollo de nuestra duración semeja, por ciertos aspectos, la unidad de un movimiento que avanza; por otros, una multiplicidad de estados que se despliegan y ninguna metáfora puede darnos unos de estos dos aspectos sin sacrificar el otro. Si evoco un espectro de mil matices, tengo ante mí una cosa completamente hecha, mientras que la duración se hace continuamente.⁵

Y añade que la vida interior es instantáneamente todo eso, continuidad de progreso, variedad de cualidades, unidad de dirección. Lo cual no puede representarse con ningún tipo de imagen o metáfora.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

Si la duración de nuestro yo no se puede representar con ninguna imagen menos aún se la puede representar por medio de conceptos, así sean ideas abstractas o ideas simples, puesto que nada puede suplir el sentimiento genuino que yo tenga de mí misma, y cada quien de sí mismo. Justamente por eso tampoco es necesario tratar de dar un concepto, ni una imagen o concepto de la afluencia de mi misma. Porque Bergson considera que quien sea incapaz “de darse a sí mismo la intuición de la duración constitutiva de su ser, nada se le dará nunca, ni los conceptos ni las imágenes”.⁶ Para él no hay una imagen que pueda reemplazar a la intuición, sin embargo “muchas imágenes diferentes tomadas de ordenes de cosas muy diferentes, podrán por la convergencia de su acción dirigir la conciencia hacia el punto preciso donde haya alguna intuición que aprehender”.⁷

Al realizar esta acción se le exige al espíritu una atención, un grado de tensión que acostumbrará a la conciencia a tener una disposición particular para revelarse así misma. El trabajo del filósofo es provocar ese esfuerzo, colocar a la conciencia en una actitud necesaria para realizar ese esfuerzo y que la conciencia llegue por sí misma a la intuición.

Para Bergson, los conceptos, desde el más abstracto hasta el más simple son símbolos que sustituyen al objeto que simbolizan y, según él, no se requiere de ningún esfuerzo de la conciencia. Los símbolos sólo expresan una parte del objeto que es común a él y a otros objetos, y cada

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

símbolo expresa una comparación entre el objeto en cuestión y otros objetos que se asemejan a él. Así, él sostiene que, la comparación destaca una semejanza, y a su vez la semejanza es una propiedad del objeto, resulta que es solamente una parte del objeto en cuestión, pero no es el objeto mismo. Lo que hacemos con los conceptos es yuxtaponerlos unos con otros, intentando recomponer la totalidad del objeto, para obtener en algún modo su equivalente, pero eso será solo un equivalente intelectual. Justamente eso es lo que hacemos con la fluencia de nuestra propia persona y al yuxtaponer diversos conceptos de unidad y de multiplicidad de diversos momentos, sensaciones, emociones etcétera sin llegar a la intuición misma.

Para un estudio científico de cualquier objeto, cuanto más se acuda al análisis de él, en su relación con otros objetos, más nos alejaremos de lo que el objeto tiene en sí mismo y lo hace único, es decir nos alejaremos de la investigación metafísica del objeto en cuestión. Por eso los conceptos solo nos permiten un acercamiento superficial al objeto, al simbolizarlo en sus aspectos más generales. Recordemos que cada objeto tiene algo propio y único, por estas razones Bergson enfatiza que es un error, creer que se puede aprehender con los símbolos (aquí podemos decir que entra el lenguaje aunque en ningún momento lo ha especificado, pues al parecer tiene en consideración cualquier tipo de símbolo, no sólo el lenguaje) la realidad de un objeto, ya que estos sólo nos dan una sombra de lo que realmente son.

Además Bergson señala que hay dos errores cuando se analizan los objetos, pues esos análisis, por un lado, como ya se mencionó, sólo simbolizan una parte de él, y por otro, realizan una abstracción. Realizan una abstracción al expresar únicamente aquello que es común del objeto con otra infinidad de objetos. El resultado de estas abstracciones es una deformación del objeto en el sentido de que variarían de acuerdo con la extensión del concepto. De tal manera que una propiedad puede coincidir con los objetos, y moldearse sobre él mismo, pero también rebasa al objeto, porque al mismo tiempo esa misma propiedad puede contener a otros objetos, es decir; “Los diversos conceptos que nos formamos de las propiedades de una cosa, dibujan, pues, a su alrededor otros tantos círculos mucho más amplios, ninguno de los cuales se aplica exactamente sobre ella. Y sin embargo, en la cosa misma, las propiedades coincidían con ella y coincidían por consiguiente en conjunto”.⁸

Así, para que los conceptos de propiedades coincidan con el objeto en cuestión se acude a un artificio arbitrario, ya que se va hacia otros conceptos, dependiendo del concepto de donde se haya partido, se concebirá la unidad del objeto de distinta manera. Como todo depende de la importancia que se atribuya a los conceptos, es por lo que el artificio resulta arbitrario, en la medida de que el concepto es sólo una sombra del objeto. Resulta interesante que para este filósofo es así como se justifica que surjan los diferentes sistemas dentro de la filosofía; habrá tantos

⁸ *Ibid.*, p. 12.

sistemas como puntos de vista externos haya acerca de la realidad, o respecto a los objetos que se examinan, porque los conceptos no sólo dividen la unidad de un objeto en muchas expresiones simbólicas. Todo ello deriva también en una división de la filosofía en diversas escuelas y corrientes, las cuales se enfrascan en discusiones interminables.

A partir de esta perspectiva es que Bergson pugna por la metafísica como una actividad seria del espíritu que busca trascender los conceptos para llegar a la intuición. Sin embargo, esto no significa que la metafísica debe renunciar a los conceptos, (si lo que se busca es que sea una ciencia) lo que debe hacer es superar el yugo de la rigidez de los conceptos acabados que encierran a la realidad. La metafísica tendrá que crear, por lo menos, otro tipo de conceptos los cuales contengan representaciones flexibles, móviles y moldeables. Esos conceptos deberán poder moldearse a los diversos modos de la intuición.

Así, de acuerdo con Bergson, ha existido una confusión entre la función del análisis y la función de la intuición, debido a tal confusión surgen diferentes corrientes filosóficas y los debates no se hacen esperar. Un ejemplo de esos debates es el que gira en torno al problema del Yo mismo que ha sido analizado tanto por racionalistas como por empiristas incluso la psicología misma ha intentado explicar qué es el yo pero ninguna de estas líneas de investigación ha tenido éxito. Veamos qué argumenta Bergson al respecto.

La psicología intenta sustituir al yo por un conjunto de estados psicológicos, pero esos elementos no son el yo, son sólo unos elementos del yo. Aunque habrá que reconocer que un estado psicológico refleja la personalidad de un sujeto, en la medida de que no hay un estado que no contenga el pasado y el presente de la totalidad de la persona, a menos que se haga una abstracción de ese estado, es decir un análisis. Justo por ese análisis es que la psicología es una ciencia. El estado psicológico que decida analizar lo aislará de la persona, por ejemplo, la inclinación que ésta tenga hacia una conducta y no hacia otra, la cual analizara como un hecho independiente. Sin embargo, lo único que se logra con eso es un determinado punto de vista referente a un modo de representación que se ha obtenido a partir de un elemento de la totalidad del sujeto. Más aún ese estado tomado y analizado no es una parte de la personalidad, sino que sólo es un elemento.

¿Cuál es la diferencia entre ser un elemento y ser una parte de un determinada totalidad, en este caso del sujeto? Para tal efecto Bergson sólo intenta explicar esto con una metáfora: supongamos que nos muestran las letras revueltas de un poema cuya composición desconocemos. Si las letras fueran partes del poema podríamos recomponer éste, aún sin conocer su estructura, pues sólo tendríamos que unir las partes. Sin embargo como las letras no son las partes, si alguien nos pidiera que escribamos el poema, ni lo intentaríamos justo porque las letras sólo son elementos, es decir, expresiones parciales del poema. Lo

mismo sucede con la psicología respecto al problema de intentar explicar qué es el yo.

Asimismo empirismo y racionalismo han intentado recomponer a la persona mediante meros estados psicológicos, pues los consideran como fragmentos, pero no logran llegar al yo. Bergson dirá que para el empirismo lo único que existe es una multiplicidad de estados psicológicos. Mientras que para el racionalismo si hay una unidad de la persona, un yo donde los estados psicológicos habitan, donde la unidad del yo es una forma sin materia, es lo indeterminado que se va ampliando de manera constante.

Ambas posiciones filosóficas utilizan un método equivocado al analizar sólo los elementos del yo y al no ir al yo mismo en su estudio. El problema de qué es el yo no se ha resuelto porque en los intentos de hacerlo se han usado métodos inadecuados de investigación. Bergson considera que en realidad no hay tal problema y que dentro de su propuesta filosófica no se puede dudar de la existencia del yo debido a que la intuición es el método de investigación y si no hubiese un yo no podría haber intuición.

Retomando el problema de la unidad del yo, él considera que sí se puede afirmar tal unidad y al mismo tiempo se puede aceptar su multiplicidad. En la primera cuestión, señala, hay que buscar y conocer la naturaleza de esa unidad, y en la segunda, se tendrá que admitir,

investigar y conocer que tal multiplicidad no tiene nada en común con otra multiplicidad:

Lo que verdaderamente importa a la filosofía, es saber cuál unidad, cuál multiplicidad, cuál realidad superior a lo uno y a lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona. Y sólo lo sabrá si recobra la intuición simple del yo por el yo. Entonces según sea la cuenta que elija para ascender de esa cima, llegará a la unidad, o a la multiplicidad, o cualquiera de los dos conceptos por los que se busca definir la vida móvil de la persona. Pero repetimos que ninguna mezcla de esos dos conceptos entre sí dará nada que se asemeje a la persona que dura.⁹

Resulta, que en opinión de Bergson, la metafísica que propone es un verdadero empirismo, porque un empirismo verdadero es el que ante cada nuevo objeto de estudio se esfuerza por descubrir en éste algo nuevo, y busca para ese objeto un concepto adecuado a lo que lo hace único en sí mismo, “concepto del que apenas puede decirse que sea siquiera un concepto, puesto que no es aplicable más que a esta sola cosa”.¹⁰

Así la filosofía, y el método que para ella Bergson propone, consistirán en no tomar partido por ninguna corriente filosófica, sino que buscará una intuición única del objeto de estudio en cuestión.

Ahora bien, ¿qué hay que hacer para aplicar este método a la filosofía?, ¿en qué consiste este verdadero empirismo? Primero, será

⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

necesario, para investigar acerca de un objeto ir de éste a los conceptos, y no a la inversa, es decir, de los conceptos al objeto. La inteligencia actúa así, de los conceptos a las cosas, y esto no es un trabajo desinteresado, generalmente se busca conocer para obtener un beneficio; para lograr un objetivo práctico. Esa es la característica principal de un objeto cuando le aplicamos un concepto; ¿qué podemos hacer con él?, ¿para qué nos es útil? El interés en el conocimiento de un objeto es algo muy complejo y entonces le aplicamos diversos conceptos, luego se logra una comprensión amplia de éste. No obstante eso nos llevaría otra vez a una discusión interminable entre diferentes posturas filosóficas, debido a que cada una de ellas, al tener un interés determinado sobre el objeto en cuestión, tal interés determinara los conceptos y el método con el que se acercarán al objeto de investigación.

De esta manera sólo se obtendrá una visión externa de la realidad de los objetos, de las cosas. La filosofía tendrá que usar otro método para colocarse en el objeto mismo mediante la intuición. Veamos ahora a qué se refiere Bergson cuando pugna por la intuición como un método de conocimiento.

Consideremos que, para este autor, de la intuición no se puede dar una definición puesto que por su propia naturaleza eso no es posible pero que con un esfuerzo del espíritu cualquiera podrá aprehender aquello que llamamos intuición, pues ésta es un acto simple.

La intuición no es un sentimiento ni una inspiración, no es tampoco una simpatía confusa, sino un método elaborado, incluso uno de los métodos más elaborados de la filosofía [...] Es verdad que Bergson insiste en esto: la intuición, tal como la entiende metódicamente, supone ya la duración. [Las siguientes líneas son citadas por Deleuze y pertenecen a la correspondencia de Bergson con uno de sus amigos] <<Estas consideraciones sobre la duración nos parecieron decisivas. En un grado cada vez mayor nos movieron a erigir la intuición como método filosófico. Intuiciones, por otra parte, una palabra ante la cual mantuvimos la duda durante largo tiempo>> [...] <<La teoría de la intuición sobre la que usted insiste mucho más que sobre la duración se ha despejado ante mis ojos bastante después se ésta>>. ¹¹

La cita anterior pertenece a una correspondencia de Bergson, publicada en 1916, y la *Introducción a la Metafísica* fue publicada en 1903, obra en la que principalmente nos hemos basado por considerar que es donde el filósofo expone de manera muy clara cómo la filosofía se beneficiaría con el empleo del método por él propuesto. Si atendemos lo antes expuesto, tal vez, comprenderemos por qué, el uso que hace de la palabra ‘intuición’ no ha quedado lo suficientemente claro. Pero ello no nos impide, claro está, tener una cierta comprensión de su propuesta.

De la intuición, o de lo que debemos entender por ‘intuición’, lo único que nos explica es que ella no es nada oscuro y desconocido, antes

¹¹ Gilles Deleuze, *El Bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987, pp. 9-10.

bien, es un acto sencillo y justamente debido a esa simplicidad es que resulta absurdo intentar definirla en conceptos o en imágenes.

La intuición es un estado del alma, es una *durée*, es un quedarse en las cosas, aprehenderlas tal como son, un quedarse en ellas, pero de una manera amplia y profunda. “A quien no sea capaz de darse así mismo la intuición de la duración constitutiva de su ser nada se le dará nunca, ni los conceptos ni las imágenes”.¹²

[...] la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, sea que el presente contenga distintamente la imagen siempre creciente del pasado, sea, más bien, que, por su cambio continuo de calidad, atestigüe la carga cada vez más pesada que uno arrastra tras sí a medida que envejece.¹³

La intuición opera en la movilidad, en la duración, contrariamente el análisis opera en lo inmóvil. Esta es una clara distinción del método bergsoniano respecto al método empleado por empiristas y racionalistas a quienes él critica.

El Movimiento

Para Bergson filosofar es aprehender los objetos mismos, mediante la intuición, esta intuición es una *durée*, una duración ¿pero que es esta

¹² H. Bergson, *op. cit.*, p 10.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

durée? La duración es un estado interior del espíritu, que trae el pasado al presente, ese estado es cambiante y también ocupa un tiempo. El tiempo en el que se ubica ese estado psicológico fluye continuamente en un cambio de cualidades. Luego no existe una inmovilidad y no existen dos estados del alma idénticos.

Así, dirá que esta duración es movimiento, porque no hay dos estados del espíritu similares, lo que sucede es que hay estados donde el pasado se hace presente en el momento presente, asimismo el momento presente se hará presente en un momento futuro, por lo que cada estado del espíritu ocupa un tiempo. Así es como la intuición se sitúa en el movimiento, mientras que el análisis se coloca en lo inmóvil.

De tal manera que el movimiento en el espacio es variabilidad y esta movilidad sólo puede ser captada por la intuición, por ejemplo, si se observa el movimiento de un brazo podremos decir que pasa por diferentes puntos, incluso, que es una infinidad de puntos por los que pasa durante ese movimiento, pero no se puede decir que cada uno de los puntos por los que pasa son el movimiento. Tampoco podemos decir que todos los puntos por los que pasa, en conjunto, son el movimiento.

Los puntos por los que pasa el brazo que se mueve no son el movimiento, sólo son diferentes vistas que se tiene del brazo que se mueve, más aún son lo que suponemos como detenciones, pero eso no es el movimiento. “Los puntos no están en el movimiento como partes, ni aun

bajo el movimiento, como lugares de lo móvil”.¹⁴ El movimiento es lo variable, pero por definición, lo reconocemos mediante los conceptos de un esquema, es decir, por una determinada visión de la realidad. Esos esquemas no son la realidad; son puntos de vista de lo que en esencia no se detiene.

Incluso para recomponer el movimiento con esos diferentes puntos, intercalamos otros puntos, ya que la movilidad se escapa cada que se intenta fijarla por vía del pensamiento. Así, se cree que el movimiento esta compuesto por puntos, pero de un punto a otro, no se ha dicho nada. Sólo la intuición logrará moverse y captar el movimiento entre uno y otro punto. La movilidad es duración y al suponer que un cuerpo moviéndose realiza paradas en un sinnúmero de puntos, lo único que se logra es suponer que entre una y otra parada de un objeto móvil hay inmovilidad, y que mediante la composición de esos movimiento que pasan por cada punto suponemos aprehender lo inmóvil en lo móvil.

De tal manera que Bergson considera que con la manera en que el análisis concibe al movimiento lo único que logra es aportar un determinado conocimiento práctico para facilitar nuestra vida diaria, lo cual es algo digno y nada banal. Sin embargo, si lo que se desea es conocer la realidad, las cosas en sí mismas, y no sólo tener diferentes puntos de vista acerca de éstas es mejor usar como método de

¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

investigación a la intuición. Para no vivir condenados a tener siempre sólo puntos de vista en torno a ellas.

La Filosofía según Bertrand Russell

Ocurre frecuentemente en la historia de la filosofía que un pensador constata la carencia de progreso en esta disciplina y propone un método nuevo que remedie esta situación. Tal es el caso de Russell en *Nuestro Conocimiento del Mundo Externo*, en donde pone a prueba un método novedoso en filosofía empleándolo para la solución de problemas clásicos. Russell considera que la filosofía hasta entonces se hallaba lejos de alcanzar sus elevadas pretensiones y que esto era debido a que el método del que se había servido no era el adecuado y a que los problemas habían sido mal planteados. Por una parte, había problemas a los cuales no se les había prestado la atención suficiente y, por otra, ciertas cuestiones se revelarían como falsos problemas gracias al empleo del nuevo método propuesto por él.

Antes de revisar en qué consiste este método en filosofía, conviene exponer la manera en que contextualiza la situación de ésta en el momento en que plantea su propuesta, pues así explica por qué la filosofía ha fracasado en sus grandes propósitos.

Diferentes posturas filosóficas

Russell señala que hay tres principales tipos de filosofía:

a) la tradición clásica, que descende de I. Kant y de W. Hegel principalmente. Esta tradición busca adaptar métodos empleados por

grandes filósofos de épocas pasadas a las necesidades actuales de la filosofía.

b) El llamado evolucionismo inspirado en la obra de Darwin y cuyos representantes filosóficos son Herbert Spencer y, de un modo más refinado en sus planteamientos filosóficos, William James y Henry Bergson.

c) El atomismo lógico, por el cual Russell aboga, al considerar que es un adelanto dentro de la filosofía.

Russell caracteriza a la tradición clásica como una postura según la cual “un razonamiento a-priori podía revelar secretos imposibles de descubrir de otra manera, y [...] probar que la realidad era completamente distinta de lo que por observación directa parecía ser”.¹⁵ Según su diagnóstico, es este método a priori, tan lejano a la práctica de las ciencias empíricas, el que ha extraviado a la filosofía. ¿Sugiere con ello que la filosofía debe ser una disciplina empírica? Examinaremos más adelante esta cuestión.

Otras dos tesis de la tradición clásica que Russell critica y juzga dogmáticas son, por un lado, la idea de que el universo es una unidad orgánica, y por el otro, que la realidad depende de lo que llamamos mental.

Pero veamos por qué advierte esto. La unidad orgánica significaría, de un modo general, que las partes de un todo se ensamblan de una manera perfecta, cooperan entre sí y son lo que son por la posición que

¹⁵ Bertrand Russell, *Nuestro Conocimiento del Mundo Externo*, Losada, Buenos Aires, 1946, p. 25.

tienen dentro del todo. A juicio de Russell esa postura ha sido defendida una veces dogmáticamente y otras con argumentos lógicos. Al respecto objeta lo siguiente; si fuese verdadera, de ella resultaría que cada parte del universo sería un microcosmos, un reflejo del todo y si nos conociéramos a nosotros mismos conoceríamos el todo y todas las cosas, justamente por esa llamada unidad orgánica, pero el sentido común nos invita a objetar que hay muchas personas de las que nada podríamos inferir por no tener ningún tipo de relación directa con ellas, por ejemplo, alguien que viva en China, o incluso, si hubiera seres vivientes en Marte o en otras partes del universo, esta objeción se haría más fuerte. También podría ocurrir que el contenido del espacio y del tiempo en que nos encontramos es únicamente uno de muchos universos posibles y que cada uno de estos universos es completo en sí mismo e independiente de los otros. Es en este sentido en que Russell dice que no puede ponerse límites a la naturaleza, ni a la realidad de aquello que no conocemos. Es más, sostener que hay en todo una unidad necesaria es una pobreza de la imaginación misma. Cuando Russell se refiere a lo que no se conoce, hace referencia no sólo a lo que no conocemos personalmente, sino también a lo que no es conocido por mente alguna.

Esta tesis de la unidad orgánica tiene otro inconveniente, a saber, si existieran seres vivos en cualquier otra parte del universo, cómo saber que verdaderamente tienen esa unidad orgánica. Sin embargo, la

metafísica tradicional defiende tal creencia sin tener ningún fundamento para ella.

Respecto a la tesis de que la realidad depende de lo que llamamos mental, sólo mencionaré que para Russell, la lógica ocupa un lugar decisivo dentro de la filosofía, y que ahí donde hay un sinnúmero de alternativas posibles y propuestas respecto a la realidad, la lógica nos servirá para ponderar aquellas que se verifiquen en la experiencia. La lógica que este filósofo propone es la lógica analítica y no la lógica aristotélica, a la cual califica de constructivista. Por consiguiente, a su juicio la perspectiva empírica es lo mejor frente a la creencia de que la realidad depende de lo mental.

En torno al segundo tipo de filosofía, el evolucionismo, Russell considera que tampoco es una filosofía científica, porque el evolucionismo es un finalismo. Y tanto por el método que utiliza como por los problemas que aborda no es una verdadera filosofía científica el principal representante de este tipo de evolucionismo en la época de Russell era Bergson quien sostiene, como ya vimos, que no hay un fin último fijo de la evolución. Según Russell, podemos dividir al evolucionismo en dos partes:

[...] una no filosófica, que es solamente una apresurada generalización perteneciente a aquella clase que las ciencias especializadas podrían confirmar o refutar andando el tiempo,[por ejemplo, la biología, con su explicación de la supervivencia y adaptación de las especies] la otra no científica, que es simplemente un dogma sin apoyo, que pertenece a la filosofía por el asunto, pero

que en manera alguna puede deducirse de los hechos sobre los cuales descansa el evolucionismo.¹⁶

Lo anterior es porque de acuerdo con el evolucionismo la realidad no puede ser concebida en el pensamiento puesto que dentro de tal concepción filosófica todo es un continuo fluir, donde las creencias que se consideran verdaderas en un determinado momento, en un momento diferente podrán considerarse erróneas, debido a este continuo fluir de la vida. En este sentido se considera que el futuro podrá ser mejor que el pasado y/o el presente mismo. Dentro de este fluir hacia alguna dirección es donde se nota el finalismo como característico del evolucionismo.

Así, el evolucionismo se interesa más en las cuestiones de la moralidad, de la felicidad, del destino humano, o de la vida humana, que en el conocimiento en sí mismo. Considérese que para Russell la filosofía deberá tener un territorio propio y aspirar a resultados que las otras ciencias no puedan probar ni refutar. Si lo que se quiere es una filosofía científica, ésta no debe ofrecer ni buscar la solución al problema del destino de la humanidad, ni a los intereses de las demás ciencias particulares, pero ¿por qué la filosofía tiene que ser científica? De acuerdo con el filósofo la filosofía debe ser científica, en tanto que no debe guiarse por intereses particulares, ni éticos ni religiosos, y si lo que busca es el conocimiento por el conocimiento mismo es mejor inspirarse en los métodos

¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

que la ciencia usa y procure aplicar esos métodos a los problemas filosóficos.

En resumen, para Russell el evolucionismo es una generalización bastante apresurada, inspirada por intereses más bien prácticos que teóricos y no acude a ningún tipo de análisis lógico. Por ello, no puede ser más científico que la tradición clásica a la cual intenta superar. Vale mencionar que Russell buscó mostrar cuál es, a su juicio, el objeto de una filosofía científica y el método adecuado para ella. Él abordó problemas como el de las concepciones físicas de espacio, tiempo y materia con el método del análisis lógico de esas concepciones, mientras que el evolucionismo abordó las concepciones del tiempo y el espacio de una manera incorrecta, según Russell.

De esta manera, Russell señala que ni el método utilizado por la tradición clásica ni el utilizado por el evolucionismo, servirán a la filosofía para que pueda distinguir problemas que sí tienen alguna solución de los que no son verdaderos problemas. Por ello, otras cuestiones que parecerían fundamentales quedaron más allá del alcance de la filosofía, por ser en última instancia insolubles.

El método analítico

Así, la filosofía con un adecuado método de investigación podrá darnos una confianza mejor fundamentada que cualquier otra filosofía, al no

apoyarse en generalidades y falacias referentes al universo como lo han hecho las otras corrientes filosóficas. ¿En qué consiste ese método? ¿Cómo se aplica? ¿Es verdad que con su uso podemos obtener conocimiento? Examinemos la propuesta a continuación.

Russell considera que los problemas de la filosofía se reducen a problemas de lógica, pero antes de explicarnos a qué tipo de lógica se refiere, nos aclara que la lógica que propone no es la perteneciente a la tradición medieval. Aún cuando Bacon y Galileo al introducir el método inductivo, y hacer así una aportación a la lógica de la tradición medieval, sentaron las bases de la astronomía y física modernas, la inducción como método de investigación en la ciencia no es suficiente. En la ciencia los resultados deben ser deductivos, pues la inducción ha pasado a ser sólo uno de los principios de la deducción y no un método en sí mismo:

[...] el resultado final de la introducción del método inductivo parece ser, no la creación de una nueva clase de razonamiento no deductivo, sino más bien el ensanchamiento del campo de la deducción mediante la indicación de una nueva manera de deducir que por cierto no es silogística y que no cae dentro del esquema medieval.¹⁷

Sin embargo considera que es importante tener en cuenta el lugar que ocupa la inducción y sus límites en nuestra vida diaria, así como el lugar que tiene en el conocimiento al cual aspira una filosofía científica.

¹⁷ *Ibid.*, p. 50.

Para ello, Russell expone su famoso ejemplo, el que se refiere a las puestas del Sol, ¿de qué modo se realiza la inferencia de que el Sol saldrá mañana?, ¿en qué razonamiento nos basamos para asegurarnos de que éste saldrá mañana u otras veces? Russell reconoce que al respecto Stuart Mill ya había dicho que la inferencia depende de la ley de causalidad, y si se le concede la razón a Stuart Mill, entonces debemos preguntarnos ¿cómo justificarla, en qué razón nos apoyamos para defender esta supuesta ley de la causalidad? Según Russell hay tres posibles respuestas, podemos decir:

- a) Que es conocida a priori
- b) Que es un postulado, y
- c) Que es una generalización empírica, realizada con base en experiencias pasadas

Así, considera que si la tesis de que la causalidad es conocida *a priori*, no puede ser refutada, eso no implica que pueda ser aceptada, puesto que intentar justificarla y demostrarla es algo sumamente complicado y aún así, sería poco evidente (aunque no nos da argumentos que expliquen por qué sería *tan complicado y poco evidente*). Respecto a la posibilidad de justificar la causalidad como un postulado, es decir, como algo de lo que podemos decidir que es verdadero cuando también podría darse el caso de que sea falso, o que es falso cuando tal vez sea verdadero; opina que si este fuera el caso sería algo que tampoco podríamos ni probar ni refutar, y puesto que sólo se puede aceptar como una

justificación aquello de lo que podemos saber que es verdadero, tampoco es posible aceptar la tesis de que la causalidad es un postulado.

Finalmente sólo queda una posible vía de justificación; y esta puede ser la generalización empírica. No obstante Russell —antes de que nos dediquemos a examinar esa posibilidad— nos advierte lo siguiente:

Pero si es así ¿cómo han de justificarse las generalizaciones empíricas? La prueba en su favor no puede ser empírica, puesto que queremos argumentar desde lo que ha sido observado hasta lo que no ha sido, lo cual sólo puede hacerse por medio de una relación conocida entre lo observado y lo no observado; pero lo no observado por definición, no es conocido empíricamente y por lo tanto su relación con lo observado, si es conocida, debe ser conocida independientemente de la evidencia empírica.¹⁸

De este modo Russell dirá más adelante que si la enumeración de experiencias pasadas justifica la generalización empírica habrá que preguntarse, de nuevo, qué justifica este método de enumeración y, si es que lo hay, de qué principio lógico se trata. Si en efecto los datos conocidos nos ofrecen resultados probables, y por ello, apelar a la enumeración de casos puede considerarse como válido, (puesto que cada uno de los casos conocidos se ha logrado poner a prueba), entonces probablemente tal generalización empírica se mantendrá en los casos no sometidos a prueba. De esto esgrime un principio lógico, a saber;

¹⁸ *Ibid.*, p. 51.

[...] que en cada caso en que una proposición es verdadera aumenta la probabilidad de que ella sea verdadera en un nuevo caso, y que en un número suficiente de casos favorables hará que la probabilidad de la verdad de un nuevo caso se acerque indefinidamente a la certeza, siempre que no haya ejemplos en contrario.¹⁹

No obstante, Russell se pregunta respecto de este principio lo siguiente: ¿cómo saber que éste es verdadero? Lo único que se sabe es que el principio es necesario para justificar a la inducción, pero no puede justificarse a sí mismo, es decir, no puede ser probado por la inducción misma, porque sería un argumento circular. Es importante mencionar que este problema de justificar a la inducción es un problema clásico dentro de la epistemología que se ha intentado superar cayendo por lo general en argumentos circulares como ya Russell lo había señalado. Él considera que tampoco puede justificarse a la inducción apelando a los datos empíricos, puesto que se le necesita para realizar inferencias de éstos, y mucho menos puede tornarse posible en sí mismo ya que es posible gracias a los datos empíricos, por tales razones Russell dice de este principio:

Por lo tanto, si es conocido, no lo es por la experiencia sino independientemente de la experiencia. Yo no digo que se conozca tal principio; sólo sostengo que es necesario para justificar las

¹⁹ *Ibid.*, p. 53.

inferencias de la experiencia que los empíricos admiten, y que no puede justificarse a sí mismo empíricamente.²⁰

Una consecuencia que Russell deriva de este argumento es que la filosofía de los empiristas no puede ser aceptada en su totalidad, porque como ya se observó, no se puede justificar el principio de inducción empíricamente, y sin embargo éste es necesario para realizar inferencias, las cuales usamos en la experiencia.

Asimismo, se tendrá que aceptar que el conocimiento lógico no se obtiene únicamente de la experiencia. En las inferencias la forma es lo esencial y el contenido particular pasa a segundo término a excepción de asegurar la verdad de sus premisas. Esta es una razón que revela la importancia de las formas lógicas, las cuales se ocupan de deducciones completamente generales y formales, y dejan a otras ciencias la verificación de las hipótesis que hacen referencia a cosas particulares.

Sin embargo, —dice Russell— las formas de las proposiciones que originan las inferencias no son las formas más simples, porque tales proposiciones al ser hipotéticas establecen que si una es verdadera también lo será la otra, y la lógica debe atender a esas formas simples que las inferencias entre una y otra proposición presuponen. Como ya se mencionó antes, esto fue ignorado por la lógica tradicional, ya que en ella se creía que la única proposición simple es aquella que adjudica un

²⁰ *Ibid.*, p. 53.

predicado a un sujeto; no sólo ignoró que hay proposiciones que no adjudican un predicado a un sujeto, sino también que hay proposiciones que establecen una relación entre dos cosas, o dos proposiciones. Así, ignorar esas diferencias ha hecho creer que todas las proposiciones tienen la forma sujeto-predicado, es decir, que todo hecho consiste en que algo tiene una cualidad.

Según Russell, el primer progreso real en lógica fue realizado por Peano y Frege. Ambos llegaron a resultados lógicos por medio de un análisis de la matemática. La aportación de Peano y Frege, a la lógica, consiste en lo siguiente: la lógica tradicional consideraba iguales las proposiciones: *Sócrates es mortal* y *Todos los hombres son mortales*, sin embargo, estos autores demostraron que entre tales proposiciones sí existen diferencias en su forma lógica. Veremos más adelante en qué consiste tal diferencia. Baste por ahora señalar que es muy importante esa distinción, puesto que nos señala la importancia filosófica de la lógica y también nos muestra que

[...] oscureció no solamente todas las formas del juicio y la inferencia, sino también las relaciones de las cosas con sus cualidades, de la existencia concreta con los conceptos abstractos, y del mundo de los sentidos con el mundo de las ideas platónicas.²¹

²¹ *Ibid.*, p. 56.

Por consiguiente, dirá Russell, la lógica aunque en un principio pertenezca a la matemática es de una gran utilidad para la filosofía, por los principios con que se rige. La lógica que propone como método para la solución de problemas en la filosofía es la que considera que todas las proposiciones y todas las inferencias, además de hacer referencia a algo en particular tienen una forma, es decir, sus componentes están colocados de un determinado modo. Veamos en que consiste la diferencia, por ejemplo, consideremos las proposiciones

El carro *es* azul.

La flor *es* bella.

Juan *es* agradable.

Estas proposiciones tienen en común su forma y lo notamos por la palabra ‘es’. De ahí que se pueda decir que su forma es común, pero no podemos sostener lo mismo de sus componentes puesto que estos sí son distintos. Dicho de otro modo; la forma es la manera en que se unen los componentes de una proposición.

Así, podemos comprender la forma sin tener conocimiento de los componentes, por ejemplo, en ‘Luis come pistaches’, podemos entender la proposición sin conocer a Luis ni saber qué son los pistaches, es decir, sin conocer sus componentes. De igual manera podemos comprender los componentes de una proposición dada sin conocer la forma poner un ejemplo. Por eso, para comprender una proposición es necesario conocer los componentes y la forma particular que ella tenga. Por esta razón

Russell derivará que, dentro de un discurso, aun cuando no sea de una manera explícita, hay un conocimiento de las formas lógicas. Es objeto de la lógica filosófica hacer explícito esas formas que subyacen en un discurso determinado.

De lo anterior, se puede resumir que la creencia de que toda proposición tiene la forma sujeto-predicado (“que todo hecho consiste en alguna cosa que posee alguna cualidad”) ha imposibilitado reconocer que las proposiciones establecen relaciones entre sus componentes. Esto es de suma importancia porque, según Russell, tal creencia ha imposibilitado el dar cuenta del mundo y de la vida cotidiana.

En lugar de dar una explicación del mundo se lo ha condenado como irreal, se ha subordinado la realidad a lo suprasensible. Quienes sostienen una lógica tradicional al negarse a admitir la realidad de las relaciones en las proposiciones, reducen las relaciones a una propiedad de los componentes, lo cual es un error.

Y para mostrar que eso es incorrecto Russell realiza una clasificación respecto de algunos tipos de relaciones, ya que esas no son todas, por un lado están las simétricas, asimétricas y no simétricas, y por otro, las transitivas, intransitivas y no transitivas. Para el tema que nos ocupa bástenos mencionar sólo un ejemplo de las relaciones simétricas y las asimétricas.

Las relaciones simétricas son las que si entre A y B hay una relación, tal relación se mantiene entre B y A. Un ejemplo de ellas es la

similitud de un color Y con un color X . Entre ambos colores la relación de similitud se mantiene de Y a X y de X a Y . También la disimilitud entre dos cosas también es una relación simétrica; si el color verde es diferente del azul, el color azul también es diferente del verde, la relación de diferencia se mantiene de manera simétrica.

Las relaciones asimétricas consisten en que si entre A y B hay una relación, tal relación no se mantiene entre B y A . Ejemplos de ellas serían: esposo, padre y abuelo. Así, A puede ser padre de B , pero B no puede ser padre de A . También; antes, después, mayor, encima, hacia la derecha, etcétera, es decir, las relaciones que dan origen a ordenamientos son relaciones asimétricas.

Las relaciones asimétricas están comprendidas en todos los ordenamientos respecto al espacio y al tiempo; a mayor y menor, al todo y parte, y a muchas otras de las características más importante del mundo real. La lógica que reduce todo a sujetos y predicados está obligada a condenar a todos estos aspectos como errores y simples apariencias.²²

Ahora bien, hay relaciones que están formadas por dos términos, pero hay también aquellas formadas por tres, cuatro, o cualquier otro número de términos. El mundo está constituido por muchas cosas que tienen diferentes cualidades y múltiples relaciones con otras cosas, una descripción completa del mundo exigiría la mención de todas las cosas con

²² *Ibid.*, p. 64.

todas sus cualidades. Y para Russell esta sería la tarea de la lógica, reconocer que las relaciones tienen una realidad y no son simples apariencias de la misma.

De acuerdo con Russell, y con lo que acabamos de exponer acerca de la clasificación que hace en torno a los diferentes tipos de relaciones, es posible considerar la debida importancia que éstas tienen dentro de la lógica. Para este filósofo es fundamental reconocer la realidad de las relaciones, pues denuncia que reducir todas las proposiciones a la forma sujeto-predicado es considerar a las relaciones como simples apariencias, ya vimos que eso no puede ser posible. De tal manera que, en la propuesta russelliana, para conocer la realidad de las relaciones y poder describir el mundo tendríamos que aprender a clasificar las formas lógicas de los hechos, trabajo que corresponderá a la lógica.

Para tal efecto y en este intento de clasificación, él llamara *hecho* a determinadas cualidades o determinadas cosas que tienen cierta relación. Así, un *hecho* no es algo simple, tiene una forma lógica que está conformada por las cosas que lo constituyen. También un *hecho* es objetivo e independiente de lo que pensamos acerca de él, no obstante para referirnos a un él, lo hacemos mediante proposiciones y esas proposiciones si contienen pensamientos. Por ello, las proposiciones acerca de un *hecho* pueden ser, por un lado, verdaderas o falsas, y por otro, positivas o negativas.

La diferencia entre las proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas y las que serán positivas o negativas es que estas últimas pueden ser falsas, pero también pueden ser verdaderas. Al respecto dice:

Llamaré proposición a una forma de palabras que puede ser tanto verdadera como falsa. En consecuencia, una proposición es lo mismo que lo que puede ser significativamente afirmado o negado. [y] Una proposición que expresa lo que hemos llamado un hecho, es decir lo que una vez afirmado afirma que cierta cosa tiene cierta cualidad, o que ciertas cosas tienen cierta relación, será llamada proposición atómica.²³

Es importante tener presente, en primer lugar, lo que este autor llama proposición y, más todavía, la distinción que hace entre las proposiciones atómicas y otra clase de ellas que son más complejas, por ejemplo, las proposiciones generales. Luego entonces, los hechos atómicos son los que determinan si las proposiciones atómicas son afirmadas o negadas. De tal manera que, afirmar o negar una proposición sólo se puede hacer de manera empírica.

Sin embargo Russell advierte que un hecho atómico tal vez pueda ser inferido, aunque no podrá inferirse de premisas de las cuales alguna de ellas no sea un hecho atómico. De allí resulta, entonces, que para Russell, no nos es posible aceptar en su totalidad al empirismo, pues éste al sostener que todo conocimiento debe ser verificado en la experiencia de

²³ *Ibid.*, p. 67.

los sentidos, no puede ser una postura filosófica científica correcta. Como se ha señalado se pueden hacer inferencias a partir de hechos atómicos.

Ahora bien, al considerar que los hechos atómicos se han de conocer mediante la experiencia, y que por lo menos algunos tendrán que ser conocidos sin inferencia, entonces, los hechos atómicos que llegamos a conocer sin acudir a la inferencia son los hechos de la percepción de los sentidos. De tal modo que:

Si conociéramos todos los hechos atómicos y supiéramos además, que no existen otros fuera de los que conocemos, podríamos teóricamente inferir todas las verdades, cualquiera fuere su forma. Pero en la primera adquisición del conocimiento relativo a los hechos atómicos, la lógica es inútil.²⁴

De tal manera que para Russell la lógica es lo *a priori* y los hechos son lo completamente empírico, no obstante dentro de estos dos extremos, existen algunos puntos intermedios. Veamos por qué dice eso.

Dentro de su propuesta y para justificar la importancia de la lógica, como ya se expuso antes, aparte de las proposiciones atómicas también clasifica otro tipo de proposiciones, a saber, las proposiciones moleculares. Éstas son aquellas que dentro de su forma contienen las conjunciones; *si*, *o*, *y*, *a menos que...*, entre otras. La importancia de estas proposiciones es que al unir dos proposiciones atómicas, la segunda se podrá afirmar o

²⁴ *Ibid.*, p. 68.

negar mediante una inferencia de la primera. Esto significa que si para afirmar o negar una proposición molecular acudimos a la inferencia, será necesario tener conocimiento de la verdad o falsedad de una de sus proposiciones atómicas. Y eso es así, porque, como ya señalamos, cada proposición atómica refiere a un hecho atómico, hecho del que podemos verificar su verdad o falsedad en la experiencia.

Así, cuando en una proposición molecular —al estar formada por dos proposiciones atómicas—, realizamos una inferencia, habrá hechos atómicos que podremos afirmar o negar independientemente de su verificación en la experiencia.

Otra clasificación de proposiciones, son las llamadas proposiciones *generales*, por ejemplo; *Todos los hombres son mortales*, dentro de estas proposiciones entran las que en su forma contienen la palabra *algunos* las cuales denomina como proposiciones generales negativas. Un ejemplo de estas sería; *algunos animales son vertebrados*, asimismo hay proposiciones generales afirmativas; por ejemplo, *Todos los mamíferos son vivíparos*. Las proposiciones generales son de las más complejas dentro de la lógica

¿En qué consiste la complejidad de estas proposiciones? Veamos. Al aceptar que, como se ha señalado antes, si conociéramos todos los hechos atómicos podríamos conocer mediante la inferencia, y con ayuda de la lógica, todas las verdades —por supuesto, si supiéramos también que no existen otros hechos atómicos aparte de los conocidos—. Este conocimiento de que no hay más hechos atómicos de los que se conocen,

es un conocimiento positivo y general. De tal conocimiento podría decirse lo siguiente “todos los hechos atómicos me son conocidos”, o por lo menos “todos los hechos atómicos están en este conjunto sea la manera en que se dé el conjunto”.²⁵ Si se considera eso, entonces, las proposiciones generales como *Todos los hombres son mortales* no se pueden conocer infiriéndolas sólo de hechos atómicos, porque si pudiéramos conocer personalmente a cada hombre y saber que es mortal, eso no nos permite saber que esos son todos los hombres que existen en el universo.

Así, para Russell, las verdades generales (proposiciones generales) si han de conocerse, deben ser evidentes por sí mismas, o tienen que ser inferidas de premisas de las que al menos una de ellas es una verdad general. De tal manera que las verdades generales no se pueden inferir sólo de verdades particulares. Resulta así, si se acepta lo anterior, que todas las evidencias empíricas surgen de verdades particulares. Sin embargo, si es posible algún conocimiento de las verdades generales tendrá que haber un determinado conocimiento de esas verdades generales independiente de las pruebas empíricas, es decir, que no dependa de los datos de los sentidos. Esta es una refutación importante para los empiristas quienes sostienen que todo conocimiento deriva de los datos de los sentidos y al mismo tiempo, que el conocimiento depende de estos mismos datos de los sentidos. Russell considera que si los empiristas estuvieran en lo correcto se tendría que admitir que no se puede tener

²⁵ *Ibid.*, p. 70.

conocimiento de proposiciones generales. Sin embargo para Russell sí es posible el conocimiento de lo general y este conocimiento se haya en la lógica. En la lógica que aquí se ha planteado *grosso modo*, es decir, en una lógica moderna.

Un ejemplo de cómo podemos tener conocimiento de lo general, lo expone de la siguiente manera. En la lógica tradicional, la proposición: *Sócrates es un hombre, todos los hombres son mortales, por lo tanto Sócrates es mortal*, no podría ser afirmada, puesto que ‘Sócrates’, ‘hombre’ y ‘mortal’ son términos empíricos, y por tanto sólo se pueden conocer mediante experiencias particulares. Como ya se señaló necesitaríamos conocer a todos los hombres en persona y saber que esos son todos los existentes en el universo.²⁶

Sin embargo, según Russell, eso sólo sucede en la lógica tradicional, porque si tomamos la misma proposición en la lógica moderna, la proposición quedaría así: “si Sócrates es un hombre, y todos los hombres son mortales, Sócrates es mortal”. Esta proposición es verdadera, pero en virtud de su forma, pues su forma hipotética no depende de si *Sócrates es un hombre*, o de si *todos los hombres son mortales*, porque esa forma será verdadera si la llenamos con otros términos diferentes a los términos de ‘Sócrates’, ‘hombre’ y ‘mortal’. La misma proposición puede quedar en una lógica pura de la siguiente manera:

²⁶ Recordemos que “las verdades generales no pueden inferirse de verdades particulares solamente, sino que deben, si han de conocerse, o bien ser evidentes por sí mismas, o bien ser inferidas de premisas de las cuales una por lo menos es una verdad general”, *Ibid.*, p. 70.

[...] si algo tienen alguna cierta propiedad, y todo lo que tiene esa propiedad tiene alguna otra propiedad, entonces, la cosa en discusión tiene esta otra propiedad.²⁷

Esa es una proposición general; porque es una proposición evidente por sí misma y se puede aplicar a todas las cosas y a todas las relaciones. Este tipo de verdades generales corresponden a la lógica, puesto que no se refieren a cosas particulares, a ninguna cualidad o relación en especial, es totalmente independiente de los hechos y su verdad o falsedad puede ser conocida en teoría, sin experiencia de los hechos particulares.

Así, Russell nos recuerda que la lógica por la que él pugna se puede dividir en dos partes. Una es la que se ocupa de investigar las proposiciones y la forma lógica que tienen. Allí entran los diferentes tipos de proposiciones, las moleculares, las atómicas, las generales, etcétera. La otra, es la que investiga las proposiciones todavía más generales que las primeras, esta parte de la lógica se une a la matemática pura. La primera parte considera que es la más difícil, pero filosóficamente es la más relevante. Su perfeccionamiento ha permitido una discusión fructífera de muchos problemas filosóficos.

Porque la lógica nos sirve para ampliar nuestra capacidad de abstracción, nos proporciona una infinidad de hipótesis posibles, las cuales se pueden aplicar al análisis de cualquier hecho. Por ello, la lógica es un método adecuado para la investigación filosófica, pues ayuda a vislumbrar

²⁷ *Ibid.*, p. 71.

los problemas que son susceptibles de alguna solución de los problemas que no lo sean por desbordar nuestras facultades humanas.

El Movimiento

Russell reconoce que la teoría de la continuidad es un problema que pertenece a las matemáticas y no es en rigor un problema filosófico. No obstante considera que la base lógica de la teoría de la continuidad sí se inserta dentro de la filosofía, de la filosofía científica, por la cual el aboga. Así, la teoría de la continuidad al hacer un análisis del movimiento en el espacio y el tiempo tiene una parte filosófica que resulta interesante. Téngase en consideración que la investigación del movimiento en el tiempo y el espacio ha sido objeto de estudio a lo largo de toda la historia de la filosofía desde diferentes perspectivas filosóficas, pero esas investigaciones habían estado contaminadas de alguna metafísica según Russell.

Así, de entre esas perspectivas Russell tiene presente la explicación de Bergson respecto al movimiento, quien como hemos señalado, considera incorrecto investigar sobre el movimiento mediante su análisis matemático, es decir, que reducir el movimiento a puntos e instantes sólo significa intentar asir la movilidad de lo real, pero eso no nos lleva a su conocimiento.

A su vez, para Russell, la teoría de la continuidad es abstracta y lógica, y aunque no trata con el espacio y el tiempo reales, considera que sí

se puede hacer una analogía de la continuidad matemática al espacio y tiempo real. Ello con el objetivo de señalar la capacidad del método lógico aplicado a temas de preocupación filosófica.

De tal manera que enuncia unos términos básicos para el análisis lógico de la continuidad. Primero habrá que considerar a la continuidad como una propiedad que solamente es posible dentro de un ordenamiento; por ejemplo, en un tiempo dado, el orden de los momentos , es decir, hay un momento antes de otro y otro después de éste. Los puntos de una línea también son un tipo de ordenamiento ya sea que se los considere de derecha a izquierda o viceversa. Planteado de otra manera; la relevancia de la continuidad es que es una propiedad dentro de cualquier ordenamiento dado.

En la matemática el concepto de compactibilidad es usado de una manera muy técnica, porque existen diferentes grados de compactibilidad. No obstante para el uso filosófico de este término y en este tema es suficiente con tenerla presente en uno de sus menores grados y uno de ellos es el siguiente: un ordenamiento compacto es aquel donde no hay elementos consecutivos entre sus elementos, puesto que si tomamos dos elementos consecutivos cualesquiera; siempre habrá otros elementos intermedios entre uno y otro de los elementos considerados. Un ejemplo de este tipo de ordenamiento compacto es el que se da en las fracciones ordenadas de acuerdo con su magnitud: entre $\frac{1}{2}$, y otra fracción inmediata un poco mayor que ella, $\frac{51}{100}$, siempre habrá otra más cercana a $\frac{1}{2}$,

por ejemplo $101/200$, hay un infinito número de fracciones intermedias entre $\frac{1}{2}$ y $51/100$, o cualquier otra fracción que se considere.

Para Russell el espacio y el tiempo matemáticos tienen esta propiedad de compactibilidad y aunque es difícil saber si el espacio y tiempo reales poseen esa característica debido a que se requiere de la evidencia empírica, no juzga desatinado, aunque de manera hipotética, hacer una analogía del tiempo y espacio matemáticos con el tiempo y espacio reales. Ello es posible gracias a la lógica.

En el caso de las fracciones al ser algo abstracto, con un poco de imaginación no es difícil concebir su ordenamiento compacto, pero cuando se sugiere esa misma explicación matemática para el movimiento, al ser este algo más concreto, surgen grandes prejuicios para aceptar la existencia de la continuidad como un ordenamiento compacto. Si embargo mediante la lógica opina Russell la comprensión de un ordenamiento compacto puede ser esclarecedora. El movimiento ocurre en el mundo físico y es algo real de lo que no se puede dudar, y el uso de las matemáticas ha sido y sigue siendo de gran utilidad a la realidad, eso algo de lo que no se puede pasar por alto.

Se plantea entonces la pregunta ¿Qué significa decir que el movimiento es continuo? Indiscutiblemente que la matemática tiene una explicación de éste, contraria a la explicación ofrecida por Bergson. Lo que aquí plantearé es sólo el cariz filosófico de la respuesta russelliana. Imaginemos —dice Russell— un cuerpo en movimiento, podemos decir que

si pasa de un punto A hacia un punto B, pasó por otros puntos intermedios durante ese recorrido, por corta que sea la distancia entre A y B; el cuerpo móvil no saltó de un punto a otro, tuvo que haber pasado por un infinito número de posiciones intermedias que hay entre los puntos A y B. Es probable que se piense que el cuerpo móvil haya hecho ese recorrido de un instante a otro instante, pero eso no es posible ya que no existe un punto siguiente a otro punto siguiente ni un instante siguiente a otro instante, es decir, por la compactibilidad en todos los tipos de ordenamientos, como ya se mencionó antes, y en este caso el movimiento es un tipo de ordenamiento. Es un ordenamiento donde no hay un punto siguiente ni un instante siguiente, ya que entre un punto y otro hay una infinidad de puntos.

Un cuerpo que recorre una trayectoria no puede estar en el mismo lugar en dos instantes consecutivos, y al mismo tiempo tampoco puede de un instante a otro moverse de un punto A al punto B. En primer lugar, como hemos visto, el cuerpo en movimiento no salta de un punto a otro; y en segundo lugar, porque si ese fuera el caso, si eso fuera posible, no habría instantes para los puntos intermedios por donde ha pasado el cuerpo en movimiento, lo cual sería una contradicción puesto que se ha puntualizado que no es posible que un cuerpo esté, en un movimiento continuo, en dos puntos en un mismo instante. Por ello para Russell un objeto que se mueve:

[...] siempre pasa por una transición gradual a través de un número infinito de posiciones e instantes intermedios. En un instante dado está donde está [...], pero no podemos decir que está en reposo en ese instante puesto que el instante no dura un tiempo infinito y no hay ni principio ni fin de instantes con intervalos entre ellos.²⁸

Es aquí donde la compactibilidad adquiere su importancia ya que el espacio y el tiempo son ordenamientos, desde un punto de vista matemático, y este filósofo considera que no hay razones de peso para no considerar válida esta analogía, es decir tratar el espacio y tiempo real del mismo modo en como los trata la matemática, según él:

[...] la razón no puede dictar el mundo de los hechos, pero los hechos no pueden restringir el derecho de la razón a tratar de cualquier objeto [...] [que] lo haga parecer digno de consideración.²⁹

Así, desde el punto de vista matemático la posición de un cuerpo en movimiento es una función continua del tiempo.³⁰

²⁸ *Ibid.*, p. 141.

²⁹ Bertrand Russell, "El estudio de las matemáticas", en *Misticismo y Lógica*, España, Edhasa, 2001, p. 102.

³⁰ Para el aspecto matemático de la explicación del movimiento y la respuesta a sus posibles objeciones desde un punto de vista fisiológico, psicológico y lógico, véase, Russell, *op. cit.*, 1946, pp. 143-156.

El Análisis *versus* la Intuición

Como se ha señalado, estos dos filósofos al haber sido contemporáneos tuvieron una gran influencia en la filosofía de su época. Puede decirse que cada uno ellos realizó aportaciones a la filosofía de su época y más concretamente de su momento histórico. Más aún podría pensarse que de estos dos pensadores el más influyente fue Russell. No obstante es importante considerar que Bergson también tuvo una gran influencia en otros pensadores. Incluso podría considerarse fuera de lugar comparar sus respectivas posturas en torno a la filosofía, debido a la polaridad de sus opiniones. Sin embargo, como veremos más adelante, hay un punto en el cual son muy parecidos, adelantando ideas, vale decir que el mismo Russell reconoce que el espíritu recomendado por Bergson es el mismo que él sugiere, pero para el método analítico.

Para Bergson la filosofía es una ciencia, para Russell la filosofía no es ciencia; al contrario sólo sugiere que ésta debe adaptar algunos de los métodos de investigación que usa la ciencia y entonces podrá llamarse filosofía científica. Bergson considera que el análisis no es un método adecuado para la filosofía. En consecuencia al realizar cada uno de ellos una investigación sobre algún aspecto particular lo que se espera, o al menos lo más probable, es que lleguen a resultados diferentes. Así, en los capítulos anteriores se señaló cómo ambos pensadores ofrecen resultados diferentes respecto a la pregunta de qué es el movimiento.

Por una parte es importante cuestionarnos acerca de la validez de los resultados a los que llegan ambos pensadores respecto al movimiento. Por otra, ¿qué tan acertadas son las críticas que Russell realiza a la filosofía bergsoniana? Más aún, puede objetarse por qué no plantear esta última cuestión al revés. Es decir, ¿qué tan acertadas son las críticas de Bergson a la filosofía russelliana? Sin embargo, respecto a esta última cuestión, baste decir que eso no es posible, justamente porque Bergson no discutió de manera particular la filosofía russelliana; lo que hizo fue criticar a la filosofía como un todo.

Así, regresando al tema del movimiento, la primera cuestión que se ha planteado, es difícil encontrar argumentos en la filosofía bergsoniana y en particular respecto a la investigación que realiza acerca del movimiento. La táctica que usa Bergson en este punto es el recurso de la metáfora. Apela a la fuerza expresiva de ésta. Como muy acertadamente explica Xavier Zubiri:

Pero la metáfora, nos dice [Bergson] es un modo de sugerirnos algo mucho más profundo que el puro simbolismo práctico. El símbolo reemplaza lo simbolizado para facilidad de la vida. La metáfora, en cambio, no reemplaza, sino que sugiere una realidad a la que la metáfora nos transporta. Eso es metáfora; transporte. Además, el saber filosófico no sólo prescinde de símbolos, sino también de conceptos ya hechos.³¹

³¹ Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 168.

A su vez, lo que Russell realiza en torno al movimiento es un estudio vía el análisis matemático, como observamos en el capítulo anterior. Justo por el método que usa y los argumentos que ofrece parece que lo más sensato es aceptar como más satisfactoria la explicación russellina a este respecto.

Respecto a la segunda cuestión, ¿qué tan acertadas son las críticas que Russell realiza a la filosofía bergsoniana? Valga decir que Russell sí discutió y criticó, de manera particular, varios de los planteamientos de Bergson. Hemos visto algunas de esas críticas y otras aparecerán a continuación. No obstante considero importante señalar que, en efecto, Russell discute tales planteamientos no porque les conceda en algún momento la más mínima credibilidad, sino por mero recurso metodológico. Ese recurso es usado a menudo en las discusiones filosóficas; presentar una hipótesis y al mismo tiempo su respectiva hipótesis opuesta. Con el objeto de justificar la validez de la primera hipótesis se demuestra la falsedad de la hipótesis opuesta para después presentar argumentos a favor de la hipótesis que se quiere defender. Las siguientes líneas expresan una muestra clara de ello:

[...] me parece erróneo el misticismo completamente desarrollado creo sin embargo que, con la debida moderación se puede derivar un elemento de sabiduría de la forma mística de sentir, que no parece alcanzable de ninguna otra manera. Si esto es cierto hay que alcanzar el misticismo como una actitud, no como credo acerca del mundo [...] Hasta la cauta y paciente investigación de la verdad por la ciencia, que parece la antítesis absoluta de la rápida certeza

mística, puede ser favorecida y alimentada por el mismo espíritu de reverencia en que vive y se desenvuelve el misticismo.³²

Planteado lo anterior veamos algunas de las críticas rusellianas. Primeramente la concerniente al estatus que Bergson otorga a la intuición dentro de su propuesta. Recuérdese que para Bergson el intelecto trata con las cosas en la medida de que ellas se parecen a algo que ya ha sido experimentado. A su vez la intuición tiene la fuerza de enfrentarse con lo totalmente nuevo sin la necesidad de acudir a experiencias pasadas, puesto que cada momento es único y nuevo

Por su parte Russell considera esto acertado, ya que, en efecto, cada momento es único y nuevo, asimismo el contacto directo con los objetos o los hechos, sí nos proporcionan un conocimiento verdadero. Sin embargo este contacto se da en la sensación, en la percepción. Eso no requiere de ningún tipo de facultad intuitiva. Más aún, dirá que, ni el intelecto, que Bergson tanto condena, ni la intuición nos proporcionan datos nuevos: *los datos nuevos* sólo se obtienen por medio de la sensación: “[...] pero cuando los datos son nuevos de un modo notable, el intelecto es mucho más capaz de enfrentarse a ellos de lo que lo sería la intuición”.³³

De tal manera que el análisis lógico es preferible al método de la intuición en la filosofía, puesto que sobra decir que sin el intelecto no hay un análisis lógico. Asimismo dirá que

³² Russell, *op. cit.*, 2001, p. 42.

³³ Russell, *op. cit.*, 2001, p. 49

La intuición, de hecho, es un aspecto y un desarrollo del instinto, y, como todo instinto, es admirable en los entornos habituales que han moldeado los hábitos del animal en cuestión, pero totalmente incompetente en cuanto cambian los entornos de una manera que exige alguna forma inhabitual de actuar.³⁴

Por su parte, en Bergson, el intelecto se encuentra en un segundo momento. Recordemos, no es que él rechace en su totalidad al intelecto y los conceptos que éste forma, al contrario, los considera como símbolos, como medios para aprehender la realidad de las cosas y tener un conocimiento inmediato pero parcial del objeto de estudio en cuestión. Lo que Bergson defiende, dicho de otra manera, es que mediante una retroacción de aquellos conceptos logremos instalarnos en la realidad misma, para lograrlo se requiere dejar a un lado los conceptos, el análisis, el intelecto y dejar el camino libre a la intuición para que ella aprehenda a la realidad en sí misma.

En Bergson la realidad en sí misma es lo Absoluto, y este conocimiento de lo Absoluto sólo se puede lograr mediante la filosofía. De tal manera que por esos motivos la filosofía y el método propuesto por este pensador derivan en una metafísica. Hemos señalado que ésta es muy desdeñada y es blanco de las principales críticas russellianas no sólo a la postura bergsoniana, sino otras corrientes filosóficas. Pero volvamos al

³⁴ *Ibid.*

aspecto de cómo es que mediante el conocimiento filosófico podemos conocer lo Absoluto, según Bergson:

Como explicamos al comienzo de un ensayo nuestro *sobre la posición de los problemas*, hemos vacilado largamente en servirnos del término “intuición”, y cuando nos decidimos, hemos designado con esta palabra la función metafísica del pensamiento: principalmente el conocimiento íntimo del espíritu por el espíritu, subsidiariamente el conocimiento por el espíritu, de lo que hay de esencial en la materia, pues la inteligencia está hecha sin duda y ante todo para manipular la materia y por consecuencia para conocerla, pero no tiene como destino especial tocar su fondo [...] Más tarde nos vimos obligados por una creciente inquietud por la precisión, a distinguir más claramente la inteligencia de la intuición, la ciencia de la metafísica. Pero de una manera más general, el cambio de terminología no acarrea inconveniente grave, cuando en cada caso se toma el cuidado de definir el término en su acepción particular, o aun simplemente cuando el contexto descubre suficientemente el sentido.³⁵

Por ello, en Bergson la ciencia y la metafísica se juntan por medio de la intuición. Sólo mediante la intuición se pueden conocer los hechos en sí tal y como son, luego entonces un hecho inmediato a la intuición es un hecho metafísico.

Esta característica, básica del pensamiento bergsoniano, es sumamente criticada por Russell, puesto que como hemos notado, el pensamiento russelliano se opone a que dentro de la filosofía prevalezca el

³⁵ Bergson, *op. cit.*, nota 6, p. 32.

espíritu místico, el cual se caracteriza, entre otras cosas, en considerar que en el universo existe una unidad. Si se acepta esa unidad entonces se niega que pueda existir la posibilidad del cambio, de la variedad y de lo divisible. El mundo real no es como lo han querido ver esos filósofos místicos —entre ellos Bergson—, eso no puede ser posible y resulta contrario al sentido común.

Russell, considera que una consecuencia de aceptar una filosofía con este espíritu místico, o dicho de otra manera, aceptar que la filosofía se contamine de la metafísica conlleva a defender y permitir creer que la realidad del mundo es una mera apariencia. Que nuestros sentidos, la razón, el análisis conceptual y el análisis lógico de los hechos del mundo, sólo arrojan ilusiones y apariencias de la verdadera realidad.

El dudar del conocimiento del sentido común, de nuestros datos de los sentidos es una característica del pensamiento que no es filosófico, sino más bien místico. Esta parte es la que Russell considera más negativa del pensamiento místico de Bergson; dudar del conocimiento que se obtiene mediante los datos de los sentidos. Sin embargo, y resulta curioso, Russell reconoce que hay un aspecto positivo de la actitud de los místicos que también son filósofos, y al respecto dice:

[...] lo único que pretendemos es que en la esfera del conocimiento exista aquella amplitud de contemplación, aquel desinterés personal y aquella emancipación con respecto a las preocupaciones prácticas que fueron inculcados por todas las grandes religiones del mundo. Así, por más que nuestra conclusión contradiga las creencias

explicitas de muchos místicos, en esencia no es contraria al espíritu que los inspira. Antes bien, es el espíritu aplicado al reino del pensamiento.³⁶

³⁶ Russell, *op. cit.*, 2001, p. 28.

Conclusiones

Como se señaló en la introducción de esta exposición nuestro objetivo fue exponer las diferentes concepciones que de la filosofía tienen Bergson y Russell y revisar cómo se aplican sus respectivos métodos a un tema particular: el movimiento y las consecuencias de su investigación a ese respecto, como vimos, son sumamente diferentes.

Así, para Bergson la filosofía, como un saber absoluto, debe ser incorporada a la ciencia, porque al usar el método de la intuición, puede acceder a la verdadera realidad. Una filosofía tal puede captar y conocer las cosas tal y como son dadas a la conciencia sin mediación del intelecto. Él no rechaza el uso del intelecto, sólo considera que la intuición tiene más capacidad de aprehender lo nuevo y desconocido que se presenta a la conciencia.

Para Russell la filosofía no es una ciencia, lo más que se puede decir de ella es que puede ser una filosofía científica. Lo que sugiere este pensador es que la reflexión filosófica para resolver algunos de los problemas que se plantea debe emplear algunos de los métodos que usa la ciencia, y adaptarlos a su objeto de estudio, por ejemplo; el análisis lógico. La filosofía debe ocuparse de proposiciones generales, debe investigar las propiedades de las cosas que no dependen de la casualidad, sino de las que son verdaderas en cualquier mundo posible. Para lograr ese cometido

tendrá que usar el análisis lógico, en fin que el objeto de la filosofía es el análisis lógico de la realidad.

Señalamos que pugna por una lógica moderna, no una lógica escolástica o tradicional, las cuales juzga defectuosas; pues aun cuando reconocen las relaciones que puede haber entre un sujeto y un predicado dentro de una proposición desconocen la importancia que las relaciones tienen en sí y por sí mismas. Como hemos visto, en la lógica que él propone, ofrece una explicación resaltando lo importante que es reconocer la existencia de las relaciones por sí mismas.

Ahora bien, cabe preguntarnos ¿cuál de esos métodos es el más adecuado para la filosofía?, ¿es más adecuado para la filosofía la razón que la intuición?, ¿será posible como plantea Bergson, que la filosofía puede conocer los hechos en sí, tal y como son?, ¿es cierto, como plantea Russell, que sólo el método de la ciencia adaptándolo a la filosofía nos dará una verdadera explicación de la realidad del mundo? Ese tipo de cuestiones siguen siendo temas de discusión filosófica por diferentes autores y con nuevos y muy variados argumentos. Uno de ellos, un problema clásico, es la discusión en torno al estatus que se otorga a la razón, Elisabetta Di Castro en su libro *La razón desencantada*, escribe al respecto lo siguiente:

En la contraposición entre modernidad y posmodernidad se ha llegado a caracterizar a la primera como la época:

- de una razón fuerte que pretende construir explicaciones totalizadoras del mundo y que está ligada a la idea de que el

desarrollo histórico del pensamiento es interminable e implica una progresiva iluminación;

- del orden epistemológico de la razón con una estructura monolítica y unificadora;
- de la apropiación y reapropiación de los fundamentos (el pensamiento como acceso al fundamento);
- de la autolegitimación del saber científico y de la total coincidencia entre verdad y emancipación; [...]

Frente a ello, la posmodernidad se ha llegado a caracterizar como la época:

- de un debilitamiento de la razón que cuestiona el sentido de la historia y del humanismo;
- del surgimiento de una pluralidad de modelos y paradigmas de racionalidad no homogéneos ni reductibles uno al otro, sino sólo vinculados a la especificidad de su respectivo campo de aplicación; [...]
- de la aparición de la ciencia y la técnica como actividades riesgosa más que liberadoras del esfuerzo y de la necesidad.³⁷

Como se puede observar en esta cita, las preocupaciones filosóficas acerca del estatus de la razón como fundamentadora del conocimiento, como lo fue para Russell y Bergson, sigue siendo un tema bastante discutido.

Es innegable que las discusiones filosóficas cobran sentido dentro de un marco de referencia y en ese sentido los autores aquí expuestos pertenecen a diferentes perspectivas filosóficas. Lo cual torna difícil valorar

³⁷ Elisabetta Di Castro, *La razón desencantada*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 21-22.

cuál es la mejor de ellas, puesto que sus autores parten de diferentes convicciones acerca de lo que es la filosofía, su objeto de estudio, y de lo qué es y debe ser el conocimiento, así como la validación de éste. Dicho de otra manera, ambas propuestas filosóficas parten de presupuestos ontológicos diferentes.³⁸

Sin embargo, considero que Russell cae en lo que él mismo condena y rechaza, es decir, juzga incorrecto pretender que podemos conocer las cosas del mundo tal y como son en sí mismas, porque no hay un ser en sí de las cosas, puesto que existe el cambio en los hechos del mundo. No obstante, defiende que las cosas y los hechos del mundo tienen una forma de ser. Esa forma sólo puede ser conocida o puesta al descubierto por un método, el método lógico analítico de la ciencia, más concretamente el de la ciencia física. Eso equivale a idealizar a la ciencia. Russell es un realista declarado, considera que la ciencia y sus métodos son el único medio de producir conocimiento y de conocer lo que hay en el mundo. Es importante decir que esa postura filosófica, de la que Russell no es el único representante, todavía en nuestros días sigue produciendo fuertes debates, sólo que ese tema no corresponde a la naturaleza del presente trabajo.³⁹

³⁸ Un excelente análisis sobre la dificultad de discernir de entre varios proyectos filosóficos respecto a sus alcances en la investigación filosófica es José Padrón, “Tendencias Epistemológicas de la investigación...”, en , www.moebio.uchile.cl/28/padron.html pp. 1-28.

³⁹ Al respecto véase, Bas Van Fraassen, *La imagen científica*, Barcelona, Paidós, 1996, particularmente, pp.21-54.

Bibliografía

- Bergson, Henry, *Introducción a la Metafísica*, México, Porrúa, 2004.
- Deleuze, Gilles, *El Bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987.
- Di Castro, Elisabetta, *La razón desencantada*, México, UNAM, 2002.
- Padrón, José, “Tendencias Epistemológicas de la investigación...”, www.moebio.uchile.cl/28/padron.html pp.1-28.
- Russell, Bertrand, “El estudio de las matemáticas”, en *Misticismo y Lógica*, España, Edhasa, 2001. pp. 87-108.
- Russell, Bertrand, *Misticismo y Lógica*, España, Edhasa, 2001.
- Russell, Bertrand, *Nuestro Conocimiento del Mundo Externo*, Buenos Aires, Losada, 1946.
- Van Fraassen, Bas, *La imagen científica*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.