

**DE UNA ONTOLOGÍA EMPIRISTA
A UNA ONTOLOGIA OBJETIVA**

/ J. O Obando Morán /

para
Hassan

INDICE

Dedicatoria

Introducción

1. F. Hegel, la relación sujeto - objeto y nuevos problemas.
2. El fenomenismo en el libro *Ensayo acerca del entendimiento humano* (1690) de John Locke.
3. Base del fenomenismo de David Hume.
4. La filosofía y el materialismo científico.
5. Es posible conocer?.
6. El fenomenismo en la filosofía de Augusto Comte.
7. Moritz Schlick y la polémica con el realismo.
8. Neopositivismo, pragmatismo y sentido común.
9. Aspectos poco convincentes del neopositivismo.
10. Realidad y solipsismo en el *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein [1999]

INTRODUCCIÓN

1. La ontología empirista se ve rápidamente desbordada en la época actual por la extraordinaria dinámica proveniente de la información científica y de la cual se extraen interpretaciones filosóficas más objetivas aunque pueden algunas de ellas parecer muy limitadas, por ejemplo las filosofías naturalistas. Pese a lo insatisfactoria que puedan ser estas filosofías, sin embargo son ontológicamente mucho más objetivas que las filosofías de base ontológica idealista.

Pero hay que cuidarse de creer que los cambios en la naturaleza, sociedad y pensar actúan cada cual individualmente para afectar a la totalidad del ser. No; ocurre en realidad que las ontologías regionales relativas a la naturaleza, sociedad y pensar deben expresarse en lenguaje filosófico, es decir, ontológico. Hecha esta operación de "traducción" al lenguaje ontológico, es decir, filosófico, estructuramos y proyectamos modelos globales de estas ontologías regionales que, a su vez, se vuelcan sobre estos mismos horizontes regionales y les sirven de referente general u horizonte. *Un espejo para reconocerse.*

Este proceso constante entre totalidad del ser y constantes reformulaciones globales de las ontologías regionales generan un producto visualizable en las historias de las filosofías que permiten discernir las concepciones ontológicas no-objetivas de aquellas objetivas en el decurso de la historia del pensar humano. Por ello nos reafirmamos en el valor de la historia y el historicismo para el estudio del pensamiento filosófico. La miseria dogmática de la filosofía analítica nos quiere hacer creer que esas son locuras.

Este conjunto de ensayos quiere acercar al lector a la filosofía del empirismo, a la ontología del empirismo mostrando sus límites. *Por ontología debemos entender la realidad dada y su expresión pensada.*

Por empirismo debemos entender la experiencia dada a los sentidos pero que no permite el conocimiento de la estructura del objeto, solamente lo fenoménico. Así *ontología empirista significa la intención de explicar el ser desde un pensar, desde un horizonte mental, desde un modelo mental, que presume que lo que llega a la conciencia es sólo fenómeno.*

2. El camino que justifica la existencia de estos ensayos es variado. Respecto al primero que trata sobre Hegel debemos decir varias cosas entre ellas esta fue preparado durante la realización de mi postgrado en la UNMSM. Se debe decir que Hegel es, espiritualmente, el fin de la época moderna y el inicio y responsable de lo que ocurre en la contemporánea.

Pero no concentraremos en lo último. Diremos para abreviar que Hegel, el idealista, el racionalista clásico, solucionó desde su horizonte el problema de la ruptura entre sujeto - objeto, problema que venía implícito desde la mística panteísta medieval y que el panteísta moderno B. Spinoza sacó a la luz como problema explícito.

Al bolchevique ruso V. I. Lenin habría que reprocharle el que haya arriado las banderas del materialismo de la edad media al dejar el panteísmo para beneficio exclusivo de los historiadores de la filosofía de corte idealista. Pero no nos desviemos.

Esta solución hegeliana ha sido entendida en las filosofías posteriores a él la más de las veces -- del siglo XX -- como olvido, negación, o sin sentido. Estimo que sigue siendo el problema ontológico de la época.

La razón por la que ocupa el lugar anterior al ensayo de J. Locke obedece a dos curiosidades: ¿qué ocurre si históricamente colocamos la solución racionalista de Hegel en el inicio de la constitución del modelo empirista del siglo XVII?; ¿qué ocurre si vemos lo empírico en el modelo racionalista, y a la inversa, la razón en el modelo empirista?. Las eventuales respuestas dejan un saldo muy divertido.

Para lo primero habría que decir que la filosofía analítica no sería otra cosa que la sobrevaloración del sujeto y lo subjetivo pero reducido al lenguaje. Mientras que los padres espirituales de la filosofía moderna peleaban porque encontraban que el modelo racionalista y empirista eran limitados para explicar la totalidad del ser, sus brillantes bisnietos han reducido el ser al lenguaje. Y por supuesto se han puesto a jugar con los productos que brotan de él. A este deporte técnico metódico lo llaman filosofía. No es filosofía; es técnica.

Nos quieren hacer creer que la palabra billete es igual al billete real. Antes los hechiceros conjuraban a la realidad creyendo que la dirigían, los neohechiceros anglosajones !quieren desaparecerla;.

Para lo segundo habría que decir que el punto de partida es el sujeto y la subjetividad. El modelo racionalista quiere creer que la realidad es creación subjetiva, lo empírico tiene sentido en tanto en cuanto hay un sujeto que lo realiza y una subjetividad que la constituye. Sus bisnietos subsumen lo real en la realidad, y ésta la reducen al lenguaje.

Para el modelo empirista la razón es producto constituido por el sujeto desde lo fenoménico. No es la realidad la fuente que lo constituye, es lo fenoménico en tanto datos de los sentidos que apenas acceden a la conciencia del sujeto tiene su dinámica propia, absoluta y excluyente de todo lo que no sea esa conciencia. Es la experiencia reducida al fenómeno y retraducida a una conciencia que excluye toda realidad.

La inmodestia empirista dice que su modelo es el único que vale, mientras los demás son arbitrariades no-científicas, metafísicas o sin-sentidos. En fin.

De esta manera la filosofía analítica es la dogmatización del lenguaje después de haber encontrado que el empirismo y el racionalismo no se oponen. La razón fenoménica se expresaría en el lenguaje y sólo en el lenguaje, a través del lenguaje para llegar al lenguaje. Y no puede haber realidad sin lenguaje y lenguaje sin sujeto. Amén.

El ensayo dos fue preparado para sustentar mi tesis de licenciado en filosofía por la UNMSM que no llegué a presentar; el tercero quiso ser un complemento del segundo; el cuarto y quinto son dos conferencias de un bloque de seis dictadas en la Universidad Nacional del Callao en el verano de 1995.

El ensayo sobre A. Comte lo trabajé durante el dictado de un Seminario de ciencia de la Licenciada en filosofía de nacionalidad cubana Grisel Valdez. Los ensayos siguientes, siete y nueve, los confeccione durante mi afán para elaborar un diccionario de filosofía. El ocho forma parte de un trabajo mayor. *Filosofía, filosofar y filósofo. Pasado, presente y futuro.*

Como ensayo número 10 hemos colocado uno que corresponde a una etapa lógica completamente diferente y que trabaja sobre L. Wittgenstein, nos ha parecido que por el tema que se trabaja tiene que ver. Aquí se formula además de la realidad y el solipsismo, también una perspectiva personal de la historia de la filosofía que justifica el sentido histórico de la filosofía analítica.

Faltaría poner en evidencia el proceso histórico de cómo la filosofía analítica encuentra un punto de coincidencia con la filosofía de M. Heidegger y ambos reducen la filosofía a un problema de sentido y análisis del lenguaje. En realidad es la coincidencia en un mismo programa centrado en el lenguaje y sobre él se trabaja el sentido y otras posibles variantes.

Así la convergencia y absorción de la tradición de la filosofía idealista alemana por la tradición del empirismo inglés comienza con L. Wittgenstein. La gran tradición ontológica alemana y particularmente del idealismo alemán

solamente se mantiene en las tendencias filosóficas que reivindican el ser sin dejarse engañar por el sofisma de los que reducen el ser a un ente, esto es el lenguaje. Y es el tiempo de comenzar a hablar que el paradigma de la filosofía universitaria, reducida al análisis de estructuras del lenguaje, es una nueva forma de antifilosofía, un nuevo intento de hacer de la filosofía sirvienta, pero en este caso de la lingüística.

Nosotros indicamos finalmente que nos reservamos el derecho de incorporar todos los ensayos que encontremos necesario a fin de poner en evidencia el horizonte de esta filosofía analítica.

El autor
1994 y 2002

1. F. HEGEL, la relación sujeto - objeto y nuevos problemas

F. Hegel es un filósofo de primera línea y el responsable principal de lo que le acontece intelectualmente a la época contemporánea. ¿Cuál es la posición de Hegel frente a la filosofía anterior a él?, mejor dicho, ¿qué encuentra Hegel como problemas básicos de la filosofía anterior a él que lo hacen postular la filosofía hegeliana?.

Respecto a esto me permitiré basarme, so pena de ser pesado, que lo que está escrito en Lecciones sobre la historia de la filosofía, (tomo III F.C.E., 1955, pp. 512-519).

Quizá lo medular del planteamiento hegeliano radica en la reconciliación del sujeto - objeto. Esto lo podemos decir ahora con suma claridad y tranquilidad. Probablemente, sin embargo, no lo era para los hombres de la época. Hegel se propone sobre todo reconciliar el concepto con la realidad. Este es el problema de esencia. Ocurre que este problema no se había resuelto ni en el período griego, medieval ni moderno. El pensamiento necesitaba conciliarse con la riqueza de la realidad. Cada fase de la filosofía ha encontrado su lugar en la historia de la filosofía. La filosofía de Hegel viene a ser la última filosofía en la totalidad de sus formas. El último eslabón de la cadena.

Ninguna filosofía en cada momento de la historia de la filosofía, la historia del espíritu, sobra, está demás. La filosofía moderna es el proceso de la idea que se aprehende a sí misma como idea, como espíritu. Con Descartes se da una primera forma de cómo la esencia absoluta se conoce como la conciencia de sí que se piensa a sí misma, es decir, la autoconciencia racional. La otra forma es la de Spinoza, una superación de Descartes. Pensamiento y ser (realidad) son opuestos e idénticos. Posteriormente el pensamiento avanza hacia la contraposición no antagónica de lo subjetivo y objetivo:

"La verdadera conciliación de esta contraposición consiste en comprender que el antagonismo, al ser llevado a su límite absoluto, se disuelve por sí mismo, de que en sí, como dice Schelling, los términos antagónicos son términos idénticos, y no solamente en sí, sino que la vida eterna consiste precisamente en producir eternamente y conciliar eternamente la contraposición. Saber en la unidad la contraposición y en la contraposición la unidad: tal es el saber absoluto; y la ciencia consiste en conocer esta unidad en todos su desarrollo a través de sí misma" (516 - 517).

Este es, por tanto el problema de la filosofía de la época. El pensamiento ha dejado de ser una abstracción, es decir, ha dejado de ser absoluto, o interpretado como un absoluto, para pasar a realizarse como finito en cada época. Se asume, pues, la continuidad y conexión del pensamiento. Y ella es la ciencia. Con esta conciencia, o problema en Hegel, se cierra la historia de la filosofía.

Podemos negarle a Hegel el derecho a ser la última filosofía, mejor todavía, que con él se acabe la filosofía, o que su filosofía sea expresión absoluta del espíritu. Podemos negarle esto, digo, pero no podemos negarle el que haya sabido sintetizar toda la filosofía anterior y puesto los problemas en un nuevo nivel histórico.

La filosofía hegeliana y el nuevo escalón de problemas. No vamos a ver aquí la cuestión del marxismo, o mejor, la línea marxista frente a la filosofía hegeliana. No es el momento. Pero sí deseo llamar la atención sobre el conjunto de problemas que ha dejado tras de sí la posición hegeliana. La otra gran tradición que revisamos es la que mantiene el pensamiento liberal.

Me he permitido sintetizar el conjunto de problemas planteados siguiendo a J. Habermas :

1. La unidad de la filosofía y de la ciencia se ha hecho problemática.
2. La relación entre teoría y práctica en su enfoque tradicional se ha visto también rota.
3. Se han alterado las relaciones entre filosofía y religión. Las afirmaciones teológicas no se niegan en tanto afirmaciones si no en tanto carentes de significado.
4. Se asiste a una secularización completa del pensamiento. Antes la religión cubría el espectro de la creencia, ahora lo hace la política interpretada en un sentido religioso.
5. Se cuestiona la filosofía como saber de una élite.
6. Debe ser la filosofía una justificación del poder?.

Podemos estar de acuerdo o no con J. Habermas, pero plantea con bastante claridad un conjunto de problemas, lo suficientemente globales para reflexionar respecto a la herencia hegeliana.

Llamó la atención sobre uno esencial y que no está resuelto por las filosofías actuales, el problema de la relación sujeto - objeto. Lamentablemente las filosofías básicas de la época: el neopositivismo, el neotomismo y el marxismo soviético han insistido o insisten en antagonizarlo. El neopositivismo ha querido

resolver el problema disolviendo la filosofía en el conocimiento positivo de las ciencias naturales. El neotomismo en lo clerical creyente, no niega la especificidad de lo filosófico pero termina sujetándola a ciertos dogmas. Desde el ángulo de lo masivo el neopositivismo ofrece conocimiento positivo, en oposición a otros "saberes".

El neotomismo ofrece creencia elemental, que da felicidad, permite vivir con tranquilidad y seguridad a quien la profesa pero no es suficiente, a lo que parece. El marxismo ofrecía objetividad en general y básicamente objetivos históricos de clase hecho política y acción. Aunque los soviéticos creyeron que su interpretación era única y absoluta.

Y hay un problema más grave todavía, Hegel ha sido rechazado por la misma filosofía liberal. No termina de convencerlos por sus afirmaciones problemáticas. De allí que se le haya reducido a la cátedra universitaria y, dentro de la cátedra, se le ha puesto en un lugar junto con los demás a tal grado de perder su fisonomía. En síntesis, Hegel para la tradición de pensamiento liberal contemporáneo es uno más.

La otra gran línea de reflexión es la que se sigue en toda la tradición empirista. Desde Bacon hasta los postulados de los modernos historicistas de la filosofía de la ciencia. Este punto lo veremos en otro lugar y momento. Con J. Locke se inicia el proceso oficial de realización de la teoría del conocimiento del pensamiento impuesto en las relaciones sociales liberales, en particular la política. Es la teoría del conocimiento oficial del sistema político contemporáneo.

2. El fenomenismo en el libro:
Ensayo acerca del entendimiento humano (1690)
de John Locke.

Con respecto al texto hay que decir que comenzó como una simple preocupación, hasta adquirir los contornos del texto.

Esta preocupación inicial hay que colocarla por 1671. Se concluyó de redactar un Utrecht en 1684.

Respecto a las ediciones se publicaron cuatro en vida del filósofo inglés, éstas fueron revisadas por el autor. La edición de 1700, la cuarta, es la más utilizada. La quinta edición publicada en 1706 no se toma en cuenta, no participó el filósofo en ella y, según los entendidos, no se puede saber qué es del filósofo y qué de los editores.

El objeto del libro es investigar los orígenes, alcances y certidumbres del entendimiento humano, junto con los fundamentos grados de creencias, opiniones y sentimientos.

El método que sigue el autor es el siguiente:

1. Investiga el origen de las ideas y cómo el entendimiento se hace con ellas.
2. Investiga acerca de qué conocimiento tiene el entendimiento de las ideas, evidencias y alcances.
3. Investiga respecto a la naturaleza o fundamentos de fe u opinión.

El texto se divide en cuatro libros:

1. De las nociones innatas, que consta de una introducción y tres capítulos.
2. Acerca de las ideas, que consta de treinta y tres capítulos.
3. De las palabras, que consta de once capítulos.
4. Acerca del conocimiento y la probabilidad, que consta de veintiún capítulos.

En esta exposición me limitaré a concentrar en el libro II, y hará exclusión del tema moral y lo concerniente a la divinidad.

EL PROCESO DE LAS IDEAS

Según el filósofo inglés todas las ideas proceden de la experiencia, sea de objetos sensibles u operaciones mentales, las ideas proceden de las cualidades sensibles y éstas proceden de los sentidos. Hay ideas cuando se percibe, la mente reflexiona sobre sus propias operaciones mentales.

Las ideas simples son ideas producidas por las cualidades de los objetos particulares que llegan por medio de los sentidos a la mente. Provisto el

entendimiento de las ideas simples las repite y ensambla con variedad infinita, formando ideas complejas a gusto. En síntesis, tenemos ideas de las cualidades de los cuerpos cuando tenemos noticias de ellos.

Las ideas simples se dividen en aquellas que provienen de un solo sentido (tacto), de varios sentidos (tacto), de varios sentidos, extensión (tacto y vista), a través de la reflexión, a través de sensación y reflexión. Las ideas simples provenientes de reflexión lo hacen del exterior o de estas ideas toman otras ideas. En síntesis, todo procede de las ideas simples, son los materiales de todo nuestro conocimiento.

Las ideas simples, aclara el filósofo, no da cuenta de qué suscita éstas, no se ocupa de averiguar el porqué de algo externo al individuo. Las ideas simples no reflejan un objeto.

Las cualidades son primarias y secundarias. Las primeras son forma, número, volumen, situación o extensión, movimiento. Las otras son sonidos, sabores, colores, olores.

Las ideas que proceden de reflexión son la percepción, retención, discernimiento.

El proceso de la idea compleja se reduce a esto: 1) la mente es pasiva en la recepción de ideas simples, 2) las ideas simples se usan como material para el resto de ideas, 3) se combinan como ideas complejas y de relación.

Las clases de ideas complejas son como modos independientes de las sustancias, como idea de sustancia, como ideas de relación. Las ideas complejas de los modos son: espacio, duración, número. Los modos del pensamiento son: percepción, sensación, reminiscencia, recuerdo, contemplación, atención, sueño.

Las ideas complejas de los modos mixtos: 1) la mente es pasiva a las ideas simples, 2) la mente es activa al combinar las ideas simples, 3) el modo mixto consiste en muchas ideas simples distintas, 4) su unidad proviene del acto de la mente que combina las ideas simples, 5) lo que marca a esta combinación es el nombre dada a la combinación. Las ideas complejas de la sustancia se reduce a: 1) soporte de cualidades, 2) no saber qué es la sustancia, es una colección de ideas simples, 3) no sabemos nada de ella.

Las clases de ideas que forman las ideas complejas de las sustancias corporales: cualidades primarias y secundarias. La relación de ideas se obtiene por comparación, identidad y diversidad, asociación, como causa y efecto

(cuando varias cualidades y sustancias particulares reciben la existencia de la debida aplicación y operación de algún otro ser).

Todo este proceso se resuelve en el lenguaje, lenguaje que se entiende como signos arbitrarios, que además son signos de las ideas no de las cosas, por último sirve para: registrar ideas, para comunicarlás y hacerlo con rapidez.

Respecto a la naturaleza del lenguaje: 1) las palabras se hacen generales porque son signos de ideas generales, 2) las ideas se hacen generales cuando se separan de las circunstancias que puedan determinarla a existencia particular, se forma de esta manera la idea de cuerpo, objeto, etc; 3) su naturaleza general es la capacidad que le otorga el entendimiento de significar a muchos particulares. Su significación es relación que la mente humana le añade.

El lenguaje remite a esencias que son: 1) productos del entendimiento que las forja, por tanto, cada idea general (abstracta) es una esencia distinta, 2) la esencia en tanto constitución interna y real de las cosas, se llama esencia real, 3) la esencia en tanto idea abstracta significada por el nombre general, se llama nominal, 4) la esencia real y nominal son lo mismo en las ideas simples y sus modos.

Los nombres de las ideas simples: 1) implican una existencia real (aún siendo ideas), 2) Implican la esencia real como nominal de su especie, 3) implican los nombres de las ideas simples, no definición; 4) los nombres de las ideas simples tienen un significado menos dudoso que el de los modos mixtos y sustancias; 5) no se toman arbitrariamente de la existencia de las cosas.

Los nombres de los modos mixtos (ideas abstractas esencias de las varias especies de modos mixtos): 1) lo hace por libre elección de la mente, sin modelos; 2) la mente tiene libertad para no seguir exactamente la existencia de las cosas ; 3) los modelos que se componen en la mente no se comparan con modelos existentes en la realidad; 4) la mente construye de este modo el modelo: a) escoge cierto número de ideas, b) les da una conexión, c) las ata por medio de un nombre; 5) para existir como modelo ha tenido que existir antes por ideas; 6) se combinan según conveniencia de la comunicación; 7) las especies y sus esencias tienen una existencia real en las cosas; 8) son producto del entendimiento, no van más allá.

Los nombres de las sustancias son: 1) los nombres comunes de las sustancias significan clases (signos de ideas complejas); 2) en estas clases concuerdan varias sustancias particulares y significadas por un nombre; 3) es

esencia, medida y límite de la clase particular; 4) es esencia nominal porque proviene de la composición de ideas de la sustancia natural.

En síntesis, la esencia es lo que determina toda particularidad de un nombre general, sin embargo en tanto esencia real, como constitución interna de las sustancias naturales, nos es por completo desconocida.

Las esencias reales para serlo de las especies exige condiciones: a) Orden y necesidad en la producción, b) tener idea de este orden y necesidad para precisarlas como esencias reales, c) a partir de aquí distinguir las especies.

Las esencias nominales de las sustancias para ser tales exige también condiciones: a) que las ideas simples tengan unión para ser una idea compleja; b) que las ideas particulares unidas sean las mismas; c) las hacen los hombres con lo cual forman esencias o clases.

El proceso del conocimiento en la estructura conceptual del pensador inglés sigue el siguiente derrotero.

El conocimiento en general está orientado a sus propias ideas, y es percepción del acuerdo o desacuerdo entre cualquiera de nuestras ideas; el acuerdo o desacuerdo puede ser de cuatro clases: a) identidad y diversidad; b) relación; c) coexistencia; d) existencia real.

Existen tres grados del conocimiento: intuitivo (acuerdo o desacuerdo de dos ideas percibidas de inmediato), demostrativo (percibe el acuerdo o desacuerdo de forma mediata), sensitivo.

El alcance del conocimiento humano tiene el límite siguiente: 1) el conocimiento consiste en el acuerdo o desacuerdo de cualquiera de nuestras ideas, no puede ir más allá; 2) el conocimiento intuitivo no se extiende a todas las ideas porque el acuerdo o desacuerdo nunca percibe mediante comparación inmediata; 3) el conocimiento racional no alcanza toda la extensión de las ideas porque no siempre hay intermedias que puede conectar; 4) el conocimiento sensible es más estrecho aún; 5) es imposible saber nada ni de la sustancia ni del alma.

El alcance del conocimiento se da con respecto a la identidad, coexistencia, existencia real, finalmente causales de nuestra ignorancia.

Antes de continuar con el conocimiento es bueno repasar qué entiende el filósofo por verdad; la define como unión o separación de signos, según que las cosas significadas por ellos estén o no de acuerdo entre sí, tal unión o

separación de ideas es la proposición, por tanto, la verdad sólo pertenece a las proposiciones. Las proposiciones de verdad son mentales o verbales. Las mentales son las ideas que se unen o separan en nuestro entendimiento, sin emplear palabras. Las proposiciones verbales, son palabras, signos de las ideas, unidas o separadas en frases afirmativas o negativas. La verdad real es unión de signos según el acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas, cuando tales ideas tienen una existencia en la naturaleza.

El progreso del conocimiento se cumple: 1) cuando las verdades generales y ciertas se fundan en los hábitos y relaciones de las ideas abstractas; 2) la búsqueda metódica de estas relaciones por el pensamiento es lo que permite descubrir con verdad y certidumbre lo que puede colocarse en proposiciones generales; 3) respecto a la sustancia podemos llegar a un conocimiento general pequeño respecto a los cuerpos y propiedades; 4) no podemos ir más allá de las experiencias y observaciones históricas en lo relativo a los cuerpos.

Lo que concierne a la razón afirma Locke: 1) es facultad del hombre, hay cuatro grados en la razón; descubrir verdades, orden que permite percibir conexión de forma clara, percepción de la conexión y establecimiento de una conclusión correcta; 2) el razonamiento y conocimiento radican en las ideas que existen en la mente, cada una de ellas son existencias particulares.

- | Sus | límites | | | son: |
|-----|---|------|--------------|----------------|
| 1) | cuando | no | tenemos | ideas. |
| 2) | cuando no tenemos pruebas (carencia de conocimientos racionales). | | | |
| 3) | se carece de conocimiento cierto y certidumbre cuando no hay ideas claras, determinadas | y | específicas. | |
| 4) | no hay probabilidad de orientación cuando no hay conocimiento propio ni testimonio | para | sustentar | nuestra razón. |
| 5) | las ideas simples no se adquieren por revelación. | | | |

En esta exposición nos hemos limitado a reflejar la estructura del método de J. Locke. No hemos pretendido otra cosa.

3. Base del fenomenismo de David Hume.

Según D. Hume la relación sujeto - objeto es una relación en la cual la materia debe ser conceptuada como una "ficción", como "una colección de cualidades particulares", como "idea simples unidas por la imaginación", como que "nos es perfectamente desconocida". (Tratado de la naturaleza humana, tomo I, Del conocimiento, primera parte, etc). De aquí es inevitable quedarse con el sujeto, con la conciencia del individuo. En efecto, si las impresiones de los sentidos no provienen de la materia - declarada ficción - ¿de dónde proceden entonces?. La respuesta hay que buscarla en su teoría de las ideas simples y compuestas.

Las ideas simples

1. Las ideas simples son iguales a las impresiones y percepciones.
2. Las ideas complejas son la reunión coherente de las ideas simples.
3. Todas las percepciones, impresiones se presentan como ideas simples y compuestas.
4. Nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones.
5. Las impresiones de sensación son de origen desconocido.
6. Las impresiones de reflexión derivan de las ideas simples y sigue la secuencia siguiente:
 - a) la impresión excita al sentido y "nos hace percibir" calor, frío, etc;
 - b) una copia la toma el espíritu al cesar la impresión y a esto se le llama idea (simple a/n); c) Son copiados por la memoria o imaginación que dan vida a otras impresiones e ideas.

En síntesis, las impresiones de nuestros sentidos, que son de fuente desconocida, devienen ideas simples y el conjunto coherente de éstas ideas de reflexión.

De este hecho es que proviene la naturaleza idealista del sensualismo de D. Hume, las impresiones no tienen por fuente la materia que existe con objetividad a la conciencia del sujeto, la fuente es de origen desconocido. Se

corta inevitablemente la relación sujeto / objeto, y se sobrevalora el sujeto o la conciencia.

De aquí emergen ya cinco problemas, 1) qué es la materia; 2) qué es el conocimiento; 3) qué es el fenómeno; 4) qué es la esencia; 5) qué la verdad. Y como sexto, y que veremos al final, qué se entiende por el método de verificación.

De este corte de la relación sujeto / objeto de la filosofía de Hume (y también Berkeley) y la sobrevaloración de la conciencia es que se sobradimensiona también el aspecto relacional del fenómeno, es decir, basta lo aparential de lo fenoménico, en la filosofía de Hume, como impresiones. Y este rasgo es lo que caracteriza al fenomenismo contemporáneo también y será inevitablemente consustancial al relativismo, cosas que no veremos aquí.

4. La filosofía y el materialismo científico.

Uno de los más interesantes debates en la filosofía contemporánea radica en averiguar si existe vínculo alguno entre ellas, o, si por el contrario, no existe relación alguna.

Las diversas personalidades de distintos campos de la ciencia natural con quien he tenido ocasión de conversar estiman, en general, que no hay nexo alguno. Dicen ellos que una cosa es la realidad natural, mensurable, cuantificable, y otro es el campo de la filosofía. Rematan su opinión diciendo que la filosofía es especulación.

No resulta incorrecto criticar a la filosofía en tanto diseño no objetivo de la realidad. Globalmente la historia oficial de la filosofía ha sido la de mostrarnos el ángulo más especulativo de la filosofía pero esa no es la totalidad de la filosofía. Así como existen filosofías no objetivas existen las objetivas con respecto a la totalidad del ser.

En esta ocasión me voy a referir a tres aspectos relativos a este problema:

1. ¿Cuál es la razón histórica que da vida a esta perspectiva separatista entre filosofía y ciencia natural?.
2. ¿Cuál es la razón histórica para que el divorcio se de también en la ciencia social?.
3. Límite y alcance del escepticismo.

1) Divorcio entre filosofía y ciencia natural

Generalmente cuando se plantea un problema de esta índole se suele evitar el camino de verlo en el contexto histórico. Se suele creer que con nosotros empieza el presente y que el pasado es eso: pasado. Nada más incorrecto desde el ángulo del conocimiento. Para visualizar mejor el contexto del problema debemos remitirnos a la edad media, ese largo proceso de la historia de occidente que abarcó unos diez siglos (del V al XVI). Y que reformuló muchos principios, mejor dicho, repensó y acopló todo el conocimiento antiguo en particular el griego, a sus objetivos políticos, económicos, intelectuales y filosóficos.

Cuál era la postura de la edad media frente al conocimiento; se pueden sintetizar los rasgos de su postura en los siguientes:

- 1) Obediencia a la autoridad.
- 2) Especulación.

- 3) No conservación empírica sistemática.
- 4) Ausencia de experimentación como actitud sistemática.
- 5) Primacía de la deducción en las generalizaciones.

El pensamiento moderno (llamamos así al que se configura aproximadamente desde fines del siglo XIV hasta mediados del siglo XIX, y desde mediados del siglo XIX hasta la época actual, al que conocemos como pensamiento contemporáneo) desplazó totalmente a Dios en su reflexión, en oposición al pensamiento medieval que hacía de Dios el eje de todo.

El objetivo central de la reflexión del pensamiento moderno fue ocuparse de la naturaleza, desplazó radicalmente el viejo interés ontológico filosófico por uno nuevo. El iniciador más claro de este interés lo expresa el filósofo F. Bacon. Afirma este filósofo que el conocimiento de la naturaleza les otorgaría - a sus contemporáneos - poder político. Tal era lo que refleja este ideólogo de la emergente burguesía inglesa.

Y aquí está una de las poderosas razones que hasta hoy cultivan los científicos naturales, el conocimiento otorga poder pero si bien siente, con orgullo de ser humano, penetrar los misterios de todo lo existente desde su campo científico, la más de las veces ignoran que el conocimiento que ellos obtienen de la naturaleza lo instrumentalizan otros, ello sí, para ejercitarlo despiadadamente. Y desde aquí se inicia el sin sentido de la ciencia, o la reducción del sentido último de la ciencia a metodología.

Pero surgen dos problemas que es necesario observar. El primero consiste en la firme posición que mantienen cuando afirman que se podía conocer esta naturaleza, afirmando la potencia del intelecto humano, de la razón todopoderosa. Y la segunda, que este conocimiento era monopolio de las personas instruidas, de la élite intelectual frente al vulgo.

Si bien los naturalistas de la época que comentamos se ocupaban de la naturaleza, no es menos cierto que iban a su terreno de investigación inficionados de una serie de trabas y prejuicios, contra la especulación filosófica de tipo religioso y contra lo que ellos consideraban vulgo, "chusma", es decir, el pueblo.

Había ya desde esta época del proceso de la ciencia estos antecedentes intelectuales. El objeto es la naturaleza pero los prejuicios siguen siendo de la clase social de donde proceden.

Para la emergente burguesía y sus ideólogos el descubrimiento de la naturaleza era la mejor forma de negar u oponerse a toda ontología (que era a su vez la parte espiritual del caso) de carácter religioso. Ellos también se proponían un diseño objetivo de la realidad en el pensamiento. Aunque este objetivo estuviese plagado de limitaciones, fue sin embargo para la época, enormemente progresivo. Conocer la naturaleza significaba eso: conocer los fenómenos que ella manifestaba, y sólo los fenómenos, nada más. Todo lo demás quedaba excluido. Y lo excluían con la finalidad de quitar del medio toda presencia ontología religiosa.

Hasta inventaron la doble verdad, es decir, no era incompatible ser científico con la fe. Eran esferas diferentes. El científico se ocupaba de la naturaleza, el teólogo de Dios.

De aquí emerge que junto a la construcción del orden demoliberal le acompañe la filosofía del empirismo, la filosofía de centrar exclusivamente en los fenómenos, y admitir la existencia de fenómenos no les implicaba de ninguna manera negar la existencia de la sustancia. Habían fenómenos porque había sustancia.

Y así tenemos el molde político y cognoscitivo que ha configurado al científico de la ciencia natural contemporánea, y con mayor razón al científico de la ciencia social. Por objeto de estudio, solamente los fenómenos de la naturaleza sin negar la existencia de sustancia, pero los científicos no se ocupan de la sustancia; por filosofía, que podemos conocer los fenómenos. Todo lo que se escape a estos presupuestos se declara inmediatamente especulación, filosofía, metafísica (es decir, ontología religiosa).

Pareció entonces que los presupuestos filosóficos objetivos planteados por los filósofos griegos era especulación inútil. La ciencia moderna al estar en la etapa colectora de su desarrollo, mal podía tener una perspectiva apropiada de la naturaleza como un todo único. Y lamentablemente desde esta época también comienza el divorcio entre ciencia natural y filosofía. En sentido estricto, el divorcio se fundaba en una perspectiva sumamente unilateral de los hombres de la época. Pero esto lo podemos juzgar desde nuestra época. Constatarlo quizá nos haga también injustos pero hay que hacerlo.

El posterior avance de la ciencia natural, durante el siglo XIX y XX, obligó a los filósofos empiristas a asumir que la fabulosa cantidad de evidencias empujaban a modificar la vieja perspectiva filosófica, pero lo hicieron asumiendo filosofías más limitadas aún. Esto lo veremos después. El hecho básico radica en que había que modificar la vieja perspectiva filosófica sin caer en el materialismo.

Con esta actitud la ciencia natural del siglo XIX y XX no podía dejar de reconocer que estudiaba algo ajeno a su conciencia de científico. En esto la ciencia no podía dejar de ser totalmente materialista. Y al admitir que era posible conocer dicha materia, admitía también de forma irrefutable otro principio materialista. Ambas cosas era demasiado para el buen gusto filosófico del empirismo.

Por lo tanto, y en aras de su dogma intelectual, solamente les quedaba la defensa de sus dogmas. Correctos al enfrentar la ontología religiosa. Incorrectos cuando pretendía meter como en un tubo las evidencias de las ciencias naturales de los siglos XIX y XX a la luz de sus limitados presupuestos filosóficos aparecidos en el siglo XV, XVI y XVII.

Cuando se habla de la crisis en la ciencia hay que distinguir varias cosas allí:

- a) Distinguir la impotencia filosófica para abordar la nueva y fabulosa cantidad de evidencias de las ciencias naturales,
- b) El cambio de paradigmas científicos que son equivalentes a terremotos intelectuales.
- c) Si hay crisis en el orden de la ciencia positiva.
- b) E, igualmente, cuando se habla de crisis en la filosofía hay que distinguir de qué se trata.

Pretender, como pretende el pensamiento demoliberal, que se dice que no es dogmático, es querer engañar a niños. Lo es, y muy fuertemente, incluso, en el terreno donde se supone es totalmente "puro", el de la ciencia natural.

En síntesis, los presupuestos filosóficos erigidos en el siglo XVI - XVII explicaban adecuadamente, o, por lo menos, no mostraban las reales limitaciones de esta filosofía empirista a la luz de las evidencias de la ciencia natural. Las evidencias provenientes del terreno de la ciencia natural en el siglo XIX - XX han mostrado en toda su dimensión esa ruptura. No es la ciencia la que ha fracasado, es el viejo horizonte de la filosofía empirista la que muestra en toda su extensión sus llagas y cojeras.

La ciencia natural si unía a la filosofía empirista sus limitaciones de origen, al no poder compaginar el vertiginoso avance de la ciencia actual con los viejos presupuestos de la filosofía empirista, ha terminado por profundizar el divorcio.

Así tendríamos que por un lado la ciencia dice que sí debemos conocer la materia, y, por otra, hacernos un cuadro objetivo y global de él. Y por otro está la filosofía empirista que dice que no podemos ni lo uno ni lo otro. Esto ha llevado a que en el orden de la filosofía campee el agnosticismo. Presumir que no podemos conocer la realidad natural de ninguna manera.

Pero esto se contrasta con lo que dicen los mismos científicos, dirán que la filosofía es especulación, pero no pueden dejar de reconocer que sí se puede conocer la naturaleza y pugna por tener una idea global de la misma.

2) Divorcio entre filosofía y ciencia social

Aquí el divorcio es mucho más claro. Y lo es porque la ciencia social es una ciencia bastante joven, desde el siglo XIX. La ciencia natural desarrolla desde el siglo XVI.

En el orden social el pensamiento medieval explicaba la razón de ser de la sociedad feudal y porqué el siervo tenía que ser siervo y el amo siempre amo. Y, aunque con limitaciones idealistas, explicaba las relaciones sociales por el hecho moral, es decir moralizaba las relaciones sociales.

El orden demoliberal en el ámbito social no atinó sino a hablar de cierto derecho natural que pertenecía al ser humano y que era anterior a toda razón, tal derecho natural le otorgaba la capacidad de ser libre y poder tener propiedad según su capacidad. Tal derecho natural se subsumía en el derecho legal, en el cumplimiento de las leyes (por delegación de la sociedad en algunos hombres el cumplimiento del pacto social).

La posición del pensamiento social demoliberal se amparaba, igualmente, en que la razón tenía que traer una era de prosperidad y convivencia entre los hombres. Tenía, en síntesis, una perspectiva parcialmente objetiva de la realidad. Y el pensamiento social demoliberal vivió en una especie de feliz ensueño, las cosas eran así porque tenían que ser así.

Cuando se suscitaban cambios bruscos eran legítimos mientras apuntasen contra el orden feudal. Cuando ellos asumieron el poder y comenzaron a afincarse en él, todo lo que fuese cambios bruscos fue automáticamente

considerado como producto de la sedición llevaba adelante por hombres amargados y enemigos de la sociedad.

De aquí se sigue una moraleja, todo lo que sea y favorezca al orden social demoliberal, es justo y correcto. Todo lo que no le favorezca es injusto e incorrecto.

Pero la ciencia social, desde la segunda mitad del siglo XIX, comenzó a plantearse en un ámbito más preciso la posibilidad de encontrar en ella regularidades. A. Comte, el filósofo francés, comenzó a plantear que era necesario conocer los fenómenos de la naturaleza y entender su causalidad fenoménica para poder planificar apropiadamente las necesidades del orden social establecido, es decir, el liberal.

Pero la ciencia social comienza a hacerse realmente sospechosa cuando desde la arena de la historia comienzan a insurgir movimientos sociales socialistas que aspiran a cambiar la sociedad por medios pacíficos o violentos. La ciencia social comenzó a ser fuerte arma para estos socialistas. Y la cosa se hizo realmente dramática para la burguesía cuando apareció el marxismo.

El marxismo abogaba abiertamente por la liquidación de la burguesía apelando al derrocamiento de su orden social por medios revolucionarios y, la construcción del orden social socialista hasta llegar al comunismo. La ciencia social que quería ser interpretada en una filosofía que no escapase a las necesidades del sistema, con el marxismo pasó a ser un saber extremadamente peligroso. Llevaba a conclusiones muy problemática, se impuso entonces la necesidad de reducir el ámbito de la ciencia social.

La ciencia social no debía aspirar a dar un reflejo de la totalidad de la sociedad, ni total ni objetivo. Hacerlo significaba hacer ideología. Otra forma de hacer filosofía no - objetiva, pero esta vez reducida al ámbito de lo social.

La ciencia social empero padece del mismo mal que la ciencia natural, quiere ser interpretada con presupuestos empiristas. Quiere ser encerrado en el presupuesto empirista, en la filosofía empirista. Pero las evidencias en el campo social son cada día tan grandes que no es posible moldearla conforme la necesidad del sistema social porque a cada rato se le rompen las costuras. esto le exige cambiar constantemente de teorías sociales, modas en ciencia social de uno u otro tipo. El objetivo de fondo es no ir más allá de lo legítimamente aceptado por el sistema social, si se va más allá se está haciendo cualquier cosa menos ciencia.

Si el pensamiento social del orden demoliberal en los siglos XVI al XIX, primera mitad, puede decirse que era optimista, su optimismo era el optimismo nacido de la razón, desde la segunda mitad del siglo XIX ya no sonríe, ya no tiene el mismo espíritu.

La insurrección en Francia del 40 del siglo XIX significó para la burguesía la evidencia de que una clase había despertado para competir con ella por el poder, era el proletariado. Esa clase social exigía su puesto en la historia en todo ámbito. Había llegado a la juventud.

Cuando el marxismo comienza a cubrir el ámbito del proletariado, el proletariado llega a la madurez. Y el proletariado como antes la burguesía, como antes las clases feudales, se plantea todo, o si se dispone a plantearse todo, a su imagen y semejanza.

Y esto, como es comprensible, genera muy poco interés en la burguesía.

Y aquí se comienza nuevamente a hablar de que no podemos conocer nada de la sociedad y la historia. No hay leyes.

3. Límites y alcances del escepticismo

Es claro que la ciencia social - natural desarrollada en nuestra época no está en crisis. Todos hablan de la posibilidad de obtener nueva información. Mientras que la filosofía, que pretende monopolizar su interpretación, la filosofía empirista, afirma más bien que no es posible conocer leyes ni menos hacernos cuadros objetivos de la naturaleza, ni de la sociedad, eso es locura, quimera, anticiencia.

Estos son los límites del agnosticismo, querer negar algo en el ámbito de la filosofía cuando en el ámbito del conocimiento no hay problema alguno. Y eso refleja a su vez su alcance. Pretende que todo el mundo acepte como legítima su posición cuando no es legítima ni correcta.

La ciencia se mueve con un cierto grado de escepticismo porque admite la posibilidad de corrección a sus hipótesis, pero la existencia de hipótesis está hablando, con suma claridad, que admiten que hay algo que están sometiendo a hipótesis. Y al hacerlo lo someten a contrastación. No es producto de la conciencia del científico natural o social. A eso sí se le llama escepticismo científico. Es, en síntesis, un escepticismo para afirmar, no para negar. El agnosticismo es una negación total, parte del presupuesto gnoseológico de que no podemos conocer. Estamos imposibilitados de conocer nada.

El empirismo materialista de J. Locke comenzó a perder fuerza como instrumento filosófico. Y aquí entra nuevamente en escena el empirismo subjetivo. Comienza a levantar vuelo el empirismo subjetivo de D. Hume. El siglo XIX es clave para entender filosóficamente el siglo XX. Es clave para entender porqué campea en la filosofía liberal contemporánea el agnosticismo.

En síntesis, la filosofía del empirismo materialista no era apropiada ya para poder explicar el avance científico del siglo XIX y menos para explicar los procesos sociales.

Explicación que comenzaba a realizar desde el materialismo el emergente proletariado. Al lograr este proletariado hacer suya la filosofía del materialismo y en éste el específicamente dialéctico y aplicarlo a la sociedad y la historia, el empirismo materialista se pasa al empirismo subjetivo. Comienza la larga época de agnosticismo, pesimismo e irracionalismo en filosofía. El empirismo que era la teoría del conocimiento del orden demoliberal pierde totalmente la brújula histórica. Se alía a su viejo enemigo: la ontología religiosa.

4. El siglo XX y la era del agnosticismo

El siglo XX se caracteriza por un vertiginoso y audaz avance en el orden del conocimiento científico. Impone drásticos interrogantes y desafíos a la filosofía y ésta se ve en la necesidad de responder a tales cuestiones.

La herencia filosófica del empirismo subjetivo en el siglo XX es mantenida y reproducida por la filosofía analítica. Esta filosofía se impone porque es la filosofía oficial del orden demoliberal en la fase de los monopolios, es decir, es fuerte porque tiene el poder del Estado que la respalda de mil formas.

Esta filosofía analítica tiene los siguientes rasgos siguiendo a L. Kolakowski:

1. Afirma que no existe diferencia real entre esencia y fenómeno. Todo es fenómeno.
2. Afirma que la generalidad tiene como único equivalente real a los objetos singulares. Todo lo que no se pueda verificar según patrón de la filosofía analítica se declara metafísica.
3. La unidad fundamentada del método de la ciencia. Todo se sujeta a este patrón metodológico.

4. Todo enunciado de valor o normativo carece de valor cognoscitivo.
5. Reducción de todo el análisis, negando globalidad en el enfoque de procesos y objetos.

En síntesis, la filosofía empirista pretende explicar todo el conocimiento natural y social bajo su óptica limitada. De aquí la pretensión de la ontología empirista, de que no es posible conocer. Y de aquí su pretensión de que quien trata hacerlo cae en metafísica. Declara metafísica a toda filosofía que no es como ella.

5. ¿Es posible conocer?

Puede parecer paradójico plantearse este problema a estas alturas del desarrollo histórico. Por lo menos para el sentido común discutir acerca de si podemos conocer o no puede parecer irrelevante. El sentido común responderá sin vacilar que conocer es posible. Pero su afirmación relativa a que podemos conocer no pasará de verificar lo meramente fenoménico, lo externo, no necesariamente la causalidad que está detrás de ellos.

El conocimiento objetivo, por el contrario, no se limitará a conocer lo meramente fenoménico externo, buscará conocer la causalidad de los mismos.

Qué se entiende por conocimiento?

Conocer es reflejar y reproducir la realidad en nuestro pensamiento. está ligado a la práctica. Y su fin será alcanzar la realidad objetiva. La verdad objetiva es el contenido del objeto reflejado, tal cosa condiciona su objetividad. La verdad objetiva no depende de la voluntad o el deseo de los hombres.

Desde el punto de vista de la teoría filosófica del conocimiento no basta afirmar que existe la materia como algo independiente a nuestra conciencia, es necesario afirmar también que podemos conocerla.

En este orden de cosas es importante saber la razón histórica de porqué la teoría del conocimiento ha devenido en parte importante de la filosofía contemporánea.

F. Bacon y la tradición filosófica del empirismo materialista
Cuando los pensadores de los inicios de la filosofía moderna comenzaron a centrar su interés en la naturaleza, estaban admitiendo que conocerla era algo muy importante.

¿Pero qué pretendían conocer de la materia?. Lo que pretendían conocer no era otra cosa que los fenómenos. La experiencia era conocer los fenómenos. A este empirismo se le conoce como empirismo materialista. Admitían sin discutir que existía algo que era el soporte de dichos fenómenos.

Ahora bien, este empirismo que inquiría en la naturaleza, en su afán de rechazar toda filosofía especulativa, toda ontología religiosa, postulaba también que hablar de "sustancia" era una quimera.

Afirmaban que la sustancia era una entidad de la que, en última instancia, no podíamos saber nada. Únicamente podíamos saber de sus manifestaciones. La filosofía tenía que ocuparse de averiguar de estas manifestaciones, fenómenos, y no ocuparse de averiguar de una metafísica "sustancia".

En segundo término, este afán de conocer los llevó a concebir el estudio de los fenómenos sobrevalorando el análisis. Conocer los fenómenos exigía descomponer cada fenómeno. El análisis fue el mejor instrumento conceptual para hacerlo. Parcelar drásticamente la realidad para estudiarla y obtener así conocimiento. A tal punto que fue generando la superespecialización científica actual.

Con este pensamiento analítico comenzó a priorizar lo particular por sobre lo general. La sistematización de esta forma de ver las cosas es mérito del pensamiento inglés. Dio más énfasis al conocimiento positivo y negó que éste fuese distinto de la filosofía. El conocimiento objetivo era la filosofía. Con este esquema negaron toda la filosofía que no se ajustase al patrón establecido, al esquema señalado.

Aquí radica la razón histórica contemporánea de porqué algunos filósofos postulan que la filosofía no debe existir como pretensión de saber específico, menos como ciencia, el conocimiento positivo puede remplazarla sin ningún inconveniente.

Asumir el movimiento de la materia, que tal movimiento era posible de observar si se miraba la materia como totalidad, fue declarado sin más, metafísica.

Si bien es cierto que este enfoque filosófico limitado funcionaba en los filósofos de inicios de la edad moderna, no por ello la ciencia de la naturaleza dejó de seguir acumulando evidencia. Y este conocimiento fue un conocimiento interpretado en el esquema del empirismo objetivo.

Este empirismo materialista, pese a que desde nuestra época nos puede parecer limitado, sin embargo para su tiempo fue un bastión inexpugnable contra la concepción ontológica religiosa, o, simplemente, una concepción no - objetiva de la realidad.

Pero de esta matriz empirista materialista salió el empirismo subjetivo como el materialismo filosófico. El empirismo subjetivo, básicamente, negaba la

posibilidad de afirmar nada respecto de la existencia de la "sustancia". Que solamente debíamos dedicarnos a conocer las impresiones dadas a nuestros sentidos. Las causas de estas impresiones era cosa de la que no podíamos decir nada.

Aclaremos al lector que el empirismo materialista aceptaba la existencia de la materia y conocer sus manifestaciones dadas en los fenómenos. El empirismo subjetivo afirmaba que sólo podíamos conocer impresiones y de cuyo soporte no podíamos decir nada. En última instancia era asumir que la materia era incognoscible, imposible de conocer. Se trucó una filosofía no-objetiva.

Este enfoque empirista subjetivo no tuvo en el siglo XVIII gran fuerza. Es recién desde el siglo XIX, y con más fuerza en el siglo XX, que reaparece en toda la vertiente llamada de la filosofía analítica.

El materialismo moderno: temporal minoría filosófica

Si bien el conocimiento científico de nuestro siglo es, simplemente, fabuloso, no por ello se debe pensar que ha habido una filosofía apropiada para acompañarla. Este es un caso típico de como una filosofía no-objetiva al abordar la información científica puede retrasar el desarrollo de ese mismo conocimiento científico. Actuar de velo que permita una visión más clara y objetiva para fundar una filosofía objetiva del ser. Esta tarea ha sido efectuada por la otra tendencia emanada del empirismo materialista, el materialismo filosófico moderno. Primero, la forma de materialismo mecánico, luego antropológico, hasta devenir en el materialismo dialéctico; y el otro sector del materialismo, el de base naturalista. En el siglo XX existen once tendencias de esta gigantesca e histórica corriente materialista cuya génesis está en la filosofía griega, el materialismo dialéctico sería una de ellas, no la única.

El materialismo de base naturalista pretende fundar una filosofía partiendo de la evidencia dada sólo por alguna o varias disciplinas de las ciencias naturales. Se niega también o es muy reacia, o mira con suma desconfianza, el conjunto de presupuestos filosóficos materialistas desarrollados como una concepción ontológica, propia, específica, con sus propias exigencias y requerimientos. Aún así su posición no debe conducir al desdén de los filósofos. Por el contrario, refleja el esfuerzo de un buen sector de la comunidad científica por entender las cosas más allá del campo cerrado de la ciencia natural. Actitud cerrada que se puede sintetizar en la afirmación de un joven y destacado científico natural "cuando transpongo la puerta de mi laboratorio solamente existo yo y el fenómeno, todo lo demás queda en el umbral de la puerta".

En el siglo XVIII las ideas del empirismo materialista se extienden a Francia. Generan todo ese vasto movimiento intelectual conocido como la Ilustración francesa, ilustración que fue toda una revolución intelectual contra las ideas filosóficas de corte ontológico religioso que desde el Estado se proyectaba a toda la sociedad.

Una minoría de este empirismo materialista retomó la línea materialista inglesa dándole un contenido más audaz, se le conoce como materialismo mecanicista. Este materialismo se explicaba el movimiento de la materia a partir de los avances logrados en la ciencia de la mecánica.

Si bien podía haber muchos vacíos y defectos en su materialismo, resulta patente también que pusieron en otro nivel el enfoque ontológico materialista. Hicieron de la materia la causa central de todos los fenómenos existentes.

El lado más flaco de este materialismo mecanicista radicaba en que no podía explicar apropiadamente el problema de la conciencia. Es decir, cómo de la materia inorgánica se podía pasar a la materia orgánica y con ello explicar el complejo problema de la aparición y desarrollo de la conciencia humana.

En general, quedaba muy corto cuando quería explicar el problema de las relaciones sociales. Era también limitado cuando se trataba de explicar el ámbito de la sociedad y la historia.

El conocimiento positivo de la ciencia natural si bien evolucionaba por su propio camino, se acercaba cada vez más a un punto de encuentro entre filosofía materialista y conocimiento científico. Se acercaba a una visión de síntesis materialista unitaria para explicar los fenómenos de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Si bien aún había desencuentro entre ontología materialista y ciencia natural era claro que el materialismo se ponía cada vez más a la altura de las nuevas demandas de la ciencia natural. El empirismo materialista había llegado a ponerse en la puerta de la superación por el materialismo.

Este materialismo francés influyó fuertemente en Alemania, y por el filósofo alemán L. Feuerbach cristalizó en el materialismo antropológico. El mérito de Feuerbach radicó en que, si bien su explicación de los fenómenos de la sociedad y las relaciones sociales las explicó incorrectamente como materialista, amplió la esfera de aplicación de este materialismo. Explicó incorrectamente el proceso del materialismo en la sociedad pero abonó el terreno para la superación de su error.

El error central del materialismo de Feuerbach aplicado a la sociedad - e incorrecto como explicación - asumía que el ser humano en las relaciones

sociales se comportaba pasivamente. Que sólo refleja pasivamente en la conciencia la realidad sin posibilidad alguna de transformación.

Hay que insistir en que el materialismo no fue la corriente filosófica central, lo fue el empirismo materialista. El empirismo materialista fue el arma filosófica de la burguesía que aspiraba al poder y coexistía con el materialismo que era también una corriente nacida de la burguesía. Su actitud filosófica cambió cuando llegó al poder.

Mientras no estuvo en el poder la burguesía podía convivir con el materialismo. Pero llegado al poder y al comenzar a entroncarse el materialismo filosófico con el proletariado emergente se hizo peligroso.

Buscar la causalidad de la sustancia que era la aspiración del materialismo, es distinto a quedarse con la causalidad de los fenómenos que era el principio del empirismo materialista. Aplicado a la ciencia natural no era muy peligroso. Pero aplicarlo al terreno de la sociedad y la historia podía convertir al materialismo en una bomba de tiempo. Como efectivamente ocurrió cuando este vínculo entre proletariado emergente y materialismo se sintetizó con la aparición del marxismo.

El cambio de posición filosófica: del empirismo materialista al empirismo subjetivo

La ciencia natural en el siglo XIX había acumulado gran cantidad de evidencia para cuestionar radicalmente al enfoque filosófico del empirismo materialista. La ciencia natural se planteaba la búsqueda de causas, aparte de admitir que investigaba en algo real, la materia.

Desde el ángulo de la sociedad y la historia el enfoque del empirismo materialista había quedado totalmente superado por la explicación de los fenómenos y la causalidad en la sociedad y la historia con la aparición del emergente proletariado y la expresión filosófica del materialismo dialéctico aplicado a la historia y la sociedad. Y en A. Comte el empirismo aplicado a la sociedad para reforzar el control social.

El punto de alarma de la burguesía provino, precisamente de un hecho social la insurrección proletaria de París de la década del 40 del siglo XIX. Esta insurrección le hizo ver, en toda su magnitud a la burguesía, que tenía frente a sí a un formidable enemigo. Que no cabía alianzas políticas ni filosóficas más con él.

Este punto de conciencia histórica es lo que explica porque el optimismo de la burguesía, emanado del empirismo materialista para enfrentar a la ontología religiosa, pierde el paso de forma total al ver al emergente proletariado. El emergente proletariado comienza a efectuar la operación de interpretar el proceso de la historia, la cultura y el pensamiento, a su imagen y semejanza. Tal cual la operación efectuada por la burguesía frente a la edad media, y como lo hizo la edad media respecto al período esclavista.

El optimismo histórico de la burguesía y la enorme fe que ponía en la potencia del hombre para conocer dejó paso al pesimismo.

6. La filosofía en Augusto Comte

A Comte, al igual que K. Marx, se plantea el problema - y trata de responder a él - de la tecnificación, el avance de la ciencia y desarrollo de la sociedad capitalista. Y las secuelas que se generan como producto de la revolución industrial: desocupación y miseria .

Esto significa que la sociedad capitalista se plantea y soluciona el problema de la industrialización de una manera práctica. Y establece teorías asumiendo como hecho básico, inevitable, la de ser una sociedad clasista, C. Marx quiere ciencia de la sociedad superando la sociedad clasista, Comte quiere lo mismo, ciencia de la sociedad, pero sin afectar la división clasista. Para Marx el método es la revolución, para Comte es el método científico natural. Lo metodológico para fines muy distintos.

Para nosotros, peruanos, el problema es industrializarnos, cómo arribar a esto. Podemos reproducir el camino de industrialización propio de los países capitalistas, seguir el camino de los países del Este, que copiaron el modelo de industrialización capitalista o seguir el modelo asiático de Taiwán, Corea del Sur, etc, es decir una variedad capitalista. En fin, la vida dirá cual es el correcto. Pero nos pone frente a otro problema, nosotros como país semifeudal y semicolonial hemos tenido un desarrollo industrial mediocre y esto hace que el desarrollo de nuestra ciencia básica sea mínimo, de aquí que el experimento de una filosofía de la ciencia como modo de pensar, masivo, sea limitado. No seremos más objetivos y cultos porque se intensifique la divulgación científica. Aunque pueden ser beneficioso mirándolo por otro ángulo. De esto hablaré más adelante.

Las utopías tecnológicas, tecnocráticas y la absolutización de la ciencia, sólo son aspectos de algo más esencial, la racionalización capitalista - imperialista. La incorporación o formas de pensar más operativas, centradas más en lo relacional - fenoménico, que en lo esencial - fenoménico.

A nivel de pensar, tanto intelectual como masivo, se entró a otro marco de reflexión, desde la modalidad de pensar ontológico idealista, se entra a uno más objetivo (no objetivo científico, ni filosófico), más realista, más de los sentidos. El chato empirismo del período griego - romano, feudal y moderno es distinto al chato empirismo contemporáneo, este es de mayor grado, calidad, desde el punto de vista de la información científica, la instrucción escolar, la

masificación de la técnica, la organización por los social y laboral, etc., pero no es la objetividad ni científica general ni filosófica.

El tradicional lugar de la filosofía como reino de las ciencias se pone en tela de juicio. Tanto en lo intelectual como masivo, la decadencia del ontologismo idealista al que se le opone el fenómeno visto en su casualidad exterior, relacional, ha depurado el área de preocupaciones inútiles, creencias inútiles y establecer otro patrón de creencias útiles, más funcionales y operativas. Pero ésta a su vez reduce su mundo valorativo, su ámbito subjetivo.

Esta postura, en el orden intelectual, significa la proclamación de la inutilidad de la filosofía entendida como saber no científico. Y limitando lo científico a lo contrastable empíricamente. A Comte creyó responder de esta manera al problema de Hegel - la relación sujeto - objeto - recostándose unilateral, exagerradamente, en la ciencia experimental. Pero dejaba en el aire la subjetividad del hombre. En todo caso se quiso operativizar esta subjetividad tubularmente, dentro de los marcos de las creencias útiles.

Sin embargo este afán cuantificador en lo social coincidió con el materialismo naturalista en querer cuantificar lo subjetivo, así se dio vida a la psicología científica, opuesta a la idealista. Pero generó confusión en la medida que se creyó que la tarea de explicar lo subjetivo por la psicología, fisiología, etc, era suficiente para explicar lo subjetivo en el campo filosófico. Lo que es incorrecto. Pero este hecho aún siendo limitado si permitió debilitar grandemente la interpretación idealista filosófica de lo subjetivo. El materialismo dialéctico en el orden ontológico y la neurociencia parecen haberlo entendido apropiadamente.

7. Moritz Schlick y la polémica con el realismo

El artículo "Positivismo y realismo" fue escrito por M. Schlick como respuesta al artículo de Marx Planck "Positivismus und Reale Aussenwelt":

1) se opone M.S. al falso antagonismo: el realismo conoce la existencia de la realidad, y, el positivismo que no reconoce el mundo exterior; 2) el positivismo es erróneo en la vertiente solipsista y berkeleyana; 3) Mach afirma que su positivismo se desarrolla en oposición a la metafísica berkeleyana; 4) la crítica de M.P. apunta al criterio de lo "dado" que ha sido interpretado idealista subjetivamente;

5) M.S. señala que plantearse el problema de la existencia de una realidad exterior al sujeto es un "pseudo problema", un "sin sentido": 6) arguye M.S. que la filosofía se debe ocupar de aclarar el "significado" de los enunciados e interrogantes, muchas veces se aceptó como problemas filosóficos "formulaciones ligeras"; 7) la filosofía no puede aclarar problemas con métodos específico - filosóficos, tiene que hacerlo con el de las ciencias específicas;

8) por medio del análisis filosófico no es posible decidir si algo es real, sino exclusivamente investigar que se significa cuando se asevera que algo es real; el que una situación se presente adecuada a ello o no, solamente resulta decible mediante los métodos usuales, sean de la vida diaria o de la ciencia, es decir, mediante la experiencia;

9) tiene sentido el problema de la realidad del "mundo exterior" en tanto "El primer paso de todo filosofar y el fundamento de toda reflexión, consiste en advertir que sencillamente resulta imposible establecer el significado de cualquier enunciado... el significado de una proposición indudablemente consiste sólo en esto, en que expresa un estado definido de cosas. Este estado de cosas debe ser señalado para dar el significado a una proposición...; en definitiva, el significado de una palabra tendrá que ser mostrado, deberá ser dado. Esto se hace mediante un acto de indicación, de señalamiento y lo señalado debe ser lo dado: de ningún otro modo, puedo ser remitido a ello.

En consecuencia, a efecto de establecer el significado de una proposición, deberemos transformarla por medio de sucesivas definiciones hasta que en última instancia sólo aparezcan en ella palabras que ya no puedan ser definidos, pero cuyos significados puedan ser directamente señalados. El criterio de verdad o falsedad de la proposición se hallará en el hecho de que en circunstancias definidas (dadas en la definición) ciertos datos estarán presentes o no estarán presentes.

Si lo enunciado anteriormente se determina, todo lo aseverado por la proposición estará determinado y yo conozco la significación de la misma, pero si soy incapaz, en principio, de verificar una proposición, esto es, si ignoro en absoluto cómo proceder o lo que tengo que hacer para averiguar su verdad o su falsedad, entonces evidentemente ignoro lo que efectivamente dice la proposición y será incapaz de interpretarla, y de advenir, con ayuda de definiciones, de las palabras a posibles experiencias, ya que en la medida en que sea capaz de hacer lo anterior, será también capaz de enunciar, por lo menos en principio, su método de verificación (aun cuando, frecuentemente, a causa de dificultades prácticas sea incapaz de realizarlo). La enunciación de las circunstancias en que una proposición resulta verdadera, es lo mismo que la enunciación de su significado, y no otra cosa. Y como ya hemos visto, esas "circunstancias" tendrán finalmente que ser descubierta en lo dado. Circunstancias diferentes significarán diferencias en lo dado. El significado de toda proposición en última instancia tendrá que ser determinado por lo dado, y no por cosa alguna distinta";

10) lo verificable "no significa otra cosa que 'capaz de ser exhibido a lo dado'"; 11) "La verificación es lógicamente posible, cualquiera que sea la situación relativa a su factibilidad práctica, y eso es lo único que aquí nos interesa"; 12) La afirmación "sin género de dudas verificables" significa simplemente "capaz de ser exhibido en lo dado"; 13) "toda proposición posee significado sólo en cuanto puede ser verificada, asevera exclusivamente aquello posible de ser verificado, y nada más"; 14) las impresiones sensoriales no nos dan el significado del anunciado, una proposición puede contener más de lo que pueda verificarse. No existe falta de identidad entre el significado y la verificación; 15) "estrictamente hablando, el significado de una proposición acerca de objetos físicos, sólo se agotaría mediante un número indefinidamente grande de posibles verificaciones; de esto ha de inferirse que en último análisis nunca es posible demostrar que dicha proposición sea absolutamente cierta"; 16) un enunciado relativo a la analogía de las experiencias de dos personas, no tiene otro sentido comunicable que una determinada concordancia de sus reacciones. Cuando se habla del sentido de un enunciado significa simplemente "sentido verificable";

17) la realidad exterior, en consecuencia, exige realizar el significado de la palabra "hay" y "mundo exterior"; 18) la realidad, la existencia, lógicamente no constituyen predicados; 19) "En la vida diaria constantemente hablamos de realidad o de existencia, y por esta razón no debe ser muy difícil descubrir su significado exacto: en el litigio es necesario, con frecuencia, de terminar ante los tribunales si cierto documento existe o no y no carece por completo de

importancia para mí, el que la moneda que tengo en el bolsillo sea imaginaria o real.

Ahora bien, todo el mundo sabe cómo se verifica una afirmación acerca de la realidad de algo y no puede dudarse el que la realidad de la moneda sea verídica solo por el hecho de que, como resultado de determinadas manipulaciones adecuadas, obtengo ciertas sensaciones táctiles o visuales, ante cuya presencia estoy acostumbrado a decir: "esto es moneda". Esto es igualmente válido para el documento, salvo que en este caso nos contentaríamos con ciertos enunciados de otros que pretenden haber visto el documento, es decir, haber tenido percepciones de una clase muy definida, los "enunciados de otros", igualmente consisten en determinadas percepciones acústicas o, si se trata de escritos visuales.

No hace falta un especial análisis respecto al hecho de que la presencia - entre el conjunto de datos- de determinadas senso-percepciones, ha constituido siempre el único criterio para enunciados relativos a la realidad de un objeto para enunciados relativos a la realidad de un objeto o acontecimiento "físicos", lo mismo en la vida cotidiana que en las más sutiles proposiciones científicas";

20) toma de Kant lo que M.S. entiende por "realidad": conjunto de percepciones conectadas en concordancia con una ley natural"; 21) el positivismo no niega la realidad de los cuerpos "no se niega, por tanto, la realidad de las cosas físicas en favor de las sensaciones"; 22) reviste gran importancia el insistir en que lo más frecuente es que no se acepte el que la presencia de una sola experiencia, aislada, permita considerar realizada la verificación de una proposición, ya que desde el principio hasta el fin nuestro interés radica en el establecimiento de uniformidades, en conexiones que concuerden con leyes naturales; es así como se distinguen las verificaciones genuinas de las ilusiones y de las alucinaciones. Cuando de un objeto o acontecimiento --que ya haya sido designada mediante una descripción-- decimos que es "real", ello significa que existe una conexión muy definida entre las percepciones y otras experiencias, que bajo ciertas condiciones tenemos la presencia de determinados datos. Esta constituye la única manera de verificación del enunciado, y, por consiguiente, este es su único significado comunicable, las sensaciones;

23) a la objeción realista de que la experiencia es independiente de la realidad, que no se reduce a los datos, contrargumenta M.S. lo siguiente: (a) los realistas no pueden verificar las proposiciones (existenciales) acerca de la realidad y como se conectan verificación y sentido; 24) "hágase lo que se haga, resulta imposible interpretar un enunciado existencial (de la realidad) si no es

como un enunciado relativo a una conexión de percepciones; en realidad, resulta de la misma clase lógica tanto los que puedan atribuirse a datos de conciencia como a fenómenos físicos"; 25) siempre que se tome una decisión relativa a la realidad o irrealidad de un hecho de la experiencia, solamente se va a llegar a lo que Kant denominó realidad empírica; estos procedimientos adscriben el campo de las observaciones de la vida cotidiana y de la ciencia, pero más allá de sus límites hay algo más, la realidad trascendente, la que no puede ser deducida mediante la lógica estricta y la que, por tanto, no es un postulado del entendimiento aun cuando quizá si un postulado de la sana razón;

26) se toma la palabra "mundo exterior" en sentido técnico, filosófico, y en el sentido común; 27) la verificación del sentido común es simple, no implica problema respecto al mundo exterior y al mundo subjetivo de las personas; 28) "mundo exterior" es igual, entonces, a vida cotidiana, es innegable, y existe independientemente de nosotros; 29) lo mismo se da en la ciencia, átomos, campos eléctricos, etc., son reales. Finalmente nos convenceremos de facto que aún la existencia de las más sutiles "cosas invisibles" aseveradas por el científico, en principio son tan verificables como lo es la existencia real de un árbol o de una estrella. Pero esta contrastación es física no metafísica; 30) a partir de este reconocimiento del mundo exterior hay científicos que pretenden filosofar metafísicamente diciendo que hay una realidad trascendente, que es el mundo exterior. Esto es problema de la filosofía, el mundo trascendente, no de la ciencia, ni de la vida cotidiana "es sencillamente un término técnico"; 31) lo dado no debe confundirse, como opinan los realistas, con la realidad "manifiestan simple y sencillamente la expresión de un sentimiento, de una actitud psicológica del que habla", "revelan la existencia de ciertos sentimientos que le inducen a ciertas reacciones de naturaleza lingüística y de otras clases"

Moritz Schlick resume así sus puntos de vista acerca del positivismo y realismo: 1) lo central del positivismo es la verificación de lo dado en un enunciado; también es "empirismo consecuente"; 2) lo dado no es lo real; 3) el positivismo no niega el mundo externo, pero es proposición existencial; 4) las proposiciones relativas a cuerpos se transforman a proposiciones equivalentes relativas al desarrollo de sensaciones en concordancia con las leyes respectivas; 5) su proposición es la de un realista empírico; 6) rechaza más al metafísico idealista; 7) la existencia de un mundo exterior trascendente no es negada por el empirista, pero negar o afirmar su existencia carece de sentido.

La realidad y la crítica de la realidad

1) En Hume y Berkeley se niega la realidad como autónoma al llevarla a comunada a la percepción; 2) el Círculo de Viena lo considera pseudo

problema, es decir, la tesis del mundo externo como el de su irrealdad son pseudo afirmaciones, puesto que ni una ni otra se prestan a verificación experimental; 3) respecto al ser de las cosas propone el Círculo de Viena la tesis de E. Mach que afirma que las cosas se componen de sensaciones, que componen al yo, y que estas sensaciones son neutrales, ni objetivas ni subjetivas;

4) W. James dice que cuando hablamos de la realidad, "independiente" del pensar humano, nos parece, pues, una cosa muy difícil de hallar. Se reduce a la noción de lo que acaba de entrar en la experiencia y aún ha de ser nombrado, o bien alguna imaginada presencia aborigen en la experiencia, antes que se haya aplicado a cualquier concepción humana. El límite meramente ideal de nuestras mentes es lo que es evanescente y mudo. Podemos vislumbrarlo, pero nunca aprehenderlo; lo que aprehendemos es siempre un sustituto de ella que el pensar humano ha cosido previamente para nuestro consumo; 5) el mismo autor afirma que la realidad es el flujo de nuestras sensaciones. Las sensaciones nos son impuestas sin que sepamos de donde vienen. No tenemos ningún control sobre su naturaleza, orden y cantidad. No son ellas ni verdaderas o falsas;

6) el otro aspecto de la realidad, como algo que nuestras creencias deben tener en cuenta obedientemente, la constituyen las relaciones que se obtienen entre nuestras sensaciones o entre sus copias en nuestras mentes. Este aspecto se subdivide en dos subaspectos: (a) las relaciones mutables y accidentales, como las de fecha y lugar, (b) las que son fijas y esenciales porque están fundadas en la naturaleza interna de sus términos. Ambas son "hechos";

7) un tercer aspecto de la realidad, adicional a esas percepciones, la constituyen las verdades previas que siempre tiene en cuenta toda nueva investigación; 8) A. Ayer al referirse a la realidad como problema del realismo y del idealismo sostiene que es una disputa metafísica cuando admite la cuestión de si un objeto es real o ideal; 9) al referirse al problema de la realidad por el idealismo subjetivo, dice que Berkeley es acertado en la medida que asume que las "ideas" tienen contenidos sensoriales, y de aquí se sigue que es correcta su afirmación de que existe lo que es percibido. No puede haber contenido sensorial sin experiencia sensorial. Pero es erróneo concluir, como lo hace Berkeley, que una cosa material no puede existir sin ser percibida; así, argumenta Ayer, los contenidos sensoriales no son, en modo alguno, partes de las cosas materiales que ellos constituyen; el sentido en que una cosa es reducible a contenidos sensoriales, consiste, simplemente, en que es una construcción lógica y ellos son sus elementos, y esto... es una proposición lingüística. Los elementos de las cosas materiales no son sólo contenidos sensoriales reales dadas como proposiciones categóricas sino también como hipótesis. Aunque no se asuma que algo para existir sea percibido, como dice

Berkeley, empero, es posible, que para que algo exista no se necesita percibirlo, porque existen proposiciones hipotéticas; 10) todas las hipótesis empíricas se refieren a nuestros contenidos sensoriales y estos no son ni mentales ni físicos.

Realidad (Crítica).-

1) A. Ayer critica la tesis relativa a que la filosofía nos proporciona el conocimiento de una realidad que trasciende el mundo de la ciencia y del sentido común. Argumenta que (a) para atar al metafísico que sostiene esto sobre el mundo fenoménico sería conveniente responder de qué premisas deduce sus proposiciones;

2) ninguna declaración referida a una "realidad" que vaya más allá de la experiencia sensorial tiene significación literal, sólo es conocible lo limitado a la experiencia sensorial. Argumenta que "nuestra acusación contra el metafísico no estriba en que éste pretenda utilizar el conocimiento en un campo en que no puede aventurarse provechosamente, sino en que produce frases que no logran ajustarse a las condiciones que una frase ha de satisfacer, necesariamente, para ser significativa". Para ser problemáticos hay que probar si una frase expresa una auténtica proposición sobre la realidad o no;

3) para esto usaremos el criterio de verificabilidad, ¿qué es esto? "una frase es factualmente significativa para toda persona dada, siempre y cuando esta persona conozca cómo verificar la proposición que la frase pretende expresar, es decir, si conoce qué observaciones le inducirían, bajo ciertas condiciones, a aceptar la proposición como verdadera, o a rechazarla como falsa";

4) el procedimiento a seguir será éste: (a) distinguir verificabilidad en principio y verificabilidad práctica, ejemplo: hay montañas en la cara oculta de la luna (no está demostrado fácticamente, pero se sabe por información indirecta, luego, en principio es verificable. Es significativa); (b) sentido débil y fuerte de la verificación: una proposición es verificable, en el sentido fuerte del termino, siempre y cuando su verdad pueda ser concluyentemente establecida mediante la experiencia. Pero es verificable en el sentido débil, si es posible para la experiencia hacerla probable; (c) ninguna proposición, excepto una tautología, puede ser algo más que una hipótesis probable;

5) ¿qué hace verdadero o falso una proposición auténtica significativa? "el signo de una auténtica proposición factual consiste... en que algunas proposiciones experienciales puedan ser deducidas de ella en conjunción con otras premisas determinadas, sin ser deducibles de esas otras premisas solamente";

6) no existe sustancia ni como realidad ni como probabilidad, plantearse este problema es plantearse un tema espúreo, metafísico; 7) en suma, las proposiciones que tienen contenido factual son hipótesis empíricas y está se adecua, a una determinada experiencia real o posible, si no hay tal, luego no es hipótesis empírica, por consiguiente no tiene contenido factual "pero esto es, precisamente, lo que el principio de verificabilidad afirma".

8. Neopositivismo, pragmatismo y sentido común

B. Russell ha sugerido que el empirismo es la teoría del conocimiento de la concepción liberal. Pero en el proceso del empirismo hay dos vertientes, el empirismo materialista y el empirismo idealista. El empirismo idealista ha generado una serie de tendencias, la más llamativa es la positivista. El empirismo ha enriquecido notablemente nuestro conocimiento pese a sus limitaciones. Pero de esta sobrevaloración del método, a nivel masivo, quizá es el pragmatismo quien obra con bastante fuerza.

El pragmatismo es una particular forma de pensar y comportamiento, característico de la forma extrema de la racionalización capitalista. Si bien el metodologismo o sobrevaloración de lo metodológico es interesante en el actual sistema social, no lo es menos en sus efectos como pragmatismo. Y en América Latina, por sucesivas oleadas liberales, inyecta cada vez más la superestructura feudal imperialista. Si bien el metodologismo afecta masivamente, el pragmatismo cobra una forma particular en lo moral, justifica y concilia hábitos y costumbres arcaicas, feudales y modernas.

Sostengo que esta justificación y conciliación de hábitos y costumbres de lo arcaico y moderno se expresa no sólo como operativización del pensar y actuar de lo moderno, sino también del feudal. Si la mentalidad feudal, valores y comportamiento, exige cierta forma de operativización, relación entre la idea, el valor y el comportamiento, con el pragmatismo se concentra más en la operativización, es decir reduce los referentes "inútiles" de la mentalidad feudal en la relación señalada y concreta más en lo referentes "útiles", viables. De aquí que, presumo, se ha liquidado el elemento del "costo", del sacrificio, en la mencionada relación; si esto es posible verlo en la institución clerical, en el nivel masivo se disuelve en lo individual, y, al ocurrir esto, el elemento del "costo" pierde más aún. Y aquí está el quid del problema, se pierde más en un aspecto y se sobredimensiona otro, para el caso: la operativización del comportamiento, en síntesis, acentuar lo cómodo implica sobrevalorar el método para conseguirlo.

Esto significa que se produce una reestructuración de la tabla de valores de corte tradicional en favor de una más moderna, la liberal, pero por el lado del método, es bueno aquello que es operativo, funcional. Pero si bien este proceso mental a nivel masivo, que parece un hecho históricamente irreversible, tienen también su lado interesante, implica asumir que todo es posible de ser transformado. Aunque en un sistema liberal, y con mucha incidencia pragmática, signifique que se percibe lo transformable en un plano puramente individualista. A veces creo que el ideal de la ilustración y de Hegel de hacer que la masa acceda a la filosofía, lo hubiese cumplido también el positivismo y el neopositivismo pero comenzado por el método para llegar a la idea, y no la

idea misma. Algunos han reducido los ideales de la ilustración a la idea de "mas educación", opino que el objetivo de la ilustración era más bien del "esclarecimiento" del sentido histórico y racional de la transformación de todos los aspectos de la sociedad humana, del ámbito necesario e inevitable de ésta. Pero se quedó en el método y olvidó el objetivo.

9. Aspectos poco convincentes del empirismo

La filosofía del neopositivismo no es filosofía que emerge de la nada en el siglo XX, tiene sus fuertes antecedentes en la filosofía medieval donde brilla con luz propia Guillermo de Occam, y en el inicio de la larga tradición filosófica materialista de corte inglés que inaugura Francis Bacon.

Cuando John Locke aparece en la escena del pensamiento materialista inglés fundamentando el sensualismo materialista (lo que impresiona nuestros sentidos proviene de la existencia de una fuente externa llamada materia o sustancia) no es poca la herencia teórica que debe administrar de sus predecesores. Y no pocos son también sus temores. Desde nuestra perspectiva es J. Locke quien da a la teoría del conocimiento el rango de ciencia, o mejor, de saber específico propio y objetivo, y que igualmente le da el sitio principal en la filosofía liberal moderna y contemporánea. Sitio principal, no exclusivo ni excluyente.

Según el distinguido pensador materialista inglés existían dos tipos de cualidades: las objetivas y subjetivas, las que pertenecía al objeto y las que pertenecía al sujeto, las llamaba también, y en sentido estricto, cualidades primarias y secundarias. Lo central aquí radica en que afirmaba que las cualidades primarias y secundarias tenían como fuente a la realidad material, que eran independientes de la conciencia del sujeto. Esta posición tuvo larga y fructífera influencia en el pensamiento liberal europeo. Llega su influencia al mismo Denis Diderot y los enciclopedistas, y se extiende y llega y es superada en el pensamiento dialéctico idealista del G. Hegel y en el pensamiento dialéctico materialista de K. Marx y F. Engels.

Pero junto a este pensamiento materialista desarrolla como una tendencia minoritaria el sensualismo idealista de D. Hume y de G. Berkeley, que en general son extremos. Tanto Hume como Berkeley son dos matices de este idealismo sensualista (idealismo que supone que lo que conocemos no llega de la existencia de un mundo objetivo sino de las impresiones o sentidos (D. Hume); G. Berkeley no niega la existencia del mundo objetivo pero niega que sea ella la fuente de las impresiones dada a los sentidos). Se les considera como matices del llamado idealismo subjetivo.

Los cinco aspectos señalados: 1) la materia; 2) el conocimiento; 3) el fenómeno; 4) la esencia; 5) qué es la verdad, como una nota final irá el método de la verificación. El procedimiento a seguir tiene la secuencia siguiente: primero, qué dicen los pensadores griegos del problema: segundo, qué dicen los pensadores medievales; tercero, qué dicen los modernos (matices si los hubiera); cuarto, lugar de D. Hume; quinto, los neopositivistas contemporáneos.

1. La materia

Las interrogantes son las siguientes: existe con independencia a la conciencia?, es posible de conocer?, se mueve?, es posible conocerla en tanto totalidad?. Para las cuatro interrogantes el pensamiento griego responde afirmativamente. No hay, sin embargo, el sustrato empírico - experimental que sí tendrá la ciencia occidental desde el siglo XVII.

El pensamiento medieval yendo desde Justino hasta el destacado Nicolás de Cusa pasando por Tomás de Aquino, en todos sin excepción hay la convicción de existencia de la sustancia como independiente de la conciencia del sujeto y que además es posible de conocer (como veremos más adelante). Se admite, igualmente, la posibilidad de conocer en cuanto totalidad pues se admite que la materia es causa de lo múltiple de las cosas y su división. Pero no se admite la posibilidad de movimiento de la materia.

El pensamiento moderno opina, por medio de F. Bacon, que el movimiento es inherente a ella, que podemos conocerla, que es independiente de la conciencia. Aunque no podemos verla como totalidad. J. Locke opina que es más bien un conjunto de cualidades de los objetos de la realidad y, siguiendo a Newton, descompuso la materia en una serie de abstracciones: materia, movimiento, espacio, tiempo, liquidando con ello la comprensión de la materia como un todo. Las particularidades de la naturaleza se reducen a magnitud, volumen, y figura. D. Diderot afirmaba que el movimiento es consustancial a la materia además de ser diverso y heterogéneo, aunque se quedaba en los cambios de cantidad. Lamentablemente no asumía la posibilidad de conocer a la materia como totalidad. Hume dice: es ficción.

En *síntesis*, tanto pensamiento griego, medieval como moderno, admiten la existencia objetiva de la materia, y la posibilidad de conocerla; el pensamiento griego, y parcialmente el moderno, admite que se mueve no así el pensamiento medieval. Y, finalmente, el pensamiento griego y medieval admite la posibilidad de conocer la materia en tanto totalidad, el pensamiento moderno niega esto; es decir, el pensamiento moderno introduce el elemento de lo analítico en el plano del pensamiento.

El pensamiento neopositivista contemporáneo frente a la materia opina lo siguiente. Afirma que el sentido común admite la existencia objetiva de la materia. El saber filosófico no puede admitir ese argumento (Moritz Schlick), en el ámbito filosófico a lo más existe la realidad en tanto enunciados lógicos,

traducido a enunciados lógicos. Esto significa que se centra en los enunciados pero se soslaya la realidad en nombre de ellos.

En *síntesis*, el neopositivismo, en contra de toda la tradición de occidente, tomando el pensamiento minoritario de D. Hume, levantado recién en el siglo XX, afirma que la materia no es lo que nos permite conocer y que, si existe; es irrelevante en cuanto se puede traducir a enunciados lógicos que nos hace prescindir de la realidad. A las preguntas hechas al pensamiento griego el neopositivismo en todos los casos responde negativamente.

2. El conocimiento

¿Qué es conocer y cuál es la fuente de tal?. En este caso el pensamiento griego responde: conocer es lo que proviene del mundo y su fuente es el mundo. Tanto Platón como Aristóteles lo aceptan de forma tajante y sin vacilaciones. El pensamiento medieval responde de manera similar: conocer es asimilar el objeto por el sujeto que conoce (Suma Teológica, cuestión 5, artículo 4; Sobre la verdad, cuestión 1, artículo 1). Otros pensadores del período medieval opinará igual.

El pensamiento moderno, yendo de Bacon a Locke, pasando por los franceses Diderot y otros, dando con los alemanes Kant y Hegel hasta parar en los conocidos Marx/Engels, en todos los casos, sin excepción, hay la misma afirmación, conocer es lo que se asimila del mundo, lo que llega como imágenes a la conciencia (imágenes de distinto grado y comprensión cualitativa).

La posición de D. Hume y G. Berkeley es minoritaria, sin mayor influencia en todo el período moderno de la filosofía. Tomará vuelo recién en el siglo XX.

El neopositivismo pretende que el conocimiento no se inspira, o no es reflejo de mundo material, en esto no es distinto a D. Hume. Y esta pretensión neopositivista choca con toda la larga tradición del pensamiento materialista de carácter científico, como filosófico. Moritz Schlick afirma que el conocimiento es producto del "acto síquico"; el primer Wittgenstein lo disuelve en el lenguaje, es puro análisis de las proposiciones lingüísticas; en Hume es conexión de ideas de rango complejo; en E. Mach, es conjunto de sensaciones.

En *síntesis*, se absolutiza los límites del lenguaje, esto significa que si bien es básico el lenguaje para conocer, a nadie se le ocurriría decir que el lenguaje es la realidad. Y, sin embargo, el neopositivismo quiere que lo aceptemos.

3. El fenómeno

En el pensamiento griego lo fenoménico se entendía por lo "sensible", lo dado a los sentidos, es conocido que los griegos distinguían entre doxa (opinión) y episteme (ciencia). Platón decía que la opinión proviene de los sentidos y que son confiables. Aristóteles llama "fantasmas" a las representaciones sensibles (Del alma, 431b20 - 431a15) y tiene que haber las condiciones del conocimiento.

En el pensamiento medieval lo sensible representa lo mismo que en el pensar griego. Tomás de Aquino afirma que los efectos sensibles nos hablan de las causas necesariamente (Suma contra gentiles, Libro I, capítulo III), las cosas sensibles no nos dan las propiedades esenciales por la cual se expresa en lo sensible por las diferencias accidentales que proceden en ellas (Sobre el ser y la esencia, capítulo V). Y tal idea se puede ver a lo largo de toda la filosofía de la etapa medieval.

En el sensualismo materialista de J. Locke el fenómeno nos permite describir las cualidades de la materia y, en general, todo el pensamiento moderno tiene esta idea. Lo típico radica, sin embargo, en que no se confunde lo fenoménico de lo esencial. Incluso el pensamiento de D. Diderot manejará esta importante distinción.

La sobrevaloración del fenómeno adviene recién con D. Hume, lo fenoménico nos es dado por los sentidos como impresiones, que son llamadas también impresiones simples, que luego devienen complejas. En esencia, admite que lo único que nos permite conocer son las impresiones de los sentidos, aunque nunca se diga ni la naturaleza de las impresiones ni su origen.

El neopositivismo contemporáneo tiene una actitud hacia el fenómeno similar a como la tiene D. Hume. En general se le asume como producto de las impresiones, que a su vez son traducibles a enunciados lógicos objetivistas o fenoménico. El caso más patético lo constituye el criterio de verificación que si sujetase, en rigor, a su postulación, tendría que ser desechada por ser sin sentido. La verificación concebida de esta manera no deja de ser sospechosa.

Opino que, globalmente, el neopositivismo no tiene nada claro qué entiende por fenómeno, algunos lo equivalen a hechos aunque no tengan claro qué es. Es una noción vaga, confusa y arbitraria. Y, segundo, parece claro, por negación, que fenómeno no tiene referente alguno con la realidad, sino equivale, usualmente, a algún rasgo o aspecto de la conciencia.

4. La esencia

Afirma el pensamiento griego, al referirse a la esencia, que es lo "estable" de las cosas, o es la "causa de la existencia" de la cosa, pertenece a las sustancias" (Metafísica, 1030b8 - 130a8), "no solo el conocer la esencia de una cosa es útil para estudiar científicamente las causas de los accidentes propios de cada sustancia (...), sino que también los accidentes ayudan a conocer la esencia de las cosas" (Del alma, libro I, 402b - 403a).

El pensamiento medieval maneja el siguiente criterio: es lo que impone al ente que sea lo que es (Sobre el ser y la esencia, cap I). Una cosa es cognoscible por su esencia, la esencia es al ser como la potencia a su propio acto, la determinación de los desconocidos principios esenciales nos obliga a buscar en las diferencias accidentales para designarlos (Comentario al libro "sobre el alma", de Aristóteles, libro I, lección 1), la esencia de las cosas es la verdad de los entes e inalcanzables en su plenitud (Sobre la docta ignorancia, libro I capítulo III), ninguna sustancia o esencia puede ser comprendida en el entendimiento en lo que es (Periphyseon, libro I), las apariencias permiten conocer la esencia de las cosas (Suma teológica, cuestión 18, artículo 2).

Lo esencial aquí es lo siguiente: la esencia de las cosas es lo que hace que las cosas sean lo que es.

Este planteamiento de la filosofía de la fase medieval, como de la fase griega, por la carencia de un sustrato empírico - experimental se vio pronto sumida en la degeneración bajo la forma de esencialismo, inquirir por la esencia de las cosas más nimias, inquirir en el plano del puro concepto. Tal degeneración tenía que devenir inevitablemente infecundo como hoy podría serlo el ontologismo, el gnoseologismo o el epistemologismo, etc.

El pensamiento moderno principalmente inglés repudió todo esencialismo ontológico religioso y, el esencialismo de cuño moderno que tiene en Descarte su principal fuente pasando por Spinoza, Leibniz, etc, hasta llegar a Kant y Hegel. Opuso este empirismo inglés a todo ello el sensualismo materialista y subsumió su ontología en la gnoseología, el sensualismo idealista parece más bien un racionalismo solapado.

Con respecto a la esencia se halla en el pensamiento moderno varias actitudes, por ejemplo Condillac dirá que la esencia es una ficción, mientras que J. Locke afirma que es posible conocerla, tanto D. Hume como G. Berkeley la reducen a impresiones, I. Kant lo restringe a lo fenoménico, dado su planteo de ser inasequible el conocimiento de la cosa en sí. En todo caso la situación de la

esencia no se ve resuelta ni por la línea de Descartes, ni por la línea de Bacon, comprendiendo que hay entrecruzamiento.

La actitud que hereda occidente científica y filosóficamente es la actitud de J. Locke que llega hasta D. Diderot y cierra en el planteo de Marx/Engels. La actitud contemporánea, con respecto a la esencia, identifica esencia con ley científica, aunque el concepto esencia remite a todo aquello que permite estabilidad al objeto en el sistema material correspondiente.

La actitud de D. Hume y G. Berkeley con su sobrevaloración de las impresiones es filosofía que no tuvo mayor relevancia en su época, quien tuvo amplia influencia fue J. Locke y Newton. El fenomenismo de Hume era la negación radical y rotunda de toda esencia. Esta postura de Hume ha entroncado con el neopositivismo contemporáneo. La filosofía de occidente liberal contemporáneo pretende confundir las cosas, el fenomenalismo de D. Hume y G. Berkeley definitivamente no sirven para el conocimiento científico ni filosófico.

En *síntesis*, el pensamiento griego, medieval y moderno afirman la esencia, la posibilidad de conocerla, el pensamiento contemporáneo identifica esencia con ley científica. El neopositivismo entroncado con el pensar filosófico minoritario del idealismo impresionista (el que sobrevalora las impresiones) pretende que nos quedemos solamente con el fenómeno y repudiamos la esencia. Lo cual es sumamente incorrecto, dado que todo tiende a poner en su lugar el lugar histórico que le corresponde a la filosofía de Hume. El neopositivismo, el extremismo filosófico, no puede pasar por una filosofía seria, y sin embargo, el neopositivismo así lo pretende.

5. La verdad

La verdad en el pensar griego es aquello que yerra si está en contradicción con las cosas, es decir, la verdad es lo que aparece, es, en última instancia, averiguar acerca de las causas. Incluso Platón admitía que aquello que se presenta como diferente al alma no debe ser considerado verdadero. El pensamiento medieval es mucho más claro en este problema de la verdad. Tomás afirma que hay tres modos de la verdad: 1) lo que es; 2) la cosa que se adecua al entendimiento; 3) lo que manifiesta y declara el ser. Ahora diríamos verdad gnoseológica y verdad religiosa (2) (3), a occidente contemporáneo le interesa lo gnoseológico y desecha lo religioso. Igualmente Tomás en el libro "Comentario a las Sentencias" de Pedro Lombardo afirma que la verdad es la realidad de la cosa y el conocimiento que se conforma con la realidad (también ver: Comentario al libro sobre la trinidad, de Boecio, cuestión 5, artículo 3, y,

en Sobre la verdad, cuestión 1, artículo 1). Dice además que la cosa precede al carácter de la verdad y el conocimiento es un efecto de la verdad, la verdad se halla solamente en el análisis y la síntesis (Sobre la verdad, cuestión 1, artículo 3).

En *síntesis*, la verdad procede de la realidad, es la asimilación de ella, su comprensión de ella, es la adecuación del intelecto a la cosa.

El pensamiento moderno, en general, asume la posición de adecuación del intelecto a la cosa. En la sobrevaloración del pensamiento lógico y la verdad equivale a una entidad metafísica. En D. Hume y G. Berkeley la verdad equivale a las impresiones y reunión de impresiones. Con esto entronca el neopositivismo.

En *síntesis*, el pensamiento griego, medieval y moderno asume que la verdad es objetiva. No es algo propio del sujeto o voluntad de alguien, es decir, la verdad como gnoseológicamente subjetiva.

En el neopositivismo la verdad tiene varias connotaciones, en el lógico Tarski la verdad es pura concepción semántica; es J. Dewey tiene carácter instrumental; en W. James es idéntica con la utilidad; en A. Ayer es describir criterios para determinar la validez de las diversas clases de proposiciones. En *síntesis*, la verdad es algo subjetivo.

El último tópico estriba en ver el significado de la verificación. Esto es más bien una nota a lo anterior, una nota complementaria antes que una razón más.

6. La verificación

Este es otro de los aspectos más débiles de la filosofía neopositivista. Además de lo que hemos comentado líneas antes veamos otros aspectos más de esta verificación. La verificación es el método que tienen los positivistas para probar las cosas o los hechos (cosas y hechos que nunca definen qué es).

R. Carnap (La estructura lógica del mundo) no dice con exactitud qué es, posteriormente ante una crítica de K. Popper cambia de opinión, afirma que solamente se debe hablar de confirmación (1936). En H. Reichenbach la verificación equivale a mera posibilidad. En última instancia, solamente son verificables los enunciados empíricos, lo que no es tal cosa es verificación empírica. En A. Ayer (1949) distingue la verificación fuerte y débil y se ocupa sólo de la segunda. La verificación es débil cuando es probable. Para él lo verificable son proposiciones observacionales. Lo observacional, en su lógica,

es una proposición que habla de la naturaleza de algo, pero que es un problema lingüístico, según su perspectiva la cosa material se reduce a la sensación. Las proposiciones empíricas son solamente hipótesis sujetas a experiencias sensorial, y la experiencia sensorial es la sensación.

En *síntesis*, la verificación no pasa las fronteras de la sensación, verifica la sensación. Es el juego de la sensaciones.

Al final A. Ayer en *Lenguaje, verdad y lógica*, no dice absolutamente nada lo que es la verificación. En términos globales la verificación es un concepto extraordinariamente vago. Y además de vago, estéril, en efecto, ¿de qué puede servir un concepto de esta naturaleza?. Y, precisamente, porque llevando a sus últimas consecuencias esta verificación, tendríamos que definitivamente eliminar todo tipo de lenguaje porque nada sería verificable ni traducido a enunciados lógicos. Quien sabe al final de cuentas solamente quepa recordar a Aristóteles: no es posible demostrar todo

10. REALIDAD Y SOLIPSISMO EN EL
TRACTATUS Y LA INVESTIGACIONES FILOSOFICAS
DE LUDWIG WITTGENSTEIN
[1999]

INDICE

- Indice
- Introducción
- Problema

Capítulo 1

El abordamiento ontológico: posición personal

Capítulo 2

La realidad en el Tractatus

Capítulo 3

El solipsismo en el Tractatus.

Capítulo 4

La realidad en las Investigaciones: 1-88

Capítulo 5

El solipsismo en las Investigaciones: 243-315

- Conclusiones
- Notas a los capítulos
- Bibliografía.

INTRODUCCION

En esta monografía hemos querido analizar el aspecto de la realidad y el solipsismo en dos de las obras centrales de Ludwig Wittgenstein: Tratado lógico-filosófico y las Investigaciones Filosóficas. Para efectuar el abordamiento hemos procedido a dividir el trabajo en varios capítulos. En el primero desenvolvemos nuestro enfoque ontológico con el que miramos el problema, es el esquema básico aunque aparentemente no esté ligado con los capítulos posteriores. Los restantes capítulos tocan directamente con lo que nos interesa, el desenvolvimiento de de L.W. para abordar los temas que nos ocupan: realidad y solipsismo.

PROBLEMA

El problema que abordaré tiene que ver directamente con la posición de L. W respecto a los temas y obras mencionadas y lo que interpretó es su posición frente a ellos.

Capítulo 1

El abordamiento ontológico: posición personal.

Es bastante problemático al realizar el abordamiento de filósofos de tipo analítico tener que ir definiendo una a una las palabras que se utilizan, en el orden personal estimo que lo que nosotros enfrentamos es a problemas filosóficos antes que a palabras, este procedimiento de la constante definición tiene en uno de sus más destacados representantes la siguiente reflexión:

<<La filosofía lingüística subestimó el sentido importante en el que los nuevos descubrimientos científicos se crean su propio espacio conceptual; que, que por así decirlo de manera inesperada, eliminan piezas del lenguaje y del pensamiento que los rodea, lo cual al principio, puede parecer algo sin control; apenas inteligible. El hecho de que gran parte de nuestro pensamiento más fértil en cualquier momento pueda necesariamente ser indeterminado, pobremente elaborado y sin claridad, es noción importante para que la filosofía lingüística, cuando menos en su versión de Oxford, no tenía suficiente espacio>>(1)

Esta reflexión estimo que vale tanto para las técnicas llámese filosofía lingüística y análisis lingüístico como para los sofisticados filósofos del lenguaje, que en su perspectiva se consideran una rama de la filosofía(2). Los filósofos del lenguaje tienen dos líneas: a) los que se interrogan por las condiciones de verdad de una expresión, y b) los que se interrogan por la relación entre significado y uso, o, entre significado y las intenciones con las que un hablante enuncia una expresión(3). No obstante esta aclaración los filósofos del lenguaje no escapan a la requisitoria de la cita precedente.

Tengo igualmente mis sospechas de que la filosofía lingüística, y globalmente esta vertiente y sus matices, haya tenido claro el valor de la teoría ni siquiera en el campo de la ciencia(4) que ya es bastante decir.

Algunos respetables filósofos del lenguaje(5) afirman que la primera línea de la filosofía del lenguaje, la que se ocupa de las condiciones de verdad de una expresión, está íntimamente relacionada con la filosofía de la ciencia(6). Esta afirmación resulta a todas luces interesante pero muy polémica, la razón parece sencilla, la palabra ciencia es polisémica y de ella puede nacer una visión distorsionada de la misma, por ejemplo toda la

ontología elemental, religiosamente dogmática, del Círculo de Viena que pretende explicar los fundamentos de la ciencia desde una antiontología cerrada, ordinaria y burda, que llaman perspectiva revolucionaria, apoyados en los presupuestos típicos del empirismo (subjetivo) de D. Hume(7)

Así los filósofos occidentales como las criaturas corren detrás de las panaceas filosóficas, primero fue la relacionada con la ciencia que cautivó la imaginación de los hombres de occidente toda la primera mitad del siglo XX y de allí se pasó a la otra panacea, esta vez del lenguaje y siguió a la siguiente mitad de nuestro siglo, en la que pretenden encerrarnos desde una mala escolástica neonominalista, es decir se pasó a la sobrevaloración de la exégesis del lenguaje. Nosotros albergamos fuertes dudas sobre la sensatez de sobrevalorar estos mitos.

En síntesis, lo que quiero decir de manera rotundamente clara es esto: que la filosofía no se reduce ni al solo develamiento del ser por el logos, ni a la reducción de la exégesis del logos, ni menos a la sobrevaloración del logos de la ciencia, entendida ciencia como conocimiento objetivamente demostrado.

Esto nos lleva al problema ontológico, de lo que daré cuenta grosso modo. Cuando afirmo que “el ser es lo que es” estoy entendiendo que es aquello en tanto que aparece: la naturaleza, la sociedad y el pensamiento (este es un esquema algo actualizado del esquema estoico) que componen la totalidad del ser (el ser es la realidad dada como total, unitaria y en devenir por contradicciones, y las interrogantes fundamentales, de principio, que suscita esto dado) en tanto lo dado, lo que es y como posibilidad. Dentro de esta estructura el ser no se reduce a mero logos.

Lo que quiero decir para ser totalmente claro es que el logos es atributo del ser, es perfectamente posible ser sin logos pero no lo inverso.

La teoría de los dos mundos atribuida a Platón en la versión cristiana es incorrecta, pero también es incorrecto el afán platónico de construir un mundo de esencias como producto cristalizado del pensamiento, soslayando no sólo la dinámica de la realidad; y es el principal responsable de la generación de esa ontología totalmente deformada, invertida, consistente en que es el pensamiento de modo excluyente y exclusivo, quien direcciona la realidad(8); sino además, y quizá es lo más grave, dándole al pensamiento de occidente una ontología con un determinado

sentido, entendiendo por determinado sentido como *único*, y consistente en sobrevalorar el pensar por sobre la realidad a como de lugar.

Esta visión llegará hasta el siglo XVII y es con los empiristas (negadores de la ontología religiosa anterior) que las cosas comienzan ontológicamente (el empirismo es una ontología que niega no sólo lo anterior sino que ella sea ontología) a reinvertirse (en la medida que se ocupa --por lo menos-- de lo que llaman realidad, en rigor, los fenómenos y no la realidad) y con una direccionalidad negativa: a) por negar toda ontología, b) por privilegiar la ontología de lo fenoménico, c) por pretenderse como las ontologías predecesoras excluyente y exclusiva(9). Comienza la clandestinidad de la ontología(10).

Teóricamente este capítulo de la historia occidental en la que fueron protagonistas los empiristas, y que aparece como filosóficamente preocupado en conocer los fenómenos y científicamente reducido a conocer la naturaleza (en rigor de verdad aplicar todavía el patrón categorial ontológico y gnoseológico del método de la ciencia física a las otras ciencias como lo critica enérgicamente R. Lewontin en su conjunto de ensayos: *El biólogo dialéctico*), hizo pensar que la ontología empirista era *equivocamente* objetiva; amén de esto el ser ontología y gnoseología oficial del liberalismo político, es decir válido para todo occidente (como cultura anglosajona).

Esto enlaza con el Círculo de Viena del que hemos dicho algo antes, el Círculo además de reivindicar a D. Hume insurge como repudió filosófico al llamado idealismo alemán, y, es claro que su valoración del idealismo alemán es bastante expeditivo y su liquidación hartó sumaria(11)

En el idealismo alemán si se sigue la línea del idealismo clásico, la cadena Kant/Fichte/Schelling/Hegel(12), se observará sin dificultad que después de Hegel [que es una superación del empirismo materialista de J. Locke socializado a todo Europa y llegado al climax vía la Ilustración francesa](13) vinieron una serie de respuestas que engendraron tendencias ontológicas y gnoseológicas contrarias al racionalismo hegeliano: la tendencia de F. Nietzsche, la de S. Kierkegaard, el romanticismo, el positivismo francés vía A. Comte, el materialismo dialéctico de F. Engels y K. Marx, la neoescolástica católica, la teología protestante pro y antihegeliana, hay de esta manera una serie de corrientes, tendencias, subtendencias, matices y representantes; estos personajes, tendencias, corrientes, se mueven en dos siglos.

Y lo que repudia el Círculo es el hegelianismo inglés, pero el hegelianismo inglés no es el hegelianismo de Hegel que es un reconocimiento de la posibilidad de la razón [claro que Hegel exagera respecto al valor de la razón] para conocer, un reconocimiento de la realidad objetiva, cuestión que no se puede soslayar porque simplemente existe ya I. Kant.

De esta forma no es difícil observar que el idealismo alemán del Círculo es un pálido reflejo de los problemas planteados y soluciones dadas (aunque por su dosis idealista problemáticas), medulares, del idealismo alemán. El Círculo al reivindicar a Hume, negando lo positivo de la ontología hegeliana superficialmente considerada *termina por negar la realidad y la posibilidad de conocerla*.

Así como con el empirismo se torna a lo fenoménico de la realidad y se inicia la liquidación del ontologismo tradicional, el pensamiento clásico alemán inicia la recuperación de esta realidad pero superando las limitaciones empiristas, aunque idealistamente, recupera el valor de la razón, la relación realidad-pensamiento, el carácter dinámico de la realidad y, entre otras cosas, su afirmación notoria de la totalidad de las contradicciones que sugiere la posibilidad de construcciones y reconstrucciones ontológicas pero retomando el valor de la realidad.

Es este el momento más claro en el proceso de constitución de la nueva ontología (si uno se pone totalmente exigente habría que remontarse a los filósofos presocráticos, pasando por los panteístas del siglo IX en adelante y cuya culminación es el pensador básico de la época moderna B. Spinoza, superador de los dualismos de sello cartesiano y empirista). N. Hartmann ha planteado el problema de una manera directa. No compartimos totalmente su posición pero la ontología de la cual habla no es la ontología tradicional.

Nuestra posición ontológica será imperfectamente postulada en las siguientes afirmaciones:

- 1] el ser es lo que es
- 2] el ser es la materia
- 3] hay muchos modos de decir la materia
- 4] es lo dado con independencia a la conciencia

5] el ser es un sistema constituido por tres subsistemas: naturaleza, sociedad y pensamiento (y el lenguaje hay que ubicarlo en el subsistema del pensamiento como producto relativamente autónomo)

6] Existe la región del conocimiento objetivo y la región ontológica expresables en sus categorías propias y a su vez interinfluyéndose

7] Los presupuestos enunciados como sistema general del conocimiento objetivo: a) procedente de los subsistemas y, b) del conocimiento como visión unitaria del sistema del ser y tienen rangos para ser enunciados:

- a) de las disciplinas específicas que da vida a ontologías específicas;
- b) las de la reunión de disciplinas específicas que da lugar a una región (sistema) de conocimiento (ontología de la naturaleza, ontología de la sociedad y ontología del pensamiento) y permite ontologías particulares;
- c) las ontologías generales que serán las relativas a las modificaciones interpretadas en lenguaje filosófico específico relativas al ser.

8] Las modificaciones del orden del conocimiento objetivo operadas en los subsistemas genera nuevos marcos ontológicos de índole específica y particular que afecta al sistema cognoscitivo y ontológico del ser en general

9] Esta interpretación global del ser se hace fundados en los principios dados en la tradición ontológica características de occidente (de dos tipos: de la tradición iniciada con los presocráticos y específicamente Heráclito; la tradición constituida desde los itálicos y específicamente Platón; dos fuentes⁽¹⁴⁾ que continúan afectando a los fundamentos, principios, del pensamiento como visión total, unitaria y en devenir en distinto lugar, momento y época.).

Estructuradas estas consideraciones preliminares, es decir afirmando que hay ontologías tradicionales y nuevas, mi evaluación al planterame los temas de los libros clásicos de L. W. será hecha desde lo que globalmente he llamado nueva ontología.

Capítulo 2

La realidad en el Tractatus

La primera estación de la filosofía de L. W se considera a la contenida en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (en adelante TLF o simplemente Tratado). Las proposiciones centrales del Tratado son siete; 1) el mundo es todo lo que es el caso, 2) lo que es el caso, el hecho, es la existencia del estado de cosas, 3) la imagen lógica de los hechos es el pensamiento, 4) el pensamiento es la proposición con sentido, 5) la proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales, 6) existe una forma general de función de verdad, 7) aquello de lo cual no se puede hablar mejor es callar.

Comienza el autor indicando que el mundo es todo lo que es el caso, de donde el mundo es totalidad de hechos(1), no de cosas. Pero este mundo está determinado por los hechos, esto obedece a que está constituido por todos los hechos. El hecho es la existencia del estado de cosas y este estado de cosas es conexión entre objetos (cosas). No se puede pensar ningún objeto fuera de la posibilidad de su conexión con otros y con estados de cosas, esto implica una dependencia. Conocer un objeto supone conocer todas las posibilidades de su ocurrencia amén el estado de cosas, sin excepción. Pero los objetos forman la sustancia del mundo, por consiguiente son simples, no compuestos. Si el mundo no tuviese sustancia entonces una proposición no sería verdadera, por consiguiente sería imposible proyectar una imagen del mundo que sea verdadera o falsa. Lo común entre el mundo imaginado y el real son precisamente los objetos. Tanto la sustancia como sus propiedades --que no son reales-- se representan por proposiciones, por la configuración de objetos. Pero las cosas tienen propiedades específicas, por consiguiente son proposiciones no complejas, específicas. Solamente habiendo objetos puede haber una forma del mundo, el objeto y lo subsistente son uno y lo mismo. Lo mutable es la configuración sobre el objeto y lo subsistente. La configuración forma el estado de cosas y los objetos dependen en él, en el estado de cosas los objetos se relacionan de forma precisa y la manera de la relación es la estructura del estado de cosas, pero la estructura de los hechos consiste en las estructuras del estado de cosas. Y la totalidad del estado de cosas que existen en el mundo, pero es también la determinación de qué estados de cosas no existen. Y estos estados de cosas son independientes entre sí. En síntesis L. W habla de un mundo lógico y proposicional(2).

Encuentro que lo central de todo esto es el “estado de cosas”, qué es, por consiguiente, estado de cosas?. Es lo que contiene los objetos en

conexión, y todas son expresadas por las proposiciones elementales(3). La existencia de las proposiciones elementales determina las posibilidades verdaderas y falsas en el espacio lógico:

<<el lugar lógico será determinado por la variable proposicional>>(4).

Por supuesto que el espacio globalmente contiene posibilidades infinitas puesto que el número de momentos, de espacios lógicos, es infinito(5)

Y aquí toco una cuestión muy central a la que alude W. Stegmüller:

<<Según Wittgenstein cada proposición significativa determina una división completa de clase de todos los mundos posibles, separándolas en dos clases parciales: aquellas en que la proposición es verdadera (que son compatibles con la proposición), y aquellas en que la proposición es falsa (que son incompatibles con ella). La primera clase de los mundos posibles es denominada por Wittgenstein de lugar lógico (s/t) de la proposición “o campo abierto a los hechos por la proposición”. Esse campo (s/t) lógico coincide, para aserciones lógicamente (s/t), con todo el espacio lógico (s/t), en cuanto que, para las aserciones lógicamente falsas (s/t), es vacío (s/t). Particularmente las proposiciones lógicamente verdaderas no tienen contenido descriptivo alguno, dado serían compatibles con todos los posibles estados de cosas. Vale, por consiguiente: “Todas las proposiciones de la lógica dicen, por ello, lo mismo. A saber, nada>>(6)

Y aquí viene el lado probablemente polémico al hacer nosotros la siguiente afirmación: este espacio lógico solamente puede ser llenado por las proposiciones de la ciencia natural que son verdaderas, L. W dice:

<<la totalidad de las proposiciones verdaderas es toda la ciencia natural>> (4.11)

que se compagina con la afirmación siguiente: solo decir aquello que se puede decir, las proposiciones de la ciencia natural. ¿Sería nuestra afirmación absurda?. Parecería que no(7)

Por consiguiente, L. W se ubica explícitamente en el campo lógico pero su horizonte ontológico implícito es el de la ciencia natural. Apunta

entonces a depurar el lenguaje del conocimiento objetivo de la naturaleza de toda carga valorativa?. La respuesta es negativa. Apunta más bien a demarcar desde el lenguaje el campo entre lo que se puede decir como no.

K. T. Fan tiene esto muy claro cuando precisa que en la obra el Tratado de L. W se tiene que distinguir entre sentido, sin sentido y carente de significado:

1. solamente podemos decir cosas con sentido dentro de los límites del lenguaje
2. sin sentido es lo que está al otro lado del límite.
3. carente de significado será lo que está más allá del límite(8).

Generalizando entonces podríamos decir que lo que tiene sentido corresponde a las proposiciones de la ciencia natural y social, mientras que las del pensar se sitúan en la demostración histórica del proceso del pensar, las historias de la filosofía darían cuenta de esto en la medida que la historia de la filosofía es ciencia, es el estudio objetivo de los hitos del proceso del pensamiento humano en su trayectoria teórica.

Si tomamos el presupuesto que es la realidad la que permite configurar y reconfigurar, además de direccionar, lo relativo al ser, tendríamos que la reflexión de L. W puede ser criticada de unilateral jamás de negar la realidad. Y menos ser escéptico.

Pero sí el límite está situado en lo que podemos decir y proviene del conocimiento objetivo, entonces ¿cómo asumir lo que está al otro lado del límite si precisamente el conocimiento es ir de configuraciones menos objetivas a más objetivas --por aproximaciones sucesivas-- relativas al ser en sus subsistemas y como totalidad del ser?.

Si miramos la respuesta a esta última pregunta con los ojos puestos en la vieja ontología, es decir la ontología tradicional de soporte platónico, entonces demarcar el límite es correcto. Y Ludwig Wittgenstein tiene razón. Si se hace mirando con los ojos puestos en la nueva ontología, es decir la que hemos propuesto y que es una ontología más bien realista, el otro lado del límite y lo que está más allá del límite en tanto preocupación para ser delimitado, pierde fuerza.

Y la razón resulta bastante básica: precisamente porque desde la nueva ontología se pone en cuestión la idea de límite con que reflexiona L. W que es el del límite concebido e impuesto por la vieja ontología.

Capítulo 3

El solipsismo en el Tractatus

El L. W. del TLF, es solipsista?. Nosotros mostraremos que no lo es, habiendo incluso algunas observaciones que parecerían ser favorables al solipsismo.

Comencemos mostrando sus proposiciones al respecto. Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo, la lógica al llenar el mundo lo que hace es mostrar que los límites del mundo son también sus límites. Si no podemos expresar el pensamiento por el lenguaje simplemente tampoco se puede decir. Y así como el lenguaje muestra el pensamiento en el solipsismo es verdad porque pretende también mostrar. Que el mundo sea mi mundo significa que los límites del lenguaje (que solo yo entiendo) son los límites de mi mundo. Empero el sujeto que piensa no existe, el sujeto no pertenece al mundo sin embargo es el límite del mundo. Por tanto el solipsismo en su consecuencia radical coincide con el realismo puro. El yo del solipsismo se reduce a un punto sin extensión.

Cuál es el punto clave aquí: el yo y sus aspectos. La palabra clave es entonces el yo para referirse al solipsismo, definamos que es el solipsismo:

<<Todas nuestras percepciones, según él, consisten en una participación parcial en las percepciones de Dios, y a consecuencia de esta participación ven las diferentes personas más o menos el mismo árbol. Así, aparte de los espíritus y sus ideas no hay nada en el mundo ni es posible que cualquiera otra cosa sea conocida, puesto que todo lo conocido es necesariamente una idea>>(1)

G. Berkeley es un inmaterialista radical, lo que existe fuera de su percepción es algo pensado por dios, que a su vez es percibido por otros, y llega también a sus conciencias como percepciones. El problema cardinal para él es la concepción de la relación realidad y percepción(2).

Cuál fue el problema cardinal de la filosofía para L.W, acaso la negación radical de la realidad dado en la percepción?. La respuesta es negativa(3), ese no fue su problema; su problema fue demarcar lo que puede decirse de lo que no, y de lo que puede simplemente mostrarse(4). L. W. aceptaba la existencia de la realidad. Por consiguiente cualquier intento de unirlo al solipsismo en la modalidad tradicional carece de

soporte(5). Y medir su planteamiento con ojos de filósofo del lenguaje o alguna variedad técnico-analítico que sobrevaloran el lenguaje y con ello reducen a cero la relación realidad-percepción, *obvia algo muy central*.

En síntesis, la posición de L. W frente al problema de la relación realidad-percepción que es más bien realista, difiere de la de sus continuadores.

L. W cuando habla del solipsismo habla en dos sentidos:

- 1) como hecho subjetivo en el cual hay un sujeto que lo enuncia a través del lenguaje ,
- 2) como:
 - 2.1) un sujeto que es corporalidad insoslayable, es decir un límite como sujeto (una persona X imprescindible para decir algo) y,
 - 2.2) un límite como cuerpo (soma).

Cuando afirma que el solipsismo coincide con el realismo puro(6) está manejando estas variables, pero exactamente a qué remite?. Remite a demarcar lo que corresponde al aspecto uno, dos y los subaspectos contenidos en dos. En síntesis, superpone el aspecto solipsista filosófico del problema [autismo ontológico], con lo solipsista como aspecto individual [autismo del individuo], con lo solipsista como aspecto del lenguaje [autismo del lenguaje]

Veamos otro ángulo del problema: los límites del lenguaje y el yo. El individuo que tiene conciencia y expresa el mundo por el lenguaje, expresa lo ilimitado y lo subjetivo a través de un cuerpo y lenguaje limitador pero que, en rigor, no limita, por qué?. Porque lo expresable por el lenguaje, el conocimiento objetivo, no tiene límite. Asumir que como hay un sujeto que enuncia lo subjetivo por el lenguaje, entonces, el límite del lenguaje lo sería del mundo, parecería ser una afirmación demasiado débil, parecería por consiguiente no tener mayor sentido.

En síntesis, L. W parecería estar demarcando las posibilidades de nuestra subjetividad para el conocimiento. Y, para ser más exacto, y quizá reaparece después con más énfasis, se plantea el último reducto de un dualismo: la subjetividad como un yo dialogante ante sí mismo .

Y cuando pienso en el yo distingo entre yo ontológico, es decir pasible de las teorías filosóficas cristalizadas sobre el yo (y los develamientos correspondientes que se pueden hacer desde la tradición filosófica y la realidad) y el yo óntico, es decir, el yo que se hace en las determinadas

circunstancias. *El yo dialogante ante sí mismo que L. W. persigue parecería ser el yo óptico del sujeto cotidiano*

Finalmente, si nos situamos en el horizonte del sujeto que describe el mundo por el lenguaje la situación difiere. Aquí estamos ante un sujeto que no se muestra en absoluto y que además pretendería salir de todo referente con respecto al mundo, cosa que es imposible. Una especie de lenguaje neutral, será un solipsismo sin sujeto como sostiene P. López de Santa María?(7).

Personalmente encuentro que solipsismo sin sujeto es idéntico a mística, en efecto, si asumimos como patrón el solipsismo berkeleyano no hay otra salida. Quizá sea mejor hablar de un sujeto que: 1) se muestra en el lenguaje y, 2) un sujeto que está implícito tras el lenguaje propio. Y en ambos casos no superan el mero describir.

Capítulo 4.

La realidad en las Investigaciones: 1-88

Para el abordamiento del problema de la realidad en las Investigaciones nos hemos valido en completa medida en el mapa propuesto por Paulo Estrella(1). La segunda cuestión es tener claro el motivo central de las Investigaciones, esto para evitar reclamaciones sin sentido. Y dejar constancia que L. W desde el TLF y también en las I. F. arrastra un déficit muy problemático en la comprensión de algunos términos, concretamente el término “realista”. Decimos que a veces nos parece que es algo desaprensivo cuando los usa.

Dijimos anteriormente que L. W usa el término realista para remitirlo al realista del sentido común, es decir, su visión del realismo es del realismo ingenuo. Tengo serias dudas respecto a que en filosofía, sea cual fuere el campo en que se ubique uno, defienda el realismo ingenuo.

En las I. F indica él lo siguiente para referirse a su idea del realista

<<como si consta en hechos que todo hombre sensato reconoce>>(2).

De qué hombre sensato habla aquí?. Habla del hombre sensato que se maneja por el sentido común. Cuando habla de solipsismo parece moverse com criterio más bien personal y no basado en la tradición filosófica. Estimo que no se puede ni debe hablar desaprensivamente de estos conceptos.

Parece harto vulgar eliminar al realista y al realismo porque como el realista necesita de la idea para expresar su ideas, eso, ipso facto, lo hace idealista. Y a la inversa –y es el caso de L. W-- creer que se critica al realista porque se asume que el realista –por supuesto probablemente el de la vida cotidiana-- asume la realidad como aquello que se puede percibir por los sentidos.

En efecto, el realismo ingenuo gnosológicamente presume que solamente existe aquello que se puede percibir por los sentidos [esto sería una especie de materialismo cosista, sustancialista o realista]. Tengo severas dudas de que se pueda imputar semejante perspectiva a Leucipo y Demócrito y menos al realismo visto en el horizonte idealista: Platón, Tomás, Hegel, Kant, etc.

El solipsismo de raíz berkeleyana es un solipsismo ontológico, de abierto inmaterialismo [pero el inmaterialismo de Berkeley es un inmaterialismo cosista, sustancialista o realista, pero qué decir de la conciencia que siendo material no se incluye en ninguna de estas categorías?], el correlato gnoseológico es que solamente conocemos percepciones provenientes de nuestras sensaciones ---y que probablemente sean, además, comunicables--

Pero si el berkelismo critica el materialismo cosista, sustancialista y realista, y no está negando el materialismo que considera a la conciencia una forma de materia que no se encuadra en ninguna de las categorías antes expresadas, y está haciendo uso implícito de él sin planteárselo explícitamente, entonces tendríamos que las percepciones por Berkeley sugeridas son generadas por alguna forma de conciencia que *no necesariamente* sería espiritual, es decir de naturaleza religiosa, y por consiguiente él tendr'ia que explicarnos la naturaleza de su propia conciencia desde la cual percibe las percepciones que él describe como percepciones y no otra cosa; caso contrario tendríamos que presumir que es conciencia que se percibe a sí mismo como capaz de conciencia y percepción, pero no se nos dice en absoluto como es posible esta autoconciencia absolutamente vacía.

Tomemos el berkelismo en su sentido tradicional e informados por el pensamiento creador de dios, su correlato lógico es que el fundamento del conocimiento son las percepciones(3). Nosotros cuando hablemos de solipsismo lo tomaremos así y solo así.

Hechas estas consideraciones vayamos al esquema de Estrella F. y abordemos según su mapa los parágrafos del 1 al 88 de la manera más sintética que cabe. Una primera idea central que aflora es la crítica a la concepción representacional del lenguaje manejado en el TLP(4); una segunda es que sugeriría que son paradigmas los juegos del lenguaje(5) y que tiene hasta tres sentidos(6); por último análisis del lenguaje.

En síntesis, nuestro autor empieza por independizar lenguaje de realidad y concentrar su interés en el primero, seguidamente se plantea la interacción lenguaje-realidad, y, finaliza con las posibilidades analíticas del lenguaje(7) y la gramática(8).

Por consiguiente el planteo respecto a la realidad de L. W. es claro y sencillo:

- 1) no niega la realidad, simplemente estipula que ésta no se reduce al lenguaje científico sino que tiene una amplia gama de posibilidades;
- 2) el lenguaje y la gramática interaccionan con la actividad que ejerce el hablante;
- 3) determina su especificidad e independencia.

La ruptura con la relación isomórfica presente en el TLF y que hacía su ontología muy clara, aquí en las I. F es abandonada por completo y se amplía a todas las esferas de la vida social

La actividad y su relación con el lenguaje y la gramática supone que a través de ésta se percibe que:

<<la multiplicidad de las funciones del lenguaje implica una multiplicidad de las perspectivas>>(9).

La multiplicidad en la acción humana implica una multiplicidad en el lenguaje, de donde entonces los juegos del lenguaje designan los actos lingüísticos en el interior de los dominios de la acción(10).

En síntesis, si en el TLF había ontologización de la lógica y aquí se estructuraba la relación realidad-lógica a través de las proposiciones; en las I. F se abandona el aspecto específico: la relación realidad-lógica, se abandona la ontologización de la lógica y asistimos a la ontologización de la socialización de la gramática .

Capítulo 5

El solipsismo en la Investigaciones: 243-315

El solipsismo en las I. F. es el quinto tema que nos ocupa en esta breve monografía. Mucho se ha dicho respecto a solipsismo y lenguaje privado, empero no hay que perder de vista que nosotros hemos planteado que L. W. no es solipsista ni cuando menciona al solipsismo.

Pero para ser ordenados comencemos por basarnos en el mapa que propone Estrella y que le asigna los parágrafos 243 al 315(1), se sintetiza en el problema siguiente. Las posibilidades de un sujeto único capaz de entenderse a sí mismo pensando, conociendo, sintiendo y hablando como experimentador único de su propio experimentar, único e incomunicable, totalmente privado(2). L. W. quiere analizar al sujeto óntico en tanto supuesta individualidad absoluta.

Es solipsismo lo que describe?. La respuesta es negativa, antes hemos definido cómo entendemos el solipsismo filosófico, lo que aquí describe es el individualismo óntico producto de la irreductible individualidad del sujeto común y corriente, cotidiano. Es puesto este individuo frente a lo real sin negar esta realidad, y después procede al análisis del individualismo irreductible del sujeto cotidiano, puesto como sujeto del yo óntico.

Observemos a este autista filosófico –imagen que nos sugiere pensemos L. W--- presume el autista que lo que piensa, conoce, siente y habla es únicamente suyo, en una radical experiencia individual que L. W. llama privada, en oposición a una experiencia de carácter público y social. En síntesis analiza el egocentrismo radical(3)

Qué responde a este problema L. W?, dos cosas:

- 1) no existe lenguaje privado dentro del lenguaje ordinario en general,
- 2) no existe un lenguaje privado propiamente.

Parece entonces que la tesis de L. W es que el lenguaje privado es producto del lenguaje orientado según la función, esto es 1] práctico y 2] pragmático, en que nos desenvolvemos. Unido a que el autor distingue entre el uso del ‘yo’ y el ‘mí’ como sujeto y como objeto, el solipsista en su argumentación comete el error de confundir ambos usos del término(4)

La ruptura entre lo social / individual y lo público / privado llevado al plano del yo no es otra cosa que el dualismo cartesiano, mantenido, sostenido y reproducido por el dualismo inglés de J. Locke, D. Hume, G. Berkeley que asumen

<<tanto la dualidad mente-cuerpo como el punto de partida egocéntrico [...] mente y cuerpo son para los empiristas realidades distintas, aunque en ellas se haga abandono gradualmente del esencialismo cartesiano>>(5).

Así L. W está liquidando el último rincón del dualismo cartesiano al combatir este dualismo presente en el empirismo inglés(6). Esto explicaría de igual manera el desencanto de B. Russell cuando dice que no se había sentido en absoluto influenciado por las Investigaciones(7).

Y daría la razón, en alguna medida, al argumento de A. Janik y S. Toulmin quienes sostienen que L. W pasó del ambiente vienés, culturalmente neokantiano, a un ambiente:

<<y una audiencia de estudiantes cuyas cuestiones filosóficas habían sido moldeadas por el empirismo neo-humano [y por tanto prekantiano] de Moore, Russell y sus colegas>>(8).

CONCLUSIONES

1. Desde una perspectiva ontológica nueva la visión relativa a L. W respecto a sus dos estaciones filosóficas parecen distintas a las perspectivas que se ubican en el horizonte ontológico dualista iniciado con Platón.
2. L. W fundamenta la posibilidad que en el espacio lógico sólo las verdades de la ciencia resulten demarcatorias con sentido de las otras posibilidades: sin sentido y carentes de significado.
3. Esta afirmación respecto a las verdades de la ciencia natural para establecer la demarcación es planteada enfáticamente por L. W, pero no se sigue que su afirmación enfática pretenda ser excluyente como si es notorio en sus continuadores.
4. Su abordamiento del solipsismo en el *Tractatus* es un abordamiento limitado por la razón de que el solipsismo clásico lo es respecto al carácter objetivo o subjetivo de la percepción, mientras que en el *Tratado* este no es el problema.
5. La ontología posterior al TLF es una ontología que se funda totalmente en la realidad, es más, no puede haber juego del lenguaje fuera de la realidad.
6. La polémica contra el radical individualismo óptico del lenguaje lo lleva a precisar el lugar de la subjetividad individual.
7. La polémica contra el radical individualismo óptico del lenguaje lo lleva a criticar en su último reducto el dualismo cartesiano presente en el empirismo inglés de Russell, Moore, etc.
8. La perspectiva ontológica global de L. W. refleja a un realista crítico, en un primer momento reduccionista ocupado de la lógica, y en segundo momento social al plantearse la gramática.
9. La perspectiva global respecto al solipsismo muestra a un pensador ocupado de criticar al sentido común, en un primer momento (TLP) referido al hombre considerado –pero no mentado-- socialmente; y, en un segundo (I.F), dirigido contra el radical individualismo óptico de la tradición intelectual filosófica inglesa y elevado por esta tradición a una especie de principio intocado e intocable.

10. Para finalizar su concepción de la subjetividad es contraria a la visión dualista de la misma en dos momentos (TLP e IF) y dos campos: del conocimiento y de lo individual

NOTAS.

Capítulo 1.

- (1) Conversación con B. Willian <<El hechizo de la lingüística>>, pp. 142-157, en B Magee: Los hombres detrás de las ideas, FCE, México, 1986(1978), p. 156-157.
- (2) Conversación con J. Searle: <<La filosofía del lenguaje>>, pp. 190-211, en Magee, idem, p.199.
- (3). Idem, pp. 198-199
- (4) Conversación con B. Willian, en Magee, idem, pp.151-152.
- (5) Conversación con Searle, en Magee, idem.
- (6) Idem, idem, p. 199.
- (7) Conversación con A. Ayer: <<El positivismo y su legado>> pp. 123-141, en B. Magee, idem, p.127.
- (8) N. Hartmann: *La nueva ontología*, Sudamericana, Buenos Aires, 1954, los primeros cuatro capítulos, afirma el autor que la nueva ontología se construye asumiendo el valor de la realidad; también M. Heidegger: Crítica de la razón instrumental (cito el texto de memoria) dirá que lo positivo de la vieja metafísica fue su criterio de la totalidad que fue liquidada por el empirismo inglés, elevando éste a totalidad la utilidad y mera contingencia, se trataría centralmente, por tanto, de recuperar, entre otras cosas, la totalidad.
- (9) nosotros usaremos como equivalentes metafísica y ontología, la filosofía primera se ocupa de los primeros principios, del ser y los entes.
- (10) Conferencia dictada en el Centro Cultural Peruano Ruso, el último trimestre de 1998.
- (11) Conversación con A. Ayer, en Magee, idem, p.125-126.
- (12) En oposición a la perspectiva tradicional que sigue la secuencia Kant/Fichte/Schelling/Hegel está W. Schultz quien enfatiza el papel del segundo Schelling, el valor de esta y como su influencia intelectual posterior quedó sofocada por el sobre dimensionamiento de JGF. Hegel, véase X. Tilliette;<<La nouvelle image de l'Idéalisme Allemand>>, pp. 46-61, en Revue Philosophique de Louvain, fev, 1973.
- (13) Hegel, según nuestra perspectiva, es superación del empirismo materialista de J. Locke, puede notarse esto en las referencias que hace Hegel en las primeras páginas de la Fenomenología del Espíritu y también cuando se ocupa de la Ilustración francesa.
- (14) una cosa es la tradición presocrática en la variante jónica y el más relevante en esta tradición Heráclito y otra en la itálica siendo el más relevante Parménides que conduce a Platón, pero también al materialismo; globalmente nosotros compartimos la idea de F. Nietzsche que la decadencia de la filosofía comienza con Sócrates y Platón y la deformación total de la ontología occidental procede de éste, en realidad occidente filosóficamente sigue luchando por desprenderse de la piel platónica

Capítulo 2.

- (1) La palabra hecho es un concepto polisémico y usado de diversa manera en la tradición filosófica pero al menos en la versión del empirismo del Círculo no nos ha quedado nada claro qué es al final de cuentas, ver O. Obando Morán: Breve diccionario de filosofía positivista, Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano Y Latinoamericano, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Letras, 1993, entrada correspondiente.

(2) R. Garaudy le critica a L. W que soslaye el problema de la existencia objetiva del mundo y que reduce los hechos a complejos de sensaciones, por consiguiente la experiencia en L. W es la misma que la del empirismo del Círculo de Viena y, por consiguiente, es idealismo filosófico, ver: <<De l'empirisme logique à la sémantique>>, pp. 217-235, en Revue Philosophique, avr-juin, 1956. Es una idea incorrecta ponerlos en el mismo saco.

El primer aspecto del problema es que la caracterización que hace V. I. Lenin de idealismo subjetivo al empirismo de E. Mach, uno de los mentores espiritual-filosóficos del Círculo, patente en su libro Materialismo y empiricriticismo, se convirtió después en la tesis de la tendencia filosófica oficial dentro de la ex- Urss durante la vida de Lenin y con más énfasis luego de su muerte. *Pero en rigor Lenin combate específicamente el idealismo filosófico subjetivo de la interpretación filosófica que hace Mach de las conclusiones de la ciencia física y que se pretende llevar como marxismo, como filosofía renovadora del marxismo, dentro del partido comunista ruso.*

El otro aspecto del problema radica en la interpretación errónea de L.W apropiado por el Círculo de Viena, es decir interpretado en el horizonte idealista subjetivo de D. Hume y E. Mach [P. Estrella en su tesis de maestría sugiere que el Círculo hizo más bien <<una lectura convencionalista>> de L. W, p. 14], unido a la socialización militante de la filosofía del Círculo hecha por O. Neurath en los ambientes académicos europeos [y que no se reduce a él sino todos los anónimos que cooperaron para su divulgación], y dentro del horizonte de expansión política de la cultura anglosajona.

A esta perspectiva política y filosófica anglosajona se opondrá la ex-Urss también política y filosóficamente [la filosofía soviética se reclama heredera de la tradición hegeliana, aún siendo materialista es una ontología, reivindicar la ontología procede de esa tradición hegeliana, pero en honor a la verdad los soviéticos repudiarían que hable de ontología]. En síntesis había conotaciones políticas tras las filosóficas, así como ahora las hay pero a la inversa. Hasta aquí me he limitado a tomar en cuenta la tesis de B. Russell que afirma que el empirismo en la teoría del conocimiento del liberalismo [vease su Historia de la filosofía, tomo tres, capítulo doce en adelante, Editora Nacional, São Paulo, 1969, y también sus escritos sobre el materialismo en Obras escogidas (dos tomos), en castellano] y B. R. está parafraseando a Lenin que decía que la dialéctica es la teoría del conocimiento del proletariado: Cuadernos Filosóficos.

En síntesis lo que quiero decir en general es esto: que la versión logicista [y otras variedades] y en general radicalmente antiontologicista de la cultura anglosajona que llega a nuestros días, tiene que ver con su génesis histórica que era radicalmente antiontologicista pero de la vieja ontología escolástica cristiana. Esta tradición empirista generalizó su antiontologismo posteriormente.

Así reconocer que las interpretaciones sobre el pensamiento de L. W. se dan en este horizonte histórico empirista ayudaría en la actualidad a una visión más completa, precisamente porque aceptamos que la que se maneja es parcial, unilateral, esto es de tradición empirista que generalizó unilateralmente su prejuicio contra toda ontología por su mala experiencia histórica y particular con la ontología cristiana. Raparece otra vez el prejuicio óntico elevado a regla u horizonte ontológico y generalizado como <verdad filosófica>

En fin. Podría dedicarme ahora a ver a L. W en la cultura filosófica de mi país pero es mejor dejarlo allí. Volviendo a R. Garaudy diría que L. W no ignora la realidad, digo más bien que es un realista pero crítico de ella, y de modo alguno resulta correcto reducir a L. W. a la versión de Círculo sobre él.

- (3) D. Pears: *As ideas de Wittgenstein*, USP, Brasil, 1973, I parte, cap. I, p.53; también U. Zilles: *O racional e o místico em Wittgenstein*, en *Edipucrs*, Porto Alegre, 1994, cap. 2, p.43 [en rigor Zilles quiere salvar la mística en L. W, que lo hace ir más allá de la versiones ad usum sobre él. Y nos pone frente al problema de ver a L. W salvando las místicas: salvar una mística es salvar el mundo de las místicas]; volviendo al punto puede verse también K. T. Fan: *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Tecnos, Madrid, 1975, I parte, cap II, p.29; nombres de la relación sintáctica de los factos sintácticos dice F. von Kutschera: *Sprachphilosophie*, W. Fink Verlag, Munchen, 1975, cap I, p.54; idem M. Hartig: *Einführung in die Sprachphilosophie*, W. Kohlhammer Verlag, Germany, 1978, cap. 2, p. 30; imposible prescindir de ellos, necesarios lógicamente, dice P. Estrella, tesis de maestría, UFRGS, p. 11, de él mismo Lecciones del semestre 99-I, reunión del 14/04/99.
- (4) M. Ghins <<La forme et le sens dans le Tractatus de Wittgenstein>>, pp. 451-481, en *Revue Philosophique de Louvain*, août, 1997, p.469; también W. Stegmuller: *A filosofía contemporânea*, Edusp, São Paulo, 1977, vol I, cap. X, p. 406.
- (5) Stegmuller, cap. XI, pp. 408-409.
- (6)] idem, p. 409; O. Arabi dirá que el espacio lógico es una ontologización del espacio propuesto por Boltzmann, L. W lo transformó en la condición lógica de la posibilidad: Wittgenstein: *Langage et ontologie*, Vrin, Paris, 1982, cap. I, p. 56; Estrella dirá que es una región, lo común, mientras que en I. F es “N” dimensiones lógicas, sistema de proposiciones de una coordenada, Lecciones académicas 99-I, 12/05/99.
- (7) C. van Pursen <<Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein>>, pp. 181-197, en *Philosophy and Phenomenology Research*, dec, 1959, p.193, parece así admitirlo aunque con cierta prudencia; J.F. Malherbe dice en un tono bastante radical, idea que no comparto, que la primera filosofía de L.W. se debe considerar como una tentativa de formulación de una gramática del juego del lenguaje científico, p.195, en <<Logique et langage ordinaire dans les “Philosophische Untersuchungen” de Wittgenstein>>, pp. 191-211, en *Revue Philosophique de Louvain*, mai, 1981
- (8) K.T.Fan, idem, cap. III, p.44

Capítulo 3.

- (1) B. Russell: *Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona, 1953, cap. IV, p.48.
- (2) D Pears sostiene que en el solipsismo hay dos ángulos que tener en cuenta: 1) los límites de la verdad (solipsismo tradicional) y 2) los límites de comprender el significado (solipsismo lingüístico), pp. 170-171, en <<Wittgenstein's Treatment of Solipsism in the Tractatus>>, pp. 170-184, en *Ludwig Wittgenstein [Critical Assessments]*, S. Shanker(ed), vol I, Routledge, London, 1997(1986).
- (3) P. López de Santa María habla de que en L. W se trata de simplicidad lógica que no exige la existencia de los objetos, es decir simplicidad ontológica, por consiguiente no hay nada que negar, pp.24-25 y une a este argumento lo que sigue: la versión alemana de *die Sprache, die allein ich verstehe*, en la versión inglesa de Odgen y Ramsay de 1922 se interpreta *allein* en relación a *Ich* y no *Sprache* quedando en inglés lo siguiente: *the language which only I understand* (el lenguaje que solo yo entiendo). Esta es la tradición asumida por Ursom y Amscombe, etc, I parte, cap. I, p. 59, ambas referencias se encuentran en *Introducción a Wittgenstein*, Herder, Barcelona, 1986; O Arabi sugiere la siguiente estructura apoyado en la idea de que los tipos lógicos se basan en la realidad y esto habría tomado L.W:

tipo lógico

tipo ontológico

- nombre próprio.....objeto
 predicado.....concepto[propiedad]
 expresión relacional.....relación
 expresión funcional..... función
 proposición.....valor de verdad,
 obra citada, cap I, p. 25, cap II, pp. 75-76; por consiguiente, diría yo, el problema de L. W no es averiguar si existe la realidad o no, simplemente asume que existe.
- (4)K.T.Fan, idem, parte I, cap III, p. 41
- (5) PMS. Hacker en *Insight and Illusion*, Thoemes, England, 1977, cap. IV, p. 100 sugiere que adhirió a alguna forma de solipsismo vía A. Schopenhauer; D Pears se opone a esta idea de Hacker, afirma que leer un autor y usar sus palabras no es prueba de adecuamiento a él:<<Wittgenstein Tratment of Solipsism in the Tractatus>>, idem, p. 173.
- (6) ¿Qué quiere decir L. W cuando habla de realismo “puro”? en rigor absolutamente nada desde el ángulo de la filosofía, desde el ángulo del sentido común sería el realismo del sujeto cotidiano, probablemente de un sujeto sin ninguna instrucción en general que se asume piensa que solamente cree en lo que afecta a alguno de los sentidos tradicionales [tenemos de 16 a 22 sentidos]. Mi experiencia com campesinos totalmente ignorantes [que difiere del analfabeto] en mi país me lleva a outra constatación, que creen en entidades más allá de lo que se muestra a sus sentidos. Filosóficamente el realismo que concibe L. W es el de su prejuicio, asume la tradición antimaterialista y antirealista de que estos creen solamente en lo que perciben com alguno de los sentidos tradicionales, lo que es horrible prejuicio. En rigor es la versión católica del materialismo y el realismo socializada a sus militantes y creyentes de algún nivel y se remonta a su lucha contra la cultura pagana. L. W. tiene una idea del realismo además de errada distorsionada.
- (7)Idem, parte I, cap. I, p. 65.

Capítulo 4

- (1) Seguiré el mapa de Estrella Faria, curso del 99-I del Postgrado de filosofía, UFRGS, me parece más preciso, pese a no ser tan analítico como el J. Genova<<A map of the Philosophical Investigation>>, pp.58-73, en Ludwig Wittgenstein [Critical Assessment], Stuart Shanker (ed), Idem, vol II, 1997, pp. 63-64. Estrella senala que del 1 al 142 es propedeúico a I. F, del 143 a 242 es lo medular del libro, 243-315 lenguaje privado, 316-693, filosofía de la psicología
- (2) I. F, p. 402, p. 165
- (3) Nosotros nos oponemos al reduccionismo contemporáneo que quiere equiparar teoría del conocimiento com epistemología, la teoría del conocimiento es global lo epistemológico lo particular, la gnoseología no se reduce al estudio de los productos de la actividad científica.
- (4) M. Leitao lo llama “ruptura”: Wittgenstein *Linguagem o mundo*, São Paulo, Annablume, 1988, p.117,cap.IV, parte III; vease también PMS. Hacker, Idem, cap. VII, p.187; L. Fontaine<<Wittgenstein. Le langage à la racine de la question philosophique>>, pp.559-583, en *Revue Philosophique de Louvain*, nov, 1985, p. 567.
- (5) Asi lo considera M. Leitao, idem, p. 92, cap IV, parte III
- (6) 1) actividad ligada a la vida de los companeros lingüísticos, 2) instrumento sujeto a reglas, 3) estructura compuesta de entidades funcionales, ver JF Mal herbe<<Logique et language...>>, *Revue Philosophique de Louvain*, mai, 1981, pp. 196-197

(7) K. T. Fan indica que L. W. al dejar de hablar de “objetos” simples y la existencia de proposiciones elementales <<há dejado de ser un filósofo analítico>>, p. 83, cap. IV, parte III, obra citada.

(8) W. Bartley afirma lo siguiente: los seguidores de L. W. han entendido la gramática del lenguaje como la búsqueda de gramáticas separadas de la actividad científica: Wittgenstein, Cátedra, Madrid, 1987, p. 173, cap. 4; M. Hartig, obra citada distingue entre gramática profunda y gramática superficial, cap 2, p.43.

(9) Arabi, obra citada, p. 81, cap II

(10) Idem, p. 76, cap II.

Capítulo 5.

(1). Lo sugiere P. Estrella.

(2). L.W: Investigaciones Filosófica, Petrópolis, 1996, pp. 123-142.

(3). En la introducción a mi libro El quehacer filosófico en el Perú, Espigón, Lima, 1997, critico también la imposibilidad del egocentrismo o autismo radical.

(4). P. López de Santa María, idem, pp.195-196, cap IV, parte II

(5). Idem, p. 203, cap VI, II parte

(6). Los dualismos fueron superados por el panteísmo cuyo proceso culmina en el notable pensador B. Spinoza cuando afirma que el pensamiento es una propiedad de la materia. La prejuiciosa cultura filosófica occidental lo ignoró durante siglos, incluido el XX.

(7). La evolución de mi pensamiento filosófico, <<El impacto de Wittgenstein>>, p.118, Aguilar, Madrid, 1960

(10). La Viena de Wittgenstein, Campus, Río de Janeiro, 1991, pp. 11-12

BIBLIOGRAFIA

A

APEL, K-O: La transformación de la filosofía, Taurus, Madrid, 1985(1972), vol. I

ARABI, O: Wittgenstein: Langage et ontologie, Vrin, Paris, 1982

B

BAKER.GP y HACKER PMS: <<Wittgenstein and de Vienna Circle: the Exaltation and Deposition of Ostensive Definition>>, pp. 241-262; en Ludwig Wittgenstein[Critical Assessment], S. Shanker(ed), vol I, Routledge, London, 1997(1986)

BAKER.GP y HACKER PMS: <<Wittgenstein Today>>pp. 24-35; en Ludwig Wittgenstein [Critical Assessment], S. Shanker(ed), vol II, Routledge, London, 1997.

BARTLEY,WW: Wittgenstein, Cátedra, Madrid, 1987.

E

ESTRELLA, P: Forma lógica e interpretação: Wittgenstein e o problema das incompatibilidades sintéticas:1929-1930, Tesis de Maestría, UFRGS, Brasil (RS), 1989.

ESTRELLA, P: Esquema de las Investigaciones Filosóficas, curso de Postgrado de Filosofía:1999-I.

F

FAN, K.T: El concepto de filosofía en Wittgenstein, Tecnos, Madrid, 1975.

FANELLI, V:<<Ludwig Wittgenstein: le osservazioni sui colori>>, pp.680-688, en Revista di Filosofia Neo-escolastica, No. 4, ott-dic, 1982.

FONTAINE-de VISCHER, L:<<Wittgenstein. Le langage à la racine de la question philosophique>>, pp. 559-583, en Revue Philosophique de Louvain, nov, 1985.

FRENCH, P:<<Wittgenstein's Limits of the World>>, pp. 185-201, en Ludwig Wittgenstein [Critical Assessment], en S. Shanker (ed), vol I, Routledge, London, 1997(1986).

G

GARAUDY, R: <<De l'empirisme logique à la sémantique>>, pp. 217-235, en Revue Philosophique, No. 2, avr-juin,1956.

GENOVA, J:<<A map of the Philosophical Investigations>>, pp. 58-63, en Ludwig Wittgenstein[Critical Assessment], S. Shanker (ed), vol. II, Routledge, London, 1997.

GHINS, M:<<La forme et le sens dans le Tractatus de Wittgenstein>>, pp.451-481, en Revue Philosophique de Louvain, août, 1977.

GIANNOTTI, J.A: Apresentação do mundo, São Paulo, Schwarcz, 1995

H

HACKER, PMS: Insight and Illusion (Themes in the Philosophy of Wittgenstein), Thoemes, Press, England, 1997

HARTIG, M: Einführung in die Sprachphilosophie (Das Verhältnis von Sprache und Denken), W. Kolhammer Verlag, Germany, 1978

HARTMANN, N: La nueva ontología, Sudamericana, Buenos Aires, 1954.

HINTIKKA, M y J: Uma investigação sobre Wittgenstein, Papirus, Brasil, 1994(1986)

HUME, D: Investigaçao sobre o entendimiento humano, Edições 70, Brasil, 1989.

J

JACOBSEN, R:<<Wittgenstein on self-knowledge and self-expression>>, pp.12-30, en The Philosophical Quartely , No. 182, jan, 1996.

JANIK, A y TOULMIN, S: A Viena de Wittgenstein, Campus, Rio de Janeiro, 1991.

K

KUTSCHERA, von F: Sprachphilosophie, W. Fink Verlag, Munchen, 1975

L

LEITAO, ML: Wittgenstein Linguagem e Mundo, São Paulo, Annablume, 1998.

LEROY, AL: <<Introduction à la philosophie contemporaine d'expression anglaise>>, pp.432-466, en Revue Philosophique, No. 4, oct-dec, 1962.

LOPEZ de SANTA MARIA, P: Introducción a Wittgenstein [Sujeto, mente, conducta], Herder, Barcelona, 1986.

M

MAGEE, B: Los hombres detrás de las ideas, FCE, México, 1986(1978)

MALHERBE, JF: <<Le scientisme du Cercle de Vienne>>, pp.562-573, en Revue Philosophique de Louvain, août, 1974

MALHERBE, JF: <<Interprétations en conflit à propos du “Traité” de Wittgenstein>>, pp. 180-204, en Revue Philosophique de Louvain, mai, 1978.

MALHERBE, JF: <<Logique et langage ordinaire dans les “Philosophisches Untersuchungen” de Wittgenstein>>, pp.191-211, en Revue Philosophique de Louvain, mai, 1981.

N

NORONHA, A: Wittgenstein e o Problema da Linguagem Privada, Tesis de maestría, Brasil (RS), UFRGS, 1997.

O

OBANDO, O: Breve diccionario de filosofía positivista. Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencia Humana, Lima, 1993.

OBANDO, O: El quehacer filosófico en el Perú, Espigón, Lima, 1997

OBANDO, O: De una ontología empirista a una ontología objetiva, Espigón Internet.

P

PASSMORE, J: 100 años de filosofía, Alianza, Madrid, 1981(1957)

PEARS, D: As ideias de Wittgenstein, USP, Brasil, 1973

PEARS, D: <<Wittgenstein's Treatment of Solipsism in the Tractatus>>, pp. 170-184, en Ludwig Wittgenstein [Critical Assessment], S. Shanker(ed), vol I, Routledge, London, 1997(1986)

PURSEN, van C: <<Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein>>, pp. 181-197, en Philosophy and Phenomenology Research, dec, 1959

R

RUSSELL, B: Los problemas de la filosofía, Labor, Barcelona, 1953.

RUSSELL, B: História da filosofia ocidental (libro 3), Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1969.

RUSSELL, B: La evolución de mi pensamiento filosófico, Aguilar, Madrid, 1980.

S

SCHWYZER, H: <<Thought and Reality: the metaphysics of Kant and Wittgenstein>>, pp. 150-162, en Ludwig Wittgenstein [Critical Assessment], S. Shanker (ed), vol II, Routledge, London, 1997.

STEGMULLER, W: A filosofia contemporânea, Edusp, Brasil, 1977(1976)

SCOTT, M: <<Wittgenstein's Philosophy of action>>, pp. 347-363, en The Philosophical Quarterly, No. 184, jul, 1996

SHANKER, S: <<Ludwig Wittgenstein: 1889-1951>>, pp.1-15, en Ludwig Wittgenstein [Critical Assessment], S. Shanker (ed), vol I, Routledge, London, 1997(1986)

T

TILLIETTE, X: <<La nouvelle image de l'Idéalisme Allemand>>, pp. 46-61, en Revue Philosophique de Louvain, feb, 1973.

V

VARIOS AUTORES: Paradigmas filosóficos da actualidade, Papirus, Brasil, 1989.

W

WAHL, R: <<Impossible propositions and the form of objects in Wittgenstein's Tractatus>>, pp.190-201, en The Philosophical Quartely, No. 179, apr, 1995.

WITTGENSTEIN, L: Tractatus logico-filosófico, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1987.

WITTGENSTEIN, L: Tractatus lógico-filosófico (bilingue), EDSP, Brasil, 1994.

WITTGENSTEIN, L: Investigações filosóficas, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987.

WITTGENSTEIN, L: Investigações filosóficas, Vozes, Petrópolis, 1996.

Z

ZILLES, U: O racional e o místico em Wittgenstein, Edipucrs, Porto Alegre, 1994.