

TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Capítulo 1

1.1 INTRODUCCIÓN

1-1.1 CUESTIÓN DE NOMBRES

Al tipo de investigaciones que vamos a realizar se le han dado varios nombres: gnoseología , epistemología , crítica , lógica maior y teoría del conocimiento.

La expresión "teoría del conocimiento" la introdujo por primera vez Ernest Reinhold en 1832 , y fue recogida por Edward Zeller en 1862 , utilizándose desde entonces de forma corriente. En Inglaterra , Alemania , Francia e Italia se utiliza "epistemología" ; en España , por predominio de la escolástica , se utilizaba "crítica" y "gnoseología".

El término "epistemología" alude más bien a una teoría de la ciencia , y el de "crítica" a una dimensión fundamental de la teoría del conocimiento , pero no exclusiva ; "gnoseología" sería lo mismo que "teoría del conocimiento" en griego. Nosotros utilizaremos la expresión "teoría del conocimiento" por considerar que indica mejor nuestro estudio ; vamos a explicar esta expresión.

1-1.2 TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Teoría , en griego , significa "contemplación". A lo largo de la historia se ha entendido este término de dos formas distintas:

a) En Grecia (Aristóteles) y el medievo como "contemplación" en oposición y complementariedad con "praxis" y "poiesis". Esta concepción presupone:

- que la actitud teórica es pasiva , y la teoría es un reflejo fiel de lo teorizado.
- que lo teorizado se presenta en forma de organización acabada (cosmos).
- que esta organización acabada es acorde con la capacidad teorizante.

b) En el mundo moderno y sobre todo en el pensamiento actual se entiende por teoría una construcción intelectual que resulta del trabajo filosófico y/o científico. De ahí que aquellos presupuestos cambien de signo:

- la actitud teórica es activa y la teoría es el resultado de una actividad compleja del hombre.

- lo teorizado , el mundo , se nos presenta en un cierto desorden , problemático , y hay que "ponerlo en orden".

- este orden alcanzado , la teoría , puede no tener un carácter terminado , cumplido , puede ser siempre sólo una "conjetura".

N.B. teorías , sistemas y modelos

Ni la reflexión filosófica ni científica se suelen interesar por los individuos aislados , sino por los sistemas. Un sistema es una entidad compleja formada por diversos individuos y por una serie de funciones y relaciones entre esos individuos (p.ej.: el sistema solar o el ecosistema de l'Albufera).

El científico , o el filósofo aspira a elaborar una teoría del sistema , es decir , un conjunto de enunciados (ecuaciones , fórmulas , esquemas...) que permitan describir adecuadamente el funcionamiento del sistema. Si el sistema funciona tal y como lo dice la teoría , decimos que el sistema es un modelo de la teoría ; p.ej.: el sistema solar es un modelo de la teoría de Kepler. Notemos que "modelo" aquí se emplea como "aquello que cumple una teoría" y no como "aquello que sirve de paradigma a una teoría".

Pues bien , en la Teoría del conocimiento , el sistema es el formado por los diversos problemas que el complejo hecho cognoscitivo ofrece , y sus interacciones , ya que estos problemas nunca aparecen aislados. Las teorías para explicarlos son múltiples: Realismo , Empirismo , Idealismo... Pero los modelos que los cumplen ven el hecho cognoscitivo escorado hacia uno u otro problema ; por eso la tendencia actual es ver el conocimiento bajo una teoría más abarcadora , la teoría de la comprensión (Hermenéutica). ((Confrontar para todo esto Conceptos y teoría en la ciencia , de Jesús Mosterín , pag.149))

Una última nota sobre la teoría: las teorías actúan muy distintamente , si son teorías de las Ciencias de la Naturaleza , o si por el contrario , se trata de la teoría de las Ciencias del Espíritu. En la teoría de las Ciencias de la Naturaleza , quien manda es la naturaleza y nos atenemos a una cierta objetividad. En la teoría de las Ciencias del Espíritu , la investigación está determinada por la propia posición del investigador y se investigará desde esta determinación.

Conocimiento. La Teoría del Conocimiento será una reflexión crítica sobre el conocimiento , pero "conocimiento" se puede entender de tres formas diferentes:

- 1ª.- La facultad de conocer , que la estudiará la Antropología.
- 2ª.- La actividad de conocer , que la estudiará la psicología.
- 3ª.- El resultado de conocer , el saber que es patrimonio de las diversas ciencias (y otros saberes).

Este último sentido constituye el objeto material de la Teoría del Conocimiento. Su objeto formal , estará constituido por aquellos problemas que la reflexión sobre el conocimiento , como tal , y prescindiendo de sus contenidos fácticos , nos va a plantear: alcance y límites del conocimiento , su posibilidad , el problema de la verdad , los modos o tipos de conocimiento , el fundamento del conocimiento etc. Es decir , los llamados "problemas del conocimiento".

"La reflexión sobre la naturaleza de nuestro conocimiento da origen a algunos problemas filosóficos complejos. Estos constituyen la temática de la Epistemología o Teoría del Conocimiento. Casi todos ellos fueron discutidos por los antiguos griegos y aún hoy existe acaso acuerdo en cuanto a cómo han de resolverse o , por el contrario disolverse".

"Cuestiones principales"

1º) Distinción entre conocimiento y opinión verdadera. La evidencia.
¿Qué es tener evidencia?

2º) ¿Hay evidencia inmediata?

3º) Nuestro conocimiento , en un momento dado , no es evidente ,
¿Cómo justificarlo , cuál es su fundamento?

4º) ¿Cuál es el alcance de nuestro conocimiento? En un conocimiento
concreto , ¿Cuál es el criterio para tenerlo como tal?

5º) ¿Cuál es el status cognoscitivo de las "verdades de la razón"?

6º) ¿Es lo mismo "saber" que "creer"? : el problema de la verdad.

((Cfr. Roddrick M. Chisholm , Teoría del conocimiento , Ed.Tecnos ,
Madrid , 1982))

Noción del problema:

"El verbo griego del que se deriva el sustantivo "problema" quiere decir lanzar o arrojar delante. Problema significa , ante todo , algo saliente , p.ej., un promontorio ; de un modo más correcto , un obstáculo , algo con que me encuentro delante ; y por extensión metafórica , lo que llamamos usualmente problema intelectual. Pero repárese en que para que algo me sea obstáculo no basta con que esté ahí delante ; también tengo delante la pared y ésta no me sirve de obstáculo , sino de abrigo - otro sentido que tiene la voz , προβλημα -; para que se convierta en obstáculo, no es suficiente su presencia ante mí: hace falta que yo necesite pasar al otro lado , precisamente a través de ella ; entonces es efectivo obstáculo , en la forma concreta de lo que los griegos llaman "aporía", es decir , falta de poro o agujero por el que salir de una situación.

Podemos decir , por tanto , que uno de los elementos reales que integran un problema es la situación en que como tal se constituye ; y una formulación de los problemas que omita esa situación , es en el sentido más riguroso , una formulación incompleta , abstracta y , en suma , ficticia". (J.Marias , Introduc.Filosof. pag.24)

Aquí cabe resaltar dos aspectos:

1º.- Todo problema , también éste , hay que verlo en situación , no sólo a nivel del individuo , que es quien conoce , sino a nivel de los grupos humanos que han ido en su historia decantando sus conocimientos (ciencia , arte , valores).

2º.- El conocimiento no es "problema" porque por su propia índole nos aboca a la verdad ; si al acontecimiento le fuera indiferente la verdad o falsedad , no sería ningún problema. Tenemos que "alcanzar" la verdad.

1-1.3 DIVERSOS MOMENTOS HCOS.DE INFLEXIÓN EN LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

La Teoría del Conocimiento en Occidente ha tenido tres momentos en su historia caracterizados por una distinta orientación:

PRIMER MOMENTO Si dejamos aparte el modo de pensar mítico y nos centramos en el modo de pensar racional , el primer momento hay que situarlo en Grecia. Los griegos introdujeron los términos que utilizamos , "conocer" , "saber" , pero trataron los problemas gnoseológicos subordinados a cuestiones "ontológicas": el conocer era una actividad del alma y , como tal , pertenece al estudio de la misma. Lo mismo los medievales. En estas épocas se concibió el conocer como mera reproducción de las cosas del mundo ya ordenadas y dispuestas para ser conocidas ; pero no ha habido una problemática del conocer como tal , sino una explicación psicológica de la formación de conceptos y una explicación ontológica de su adecuación a las realidades.

SEGUNDO MOMENTO Mundo moderno. Con el Renacimiento comienza verdaderamente la Teoría del Conocimiento ; con anterioridad lo que se ha hecho ha sido una metafísica u ontología del conocimiento.

¿Por qué se da esta inflexión , en la que el conocimiento aparece como un problema nuevo , central y , para algunos (p.ej.:Cassirer) , exclusivo de la filosofía?

Porque en el Renacimiento aparece la ciencia físico-matemática , que aleja la visión de la realidad y su interpretación ingenua e inmediata que nos da el sentido común. Por eso el nuevo objeto de la filosofía en los siglos XVII y XVIII será fundamentar o justificar la ciencia , objetivo que comenzará de modo sistemático en Descartes y culminará en la obra de Kant. Además el "Humanismo" marca una oposición entre hombre y naturaleza , entre sujeto y objeto: será papel de la filosofía reconciliar esta

oposición (Hegel).

TERCER MOMENTO Época actual. Podemos ver sus causas:

- a) En el fracaso de los sistemas totalizadores del idealismo alemán (Hegel). Después de Kant , se construyeron grandes sistemas racionales que abarcan la totalidad del universo y de la historia , actitud que se puede resumir con la frase de Hegel: "Todo lo racional es real y todo lo real es racional". Pero la terquedad con que lo real se empeña en desbordar los límites sistemáticos de lo racional obliga a la filosofía a reconocer que el conocimiento ya no se basa en sí mismo ; no es la realidad última fundante de cualquier otra.
- b) En el agotamiento del modelo de la razón instrumental o ilustrada. La ciencia , que en la edad moderna sirvió como paradigma de todo saber , es superada desde su interior por sus propias crisis y por tanto debe haber un horizonte que le de sentido. Varias corrientes de pensamiento convergen en este punto : que el conocimiento no es la realidad radical. Estas corrientes son: la "filosofía de la vida" , el "pragmatismo" , la "teoría Diltheiana de la comprensión" , la crítica de la "ideología" , la "filosofía del lenguaje" ...

La posición a la que llegan todas esas corrientes , muy distintas en otros aspectos , la podemos caracterizar con estas palabras de Bollnow:

"La teoría del Conocimiento clásica se caracterizaba por la búsqueda de un punto a partir del cual se pudiera construir un sistema de conocimiento y comprensión seguro de la realidad , previa expulsión de todo lo dudoso. Sin embargo , este punto arquimédico no existe ; el hombre vive en un mundo comprendido y no tiene sentido buscar un punto inicial que le permita reconstruir la verdad desde la base".
(*Introd. a la filosof. del conocimiento, La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo.* Pag.27).

En esta línea se sitúa la obra de H.G. Gadamer *Verdad y método* , en la cual se insiste en la imposibilidad de partir de cero en el intento de fundamentación , y en la necesidad de asumir los prejuicios en nuestro intento de comprensión. También podíamos situar en esta línea , aunque desde un ángulo muy distinto al de Gadamer , la tesis sostenida por T.S.Kuhn de que el desarrollo de la ciencia se hace a través de "revoluciones" , consistentes en cambios de "paradigmas".

En su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) R.Rorty va un punto más allá. No se trata sólo de desenmascarar el pretendido punto arquimédico "en la teoría del Conocimiento" , ni tampoco de asumir y "comprender" los presupuestos en que toda la problemática del conocimiento y toda teoría se ven inmersos a través de su historia.

Ahora hay que rechazar el valor cognoscitivo de la propia hermenéutica ; ésta es sólo una "forma de

arreglárselas".

"La hermenéutica no es "otra forma de conocer"-la "comprensión" en oposición a la "explicación" (predicativa). Es mejor considerarla como otra forma de arreglárselas. Sería mejor para la claridad filosófica que entregáramos la idea "cognición" a la ciencia predictiva , y dejáramos de preocuparnos por los "métodos cognitivos alternativos". La palabra conocimiento no parecería digna de que se luchara por ella si no fuera por la tradición kantiana de que ser filósofo es tener una "Teoría del Conocimiento" , y la tradición platónica de que la acción que no está basada en el conocimiento de la verdad de las proposiciones es "irracional" (Op. cit. Pags. 321 , 322)

Parece que en este pasaje Rorty apunta en una dirección similar a la de Feyerabend en su propuesta de metodología anarquista: "Todo sirve" (*Tratado contra el método* , Pag.12). Pero , me parece que va más allá en la dirección en que el conocimiento y la comprensión se sitúan en la línea marcada por Wittgenstein en su segunda época: el lenguaje (y el conocimiento) expresan "formas de vida" , ninguna de las cuales es privilegiada respecto a las demás.

Un argumento similar lo encontramos , como veremos más tarde , en Ortega y Gasset. Más allá de su sabida distinción entre "ideas" y "creencias" , está su distinción entre "conocer" y "pensar". "Conocer" es una forma histórica que ha adquirido el "pensar". Y esto , el "pensar" sea cual sea la forma histórica que haya tenido o que tenga en un futuro , es lo que ineludiblemente el hombre tiene que hacer para pervivir.

Por todo lo dicho debemos darnos cuenta que una teoría del conocimiento aboca , necesariamente , a una teoría de la comprensión , y ésta , a su vez , sólo es posible realizarla refiriéndola , en última instancia , a la realidad en que consista el hombre , que es , al fin y a la postre , quien conoce.

1.2 FENOMENOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

El conocimiento es un hecho del cual no podemos dudar, de lo que podemos dudar es del valor del conocimiento. Ese hecho se nos da en forma bruta , inanalizada , y debemos llegar a ver en qué consiste formalmente el conocimiento , cual es su estructura , para poder ver en ella enraizados todos los problemas que suscita el proceso cognoscitivo para poder escoger la teoría más adecuada , de modo que las soluciones a dichos problemas sean modelos de la teoría. Para ello tenemos que realizar una descripción del conocimiento en cuanto tal ; pero antes será conveniente decir una palabra sobre el método fenomenológico que vamos a utilizar para hacer dicha descripción.

1-2.1 EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE HUSSERL

E.Husserl concibió la fenomenología como una ciencia estricta que consistía en la descripción de las esencias ("cosas") tal como se nos presentan por ellas mismas sin que prejuzguemos nada al hacer esa descripción ; para ello utilizaba un método (que podríamos resumir en un eslogan "a las cosas mismas" de su época de Gotinga): el llamado método fenomenológico. Es cierto que él nunca sistematizó ese método, ni creo que fuera posible porque en él se implica toda una concepción de la actividad filosófica y de la realidad misma ; más bien lo fue elaborando conforme se le presentaban los problemas , "in actu exercito". Con todo , siguiendo a I.M.Bochenski en Los métodos actuales del pensamiento , Pag.41 y ss. , podemos distinguir dos momentos diferentes en el desarrollo husserliano del método fenomenológico:

- a) La reducción eidética , realizada principalmente en las Investigaciones lógicas (1901)
- b) La reducción fenomenológica estricta , que aparece a partir de Ideas I (1913).

Como método apto para comienzo de una investigación filosófica parece adecuado el primero , la reducción eidética ; la reducción fenomenológica , por el contrario , está muy vinculada a la propia filosofía de Husserl. Por lo tanto , describiremos sólo la reducción eidética.

Reducción eidética: El método fenomenológico pretende una visión intelectual del objeto basada en una intuición de lo dado : consiste en dejar que las cosas se nos manifiesten por ellas mismas.

Para llegar a esta visión necesitamos una triple eliminación o reducción ($\epsilon\pi\omicron\chi\eta$). (Advirtamos que en este contexto "reducir" no significa "negar" , sino poner entre "paréntesis" , "prescindir de").

1ª.- de todo lo subjetivo: En la investigación debe orientarse el pensamiento exclusivamente hacia el objeto. El método fenomenológico , insistamos , es un método de intuición de lo dado , de la "cosa". A lo dado , Husserl lo llama "fenómeno" , del griego $\phi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, lo que aparece , lo que está claro a nuestra vista , lo que está a la luz. Pero el mismo acto de intuir es una enunciación intelectual del fenómeno , un $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$.

La intuición de un fenómeno se opone a todo conocimiento discursivo , a toda abstracción y en general a todo psicologismo que tenga en cuenta la constitución fáctica del sujeto que conoce. Se trata de ir "a las cosas mismas" , y en este sentido , es una práctica que continúa la actitud teórica de la tradición griega.

2ª.- de todo lo teórico: (hipótesis , demostraciones o cualquier forma de saber ya adquirido) , de manera que sólo entre en cuestión lo dado , el fenómeno.

Con esta exclusión no se pretende rechazar todo lo teórico sin más. Pero sería admitido sólo después de su fundamentación fenomenológica. Es este el camino para llegar a la ciencia fundante , a la "lógica pura".

3ª.- de toda tradición: de todo lo que se ha venido enseñando hasta ahora sobre el objeto. Más aún , debemos olvidarnos del nivel en que nos sitúe en este momento la ciencia ; ésta es un saber no fundamentado: de ahí su estado de crisis.

En el objeto mismo hay que hacer otra doble reducción: a) de la existencia de la cosa y quedarse con lo que el objeto es (quidditas).

b) De la quidditas hay que llegar a la esencia o eidos : estructura fundamental del objeto , sin referencia a nada accesorio. Advirtamos que esta esencia o eidos fenomenológico , no es algo oculto , sino precisamente un mostrarse "a sí en sí mismo" (Heidegger). Por tanto es un concepto más amplio que el aristotélico ; Aristóteles admite junto a la esencia otras propiedades o determinaciones en conexión necesaria con ella. La esencia fenomenológica incluye , en cambio , todo lo que está necesariamente unido en el fenómeno , en el manifestarse.

1-2.2 DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL CONOCIMIENTO

Una vez presentado el método fenomenológico tenemos que aplicarlo al objeto de nuestra investigación el conocimiento. El conocimiento tal como se nos presenta , sin supuestos , lo podemos describir del siguiente modo:

1º.- El conocimiento es un proceso de carácter dialogal , de nosotros como sujeto con algo , lo conocido , que es el objeto. Este diálogo se mediatiza por la conciencia ; ésta actúa como frontera que , al mismo tiempo que une , separa o divide.

2º.- El conocimiento es siempre un fenómeno consciente.

3º.- Este proceso consciente supone siempre una dualidad , sujeto - objeto , no puede existir el proceso cognoscitivo sin esta dualidad. El sujeto y el objeto son irreductibles uno a otro en el mismo proceso cognoscitivo. En el lenguaje filosófico se expresa esto diciendo que sujeto y objeto son gnoseológicamente trascendentes uno a otro. Esto quiere decir:

a) No puede haber proceso cognoscitivo si falta uno de ellos.

b) El sujeto se constituye formalmente como sujeto frente al objeto. El objeto se constituye formalmente como objeto frente al sujeto.

c) Sujeto y objeto no tienen que ser necesariamente dos realidades distintas (abriéndose al fenómeno de la autoconciencia). Pero formalmente se tiene que constituir como tales oponiéndose.

Para que la descripción fenomenológica del conocimiento quede completa debemos detenernos un momento en el análisis de la conciencia, escenario en que el proceso cognoscitivo se nos da. En este análisis la conciencia presenta dos caracteres fundamentales:

A) Carácter estructurado y estructurante de la conciencia: Según Gurwitsch en *El campo de la conciencia* (Pag.71), la conciencia se nos presenta como un "campo" estructurado en tres regiones o dimensiones:

1º.- "Tema focal": aquello que enriquece actualmente nuestra conciencia, polarizando hacia sí nuestra atención.

2º.- "Campo temático": constituido por la totalidad de datos que nos son presentes materialmente y de algún modo objetivamente; los considerados pertinentes al tema focal, sin que recaiga sobre ellos directamente la atención.

3º.- "Límite marginal": u horizonte del conjunto constituido por el tema focal y el campo temático. En sí está formado también por un elenco de datos, pero no se acusan como tales en la conciencia por su alejamiento del centro focal de la atención; no son pertinentes al tema focal.

Estas tres dimensiones que integran el "campo de conciencia", no son imposiciones absolutas que la conciencia recibe pasivamente, sino que forman una estructura organizada por la conciencia. La conciencia no es un puro escenario donde acontecen las experiencias (al estilo de Hume), sino que estructura lo que en ella se realiza.

B) Intencionalidad de la conciencia: Francisco Brentano, en su obra *Psicología desde el punto de vista empírico*, Cap.1º, Párrafo 5º al tratar de distinguir los fenómenos físicos de los fenómenos psíquicos considera que el carácter formal de estos es la "intencionalidad" y dice:

"¿ Qué carácter positivo podemos, pues, indicar? ¿ O acaso no hay ninguna definición positiva, que valga conjuntamente para todos los fenómenos psíquicos? Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia (no significa la no existencia, sino la existencia en) intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referéncia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente."

En Brentano, pues, la "intencionalidad" tiene dos aspectos: a) la "existencia en" o mental de los objetos psíquicos, y b) la "dirección hacia" un contenido u objeto de todo acto psíquico, frente al fenómeno físico.

Husserl toma de Brentano la idea de "intencionalidad", pero subraya el aspecto de "dirección hacia".

Aunque en las *Investigaciones Lógicas* todavía se nota la influencia de Brentano en cuanto al doble aspecto del concepto de "intencionalidad"; en *Ideas* se ve más claro como acentúa el segundo aspecto:

"Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de "ser conciencia de algo". Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el cogito explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa...

En todo cogito actual, una "mirada" que irradia del yo puro, se dirige al "objeto" que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc. Y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él" (*Ideas* 1, Cap. 84, Pag.199).

En obras posteriores Husserl destacó el carácter "constitutivo" de las intenciones: éstas son "cumplimiento" de los actos intencionales. En esta dirección avanzaríamos hacia un idealismo de carácter trascendental.

Pero lo que nos interesa de *Ideas* 1 es que destaca el aspecto direccional de la conciencia; que esta direccionalidad es múltiple y que constituye el pleno sentido de la conciencia:

"La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia". (Ibid. Pag. 198)

Limitaciones a estos análisis:

1º.- Para Husserl parece que aprehender o captar un objeto, sea posesionarse de él sólo intelectualmente; limita el significado de aprehender a ser el correlato mental de un enunciado sobre un objeto. Pero hay otras formas de aprehender: emotivas, prácticas, etc...

2º.- ¿Cuál es la naturaleza de lo aprehendido?, No puede ser el objeto como tal objeto, porque la naturaleza de la conciencia es intencional y estructurante y el objeto es mucho más rico de lo que se presenta en la conciencia. El objeto se dividirá en dos; pensemos que el objeto tiene dos dimensiones, el objeto como realidad, la cosa, y el objeto conocido que es el que está en mi conciencia cuando conozco, y ambas pueden coincidir total o parcialmente en su estructura. El que el objeto conocido sea más pobre que el real, no quiere decir que lo que yo conozco sea diferente de lo real.

3º.- La proporción de elementos sensibles, intelectuales, emotivos, culturales, sociales, etc... que intervienen en la representación del objeto por parte del sujeto, hacen prácticamente imposible la asepsia de la $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ fenomenológica.

1-3 PROBLEMAS DEL CONOCIMIENTO

1-3.1 POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO

Este problema apunta al "cumplimiento" del conocimiento , es decir , que el conocer no es una actividad mental vacía , sino que tiende a su término , a captar la realidad ; pero ese problema no hay que examinarlo desde el punto de vista psicológico (cómo se "cumple") , sino desde el gnoseológico (si se "cumple"). En fin , es el problema de la verdad.

La posibilidad , pues , se plantea porque lo fundamental del conocimiento es que la relación cognoscitiva (sujeto - objeto) se lleve a buen término.

Ante esta cuestión se han dado respuestas radicales:

- Escepticismo: El conocimiento no es posible , o mejor , no es posible saber si un conocimiento (un juicio , por ej.) es verdadero o falso aún cuando éste lo sea. Es una actitud pesimista.

- Dogmatismo: Viene del griego $\delta\omicron\gamma\mu\alpha$ (opinión) , y se aplicó a aquellos filósofos que sostenían una opinión "fundada en principios". En este sentido Kant opone el conocimiento dogmático de la razón cuando hace ciencia "rigurosamente" demostrativa , al dogmatismo , es decir "la pretensión de avanzar con un conocimiento puro formado de conceptos... sin una previa crítica de su propio poder (de la razón)" (K.R.V. B XXXV) Pero , a veces , el fijarse sólo en los principios hizo descuidar los hechos , el examen y la observación de las consecuencias. Por eso , la escuela dogmática se opuso a la escuela escéptica , la escuela de los "examinadores".

Según Ferrater Mora , ciñéndonos al uso gnoseológico de "dogmatismo", tiene tres sentidos:

a) Como la posición propia del realismo ingenuo: no sólo podemos conocer las cosas en su verdadero ser , en sí , sino que efectivamente este conocimiento se da en el trato diario con ellas , sin mayores problemas.

b) Como confianza en algún órgano especial del conocimiento como la razón , el "nous" o alguna facultad intuitiva.

c) Como la sumisión acrítica a unos principios o sistema filosófico.

Formas moderadas de escepticismo y dogmatismo:

En la historia las posiciones escépticas y dogmáticas se han dado de forma moderada. Aunque pueden llegar a posiciones coincidentes , sin embargo el punto de vista de una y de la otra es distinto , y por tanto diferente: a) Escepticismo moderado: Se preocupa fundamentalmente por el origen y límites del conocimiento y utiliza un lenguaje psicológico que manifiesta el peso que los análisis psicológicos del proceso cognoscitivo tienen en esta posición. Sería el escepticismo propio de algunos empiristas.

b) Dogmatismo moderado: Afirma que el conocimiento es posible dentro de ciertos supuestos (que hay que encontrar y poner de manifiesto). Utiliza un lenguaje "crítico - racional" que indica el intento de establecer los límites abstractos del conocimiento ; es decir , los límites propios del conocer humano.

- Fundamentalistas: Otros autores no se han adherido a ninguna de las dos posiciones anteriores , sino que han buscado un fundamento independiente de cualquier supuesto , limitación : Descartes con el "cogito", Kant con la "trascendentalidad", Husserl con la "intuición de fenómenos" y Wittgenstein con el lenguaje como "pintura" del mundo.

1-3.2 FUNDAMENTO DEL CONOCIMIENTO

Si en alguna medida el conocimiento es posible , ¿ En qué se funda esa posibilidad ?. El sentido mismo de "fundamento" , de "fundamentación de..." lo veremos más tarde. Baste aquí ennumerar las posiciones que respecto a este problema se han dado.

- Realistas: La posibilidad del conocimiento se fundamenta en el objeto , en la "realidad", en "las cosas mismas". Pero el término realidad no es unívoco : ¿ Se trata de la realidad sensible ? ¿ De una realidad intelectual ? De este modo tendríamos las posiciones empiristas o racionalistas en sus múltiples variantes.

- Idealistas: La posibilidad del conocimiento se fundamenta en el "sujeto" concebido siempre como activo. Pero tampoco el término "sujeto" es unívoco ; se puede tomar en sentido psicológico (Berkeley) , como trascendental (kant) , o como realidad metafísica (Fichte) ... Es decir , que "idealismos", lo mismo que "realismos" , hay muchos.

Estas posiciones tienen en común:

1º.- El dar de algún modo el conocimiento por supuesto.

2º.- El considerar el conocimiento no sólo como una actividad intelectual , sino fundada en motivos intelectuales aislables de cualquier otro.

Pero debemos advertir que el conocimiento depende de otras realidades y no sólo de sí mismo , y el conocer se acompaña de motivaciones extraintelectuales.

Por esto otras posiciones a partir de Nietzsche y de Dilthey , se han preguntado por el fundamento del conocimiento en otros sentidos , en función de una más amplia noción de "experiencia" , que no encierra el conocer en la conciencia (pragmatistas , Heidegger , Ortega , etc...).

1-3.3 FORMAS DE CONOCIMIENTO

El conocimiento adquiere múltiples modalidades :

1°.- Conocimiento intuitivo : se entiende por éste un conocimiento inmediato. Ésta inmediatez se ha puesto por los empiristas en la sensación y por los racionalistas en la intelección.

Algunos filósofos como Henri Bergson consideran la intuición como la modalidad propia del conocimiento metafísico ; por eso el uso de metáforas prepara al lector para intuir aquellas realidades que pretenda mostrar Bergson.

2°.- Conocimiento mediato : se realiza por medio de una serie de inferencias y razonamientos. Lo interesante de esta forma de conocimiento sería saber si todo conocimiento mediato tiene que basarse , en último término , en un conocimiento inmediato.

3°.- Conocimiento a priori : la expresión "a priori" significa "antes de", pero si entendemos éste "antes de " en sentido temporal cabría decir que este conocimiento equivaldría al conocimiento inmediato. Kant , sin embargo , habla de este conocimiento como independiente de la experiencia. Como veremos , estos conocimientos "a priori" no son propiamente contenidos de conocimiento , sino formalidades provenientes del sujeto , presentes en el acto intelectual y que actúan sobre una materia empírica dada en la sensación.

4°.- Conocimiento "a posteriori", que significa etimológicamente "después de". En Kant significa los conocimientos que dependen de la experiencia.

En el orden temporal es antes el conocimiento a posteriori que el conocimiento a priori ; porque primero hay que conocer por la experiencia para después a través de la reflexión trascendental hacer conscientes los elementos formales a priori allí presentes. Pero en el orden de la fundamentación es antes el conocimiento a priori. Con todo , la "Teoría evolucionista del Conocimiento" afirma que todo conocimiento que es "a priori" desde el punto de vista de la ontogénesis del individuo , fue "a posteriori" , desde el punto de vista de la filogénesis de la especie. (Cfr. K.R. Popper : Sociedad abierta , universo abierto Pags. 90 , ss)

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Capítulo 2

2.1 INTRODUCCIÓN

El conocimiento , que es una función de carácter procesual , no se basa en si mismo , no se autofunda; hunde sus raíces en realidades mas primarias. En este capitulo , que es mas bien un capitulo de antropología del conocimiento , vamos a ver esta cuestión desde dos perspectivas diferentes y complementarias:

A) En Zubiri veremos como la realidad biosomática del hombre exige un tipo de contacto con la realidad , un tipo de conocer que llamamos inteligir. Lo que queremos destacar en este momento es el modo en que esta forma de conocer (que Zubiri llama "inteligencia sentiente") se apoya en estructuras biosomáticas constitutivas del hombre , en especial en la forma en que ha evolucionado su cerebro.

B) En Ortega el conocer como todo tipo de realidad deberá explicarse desde la "realidad radical" , "mi vida". El conocer en sus diversos momentos también radicara en una realidad mas primaria que es mi propia necesidad de vivir : el conocer será un instrumento para realizar ese inevitable cometido que es "mi vida".

2.2 XAVIER ZUBIRI

2.2.1 ANIMAL Y HOMBRE

Del animal al hombre hay , en el orden morfologico-somático , una estricta evolución. El hombre se coloca , en la evolución , en la linea de los primates antropomorfos , en la bifurcación entre póngidos y homínidos.

Los paleontólogos llaman homínidos a todos los antropomorfos que forman la parte del "phylum" al que pertenece el hombre. Los llaman así porque ha habido en este "phylum" antropomorfos que aun no son humanos: son los ascendentes somáticos directos del hombre.

Pero esta evolución somática no explica la esencial irreductibilidad de la dimensión intelectual del hombre a todas sus dimensiones sensitivas animales.

El animal , con su mera sensibilidad , reacciona siempre y solo ante estímulos mas o menos complejos .

El hombre con su inteligencia responde a realidades. La inteligencia no es la capacidad del pensamiento abstracto , sino la de aprehender las cosas y enfrentarse a ellas como realidades. Entre estimulo y realidad hay una diferencia esencial , no de grado. La "realidad" es siempre "ya" , "mas" y "otra". Carácter "de suyo" de la realidad.

Por esta diferencia , el animal es un ser "enclasadado" mientras el hombre no lo es: no esta enclasadado en un medio especificamente determinado , sino que constitutivamente abierto al horizonte indefinido del mundo real.

El animal resuelve solo situaciones el hombre trasciende de su situación actual , construye artefactos , no para resolver situaciones determinadas , sino que , implantándose en la realidad , los construye para el futuro. El animal "resuelve" su vida , el hombre la proyecta. Su industria no es repetitiva , sino inventiva.

Esta irreductibilidad no implica una censura , una discontinuidad , entre la vida animal y la humana. Si se acepta la distinción entre sensibilidad e inteligencia de Zubiri , es cierto que el animal responde a estímulos y el hombre a realidades. Pero tanto en su vida individual , como en su desarrollo específico, la primera forma de realidad que el hombre aprehende es la de sus propios estímulos que aprehende no como meros estímulos , sino como realidades estimulantes.

Esto nos muestra que cuanto mas descendamos a los conocimientos de la vida individual y específica del hombre , la distinción entre mero estímulo y estímulo real se hace mas sutil , lo que nos muestra que no cesura entre la vida animal y la propiamente humana.

2.2.2 EL "PHYLUM" HUMANO

Constituido el "phylum" humano por la inteligencia hay en el una verdadera y estricta evolución genética , debida sobre todo a la evolución de las estructuras somáticas , pero también a la evolución del tipo de inteligencia expresada en industrias caracterizadas por una unidad evolutiva casi perfecta. Es decir , que lo que hasta ahora hemos solido llamar "hombre", en realidad aloja dentro de si tipos de realidad somática e industrialmente (intelectivamente) distintos , producidos por verdadera evolución genética intrahumana. No se trata de hombres , distintos tan solo por su tipo de vida , sino de tipos estructuralmente distintos tanto por su morfología como por lo referente a sus estructuras mentales.

Los principales "tipos" de "hombre" que consideran los antropólogos son: australopithecus u "homo habilis", arcanthropos , paleontropos y neantropos. Estos cuatro tipos de hombres no se hayan estratificados, sino que se superponen a veces por largo tiempo. Hay distintos tipos humanos encadenados por una verdadera evolución genética; y esto es lo importante: el hombre sin mas no es una realidad , lo son tan solo sus distintos tipos evolutivos.

¿ Que significa esta evolución , que son todos estos distintos tipos de humanidad ?. Ante todo hay que afirmar que todos esto tipos son verdaderos hombres es decir , animales inteligentes (de realidades) y no meramente sensitivos.

Esta distinción intelectual está esencialmente unida con determinados momentos estructurales somáticos: cierto tipo de dentición, de aparato locomotor, de manos libres para asir y fabricar utillaje, cierto tipo de configuración, volumen y función del cerebro, un aparato de fonación capaz de estimular un lenguaje.

La unidad específica del hombre está, pues, asegurada: es la unidad esencial de inteligencia y de un determinado tipo de estructuras somáticas básicas. Hay, por tanto en todos estos tipos humanos antes dichos, un auténtico "phylum" genético que estructura una especie: la humana.

Pero esta unidad filética aloja dentro de sí una gran diversidad, que no se refiere, en primer lugar, a diferentes tipos de vida, sino a diferentes estructuras psico-somáticas. Las vidas son de diferente tipo porque lo son las estructuras psico-somáticas que las hacen posibles.

Es decir, un pitecántropo y un neandertal o un cromagnon, no solo son hombres distintos, sino que son hombres de distinta cualidad humana tanto como lo que concierne a lo somático de sus estructuras, como lo referente a lo psíquico.

No es solo que unos tipos de hombres (p. ej. los neandertales) sean más inteligentes que los otros (p.ej. arcantropos) sino que unos tienen una clase de inteligencia distinta a la de los otros. Solo dentro de cada tipo cabe hablar de mayor o menor inteligencia (es decir, una diferencia cuantitativa, y no cualitativa).

Entre estos tipos humanos cualitativamente distintos hay una evolución genética, psico-somática, y esta evolución de las estructuras determinan por completo la cualidad de la psique (forma animae). ¿Cuál es el sentido, la dirección de esta evolución? ¿Hay un paso de prehombrines a hombres?.

No. Nos resistimos a llamar a estos tipos de hombres "hombres" porque partimos del principio de que el hombre tiene que ser un "animal racional", es decir, dotado de la plenitud del pensamiento abstracto y de la reflexión. Pero Zubiri piensa que esta concepción es insostenible: el hombre no es animal racional, sino animal inteligente, animal de realidades.

La razón no es más que un tipo especial y especializado de inteligencia; y la inteligencia no es formalmente la capacidad del pensamiento abstracto y la reflexión, sino la capacidad de aprehensión, de aprehender las cosas como realidades. (El niño que usa la inteligencia muy pocas semanas después de nacer, no hace uso de la razón hasta bastante más tarde).

Así pues, todos los tipos humanos anteriores al "homo sapiens" son verdaderos hombres, no prehombrines. Pero no son racionales, sino "pre-racionales". (El paso de la "inteligencia" a la "razón" es un proceso difícil de seguir). En definitiva, una vez constituido el "phylum" específicamente humano, la humanidad entera se

va constituyendo evolutivamente a través de diversos estados típicamente cualificados, tanto por lo somático como por lo psíquico a lo largo de los cuales va ascendiendo del nivel animal inteligente al nivel animal racional.

2.2.3 LA INTELIGENCIA HUMANA

La inteligencia del hombre es sentiente: la inteligencia brota desde el fondo de las estructuras biológicas.

La inteligencia no es una mera adición a las estructuras bioquímicas. Estas no son una mera causa dispositiva; sino que son una causa exigitiva; es decir ; que necesitan para su propia viabilidad el uso de la inteligencia.

La psique intelectual no es solo una psique de este cuerpo , sino que es una psique que , por estar exigida por este cuerpo , ha de tener como momento esencial suyo el tipo de psiquismo sensitivo que este cuerpo determina por si mismo , (todo lo contrario que Platon).

A su vez la inteligencia es de si misma exigitiva de un cuerpo , y no de un cuerpo cualquiera , sino de este cuerpo , con una determinada estructura y , por tanto , con este determinado tipo de psiquismo animal.

Esta exigencia no es una mera adición a la psique intelectual , sino un momento esencial de ella.

No es que la psique "tenga" un cuerpo; no es que tan solo "necesite" de un cuerpo para actuar , sino que por ser la realidad que es , formalmente "version-a" un cuerpo. Y en este sentido la psique humana es un alma. Lo que hace que la psique sea alma es su "corporeidad" (corporeidad = la índole "de"). Y podríamos decir lo mismo contra la "res extensa" de Descartes.

Ahora bien esta exigitud del cuerpo de un alma se debe a lo que Zubiri llama "hiperformalización".

El chimpancé , con su gran capacidad formalizadora puede expresar en una misma situación dos o tres eventualidades distintas. Bien distinto es el caso del hombre. La creciente importancia del encéfalo en un sistema nervioso le otorga tan rica capacidad de formalización que llega a ser indefinido el numero de las posibilidades de acción contenidas en su campo perceptivo.

"Prosiguiendo la formalización llega un instante en que la estabilidad biológica depende de que el hombre se haga cargo de la situación. Aquí la formalización desgaja (pero tan solo exigítivamente) algo que es puramente anímico , la inteligencia, y aparecen los estados mentales mal llamados superiores. Sin cuerpo no existirían en cuanto estados ; pero sin alma no serian lo que son: lo anímico es algo exigido por lo somático como condición de su estabilidad fisiológica y dinámica. Prosiguiendo por esta vía , el alma cobra un rango preponderante y constituye una de las posibilidades propias de la persona humana , y a la vez , una de las posibilidades en que el cuerpo tenga una vida viable , normal y estable."
(Rof Carballo , "cerebro interno y emocional" , pág. 136)

2.2.4 "INTELIGENCIA SENTIENTE"

La idea que desarrolla a través de toda la obra se puede resumir en esta tesis: "La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente" (pág. 13). La presentación de esta tesis la hace, como es característico de la metodología de Zubiri, por medio de un "análisis de los hechos de la intelección" de tipo formal y teniendo en cuenta siempre las aportaciones que las ciencias, en este caso la psicología y la biología, hacen a la teoría.

La primera afirmación que es necesario destacar es que "criticismo" (la posición característica de la Edad Moderna de que previo al estudio de las realidades es necesario un estudio del alcance y los límites del saber) no es posición filosófica aceptable.

Los motivos que aduce Zubiri son que una investigación previa sobre las posibilidades del saber no es posible sin una preconceptualización de la realidad; y también al contrario, que un estudio sobre la realidad no es posible sin una preconceptualización del saber. "El saber y la realidad son en su misma raíz rigurosamente congéneres" (pág. 10). Y esta posibilidad se debe a la idea misma de realidad y de saber: realidad es el carácter formal de algo que es aprehendido "de suyo", "en propio" y saber es aprehender algo como real.

Más aun, el "criticismo" nunca, si es fiel a sus propios principios, ha llevado a un estudio de la realidad. El problema del puente que se establece de forma canónica en Descartes queda sin resolver si no se apela a los presupuestos extrínsecos al propio saber. Por lo tanto hay en Zubiri una "repulsa a toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real" (pág., 11). (La teoría del conocimiento no es antes que la metafísica).

Otra afirmación que hace Zubiri es que "el conocimiento no es algo que reposa sobre sí mismo". No se refiere solo a los acondicionamientos previos a conocer, los factores psicológicos, sociológicos e históricos del mismo, sino que el conocer es un modo de intelección y por lo tanto reposa en la intelección.

Una investigación sobre el conocimiento, que es un "modo" de saber, una "epistemología", presupone una investigación sobre la estructura formal de la inteligencia, una "noología".

Zubiri pasa a continuación a describirnos que es inteligir:

"Inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real" (pág. 12). No se trata de oponer inteligir a sentir, porque los sentidos nos dan las cosas reales, pero "sentidas"; el "sentir es aprehender lo real en impresiones", por lo tanto sería una aprehensión sentiente, pero como es un sentir realidades es también "aprehensión intelectual". "De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente". (pág. 12).

Como consecuencia de ello Zubiri al afirmar que sentir e inteligir forman un solo y único acto de aprehensión , que "inteligir es un modo de sentir y sentir es un modo de inteligir" (pág. 13) , dirá que en el hombre hay una sola facultad "inteligencia sentiente".

¿En que consiste formalmente este acto de inteligir? ¿En que consiste aprehender las cosas como reales, como de "suyo"?. en la mera actualidad de lo real. Zubiri distingue entre actualidad y actuidad. Esta "es el carácter de acto de algo" (pág. 13). (La actuidad de ser perro es la plenitud formal de aquello que en que consiste ser perro). Actualidad es el carácter de algo que es actual "es un estar pero un estar presente desde si mismo , desde su propia realidad". (pág. 13). Pues bien , desde esta distinción cabe entender la afirmación que hemos transcrito al principio: "La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente".

El ultimo punto a destacar es que para Zubiri hay distintos puntos de intelección , distintos modos en que lo real se actualiza:

- a) La actualización de lo real en y por si mismo , es el estudio de la inteligencia y la realidad (inteligencia sentiente)
- b) La actualización de lo real no solo en y por si mismo , sino entre otras cosas y el mundo , el "logos sentiente" y la "razón sentiente".
- c) El "conocimiento no es sino una culminación del logos y la razón" (pág. 14).

2.3 PENSAR Y VIVIR SEGÚN ORTEGA Y GASSET

Pensamos para permanecer en la vida. Esta idea esta en contraposición a toda la tradición racionalista e idealista , especialmente a Descartes y a Hegel.

Por tanto si el pensar es mi instrumento para pervivir , es necesario aclarar que sea "vivir" para comprender que es "pensar".

2.3.1 LA IDEA DE LA VIDA

Mi vida es la realidad radical.

- 1) Realidad porque como vida , que es , indudable , incuestionable y evidente.
- 2) Realidad radical porque en ella radican todas las demás realidades; no es que sea la única realidad, ni la mas sublime , ni la realidad absoluta , que es Dios.

Es la raíz de todas las demás realidades. No origen genético , ontológico de todas las realidades. Si , aquella realidad donde se nos hacen presentes todas las demás realidades: incluso Dios se hace presente en

nuestra vida.

3) Por tanto no podemos conocer suficientemente algo , si no pensamos el modo y el lugar como aparece en nuestra vida.

4) A este conocer algo en nuestra vida le llamamos existir , estar ahí , resistir. Realidad es todo lo que esta ahí , queramos o no , haciéndonos frente , resistiendo , existiendo.

"El yo" , no existe , no resiste; "el yo" vive.

Existir y resistir son realidades dentro del "yo vivo".

2.3.2 ATRIBUTOS DE LA VIDA

1) La vida no nos la hemos dado , nos encontramos en ella y con ella cuando nos encontramos a nosotros mismos en un ámbito que podemos llamar mundo y circunstancia. Por tanto cada uno tiene su "mundo" y su reabsorción , su integración en la vida de cada uno es "el destino concreto del hombre":

"Yo soy yo y mis circunstancias , y si no la salvo a ella no me salvo yo" . (*Meditaciones del Quijote*.O.C.I. pág. 322).

Aunque la ciencia busque la objetividad y hable "del mundo" como algo impersonal que simplemente "esta-ahí".

2) Cada hombre tiene que irremediamente- hacer algo , dentro de este mundo. La vida que nos es dada (nos "nacen") , no nos es dada hecha , sino que tenemos que hacérsola.

3) El mundo en que tenemos que vivir , nos presenta una gran variedad de posibilidades , entre las que tenemos que elegir y , por tanto , ejercitar nuestra libertad ("no somos libres de ser libres") El hombre es la única realidad que elige su propio ser. Al resto de las realidades su ser le es dado.

4) La vida es intransferible y cada uno tiene que vivir la suya , y no una cualquiera. Ortega distingue los conceptos de:

VOCACIÓN: es propia e intransferible , de vocación tal , solo puede ser uno mismo.

PROFESIÓN: de profesión tal puede ser cualquiera.

En nuestra propia vida pueden coincidir o no , si no coinciden producen nuestra alienación (prescindiendo de estructuras socio-economicas).

De su intransferibilidad se sigue la radical soledad de la vida humana.

Esto no quiere decir que yo sea la única realidad que existe , ni tan siquiera que yo sea la realidad

radical. La realidad radical es "mi vida".

"Yo soy yo y mis circunstancias". Vivir significa tener que ser fuera de mi , en el mundo o circunstancia chocando con los minerales , animales y otros hombres. "Tengo que habérmelas con todos ellos" , y esto en el plano decisivo lo tengo que hacer yo solo , es decir , el hombre esta radicalmente solo a las demás cosas y los hombres. Esto supera todo tipo de idealismo y solipsismo.

Así pues , las cosas que componen este mundo en que nos encontramos no son originalmente cosas , sino "pragmata", algo que manipulo con determinada finalidad , que manejo , evito , deseo , que importa , que nos interesa , . Las cosas que nos presentan a esa radical soledad que soy yo , en la circunstancia o mundo son "importancias". El mundo , pues consiste radicalmente en importancias , es decir , nos aparece primariamente como una serie de útiles y luego , por reflexión posterior , llegamos a conceptualizarlos como cosas.

2.3.3 EL PENSAMIENTO INSTRUMENTO DE LA VIDA

("Ensimismamiento y alteración: meditación de la técnica" O.C. V , págs. 291-ss)

EL animal es pura alteración , no puede ensimismarse , son los objetos y acontecimientos de fuera , los estímulos , quienes rigen su vida , no el ; su vida depende de lo otro (alterum);vive siempre desde lo otro.

El hombre puede ensimismarse , puede retirarse virtual y provisionalmente del mundo , meterse dentro de si . Esta facultad implica:

- 1.- poder desatender , durante mas o menos tiempo , el mundo externo sin un riesgo muy grande de perdida de la vida.
- 2.- el tener donde meterse , el tener ese si mismo que esta compuesto fundamentalmente por ideas.
- 3.- estos dos poderes no son dones dados al hombre , se los ha tenido que conseguir. ¿Como?.

Transformando las cosas y creando un margen de seguridad , es el triunfo de la técnica. Gracias a la técnica el hombre puede ensimismarse; pero gracias a ese ensimismamiento puede volver al mundo y dominarlo.

Así pues , en la historia humana y en cada uno , se producen estos tres momentos típicos:

- a) el hombre se siente perdido , naufrago entre las cosas , esta alterado.
- b) con un esfuerzo se retira a su intimidad para hacerse ideas sobre las cosas y como dominarlas (ensimismamiento , teoría).
- c) vuelve el hombre al mundo para actuar sobre él (acción, praxis) por medio de la técnica.

Por tanto , el hombre esta destinado en primer lugar , a la acción. No vivimos para pensar , sino que pensamos para pervivir. Pero esto no quiere decir que el pensamiento le ha sido dado al hombre de una

vez para todas , sino que el pensamiento , como toda actividad humana , es un quehacer continuo , no existe , como dice Descartes , un pensamiento terminado e independiente del hombre que lo ejecuta. El pensamiento se lo va haciendo el hombre poco a poco y no ha terminado , ni mucho menos , de hacerlo.

"Conste , pues , que el hombre no ejercita su pensamiento porque se lo encuentra como un regalo , si no porque no teniendo mas remedio que vivir sumergido en el mundo y bracear entre las cosas , se ve obligado a organizar sus actividades psíquicas , no muy diferentes del antropoide , en forma de pensamiento que es lo que no hace el animal". por tanto , contra todo "intelectualismo" , es decir , el concebir el pensamiento aislado de su función en la vida humana , tenemos que decir que no hay autentico pensamiento si no va referido a la acción , y , al contrario , no hay autentica acción si no va dirigida por el pensamiento. El pensamiento no funciona ni despierta por sus propios resortes. El hombre no piensa porque sí , sino en función de la vida. Esto se opone a la tradición griega del "pensar por pensar"."

2.3.4 APUNTES SOBRE EL PENSAMIENTO; SU TEURGIA Y SU DEMIURGIA

2.3.4.1 EL PENSAMIENTO EN CRISIS

Este ensayo , para la revista Logos de Buenos Aires en 1941, se abre con una constatación: "el Pensamiento no esta de moda" .

Esta crisis del pensamiento es semejante a la que se produjo en el Renacimiento , pero con una diferencia fundamental: mientras aquella se puede considerar una crisis de crecimiento , esta es una crisis de plenitud , de madurez.

Como en toda crisis sabemos que le pasa algo al Pensamiento humano, pero no sabemos que es lo que le pasa. Sabemos que le pasa algo porque las ciencias ejemplares (la matemática, la física, etc...) encuentran problemas serios en sus fundamentos; pero, además (y es quizá lo mas importante) el hombre occidental ha perdido su confianza ("su gran fe", en expresión de Husserl) en el Pensamiento; le queda, sin embargo, su "pequeña fe" en el Pensamiento: la razón todavía tiene algo que decir al hombre; no podemos, sin más caer en el irracionalismo o en el nihilismo.

"Perdido el hombre en la selva selvaggia de las ideas que el mismo había producido, no sabe que hacer con ellas... esta seguro de que su servicio es diferente del que se les había atribuido en los tres últimos siglos. Presiente que la razón tiene que ser colocada en otro lugar del que ocupaba en el sistema de acciones que integra nuestra vida... De ser la gran solución, la inteligencia se ha convertido en el gran problema ". (Ibid, pág.524).

Y aquí viene la reflexión filosófica: ¿Que es el pensamiento? Ortega no responde directamente a la pregunta, si no que antes trata de distinguir el pensamiento de aquellas otras ideas que, en nuestra tradición, están tan íntimamente unidas e intrincadas en el que llegan a ocultarlo. Son "las ocultaciones del pensamiento". Las dos primeras "ocultaciones" que señala Ortega son fáciles de analizar: son el psicologismo y el logicismo.

1º - Psicologismo: consiste en identificar el pensamiento con las actividades psicquicas intelectuales que se ponen en marcha al pensar. Esto supone, según Ortega dos errores. El primero consiste en confundir el medio con el fin: los instrumentos que utilizamos para pensar (percibir, inferir, abstraer,etc...) con el fin en vistas al cual el hombre debe pensar; y este fin el que nos mostrara mejor en que consiste "pensar". El segundo error, muy importante, consiste en creer que si falla alguno de estos instrumentos, por ejemplo " la razón ilustrada" , falla tambien el pensar; esto no es así, un instrumento alcanza sus limites, pero la finalidad, aquello por lo que el hombre debe pensar "aún desesperando de su suficiencia" (Ibid, pág 527), permanece.

2º- Logicismo: "la lógica suplanta la infinita morfología del Pensamiento por una sola de sus formas: el pensamiento lógico , es decir el pensamiento en el que se dan ciertos caracteres ser idéntico a si mismo, evitar la contradicción y excluir el tercer termino entre lo "verdadero" y lo "falso". "(pág,527). Esta identificación de lo lógico con el Pensamiento hizo que toda otra forma de pensamiento fuera apartada, como no pensamiento o pensamiento de segundo o tercer orden . Ahora bien, al encontrar en lo lógico (las ciencias formales) ciertos elementos de ilogicidad, resulta que o bien el pensamiento lógico no era tal pensamiento, o bien la distancia entre el pensamiento lógico y las otras formas de pensamientos no es abismal, sino simplemente de forma.

2.3.4.2. CARACTER HISTÓRICO DEL CONOCIMIENTO

"Más eficaz que todo esto es el poder ocultador del Pensamiento que tiene el Conocimiento, hasta el punto de que prácticamente se comportan como sinónimos. Y es que, en efecto, el conocer es pensamiento, pensamiento concreto, operante, en pleno ejercicio [...]. El error esta aquí en creer que es verdad aquí la inversa, que todo pensamiento es, por fuerza, conocimiento, se ha logrado, sea fallido". (Ibid, pág.559)

El hombre ha necesitado siempre, por la indole de su ser, de su "vida", para saber a que atenerse respecto así mismo y su circunstancia. Cuando el hombre sabe a que atenerse está en una "ciencia" y no se preocupa de más; pero cuando esta le falla debe ponerse en marcha el pensamiento, que es "cuanto hacemos -se ello lo que sea- para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto" (pág,530). Una de las cosas que el hombre puede hacer, pero no la única, es conocer en sentido estricto:"Consiste en ensayar la solución del misterio

vital haciendo funcionar formalmente los mecanismos mentales bajo la dirección última de los conceptos y su combinación en razonamientos "(pág, 531). Hacer esto, conocer , supone varias cosas:

- que las cosas tienen un ser que es cognoscible por el intelecto en forma de conceptos.
- que tras el caos aparente de las cosas hay un orden que es posible identificar con el orden de la razón.
- y que estas dos posibilidades (concepto y razonamiento) se fundamentan en una afinidad natural entre el ser de las cosas y la facultad humana de "inteligir".

Reflexionemos sobre lo que acabamos de expresar: conocer es una actividad que se dispara desde una serie de supuestos o "creencias" (que las cosas tienen "ser", etc...); pero estas "creencias" no son dadas, se ha llegado históricamente a ellas, concretamente en Grecia. "Esta consideración transforma radicalmente la idea tradicional del conocimiento. Deseo una facultad congénita del hombre y, por lo mismo, inalienable y permanente, pasa a ser vista como una forma histórica a que la vida humana llegó en virtud de ciertas peripecias que antes había sufrido "(pág, 533). Así pues la crisis del Pensamiento - si por ello entendemos cuanto hacemos para salir de la duda en que hemos caído- no estar; sino que la crisis es del Conocimiento: ésta se explica porque conservamos de la herencia griega la idea de "conocer": averiguar lo que las cosas son, pero hemos olvidado su supuesto fundamental, la creencia en el ser.

Una prueba adicional e indirecta de que no podemos identificar Pensar con Conocer la da Ortega al considerar que "el persa, el asirio, el hebreo no fueron "conocedores", por que creían que la realidad era Dios. Dios, su autentico Dios, no tiene ser, consistencia estable y fija: es pura y absoluta voluntad, ilimitado albedrío" (pág, 535). Por eso la actitud del hebreo ante su circunstancia será la expresada por el "amén" y no, como en el griego, por la "aletheia".

Ahora ya podemos responder a la pregunta ¿que es pensamiento?. Es "la idea formalmente abstracta del ajuste intelectual del hombre con su entorno"(pág, 539). Esta idea abstracta hay que concretarla en cada momento histórico con las formas que ha ido adquiriendo, una de ellas es el conocer, pero no la única; y lo que nos depare el futuro no lo sabemos: el hombre puede dejar de "conocer" en sentido estricto, pero no de pensar.

Capítulo 3

El Escepticismo

3.1 Escepticismo y dogmatismo

Algunos de nuestros conocimientos tienen que ser ciertos ; pero ¿ hay algún conocimiento cierto? El escepticismo aparece como una postura de crítica radical en épocas de crisis , cuando la seguridad del hombre se desmorona. Históricamente aparece en cuatro momentos : la sofística , las escuelas escépticas durante el helenismo , durante el Renacimiento (el propio Descartes , cuando aplica la duda , está en cierto modo , en una actitud escéptica) y en el siglo XX , cuando hay un cansancio que se manifiesta a nivel teórico en el agnosticismo de toda trascendencia.

Estos momentos suelen ir precedidos de un dogmatismo tan rígido , que cualquier fisura le ha hecho entrar en crisis.

Vamos a estudiar aquellos momentos históricos en que la actitud escéptica ha predominado , o al menos ha formado parte de la problemática filosófica del momento. Sin embargo , además de esta visión histórica , cabría presentar otra más sistemática tal como nos indica E. de Olaso:

“ ...el criterio necesario para tipificar las diversas formas de escepticismo...consiste en la actitud que se adopta para salir del problema ; o bien se renuncia a seguir opinando con pretensión de conocer justificadamente (pirronismo) , o bien se admiten opiniones con diverso índice de justificación , aunque sin alcanzar la certeza (academicismo) , o bien se fijan los límites de conocimiento justificados que no excluyen en determinados dominios la certeza absoluta ; he propuesto llamar a los partidarios de esta opinión “limitacionistas”. (*Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau.* n°168 , vol.42 , 1986, pág.479)

3.2 Escepticismo en la historia

3.2.1 El escepticismo en la época del helenismo.

Esta época vuelve sus ojos , como en la sofística , hacia los problemas práctico-morales del hombre. Tanto los estoicos como los epicúreos y los escépticos tratan de señalar en qué consiste la felicidad del hombre y cómo conseguirla. Sabio será aquel que logre ese estado ; son por tanto , escuelas que tratan de “salvar” al hombre , pero en una dimensión sólo teórico-práctica , sin vislumbrar un camino de trascendencia.

Comencemos por la presentación que hace del escepticismo Sexto Empírico:

“Escepticismo es , en general , aquella facultad de establecer antítesis entre las apariencias y los juicios ; mediante el escepticismo , por el que entendemos el “igual peso” que caracteriza a la oposición entre situaciones de hecho y argumentos , llegamos primero , a la suspensión del juicio , y luego a ser libres de inquietud”. (Sexto Empírico *Bosquejo de empirismo* 1,8)

a) Escepticismo absoluto: Su fundador fue Pirrón.

Suspender el juicio , no juzgar , es la dimensión teórica del escepticismo. La otra dimensión , la moral , es llegar a estar libre de inquietudes. La dimensión teórica del escepticismo sólo tiene sentido por la dimensión moral que nos hace alcanzar.

“Su discípulo Timón dice que el hombre que busca ser feliz debe considerar estas tres cuestiones: a) Cómo son realmente las cosas ;
b) Qué actitud debemos adoptar frente a ellas ; c) Cuál será la consecuencia de tal actitud. Conforme a Timón , Pirrón declaraba que las cosas son igualmente indiscernibles , inconmensurables e indeterminables. Por esta razón ni nuestras percepciones ni nuestros incisos son verdaderos ni falsos. Por ello , pues , no debemos fiarnos de ellos , sino evitar los juicios , sin inclinarnos de un lado ni otro , inflexibles , diciendo , tocante a cada cosa , que no más es que no es , o que , a un tiempo , es y no es , o que ni es ni no es.
Para quienes adopten esta actitud , la consecuencia será , primero , un rechazo a hacer afirmaciones y segundo , librarse de la inquietud.”
(*Apud Eusebio de Cesarea. Aristocles.- pr. Ev. , XIV , 18 , 758 , e.d*)

b) El probabilismo: Escepticismo mitigado ; representantes : Arcesilao y Carnéades. En este escepticismo

nunca podemos estar seguros de la verdad y hay que abstenerse de un juicio categórico. Pero algunas representaciones son más probables que otras y el atenerse a éstas es suficiente para vivir.

c) El fenomenismo: Representado por Ensidemo. Creemos sólo en las apariencias en tanto en cuanto están presentes en el sujeto , en el sentido , y como tales apariencias ; más allá no podemos afirmar nada.

d) El empirismo: Los fenómenos se repiten , y podemos observar explícitamente algunas relaciones. Esto nos permite hacer previsiones , actuar sobre los fenómenos y construir una ciencia positiva.

3.2.2 Escepticismo en los siglos XVI y XVII

Los estudios de R.H.Popkin han puesto de relieve la importancia que la actitud escéptica ha tenido para la formación del pensamiento moderno. El descubrimiento de los manuscritos de Sexto Empírico reanuda el interés por el escepticismo antiguo y permiten que sus ideas se entremezclen con la problemática de la época , especialmente con la conclusión que supone la reforma. Pensadores como Montaigne , Mercenne y Gassendi buscaron en Sexto E. materiales para enfrentarse a los problemas de su propia época ; a finales del siglo XVII Pierre Bayle afirmaba que la reintroducción de los argumentos de Sexto Empírico marcaba el comienzo de la filosofía moderna.

Ahora bien , en esta época , el escepticismo subraya sobre todo su aspecto teórico. Si era escéptico o hiperescéptico (como Descartes al hablar del “genio maligno”) para salir de una vez por todas de esa situación : La razón debía sentar sus dominios sobre la derrota de la “eskepsis”.

Pero también se era escéptico para poner límites a la razón. Por eso en esta época es fácil ver unidos en bastantes autores “escepticismo” y “fideísmo”. La aceptación de ciertas creencias (incluso , naturalmente religiosas) no contradice en sí mismo el escepticismo , ya que este significa dudar acerca de lo adecuado o fidedigno de las pruebas que puedan ofrecerse para justificar alguna proposición. La prueba o razones que podamos aportar no son satisfactorias , por tanto hay que responder el juicio ; sin embargo aún se pueden mantener las creencias. Los fideístas de esta época sostuvieron que :

- O bien había factores persuasivos que podían inducir a una creencia , pero no probar o establecer la verdad en la que se cree (P. Bayle: “lo creo porque quiero creerlo”)
- O bien que después que ha encontrado o aceptado la propia fe , pueden encontrarse razones para explicar o aclarar lo que se cree , ni probarlo o establecerlo. (Pascal)

Pero el escepticismo de este periodo alcanzó su posición teórica más extrema en el s.XVIII con D.Hume como desarrollo empirista de que el conocimiento debe basarse en la sensación. Lo veremos en otro tema.

3.2.3 El escepticismo en la actualidad

Estamos en un periodo de profunda crisis ; como dice Ortega , crisis de madurez. Así pues , el cansancio y la pérdida de horizonte que supone toda crisis aboca a una actitud escéptica que , ahora recibe el nombre de postmodernidad. Nosotros vamos a examinar sólo una modalidad de ese escepticismo actual que tiene gran predicamento y que pasa por ser muy avanzada: el Relativismo tanto cultural como moral y gnoseológico.

La ilustración y , en general , la cultura occidental , está convencida de que podemos alcanzar la verdad a través de la razón ; pero ésta confianza en la razón necesita pasar , en primer lugar , por una actitud necesariamente escéptica. Este escepticismo metódico nos permitirá alcanzar una certidumbre mayor que la de cualquier fideísmo (religioso o laico). Para ello la vía de la razón hacia la verdad debía seguir los dictados de la lógica , el pensamiento secular y el análisis causal ; debía plasmarse en teorías capaces de contraste con los hechos.

Pero el escepticismo metodológico , necesario de la vía de la razón moderna , avanzó por otro camino al esperado. Se encontraron cada vez más figuras , aporías , atolladeros en el programa racionalista clásico , ya por medio del propio raciocinio , ya por la vía de la ironía y el sarcasmo (Kierkegaard , Nietzsche). Así se fue abandonando parte del programa racionalista: primero la metafísica (C.de Viena) y luego la misma lógica (L.Wittgenstein en Ph.V.).

Además , la caída del predominio económico-cultural de Europa después de la II Guerra Mundial arrastró consigo el pretendido (y a veces impuesto) universalismo moral occidental. Este consiste en la convicción de que si bien varían las costumbres , creencias y criterios éticos de país a país , de tribu a tribu , hay algunos principios que son universales e inmutables : p.ejem. la dignidad de todo ser humano como persona (Kant) ; la confianza en la razón , etc...

“Socavada la autoridad moral de occidente , el asalto al racionalismo se complementó con la llegada de la hueste relativista ; según ella lo que es aquí verdad , es allá falsedad ; la Biblia , el Alcorán , el Discurso del método , las leyendas de los Toltecas , la magia de los Goruba y los criterios del cálculo infinitesimal , parecen idéntica autoridad , mejor dicho , cada cual tiene la suya , irreductible a otras e injuzgable desde ellas. Cada cual tiene su “lógica”, sus “reglas discursivas” propias. Nada vale más que otra cosa”. (Salvador Giner ; Intr.*Comprender una sociedad primitiva* , de Peter Winch , Barna , Paidós , 1994 , p.12)

Cada cual , cada comunidad de discurso o lenguaje tiene sus certidumbres y convenciones (su “modo de vida” , Wittgenstein). A lo sumo podemos dedicarnos a desconstruirlas (Derrida) ; pero ¿Con qué criterios , si no los hay universales?

Este relativismo cultural y moral encontró su ambiente propicio en el liberalismo entendido sólo como derecho a disentir , derecho al pluralismo ; a lo más se habla de la coexistencia sin ninguna instancia superior de verdad que cohesionara tanta diversidad individualista.

Dos posiciones han contribuido a consolidar este escepticismo relativista en el marco liberal: la sociología del conocimiento y la segunda filosofía de Wittgenstein.

a) La sociología del conocimiento : Parte del descubrimiento , hecho por Montesquieu , de los condicionamientos históricos y sociológicos de la verdad , la moral y la ley. El desarrollo posterior de las ciencias sociales reforzaría su aportación. Ahí , tanto la crítica de la supuesta perennidad de las categorías kantianas , como el énfasis romántico sobre el particularismo de cada nación , culminaron en la sociología marxiana del conocimiento ; según ésta , la clase social , articulada con el modo de producción de cada país y momento histórico , constituye la perspectiva desde la cual sus miembros interpretan el mundo.

Es cierto que ni Montesquieu , ni , Marx , ni luego Mannheim quisieron renunciar a una universal naturaleza humana ; pero de hecho el desarrollo de sus porciones derivó a una epistemología relativista de la cultura. Sólo la ciencia parecía estar a salvo de este relativismo ; pero cuando se la considera como un “producto” y se la analiza con las

mismas armas que cualquier otra producción , entraba en un relativismo radical : Verdad científica es aquello que una comunidad de “científicos” define como tal. (Cfr.Khun)

b) La segunda filosofía de Wittgestein , que en este ambiente comienza a sociologizarse : recordemos que “los límites de mi lenguaje , son los límites de mi mundo”. Para el Wittgestein de las *Investigaciones filosóficas* , el idioma es una institución social ; como señala en la prop.242 , para que un lenguaje sea un medio de comunicación no sólo debe haber acuerdo sobre las definiciones (significados de los nombres) sino también sobre los juicios que se emiten y sobre los criterios para juzgar. Los seres humanos no sólo se ponen de acuerdo sobre aquello que es cierto , sino que parten en sus juicios de una “forma de vida” compartida. Es decir : “Nuestra idea de lo que pertenece al reino de la realidad nos viene dada por el lenguaje que usamos” (P.Winch). Lo primero es el lenguaje y sus significados : la “realidad”, de ser alcanzable viene después. Y no olvidemos que el lenguaje y sus significados son históricos , relativos a un grupo y resultado de una “convención” de la comunidad.

Lo dicho basta para ver cómo se presenta hoy la actividad escéptica. Pasemos ahora a examinar los “argumentos” con que se pretende dar por válida esta actitud.

3.3 Principales argumentos escépticos:

El escepticismo más que defender una tesis , ya que su actitud es de abstención de toda afirmación , lo que hace es señalar aquellas afirmaciones de la posición dogmática que no tiene suficiente fundamento. Este tipo de argumentaciones fueron sistematizadas por Ensidemo en los llamados “Tropos”, que eran nueve , pero se reducen a cuatro.

1) Las opiniones , sistemas filosóficos y cosmovisiones encontrados. A este respecto Kant dice que las ciencias han avanzado por un camino seguro , mientras que la metafísica se mueve en un mar de sistemas opuestos , todos los cuales pretenden ser excluyentes y verdaderos. Lo que aquí se apunta son las diversas posiciones contradictorias que los filósofos han ido sosteniendo a través de la historia. Ante esto , se ha llegado a decir que la historia de la filosofía es la historia de los errores humanos.

¿ Qué decir de este argumento ? Es un hecho que hay opiniones de filósofos contradictorias , que hay posiciones encontradas. Pero lo interesante de esto es que se argumenta , que se pretende tener razón excluyente , se dan razones excluyentes. ¿ Por qué se da esta situación ? : a) Por la complejidad de los asuntos , de los hechos y temas tratados. b) Esas contradicciones pueden ser sólo aparentes , pueden ser modos de ver , puntos de vista , que una vez discutidos pueden pasar de ser contradictorios a ser complementarios. c) La realidad es compleja ; los filósofos suelen estar de acuerdo en los hechos , donde surgen las opiniones es en la explicación de los hechos. Quizá donde

discrepan sea en el porqué del hecho. Ej.: Quizá Aristóteles y Galileo estarían de acuerdo en el hecho de la caída de los graves, discrepan en los principios explicativos de esos fenómenos. A este respecto, dice Montero Moliner, que los grandes problemas de la filosofía son siempre los mismos, pero no idénticos. "Idéntico" es un teorema de matemáticas, porque por su propia naturaleza es atemporal. Los problemas filosóficos, sin embargo, van surgiendo siempre los mismos, pero en situaciones, con planteamientos, con soluciones, nuevas. Esto hace que la filosofía aparezca como una repetición de problemas desde: "niveles históricos distintos" como diría Ortega.

Desde aquí cabe hablar de "filosofía perenne", bien como sistema abierto, pero con un núcleo irrefutable, bien como "problemas perennes", que se presenta desde niveles diferentes; lo propio de la actividad filosófica es ahondar en el planteamiento de sus problemas y sus soluciones. Los diversos sistemas filosóficos no han sido más que intentos de atacar los mismos problemas para encontrar mejores soluciones.

2) Existencia de errores. Este argumento estaría presentado por los motivos de duda cartesianos. Descartes dice: "puesto que los sentidos nos engañan, a las veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal y como ellos nos la presentan en la imaginación; puesto que hay hombres que yerran al razonar, aún acerca de los más simples asuntos de geometría, y comenten paralogismos, juzgué que yo estaba tan expuesto al error como otro cualquiera, y rechacé como falsas todas las razones que anteriormente había tenido por demostrativas y, en fin, considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrirnos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu, no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños" (Descartes: *Dicurso del método*, IV, pag.61).

¿ Es cierto que los sentidos engañan? En su funcionamiento fisiológico no se equivocan, quien se equivoca siempre es el hombre al juzgar la información de los sentidos.

¿ Qué sucede si admitimos el error? Para que el argumento del error sea válido es necesario que se de el error, con lo que ya tenemos una primera verdad. El error sólo puede conocerse como tal en relación con la verdad. No caeríamos en la cuenta de que nos equivocamos si no tuviesemos un preconocimiento, una predisposición a la verdad.

El error no es lo sustantivo en el conocimiento humano, es lo adjetivo, lo derivado.

3) Relatividad del conocimiento. El conocimiento es una estructura bipolar de sujeto - objeto en que ambos polos son relativos uno a otro. Pero además las cosas, los objetos, no existen aislados, todas ellas son relativas unas a otras. Por tanto, para conocer algo de forma absoluta tendríamos que conocer todas sus relaciones, y esto es casi imposible. También por parte del sujeto existe una cierta relatividad, el sujeto no es un yo puro, una conciencia absoluta; el conocimiento siempre relativo a un sujeto, que está determinado; por lo tanto no podríamos nunca tener un conocimiento absoluto.

Es cierto que las cosas forman un sistema al que llamamos cosmos , universo , mundo ; pero las cosas no se reducen a ser puras relaciones ; las cosas tienen su estructura óptica , y desde esta se relacionan unas con otras. Por otro lado es cierto que las cosas quizá no puedan ser conocidas exhaustivamente; pero esto no quiere decir que los conocimientos que tenemos de ellas no sean ciertos y verdaderos.

Por parte del sujeto , vemos que este conoce desde una situación , pero todo sujeto tiene unas estructuras que son más o menos coincidentes. Podemos incluso darnos cuenta de que conocemos desde una situación , podemos introducir este parámetro en un correctivo del conocer , para así no caer en dogmatismo.

Hemos señalado en la parte histórica la importancia que el relativismo , como actitud escéptica , tiene en esta época postmoderna. Por eso conviene apuntar algunas falacias que se pueden descubrir en esa posición.

Para un relativista comprender un universo distinto al suyo no es sólo comprender y hablar su lenguaje , sino penetrar en sus supuestos “cósmicos”, tarea imposible si se intenta realizar desde nuestro propio idioma. Pero este argumento no parece muy sólido:

- Una cosa es llamar la atención sobre los peligros de aplicar nuestra cultura a otras como rasero y “vara de medir” y otra no admitir una empatía cuya ausencia impediría toda comunicación.

- Además , ¿ Dónde están los límites de una comunidad cultural , lingüística , ética ... ?

Por este camino llegamos fácilmente al solipsismo , y como dijo ya Hume , hasta el “yo” se esfumaría en una corriente de conciencia.

Enfoquemos la cuestión desde otro punto de vista , el hermenéutico : las ciencias sociales son “relativamente relativistas” (S.Giner) : hay una gran variedad de grupos , economías , religiones, ideologías, sistemas de conocimientos... pero toda su variedad presupone una “comunidad esencial de intereses , pasiones , necesidades y capacidades mentales compartidas por toda la raza humana” (S.Giner , ibid , pag.23). Es esta comunidad lo que permitirá la mutua comprensión aún en culturas lejanas en el tiempo y distintas en el espacio.

¿ Es esto apelar de nuevo a la “naturaleza humana”? Sin duda ; pero ahora por “naturaleza humana” no entendemos algo ya dado y plasmado en forma definitiva en la cultura , modo de pensar , ciencia , etc. europeas como se pensó en la modernidad , más bien la presuponemos como punto de arranque y la buscamos como horizonte en todas sus manifestaciones históricas.

4) Argumento del Dialelo (es el camino sin fin). Para demostrar algo tengo que basarme en otra proposición , a su vez ; para demostrar ésta tengo que basarme en otra anterior , y así tenemos un regreso al infinito , que no nos llevaría a una fundamentación última del conocimiento.

No toda proposición para ser cierta necesita ser demostrada , podemos decir que hay algunos principios que podrían ser evidentes de por sí. Esto sucede por regla general en la presentación de las reglas formales ; algunos sistemas filosóficos han seguido el modelo axiomático. Por otra parte , el conocimiento admite muchas veces verdades que , luego en el transcurso de la investigación , quedan demostradas como tales , siendo antes meras hipótesis. Son los llamados postulados.

3.4 Imposibilidad de la posición escéptica:

Distingamos escepticismo absoluto , escepticismo moderado y escepticismo metódico.

1.- E.Absoluto: Dos tipos de refutación: a) desde la praxis un escepticismo absoluto llevado a sus últimas consecuencias es imposible (Aristóteles) y b) desde la teoría tampoco es posible por imposibilitar el lenguaje y la comunicación (que suponen una convivencia).

2.- E.Moderado: Habrá que verlo en relación con posiciones intermedias , algunas cercanas al empirismo ; sería un mirar cuidadosamente antes de afirmar una u otra posición.

3.-E.Metódico: La duda como posición previa a la investigación es un accidente para esta misma. La duda presupone que se posee la verdad (su noción) en cierto modo , siempre en función de la verdad. Un filósofo que ha usado esta duda metódica es Descartes.

* “Todo buen principiante es un escéptico , pero todo escéptico no es sino un principiante”.(Herbert)

* “En Grecia fue el escepticismo un estado de exquisitada intelectualidad a que algunos individuos geniales llegaban. Hoy el escepticismo es el punto de que se parte y el aire que se respira”. (Ortega VI , 300)
(Recordemos que el escepticismo llega después de Aristóteles)

* “... una de las creencias en que el hombre puede estar es la convicción en que todo es dudoso , de que no puede averiguar positivamente ese ser de las cosas que tanto necesita. Pues bien ; aun en ese caso extremo el hombre se sentirá tranquilo , ni más ni menos que cuando goza de creencias más positivas. El escepticismo es , en este sentido , una forma de vida humana como otra cualquiera. Y sin embargo , en él no cabe que el pensamiento coincida con el ser positivo de las cosas , puesto que niega la posibilidad de descubrirlo. Lo esencial es que el escéptico esté convencido de un escepticismo , esto es , que sea , en efecto , un auténtico pensamiento ; en suma , que al pensar coincida conmigo mismo , que no dude respecto a cómo atenerse frente a las cosas. (Ortega. *En torno a Galileo* , 1933 , V.85 - 86)

EL ESCEPTICISMO PUEDE SER PENSAMIENTO NO CONOCIDO

Addenda 1

Los Tropos Escépticos.

Sexto Empírico : *Esbozos pirrónicos*. Ed.Gredos , Madrid , 1993.

“...cómo surge en nosotros la suspensión del juicio. Pues bien , hablando en términos generales , surge por la contraposición de las cosas. Y contraponemos ya sea fenómenos a fenómenos , ya sea consideraciones teóricas a consideraciones teóricas , ya sea los unos a las otras.

Pero por aquello de que esas contraposiciones se nos ofrezcan con mayor precisión , me ocuparé de los tropos por los que se guía la suspensión del juicio ; sin ser taxativo sobre su número y validez , pues es posible tanto que los tropos sean incorrectos como que sean más de los que se van a enumerar.

XIV.

De los diez Tropos

Pues bien , entre los primeros escépticos los tropos por los que parece regirse la suspensión del juicio - a los que por otro nombre denominan “argumentos” o “tipos de argumentación” - se transmiten habitualmente en número de diez. Y éstos son:

El primero , el de “según la diversidad de los animales”.

El segundo , el de “según la diferencia entre los hombres”.

El tercero , el de “según las diferentes constituciones de los sentidos”.

El cuarto , el de “según las circunstancias”.

El quinto , el de “según las posiciones , distancias y lugares”

El sexto , el de “según las interferencias”.

El séptimo , el de “según las cantidades y composiciones de los objetos”.

El octavo , el de “a partir del con *relación a algo*”.

El noveno , el de “según los sucesos frecuentes o los raros”.

El décimo , el de “según las formas de pensar , costumbres , leyes , creencias míticas y opiniones dogmáticas”.

Siguiendo la costumbre sirvámonos de este orden. Aunque hay tres tropos que engloban estos diez : el de “a partir del que juzga”, el de “a partir de lo que se juzga”, y el de ambas cosas. Al de “a partir del que juzga” están

subordinados los cuatro primeros , pues el que juzga es o un animal o un hombre o uno de los sentidos y lo hace en alguna circunstancia. Al de “a partir de lo que se juzga” el séptimo y el décimo. Y al que resulta de ambos , el quinto , sexto , octavo y noveno.

A su vez , estos tres se retrotraen al de con relación a algo. De modo que el de con relación a algo es el más general y los tres son más específicos , de los que derivan de los diez.

Eso decimos sobre su número , siguiendo lo probable. Sobre su contenido lo siguiente.

Primer tropo : Es una argumentación según la cual , en virtud de la diferencia entre los animales , de cosas idénticas no se ofrecen imágenes idénticas. Eso lo explicamos a partir de la diversidad de sus estructuras corporales.

Segundo tropo: Es el de “a partir de la diferencia entre los hombres”. Incluso en el caso de que uno aceptara a título de hipótesis que los hombres son más fiables que los animales irracionales , encontraremos que la suspensión del juicio viene inducida también por la diferencia entre nosotros ; porque , como es sabido , se dice que hay dos cosas de las que el hombre se compone - el alma y el cuerpo - y en las dos somos diferentes unos de otros.

Tercer tropo: Sin embargo , con el fin de llegar a la suspensión del juicio situando la argumentación incluso en una sola persona - por ejemplo en aquel de entre ellos que se vea en sueños hecho un sabio - vamos a tratar del tropo tercero según esta ordenación. Le denominábamos el de “a partir de la diferencia entre los sentidos”. Que los sentidos difieren entre sí es evidente.

Cuarto tropo: Y para poder además concluir en la suspensión del juicio poniendo la argumentación en alguno sólo de los sentidos o haciéndola independiente de los sentidos , recurrimos también a su cuarto tropo. Y es el que se ha denominado “según las circunstancias”, entendiendo por circunstancias las disposiciones en que uno puede hallarse.

Quinto tropo: Es el de “según las posiciones , las distancias y lugares”. También , en efecto , según cada una de esas condiciones aparecen diferentes las mismas cosas.

Sexto tropo: “Según las interferencias”; de acuerdo con el cual razonamos que , puesto que ninguno de los objetos se nos ofrece en sí mismo sino junto con algo , quizá sea posible decir cómo es la mezcla de ese objeto exterior y aquello junto con lo cual es observado , pero no podríamos decir con seguridad cómo es el objeto exterior.

Séptimo tropo: “Según las cantidades y composiciones de los objetos”, llamando en la forma habitual composiciones a las combinaciones. Es evidente que también según este tropo nos vemos obligados a mantener en supuesto nuestro juicio sobre la naturaleza de las cosas.

Octavo tropo: “A partir del con relación a algo”; según el cual razonamos que , como todas las cosas son con relación a algo , mantendremos en suspenso el juicio sobre el qué son absoluta y objetivamente. Pero es preciso darse cuenta de una cosa: de que aquí , como en otras partes , usamos el “son” en lugar del “aparecen”; como diciendo implícitamente “todas las cosas aparecen con relación a algo”.

Noveno tropo: “Según los sucesos frecuentes o los raros” - que decíamos que era el noveno en la ordenación - exponemos algunas cosas como éstas.

Décimo tropo: Jústamente el que más referencia hace a lo ético - es de “según las formas de pensar , costumbres , creencias místicas y opiniones dogmáticas”.

Addenda 2

Francisco Sánchez (1552 - 1623)

* Quod nihil scitur (escrita 1576 ; publicada 1581)

Es una obra filosófica en la que Sánchez desarrolla su escepticismo por medio de una ética del aristotelismo.

- Comienza afirmando que ni siquiera sabe si sabe algo (pag.39)

- Luego pasa a analizar el concepto aristotélico de conocimiento para ver porqué esto es así.

A) Definiciones (pag.40) ¿Qué es una definición? ¿Indicamos con ella la naturaleza de las cosas?

No. Todas las definiciones son nominales (arbitrarias y sin relación con la cosa). Además:

- Los nombres no dejan de cambiar , por lo tanto , cuando creemos estar diciendo algo , sólo nos estamos engañando.

- Si el definiens significa lo mismo que el definiendum , entonces el definiens es ----- y no conseguimos con ello saber nada de la naturaleza de las cosas.

- Pero si los nombres significan algo distinto de la cosa , entonces no son los nombres de la cosa.

B) Noción de ciencia (pag.43) En la ciencia , que (dice Aristóteles) es siempre de los universales , se trataría de explicar lo oscuro (el particular) por lo más oscuro (el universal).

C) La demostración (método de la ciencia)(pag.47) Una demostración es un silogismo ; pero éste cae en un círculo vicioso. Además no sirve de nada o sólo para enredar las cosas (pags.52 - 53).

D) La ciencia no es conocimiento por causas: Si el verdadero conocimiento de una cosa es conocer algo por sus causas , nunca llegamos a conocer nada porque la búsqueda de las causas seguiría ad infinitum.

* Frente a todo lo anterior Sánchez propone que la ciencia es “rei perfecta cognito”. El conocimiento -----consiste en la aprehensión inmediata e intuitiva de todas las verdaderas cualidades de un objeto. La ciencia tratará siempre de particulares (será mera experiencia). Las generalizaciones están más allá de esta certidumbre...

Pero llevando el análisis crítico a la propia porción alcanzada. Sánchez dice que estrictamente hablando , somos incapaces de certidumbre. La ciencia de los objetos conocidos uno por uno no puede alcanzarse :

- Por la naturaleza de los objetos: éstos están relacionados entre sí y no se pueden conocer individualmente , aisladamente ; hay un número ilimitado de cosas ; las cosas cambian...
- Por la naturaleza del hombre: nuestras ideas dependen de nuestros sentidos que sólo aprehenden los accidentes y no las sustancias ; además , como médico , sabría que el funcionamiento de los sentidos es poco de fiar.

En conclusión : No es posible llegar al único conocimiento científico significativo , el de las cosas particulares ; el hombre puede conocer muy limitadamente y sólo desde la experiencia.

* * *

En Sánchez hay que ver un claro precedente de F.Bacon en la marcha del pensamiento occidental hacia el empirismo.

“La formulación del problema escéptico dada por Sánchez está más cerca del idioma moderno que ninguno de sus contemporáneos , incluso la de Montaigne... se le puede leer como un precursor de Bacon o de Descartes... quod nihil scitur puede leerse casi como un texto de filosofía analítica escrito en el siglo XX. (R.H.Popkin , *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Espinoza*. pag.81).

Addenda 3

Wittgenstein : Sobre la certeza

1. Wittgenstein contra Descartes : sobre el comprender

- Descartes afirma que es falso “que haya ciertos límites a la duda por debajo de la summa certeza en los cuales podamos descansar de forma prudente y segura” (Med. VII objeciones)

- Wittgenstein : Sí que existen tales límites.

Descartes

* La posición de Descartes se basa en la concepción mentalista del significado : mientras podemos dudar de todos nuestros juicios o proposiciones , los conceptos y especialmente ciertas ideas simples o nociones primitivas se excluyen de la duda. (“verdad”, “conocimiento”, “duda”, etc... son ideas de concepción inmediata).

Ahora bien , el significado de una expresión , es su capacidad de suscitar en la mente ciertas representaciones o ideas : la comprensión del significado de un término es previa a su utilización en el lenguaje , y se hace de una forma intuitiva , privada y mental.

Por eso , en la gpiistemología de Descartes hay estas clases de supuestos:

a) Metafísicos: realidad(objetiva) de las ideas ; la aplicación a éstas del principio de causalidad y grados del ser ; la concepción sustancializada del yo como atributo es el pensamiento.

b) Gnoseológicos: -Tesis fundamentalista: Una proposición o es evidente , o debe descansar , por un proceso lógico , en una proposición evidente.

- Principio idealista: nuestro conocimiento recae inmediatamente en ideas.

- Doctrina del solipsismo (privaticismo): tenemos un acceso privilegiado a nuestra propia mente.

Wittgenstein

* En Ph.V. 139 - 141 : Una imagen o representación mental (si es esto lo que sucede cuando entendemos una palabra) no puede determinar la utilización de ésta , ni por sí sola ni unida a un esquema para aplicarla: Para que entrara en colisión una imagen y su aplicación , sería necesario partir de un uso normal de la imagen ; pero al apelar a esta noción de uso trasciende el marco de lo privado - mental , para situarse en el dominio público de la práctica lingüística.

* Hay que advertir que W. no identifica sin más , significado y uso (a pesar del conocido apologismo: "No preguntes por el significado sino por el uso") Y esto porque :

- "Entender" y "usar" son términos heterogéneos: uno es acto y el otro un proceso.

- El uso normal de un signo , determina la comprensión del hablante , pero también la comprensión del significado determina su ulterior utilización. (Ph.V. 138 - 139 , 188 , 197 , 391)

* Lo que Wittgenstein intenta es quitar todo privilegio gnoseológico a los componentes mentales de nuestra comprensión.

- Entender el significado de un signo (palabra) es un acto de pensamiento en el cual se da por anticipado su ulterior uso.

- Pero no tiene por objeto de representación (idea) alguna , sino que consiste en saberse capaz de poder seguir usando el signo de acuerdo con las reglas del lenguaje.

* De este modo W. vincula estrechamente la noción de pensamiento con la noción de regularidad , la noción de entender y la de saber calcular , que está a la base de la teoría de los juegos del lenguaje. Esto implica: - Rechazo del solipsismo semántico. (Ph.V.199)

- Rechazo del atomismo semántico

- Rechazo de la tesis causalista según la cual entender un signo , consiste en ser determinado causalmente por él.

Frente a ello W. dice que comprender una expresión es ser capaz de usarla dentro de un determinado juego de lenguaje. Por qué una persona usa una expresión según determinadas reglas es una explicación causal , pero la relación que hay entre una regla y su aplicación no requiere una explicación causal : una regla no determina causalmente su aplicación (Ph.V.195) ; y así mismo la aplicación no agota el sentido de la regla : cada nuevo uso implica un "más" no presente en usos anteriores.

La regla de uso es la última instancia a que apelamos para saber cómo proceder (pragmática). Con ello W. pretende dar por terminado un regreso infinito hacia la búsqueda de una regla hermenéutica última intuitivamente

fundada. Y también pretende negar la posibilidad de un tipo de fundamentación más allá del lenguaje , como forma de la vida. (Ph.V.241 -242).

2. Cotra el escepticismo radical

En Über Gewissheit (1969) , W. desarrolla las consecuencias gnoseológicas de la posición a cerca del significado adoptada en las Ph.V. Veamos lo que atañe al escepticismo radical.

La distinción de W. entre definiciones (juicios analíticos) y juicios (juicios sintéticos) ha llevado a la suposición de que podemos determinar de un modo apodáctico la validez del significado de las palabras , pero no es posible dar tal grado de validez del significado de las palabras , pero no es posible dar tal grado de validez a nuestras afirmaciones , sobre hechos , aunque los fundamentalistas afirman que algunos datos de experiencia directa pueden ser también objeto de certeza apodáctica. En este sentido Descartes afirma que podemos estar seguros de ciertos hechos (“mi propia existencia”, la existencia de un Dios veraz , etc.) por medio de un análisis conceptual puro. Pero también afirma Descartes que la determinación del significado de nuestros conceptos , es independiente de la determinación de la verdad o falsedad de nuestros juicios. (la duda absoluta supone que todos nuestros juicios pueden ser falsos , sin que nuestros conceptos - ideas simples - pierdan significado alguno).

Pero W. no admite la independencia lógica de nuestras definiciones respecto nuestros juicios (V.G.126)

Esto no implica negar la validez de la distinción entre juicios y definiciones , pero sí revisar el criterio para establecer esa distinción. El criterio clásico era:

- Los juicios sobre hechos son hipótesis que siempre dejan abierta la posibilidad de ser falsa.

- Las definiciones son relaciones gramaticales entre conceptos , no se relacionan con los hechos ; por eso son incorregibles mientras no se cambie de gramática.

W. pone en tela de juicio esta distinción apelando a un tipo de enunciados cuyo estatuto gnoseológico no encaja en ninguna de las dos categorías: son enunciados que , por un lado discuten hechos y , por otro , desempeñan una función lógico - gramatical en el sistema del lenguaje , por lo que parecen sustraerse a la duda. como ejemplo aduce los enunciados de Moore “en defensa del sentido común” : “aquí hay una mano , aquí hay otra”; “jamás en mi vida me he alejado de la superficie de la tierra” , “el mundo existe desde hace más de cinco minutos”... De estos enunciados , dice G.E.Moore , tenemos absoluta certeza pero no sabemos presentar una prueba de ella. Moore supone que podemos justificar la evidencia de cada uno de ellos.

W. considera la naturaleza y el estatuto de estos enunciados de forma distinta a Moore. Parte de estos dos principios:

- Principio de la sistematicidad de nuestras creencias. (V.G.410) (V.G.225) (V.G.142)

- Principio de la heterogeneidad de los enunciados empíricos: V.G.213. Esta distinción no se refiere al lugar que ocupa un enunciado en la demostración (premisa o conclusión) sino a la distinta función lógica que desempeñan (V.G.167): actúan como normas o reglas de descripción del método que prueba. Describen las reglas de la evidencia por las que enjuicamos el valor de verdad de las restantes afirmaciones. Abandonar una cualquiera de estas creencias básicas afectaría a la credibilidad de un conjunto indefinido de enunciados de experiencia que se encuentran conectadas con ellas.

Aceptamos como incuestionables algunos de los enunciados de Moore , no porque tales enunciados susciten en nosotros certeza , sino porque resulta imposible decidir en qué circunstancias tendríamos pruebas contra su evidencia , pues ningún enunciado en contra tendría mayor evidencia que ellos. Es una certeza lógica , no psicológica: son enunciados que actúan como reglas de control de otros enunciados que actúan como reglas de control de otros enunciados que sometemos a prueba (V.G.82).

El argumento contra el escepticismo radical puede formularse así:

- El significado de ciertos términos gnoseológicos (saber , conocer , dudar ,...) está necesariamente condicionado por la verdad de ciertos enunciados públicos en que se usan dichos términos. (tipo Moore)

- Estos enunciados (tipo Moore) forman parte de la descripción del juego del lenguaje gnoseológico y por eso no pueden ser falsos , porque dudar de ellos sería vaciar de sentido los conceptos de duda , verdad y saber.

- El escéptico radical (y Descartes) incurren en el error lógico de suponer que podemos indagar qué es lo que sabemos utilizando un concepto de saber que no presupone en sí mismo ningún saber particular y que por tanto no puede estar afectado por la duda absoluta.

3. Contra la duda absoluta

W. establece unas condiciones de posibilidad de la duda efectiva:

a) La duda requiere razones particulares y precisas (V.G.4 , 458) Que la duda absoluta sea poco razonable no quiere decir que sea lógicamente imposible. Descartes mismo dice que las razones para ella son “livianas”, y W. dice que no hay una neta delimitación entre los casos que la duda es irrazonable y aquellas en que es imposible (V.G.454).

Pero W. quiere decir que dudar sin razones , no sólo es irrazonable , sino además no es dudar en absoluto (V.G.221)

b) La duda debe tener consecuencias (V.G.120) También Descartes dice que la duda metódica es teórica , y “dudar” y “conocer” son procesos mentales... Pero para W. estos procesos son sólo concomitantes ; las operaciones

de dudar y saber son públicas y están regidas por reglas y lo que nos permite decidir cuando se cumplen efectivamente , es el modo característico de comportamiento vinculado a tales operaciones. Dudar sin ninguna consecuencia práctica no es una duda real , una efectiva duda.

c) La duda se da en el contexto de un juego de lenguaje V.G.403 , 457 - 559 - 509 -617.

La duda cartesiana , metafísica , es una duda descontextualizada e indiscriminada ; pero una duda que no descansa en ninguna certeza fáctica no puede suponer tampoco el significado que de hecho tienen las palabras en que se expresa (V.G.114). Es decir , la duda absoluta destruye las condiciones mismas de posibilidad del juego del lenguaje cognitivo en que se expresa.

d) La duda presupone certeza (V.G. 115) (V.G.341 - 342) Con el “cogito”, Descartes adquiere certeza de sus “ideas” o contenidos mentales , pero queda encerrado en su mente. La duda cartesiana no presupone certeza , sino , al contrario , eliminada la duda se alcanza la certeza.

e) Dudar de todo es imposible. Pasar de un caso o muchos a todos es cometer un error categorial (Ph.V.345). Descartes comete el error categorial de confundir el plano de la explicación causal con el de la justificación gramatical: Una cosa es la causa que determina la ocurrencia de un fenómeno y otra las reglas cómo el fenómeno forma parte de un juego , y puede ser evaluado como correcto o incorrecto.

Por lo tanto , la determinación del significado de nuestros conceptos no es independiente de la aceptación de la verdad de ciertos enunciados. Desde este punto de vista , la duda universal cartesiana es lógicamente imposible porque presuponer la posibilidad de dudar de todos los juicios , implica privar de todo sentido al concepto mismo de duda. (Es un argumento similar al que da contra el escepticismo radical - pirroniano).

¿ Acaso la duda metafísica cartesiana es una duda real ? ; ¿ No es , más bien , un artificio metafísico para cimentar absolutamente la verdad ? Conectamos así con el próximo problema a tratar : la fundamentación del conocimiento.

Nota Bibliográfica:

Obras de Wittgestein:

Ph.V.: *Investigaciones filosóficas*. Ed. Crítica , Barcelona 1987

V.G.: *Sobre la certidumbre*. Ed.Tiempo nuevo. Caracas 1972

Otras obras:

- Moore , G.Edward: *De defensa del sentido común y otros ensayos*.
Ed.Taurus , Madrid , 1972

- Kenny Anthony: *Wittgestein*. Ed.Revista de Occidente. Madrid , 1974.Alianza.

CAPITULO 4

LA DIMENSIÓN ÓPTICA

Y GNOSEOLÓGICA DE LA VERDAD

4.1 LA VERDAD Y SUS DIMENSIONES

Verdad y conocimiento constituyen dos problemas inseparables. El conocimiento necesita averiguar lo que las cosas son, pero esta tarea no es fácil de lograr por lo pronto se abre a dos fuentes:

-Las cosas son y tienen que descubrirnos ese su ser: verdad ontológica .

-El juicio que hacemos (o la expresión del mismo en el enunciado) debe corresponderse con las cosas o los hechos: verdad en sentido gnoseológico.

Estas dos dimensiones de la verdad van a acabar entrelazándose a través de la historia; es lo que vamos a ver inmediatamente.

Pero antes debemos darnos cuenta que el término "verdad" en nuestro uso habitual encierra una serie de matices que no son heredados de la filosofía griega, sino también de la tradición judeo-cristiana y del derecho romano esto lo expone muy bien Julian Marias en su Introducción a la Filosofía al que vamos a seguir :

"El término griego "aletheia"... significa lo que está oculto o escondido, lo que está patente, manifiesto, descubierto o desvelado;

"aletheia" viene a ser, por tanto, patencia o descubrimiento. La falsedad, por el contrario, el encubrimiento... (La verdad) aparece, por tanto, referida primariamente a las cosas mismas, y al decir, al logos, sólo secundariamente, en la medida en que el decir -decir la verdad, pone de manifiesto o enuncia el ser de las cosas que aquí queda mostrado y puesto a la luz.

Veritas apunta, más bien, a la exactitud y el rigor en el decir; verum es lo que es fiel y exacto, completo, sin omisiones; por ejemplo un relato en el que se relata con puntualidad e integridad lo que algo fue. Veritas envuelve una referencia directa al decir, y más que al decir enunciativo, al decir narrativo; es el matiz que tiene la palabra castellana veracidad.

El hebreo "emunah"... encierra una referencia personal; se trata de la verdad en el sentido de la confianza; el Dios verdadero es, ante todo, el que cumple lo que promete, como un amigo verdadero es aquel con quien se puede contar... la voz "emunah" remite, pues, a un cumplimiento, a algo que se espera y que será. (p. 93-94)

Estos tres sentidos del término "verdad" son radicalmente distintos, tienen raíces e historias distintas, pero están íntimamente unidas en el uso actual de "verdad": "Es evidente la proximidad del ser "de verdad" aplicado a las cosas

y la aletheia, helenica. Entre el decir "la verdad" y la exactitud de fidelidad del decir en la veritas; por último entre el prometer y dar algo "de verdad" y el ser verdadero en el sentido de emunah hebreo, aquello en que se puede confiar porque cumple lo que promete. (ibid)

Además estos tres sentidos hacen una referencia al tiempo; la aletheia hace referencia al presente (las cosas son) y a la episteme griega que trata de decir lo que las cosas son siempre , sin m s.

Sin embargo, la veritas hace referencia al pasado, es el modo de verdad de la historia. La emunah, finalmente, hace referenica a lo que sera, al futuro, cuya forma de saber es la profecia.

4.2 LA VERDAD EN LA HISTORIA

4.2.1 LA FILOSOFIA GRIEGA

4.2.1.1 LA VERDAD EN LA FILOSOFIA ARISTOTELICA

En la filosofia griega podemos ver prefigurados las principales concepciones historicas de la verdad. Aquí aparecen las dos principales posiciones sobre la verdad: la de quienes la ponen en las cosas o la de quienes la establecen en el juicio y en la proposicion que lo expresan.

Comencemos por la etimologia. La palabra aletheia viene de a-lethe, que significa no-olvido (en latin lateo latebrae...); su significado, pues, significaria des-olvido. Esta etimologia nos lleva, por lo tanto a la verdad de las cosas, a una autopresencia o desvelamiento del ser; como en los presocraticos el ser, mejor los seres, estaban constituidos por unos elementos o unos principios, toda una verdad consistia en "epifanizar", poner a la luz esos elementos o principios. Parmenides a plasmado esta concepcion en un Poema; para el on.en-aletheia son sinonimos: lo ente y lo uno son lo mismo, pero en cuanto tienen "presencia ontologica", que no es otra cosa que su verdad o desvelacion. Lo mismo cabe decir de la otra triada: me on polla-δοχα. Se trata, pues, de la verdad como autorevelacion del ser, pero para que esto pueda darse hace falta ante el ser que se epifaniza, el entendimiento del hombre que lo capta y conoce. Se trata, pues, de una presencialidad del ser, y solo eso; hace falta preguntarse el "por qué" de esa presencialidad, pregunta que Parmenides no hace todavia.

Heraclito sigue en este tema , la pauta señalada por Parmenides. La novedad esta en la primacia que en el adquiere el logos, en el doble sentido de reunir y de decir o expresar. Ese logos se da en las cosas y se da tambien en el hombre, en el que el logos puede hacerse cargo de la presencia de los otros logos.

Pero pronto se da un deslizamiento del sentido de verdad desde las cosas al entendimiento. Dos son las causas de esto:

una, como ha señalado Heidegger, es la reducción del ser al mundo de las ideas o "forma". a otra es que el logos deja de ser considerado inmanente a las cosas y se configura como espíritu recipiente y cognoscente: las cosas ya no se des-velan, es mi espíritu, como razón, el que se dirige a ellas y las des-entraña. Esta es la concepción del *vous* de Anaxágoras.

Este desplazamiento de la verdad hacia el entendimiento exige introducir un nuevo elemento en la concepción de la verdad: la *orthotes*. Si ya la verdad no consiste sin más en la presencia de las cosas, sino que, por parte de estas consiste en la participación de la idea correspondiente o en la posesión de su "forma" natural, y, por parte del entendimiento en captar esta efectiva participación o posesión, es necesario restringir la denominación de verdad a aquellas cosas constituidas rectamente de acuerdo con su idea o forma.

Según Heidegger, este giro que centraliza la verdad en el entendimiento frente al ser, es obra de Platón, aunque quizá hay que ver en la sofística y en el relativismo de Protagoras notables precedentes. También el conceptualismo socrático (la búsqueda de "definiciones") marca un camino en el olvido de las cosas mismas por parte de la filosofía, para ocuparse de sus conceptos.

Platón marca claramente el paso hacia la concepción de la verdad como adecuación.

Platón convierte por una parte el ser de las cosas en eidos, trascendente a ellas y modelos a ellas; por otra parte, hace de logos una función o propiedad del alma humana. La verdad de las cosas de este mundo será una "rectitud" consistente en la "semejanza" con la correspondiente idea del mundo inteligible. La verdad ontica ya no la poseen las cosas sino las ideas y conocer la verdad de estas consiste en averiguar su "parecido" con las ideas que lo trasciende "avismalmente". Por eso la verdad para el entendimiento humano es un recordar; portanto la verdad no es una conformidad con las cosas, sino con un estadio previo (des-corporeizado) del entendimiento que le sirve de paradigma.

4.2.1.2 LA VERDAD EN ARISTÓTELES

En Aristóteles vamos a ver consumada la concepción racional de la verdad que se inicia en Platón: en la relación entendimiento-objeto va a dar la primacía al entendimiento y concretamente al juicio. Con todo, los textos de Aristóteles sobre el tema son abundantes y, a veces, difíciles de conciliar; vamos a ver y comentar algunos:

+ "Y también es justo que la filosofía sea llamada ciencia de la verdad" (Met.1, 993 b 19).

+ "Cada cosa tiene verdad en la medida en que tiene ser" (Met.1, 993 b 30)

Se trata en estos dos textos, y en otros de otras obras en que se identifica la verdad con el termino fisis, de la verdad del ser, de la verdad ontica.

Con todos los textos mas interesantes y estudiados y aparentemente contrapuestos son los contenidos en Met. VI, 2 y en Met. IX. En el primero se da una concepcion de la verdad que Sergio Rabade denomina no-critica (Verdad, conocimiento, ser, p g.22) y en el segundo se puede ver una referencia a la verdad de las cosas.

En el primer texto (Met. VI 2) comienza haciendo una clasificacion de los diversos modos en que se puede decir lo-ente, y a las dicotomias que ha estudiado (sustancia-accidente, acto y potencia) añade "el Ente como lo verdadero y el no-ente como lo falso". Aqui parece que estamos en la verdad del ser; pero en el c.4 se nos dice lo contrario; ahora bien, este c.4 es una reflexion sobre la verdad, mientras que el c.2 es una mera enumeracion; por lo tanto, es el c.4 el que debe iluminar el c.2. En el c.4, despues de decirnos que el ser como lo verdadero y el no—ser como lo falso se dan en la "composicion" y en la "division", haciendo de la afirmacion una reproduccion de lo onticamente compuesto (unido), mientras que la negacion lo es de lo dividido (separado), propone la formula basica:

"pues no estan lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso,sino en el pensamiento; y en la relacion con las cosas simples y con las quiddidades (ta ti), ni en el pensamiento".

Lo verdadero o falso esta en el entendimiento y no en las cosas (como los predicados

"bueno" y "malo") y concretamente en el juicio que "compone" y "divide" (por eso, en "lo simple" no hay verdad en el entendimiento). Sin embargo - y aqui podemos volver al texto del c.2 - sigue diciendo que esta verdad del juicio es ser, pero en un sentido distinto del ser sin mas: "el Ente en este sentido (judicativo) es un ente diferente de los entes en sentido propio". En definitiva, no se niega el caracter ontico de la verdad (es ser); pero el ser que se le concede esta en el entendimiento y es distinto del de las cosas.

En el libro IX carga la verdad en el a ver de las cosas. El c.10 parte de una nueva enumeracion de las modalidades de ser y se nos dice que: "puesto que (Ente) y (No-ente) se dicen en un sentido... {que es lo mas propio}, verdadero o falso, y esto es la cosa el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado esta separado y que lo junto esta junto, y yerra aquel cuyo pensamiento esta en contradiccion con las cosas, " cuando existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar que es lo que decimos. Pues tu no eres blanco porque nosotros pensemos que verdaderamente eres blanco, sino que, porque tu eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad" (10, 1051b).

Aquí, pues encontramos la doble dimensión de la verdad: de las cosas y el conocimiento; y esta es aceptada como la doctrina más acabada de Aristóteles sobre el tema. Con todo, hagamos dos precisiones:

la verdad del entendimiento, que está en el juicio no debe entenderse solo de los juicios atributivos (donde se ve clara la síntesis o comparación), sino también en los estrictamente enunciativos; la modalidad propia del conocimiento de las cosas simples no es el juicio, sino la aprehensión. Entonces la verdad en el entendimiento de estas cosas simples no puede ser judicativa, sino aprehensiva: puro contacto con la realidad en que ella se nos revela. La verdad vuelve a ser aquí, de alguna manera desvelación expresable por mí en el juicio o en la proposición meramente enunciativa.

{N.B. Todas las citas de Aristóteles están tomadas de la edición trilingüe de la *Metafísica* por V. García Yebra, De. Gredos, 1982.}

4.2.2 LA VERDAD EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

El tema de la relación en la tradición griega y en la cristiana aparece también en la cuestión de la Verdad. En efecto, el concepto de creación introduce una novedad radical en la concepción del ser de la filosofía griega: la comprensión del ser se abre hacia su causa, y no puede ser comprendido en sí mismo. Por lo tanto es necesario un nuevo concepto de verdad que abarque esta referencia a la causa creadora, un concepto de verdad que haga referencia a la rectitud que el Creador quiere dar a la creatura. Es la verdad onto-lógica que mide el ser de las cosas en su esencial referencia al Dios creador. Claro que, a lo largo de la Edad Media esta verdad ontológica va a ser equiparada paulatinamente a la verdad ontica o trascendental.

4.2.2.1 LA VERDAD ONTOLOGICA EN SAN AGUSTIN

En San Agustín el tema de la verdad como búsqueda inquietante transita por toda su obra: una verdad que se busca más para vivirla que para conocerla y la felicidad consistirá en empaparse y alimentarse de esa Verdad: "Et nos negabimus beatos esse, cum irrigamur pascimurque veritate?" (De lib. arbitrio II, c.13). Es esta una verdad interior que depende de la libre adhesión de la voluntad.

Pero, aparte de este aspecto teológico-religioso de la verdad, encontramos dos tipos de verdad objetiva: el de las cosas en sí y otro el de las verdades ideales.

a) Respecto a la verdad de las cosas en sí parece que estamos en la verdad ontica:

"Verum est is quod est... etiamsi non videatur neque conformitatem habeat cum aliqua cognitione, nihilominus vera est" (Sol. II, c.5). Pero, para San Agustín, la esencia de lo verum es la inmutabilidad que solo en Dios se puede

encontrar. Por lo tanto, la verdad de las cosas en sí no depende de ninguna estructura de las cosas mismas, no es inmanente a ellas (verdad ontica); ni tampoco es un auto-desvelamiento. Tiene que mediar Dios (ejemplarismo platónico heredado por S. Agustín; pero en esta herencia las "ideas" han sufrido una doble modificación: han pasado de tener consistencia propia y autónoma a ser "ideas en Dios", y han adquirido así dinamismo creativo). Así pues, la verdad que se afirma de los diversos seres lo es en cuanto se ajusta a las ideas divinas o la mente creadora de Dios.

b) La verdad ideal de los principios universales: es una verdad independiente de nuestra mente y que el hombre no puede hacer más que descubrirla bajo el influjo iluminador de Dios que es su único fundamento.

Así pues la verdad objetiva por parte del hombre se reduce a descubrirla por medio de la iluminación divina.

4.2.2.2 EL "DE VERITATE" DE SAN ANSELMO

San Anselmo dedicó un escrito (de veritate) a este tema. En el núcleo último del sentido de la verdad está como Agustín, en el Dios-Verdad; con todo, estudia diversos campos o clases de verdad: del pensamiento, de la significación, de la acción, de las cosas, etc. A nosotros nos interesan dos:

a) la verdad de la significación o de la enunciación: es la forma anselmiana de presentar la verdad del conocimiento del logicismo cuasi sofisticado.

La verdad de un enunciado no consiste en el contenido mismo de la enunciación o en la res enuntiata; esta es solo causa veritatis, pero la verdad de una proposición está en ella misma: "Veri veritas in ipso vero est" (de verit. c.2). Ahora bien, esta afirmación no puede ser interpretada en S. Anselmo como una verdad inmanente a la enunciación; más bien habrá que interpretarlo como una verdad-adequación: la verdad es la proposición y no de la cosa, pero la causa, el fundamento, está en la cosa. Pero esta fundamentación (adequación) consiste en una rectitud: la verdad de la enunciación consiste en decir lo que debe, es decir, en adecuarse a la realidad enunciada, en el necesario ajuste (adequación) entre la expresión y lo expresado.

"Cum enim significatur esse quod est, aut non esse quod non est, recta est significatio et constat esse rectitudinem sine qua significatio recta esse nequit" (De verit. c.13)

b) también S. Anselmo reconoce una verdad ontica: "Quidquid igitur est, vere est, nisi quantum est hoc quod ibi est... Quod falsum est nihil est". (De verit. c.7) Esta coincidencia del ser de cada cosa con su verdad también se fundamenta en la rectitud constituida de toda la verdad: "Quidquid vero est quod debet esse, recte est... Igitur omne

quod est, recte est".(ibid). vero est quod debet esse, recte est... Igitur omne quod est, recte est".(ibid). Y esta rectitudo hace referencia a la ejemplaridad divina.

Con este analisis precedente nos de S. Anselmo la definicion de verdad en el c.11:

"Veritas es rectitudo mente sola perceptibilis". "La verdad es el ajuste perceptible por la sola mente". (Aunque "ajuste" y "adecuacion" no me parecen muy alejados).

4.2.2.3 SANTO TOMAS: LA VERDAD COMO ADECUACION Y SU FUNDAMENTO.

Con Santo Tomas el pensamiento alcanza uno de sus momentos de plenitud. En el confluyen dos tendencias, en lo que hace referencia a nuestro tema, para alcanzar una adecuada sintesis: por una parte el intelectualismo, es decir la prevalencia del entendimiento para definir y ubicar la verdad; y por otra parte, la herencia de S. Agustin y la patristica, el ejemplarismo, que ha marcado tanto el lugar de la verdad en las ideas divinas que sirven de ejemplares a las cosas, que se ha perdido el sentido de la verdad como des-velamiento; abra que llegar a nuestros dias para recuperar nuevamente esta dimension, aunque la teoria de los Trascendentales hace que no se olvide del todo esta dimension.

Los lugares donde mejor se puede estudiar este tema en Santo Tomas son la q.16 de la primera parte de la Suma Teologica y la q.1 de De veritate. Allí parece que se adviere a la definicion de verdad que, erroneamente, atribuye a Isaac ben Israeli: "Adequatio intellectus et rei". En efecto, las definiciones de S. Agustin ("verum est it quod est"), o de Avicena ("veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quot stabilitum est rei"), u otra similares que se fijan en el aspecto ontico de la verdad, señalan el fundamento de la verdad; pero esta se constituye formalmente en la adecuacion y donde se da tal adecuacion es en el entendimiento. El entendimiento es el elemento principal en las dos clases de verdad mas importantes para Santo Tomas: la verdad ontologica, que se predica de las cosas en cuanto estas se adecuan al entendimiento divino; la verdad logica, que se predica del entendimiento humano en cuanto este se adecua a las cosas.

Asi pues la verdad formal esta en la adecuacion de la cosa y el entendimiento, si bien esta adecuacion presupone como fundamento el ser, cuya actualidad le hace acto a ser conocido, como la luz propicia la vision: "Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius" (De causis 1,6). Ahora bien, esa luz no proviene de otro sitio sino de la adecuacion de la cosa al entendimiento divino que es el mensurante de la realidad y de la verdad como trascendental del ser: "Sic ergo intellectus divinus est mensurans et non mensuratus;... sed intellectus noster est mensuratus et non mensurans quidem res naturales" (De veritate,

q.1, a, 2c).

Nuestro entendimiento esta medido por las cosas: es aquí donde se cumple perfectamente la conformitas que constituye la verdad formal, la verdad logica. La razón es que si la verdad es adecuación sólo se podrá dar ahí donde haya un ser "adecuable" por naturaleza y el alma, el entendimiento humano, es como decia ya Aristoteles, en cierto modo, todas las cosas ("quodammodo est omnia").

La operacion del entendimiento donde se da la verdad es el juicio: la verdad no es solo adecuacion sino adecuacion conocida, en cierto modo poseída conscientemente. En la operacion quiditativa (simple apprehension, concepto) no hay propiamente adecuacion; lo que se da es una misma "forma" de modo distinto: físico en el objeto, e intencional en el sujeto (entendimiento) y en esta operacion solo se da una "similitudo", porque propiamente no hay una diversidad, y por lo tanto no puede haber "adecuacion". Solo en el juicio el entendimiento tiene algo propio que oponer, adecuar a la cosa: el mismo juicio del entendimiento: "quando intellectus incipit indicare de re aprhensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re" (De veritate, q.1, a, 3c.)

4.2.3 LA EDAD MODERNA: DESCARTES Y HEGEL.

En la Edad Moderna el problema de la verdad se estudia sobre el esquema de la verdad como correspondencia, pero sufre dos notables variaciones: la subjectivizacion de la verdad y el orden como expresion y fundamentacion de la misma.

No vamos a recorrer todas sus trayectorias; solo nos fijaremos en dos pensadores que por abrir uno (Descartes) y, en cierto modo, cerrar el otro (Hegel) esta epoca, nos puede servir de ejemplo.

El problema gnoseologico de Descartes se suele presentar como "el problema del puente". En efecto, dado el orden de la ideas, que una vez alcanzada la verdad incuestionable y fundamental del cogito, constituye la sustancia pensante (la mente) y dada la hipotesis de que el mundo, la sustancia extensa, se presenta en un orden que las ciencias en ese momento estan descubriendo, el problema estriba en como garantizar que ambos ordenes, el de la mente y el del mundo, se correspondan.

La solucion no es otra que la apelacion a Dios, la tercera sustancia en su sistema, cuya sabiduria y bondad garantiza la co-ordinacion de ambas sustancias. Por lo tanto, no se trata, en un sentido estricto, de una correspondencia ya que la mente no sale de si y el mundo no "actua" sobre la mente. La verdad subjetiva

se reduce al solo orden de las ideas y la del mundo al cumplimiento de sus esencias según Dios lo ha querido y decretado, con lo que, me parece, Descartes está bastante cerca de S. Agustín. Pero también hay en Descartes una recuperación de la verdad como orden, como logos, expresado en el orden de la razón humana que no es otro a su vez que el orden de la realidad, del ser, sin más; esta identificación del orden de las tres sustancias, res cogitans, res extensa et Deus, se consuma con el pensamiento de B. Spinoza, y va a ser tan firme condición tanto en racionalistas como en empiristas, que no sin razón se ha llamado al s. XVIII edad de la Razón.

Ya en el primer tercio del s. XIX Hegel dará una vuelta de tuerca más. De su extenso y complejo pensamiento podemos destacar dos afirmaciones concernientes a nuestro tema:

a) "Lo que es racional es real; y lo que es real es racional" (Prefacio a la Filosofía del Derecho, edit. Claridad, pag.34).

b) "La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella". "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo" (Prologo a Fenomenología del Espíritu, F.C.E., pags. 9 y 16).

Es conveniente un breve comentario a estas citas. La primera alude a las ideas hegelianas de la identidad estructural entre el pensar racional y la realidad y que esta identidad no es otra que el orden (dialéctico) en que se despliega, se realiza (hace real en su devenir) la propia realidad; no se trata aquí, pues, de una correspondencia entre el pensamiento y la cosa sino de una identidad ontológica; se trata, por tanto, de una dinamización de la idea de sustancia spinociana. Las otras dos citas hacen alusión a estas cuestiones la realidad es siempre un sistema que se despliega en infinitos aspectos y nunca una sustancia cerrada y conclusa, y precisamente por eso, el afirmar algo de alguno de sus infinitos momentos o bien tiene en cuenta la totalidad, o bien es siempre una afirmación parcial; solo en el primer caso podremos hablar de "verdad" porque solo hay se cumple la identidad de lo pensado (subjetivo) y lo objetivo: "la verdad en sí y por sí, que es la razón, es la simple identidad de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad. La universalidad de la razón tiene por esto el significado del objeto que en la conciencia como tal es dado solamente, pero que es ahora el mismo universal, y abraza y compenetra el yo, y además del puro yo, de la pura forma que sobrepasa el concepto y lo encierra en sí" (Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Filosofía del Espíritu. 438). Como señala J. Marechal: "Solo el punto de vista del devenir lógico, del devenir interno de la Idea, cumple por entero las condiciones de la Verdad" (El punto de partida de la metafísica, IV, pag.501).

En resumen, la verdad para Hegel es identidad, dinamismo, totalidad. Con ello el idealismo inmanentista deja de lado tanto las cosas particulares, como cualquier trascendencia; la verdad ya no podrá ser una adecuación de lo predicado en el juicio con las cosas, ni abrirá lugar a una posible apelación a un ser trascendente que justifique la verdad. La subjetivación se ha consumado. Por eso el divorcio entre el pensamiento científico y filosófico se hará cada vez más patente.

4.2.4 LA VERDAD EN LA EPOCA ACTUAL.

4.2.4.1 A. TARSKI: "VERDAD" SE DICE DE LA PROPOSICION.

El concepto de verdad que propone A. Tarski continúa la tradición de concebir la verdad como adecuación. Su intención, como ha señalado L.B. Pundel (Teoría de la verdad en la filosofía actual, 1978), es lograr una definición objetivamente adecuada y formalmente correcta de verdad. Por eso, lo que Tarski hace es explicitar y simplificar lo que está implícito en el concepto de "adecuación" de la tradición aristotélica. Parte de una primera formulación:

"Una proposición verdadera es una proposición que afirma que las cosas se conducen de esta o aquella manera, y las cosas se conducen justamente de esta o aquella manera."

Esta fórmula la concreta a continuación en esta otra, muy conocida:

"x es una proposición verdadera si y solo si p"

Y luego lo ejemplifica así:

"<Nieva> es una proposición verdadera si y solo si nieva"

Examinemos lo que nos acaba de decir Tarski: p es una proposición cualquiera (variable de enunciado) y x es el nombre particular que se da a dicha proposición. Una proposición la podemos caracterizar de diversas formas (que es fácil, difícil, que tiene tantas palabras, que es transitiva, intransitiva, etc.) y también diciendo que es verdadera o falsa (recordemos que estos son metapredicados). Pues bien, si la caracterizamos diciendo que es verdadera, entonces queremos decir que p, es decir, que tiene efectivamente lugar lo que la proposición dice tener lugar: de ahí x es una proposición verdadera si y solo si p.

Lo cual, y esto es lo importante, afirma que de todas las caracterizaciones que podemos hacer una proposición "ser verdadera" es la originaria, la que la constituye como proposición. Este planteamiento, que simplemente pretende caracterizar la concepción tradicional de la verdad como adecuación tiene consecuencias importantes:

a) implícitamente queda eliminada la concepción de la verdad como representación.

b) por tanto la verdad queda fundamentada en la cosa misma, no en su representación.

Por eso cuando A. Tarski dice que "verdad" se predica de las proposiciones, está diciendo que las proposiciones son verdaderas por el hecho de que se den los contenidos a que esas proposiciones se refieren: son las cosas las que hacen posible (fundamento) que las proposiciones sean verdaderas (verdad como patentización de las cosas). Pero ¿cómo conocemos p? O, dicho de otra forma: la certeza de que esta nevando presupone saber que es estar nevando y que se puede legitimar esta afirmación.

4.2.4.2 ORTEGA Y GASSET.

4.2.4.2.1 VERDAD, PENSAMIENTO Y VIDA.

La verdad es una necesidad del hombre, radical e ineludible:

"La vida sin verdad no es vivible. De tal modo, pues, la verdad existe que es algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Este puede definirse como el ser que necesita absolutamente de la verdad y, al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional" (Prólogo para alemanes. O.C. VIII pag. 40).

Hasta tal punto esto es así que el esceptico no renuncia a la verdad, sino que la pone en tan alto lugar que duda de poder alcanzarla alguna vez; por eso vive en tan "exquisita" situación intelectual. Mas aun, los primeros que se lanzaron a esta labor intelectual que terminara llamándose filosofía, la denominaron "verdad" (aletheia).

"<Verdad,> averiguación debió ser el hombre perdurable de la filosofía...

Era el nombre auténtico, sincero que el filósofo primigenio da en su intimidad a eso que se sorprendió haciendo y que para el mismo no existía antes" (Origen y Epílogo de la filosofía O.C. IX, pag. 387).

Pero la verdad no es un regalo, un don, sino algo que el hombre necesita y que le falta; para ello pone en marcha el pensamiento, especialmente en su modalidad de "conocimiento": "pensar es pensar la verdad".

Por eso el error no es la función normal del pensamiento sino una disfunción, una "indigestión".

"Una filosofía no puede ser un error absoluto porque este es imposible. Aquel error, pues, continúe algo de verdad. Pero, además, resultaba ser una error que era preciso detectar, es decir, que, al pronto, parecía una verdad. Lo cual, patentiza que tenía no poco de esta cuando tan bien la suplataba... no era error porque no fuese verdad, sino porque era una verdad insuficiente...

Esas verdades insuficientes o parciales son experiencias de pensamientos que, en torno a la Realidad, es preciso hacer. Cada una de ellas es una 'via' o 'camino' -methodos- por el cual se recorre un trecho de la verdad y se contempla uno de sus lados. Pero llega un punto en que por ese camino no se puede llegar a más..." y entonces hay que "superarlas" hay que absorberlas en otras más complejas, es lo que Hegel denomina *Aufhebung*: "Lo absorbido desaparece en lo absorbente y, por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado..." (Origen y epílogo de la filosofía. O.C. IX, pags. 358-360).

De este modo, el pensamiento, que nace de una necesidad de la vida, que nace regido por la utilidad, tiene un término, su destino en el desinterés y la objetividad de la verdad:

"Tiene, pues, el fenómeno del pensamiento doble faz: por un lado, nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad". (El tema de nuestro tiempo. O.C. III, pag.165).

El hombre además de necesitar la verdad, la desea, por eso se dirige a ella:

"La verdad solo desciende sobre quien la pretende, quien la anhelaba y lleva ya en sí preformado el hueco mental donde la verdad puede alojarse... El hombre se da perfecta cuenta de cuando desea una verdad y cuando desea solo hacerse ilusiones, es decir, cuando desea la falsedad." (¿Que es filosofía? O.C. VII. pag. 292).

No se trata de un voluntarismo, porque la verdad siempre es cuestión de la inteligencia, pero sí que es necesaria la voluntad para decidirse por ella.

4.2.4.2.2 VERDAD Y PERSPECTIVA.

La doble voz del pensamiento de que hablabamos antes, su nacimiento en la utilidad de la vida individual y su necesidad de adecuarse a lo que las cosas son, origina la tensión entre la multiplicidad de perspectivas de la verdad y su pretensión de objetividad y universalidad. Podría pensarse que el "circunstancialismo" y perspectivismo orteguianos abocan a un relativismo esceptico. Ortega responde a esta objeción ya en 1923, en El tema de nuestro tiempo, argumentando contra el relativismo.

La verdad no es la que las circunstancias o perspectivas de cada uno le proporcionan; sino que están son complementarias, no se excluyen. Es la propia realidad la que se presenta a la actividad de la inteligencia desde múltiples perspectivas (la realidad es perspectiva) por lo tanto, el error no está en las verdades desde múltiples perspectivas, sino en la pretensión de que se puede alcanzar la verdad desde ninguna perspectiva.

"Pero es el caso que la realidad, como paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas

y autenticos. La sola perspectiva falsa. Dicho de otra manera: lo falso es la utopia, la verdad no localizada, vista desde <lugar ninguno>".

Y continua, unas líneas después, apuntando el motivo fundamentas de la exigencia de un cambio radical en la concepcio de la razon filosofica:

"Hasta ahora, la filosofia ha sido siempre utopica... Exenta de la demension vital, historica, perspectivista, hacia una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha manado, permitiendo asi su articulacion con otros sistemas futuros o exoticos. La razon pura tiene que ser sustituida por una razon vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformacion" (El tema de nuestro tiempo, O.C.III, pags. 200-201.)

Insistamos en que la realidad tiene una "entereza" de la que solo captamos un aspecto, el que nos proporciona nuestra perspectiva. El error consiste en no percatarnos de que nuestra "idea" verdadera es solo un aspecto de esa entereza de lo real que es siempre mas que nuestra idea. Pero no olvidemos, tampoco, que la perspectiva no es primariamente y sobre todo espacial, sino vital e historica.

"Esta es la causa mas frecuente de nuestros errores, porque nos lleva a creer que asegurarnos de si una idea es verdad se reduce a confirmar ese unico caracter "real" de la idea que es enunciar un "autentico aspecto" - a no buscar su integracion confrontando la idea no solo con el "aspecto" que ella enuncia, sino con el decisibo caracter de la realidad que es "ser entera" y, por lo mismo, tener siempre "mas aspectos". (Origen y epilogo de la filosofia. O.C. IX, pag. 373)

Todo lo dicho, nos lleva a desarrollar tres nociones:

- que la verdad se da en nuestras ideas;
- que hay que entender la definicion clasica de la verdad relacionandola con el perspectivismo;
- y que la verdad tiene un caracter historico.

a) La verdad se da en las ideas que el hombre se hace de la realidad en la que esta inmenso; pero las ideas y la realidad no coinciden, de modo que la verdad o falsedad de nuestras ideas es una cuestion que hay que dilucidar en el campo de la idealidad; como dice Ortega, es cuestion de "politica interior".

"Se preguntara que significa entonces la verdad de los ideas, de las teorias. Respondo: la verdad o falsedad de una idea es una cuestion de "politica interior" dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero nuestra idea de la realidad no es nuestra realidad" (Ideas y creencias. O.C.V, pag. 388).

Así entre "nuestra idea de la realidad", la realidad hay un abismo insalvable. Recordemos, para comprender esto, que la realidad radical es "mi vida" y no el pensamiento, y que la "realidad" tiene que ver con "mi vida" y la "idea de la realidad" con el pensamiento.

b) Al decir Ortega que la verdad o la falsedad se dan en el mundo imaginario de nuestras ideas y que, además, caben múltiples perspectivas válidas de la realidad, la adecuación en que consistía la verdad ya no se puede entender de forma unidireccional. La adecuación se establecerá entre la realidad y los diversos perspectivas posibles y, también, entre las ideas consigo mismas. Incluso el criterio último de verdad, el de la evidencia, es también una teoría, una idea y como tal debe ser congruente con las demás ideas. "La verdad suprema es la de lo evidente, pero el valor de la evidencia misma es, a su vez, nueva teoría, idea y combinación intelectual" (Ideas y creencias. O.C. V, pag. 389).

c) Si de la realidad caben múltiples perspectivas y el error absoluto no existe, hay que pensar que cada una de las perspectivas tiene su parcela de verdad y, por tanto, que la verdad se muestra en la historia, aunque haya unas perspectivas más completas que otras:

"Y como, repito, cada época... parte de supuestos más o menos distintos, quiere decirse que el sistema de las verdades... tiene inexorablemente una dimensión histórica, son relativos a una cierta cronología vital humana, vales para ciertos hombres nada más. La verdad es histórica. Como, no obstante, puede y tiene que pretender la verdad ser sobrehistóricas, sin relatividades, absoluta, es la gran cuestión... constituye <el tema de nuestro tiempo>". (¿Qué es filosofía? O.C. VII, pag.301).

¿Cómo integrar el carácter histórico de la verdad con la pretensión teórica de la verdad absoluta?

Ortega hace esta integración situando la relación cambiante del hombre con la verdad en el hecho de que, al cambiar el hombre su punto de vista, consigue que aparezcan ante él verdades distintas de las que aparecieron ante sus predecesores:

"Hemos de representarnos las variaciones del pensar no como un cambio en la verdad de ayer, que la convierte en error para hoy, sino como un cambio de orientación en el hombre que le lleva a ver ante sí otras verdades distintas de las de ayer" (La idea de principio... O.C. VIII, pag. 284).

Lo mismo que acontece en la dimensión histórica pasa, también, con su dimensión actual. Las verdades alcanzadas desde las diversas perspectivas deben ser entendidas como complementarias, como lo son las perspectivas.

Por lo tanto, la adecuación, en que se ha hecho tradicionalmente la verdad debería estar reaciéndose constantemente en cada época y en cada individuo y no será algo alcanzado de una vez por todas. Por eso Ortega propone otra consideración más radical de la verdad: la verdad como averiguación o desbelamiento.

4.2.4.2.3 LA VERDAD COMO AVERIGUACION.

Esta idea la podemos encontrar ya en *Meditaciones del Quijote* (1914).

"Esta pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad tiene esta solo en el instante de su descubrimiento. Por eso su nombre griego, *aletheia*..., es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desbelar, quitar un velo o cubridor". (O.C. Y, pags.335-336).

La auténtica relación del hombre con la verdad no es su posesión: esta hace relación con el pasado e implica una seguridad, la verdad se transforma en una receta útil. La auténtica relación del hombre con la verdad está en el descubrirla en averiguar el hombre con su intelecto lo que las cosas son en su pura desnudez. (A no confundir con la teoría de que las cosas tienen un "ser").

"La filosofía no es, pues, una ciencia sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner a las cosas y así mismo desnudos, en las puras carnes - en lo que puramente son y soy - nada más. Por eso es, si ella es posible, auténtico conocimiento - lo cual no son nunca *sensu stricto* las ciencias, sino que son menos técnicas útiles para el manejo sutil el refinado aprovechamiento de las cosas. Pero la filosofía es la verdad la terrible y desolada, solitaria verdad de las cosas. Verdad significa las cosas puestas al descubierto y esto significa literalmente el vocablo griego para designar la verdad - *aletheia*, *aletheuein* -, es decir, desnudar". (El hombre y la gente. O.C. VII, pag.145).

Esta desnudez es en el hombre carencia de prejuicios y en las cosas pura manifestación (lo que recuerda el método fenomenológico propuesto por Husserl). Como este descubrimiento no se ha hecho de una vez por todas, de ahí el carácter histórico de la verdad: no es como el velo que cubre las cosas son múltiples y además diversos desde las diversas perspectivas históricas y personales. Si la verdad se hubiera dado ya, el pensar hubiera terminado.

Esto no quiere decir que no se hayan dado verdades en el pasado: estas son el suelo intelectual sobre el que oteamos una mayor plenitud de la *aletheia*.

Así pues, con Ortega, con Heidegger y otros pensadores actuales, nos encontramos de nuevo en el hontanar de donde brota toda la filosofía: la pregunta radical que se hicieron los griegos; pero dispuestos a emprender una nueva navegación: la que nos facilita el descubrimiento de la razón histórica.

4.3 VERDAD, CERTEZA Y EVIDENCIA

Entendemos por certeza el estado de la mente que afirma la verdad sin temor alguno a equivocarse. Si hay alguna posibilidad de error, hablamos de opinión; cuando la mente fluctúa entre afirmar o negar la verdad de un juicio está en la duda.

La certeza, opinión o duda, es un estado de la mente; pero para que la certeza, sea además objetiva, sea una verdad, debe estar fundamentada: Es el problema del criterio de verdad.

Descartes, que se lo planteó de forma central en su filosofía, propuso como criterio de verdad para salir de toda duda, la evidencia que es una propiedad de las ideas claras y distintas:

“Pues siempre que contengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que las cosas que el entendimiento le representa como claras y distintas, es imposible que se engañe”.
(Med. Metafísicas IV, pag. 51-52)

Una idea clara será aquella que nuestra mente capta de modo que la reconoce siempre que la encuentra, sin que se la confunda con otra. Una idea es distinta si no contiene nada que no esté claro, es decir, que podamos dar de ella una definición de ella en términos abstractos. Pero tanto la claridad como la distinción no dejan de ser resultados de nuestra familiaridad con las ideas. (Cfr. Ch. S. Peirce: Como esclarecer nuestras ideas en el hombre un signo. Ed. Crítica. 1988. Pag. 201)

A lo largo de la historia se han propuesto otros criterios de verdad:

- La coherencia: Es el criterio para determinar las verdades de la lógica y la matemática, que no tiene una referencia intrínseca a la realidad: El acuerdo (coherencia) de un enunciado con el resto de enunciados relativos a un campo de la realidad (teoría) es criterio suficiente para admitirlo como verdadero. Es lo que hace, según Kuhn, la “ciencia normal”. Una situación distinta nos haría, o bien dar por falso el enunciado o bien cambiar total o parcialmente la teoría (K. Popper).

- El consenso universal: Cicerón y los eclecticos lo consideran como criterio definitivo de verdad, y siglos más tarde T. Reid (s. XVIII) lo llamó “sentido común”, y lo concibió como un conjunto de verdades innatas al “sano entendimiento humano”. Algo semejante podemos decir de las verdades que propone G.E. Moore en defensa del sentido común: “aquí está

en mi mano derecha y aquí mi mano izquierda “, “ al menos vivo desde el momento que estoy hablando”:

“no soy en absoluto escéptico respecto a la verdad de estas proposiciones... Pero soy muy escéptico por lo que respecta a cual sea el análisis correcto de esas proposiciones.”(Defensa del sentido común y otros ensayos. Pag.79)

En la actualidad, Apel y Habermas también hablan, para ciertos ámbitos de verdad como acuerdo democrático entre los miembros de una comunidad ideal de diálogo.

- El éxito en la acción: Según el pragmatismo la verdad no puede ser separada de la acción: El hombre no es, fundamentalmente un ser teórico, sino activo, por lo tanto la verdad ha de ser medida por los resultados de la acción a que conduce (utilitarismo).

“La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad acontece a una idea. Llega a ser cierta, se hace cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un efecto, un suceso, a saber: El proceso de veri-ficarse, su veri-ficación. Su validez es el proceso de validación.

La importancia para la vida humana de poseer creencias verdaderas acerca de hechos, es algo demasiado evidente. Vivimos en un mundo de realidades que pueden ser infinitamente útiles o infinitamente perjudiciales. Las ideas que nos dicen cual de éstas pueden esperarse, se consideran como las ideas verdaderas... y la búsqueda de tales ideas constituye un deber primario humano”. (W.James. Pragmatismo. Pags.168-169).

También K.Marx piensa que “es en la práctica (práxis” donde el hombre debe probar la verdad, es decir, la realidad y el poder de su pensamiento”). Y Unamuno escribe: “La vida es el criterio de la verdad y no la concordia lógica, que lo es sólo de la razón. Si mi fe me lleva a crear o aumentar la vida. ¿Para qué queréis más pruebas de mi fe?. Cuando las matemáticas matan, son mentira las matemáticas”. (Vida de don Quijote y Sancho . Cap.31. O.C.IV, Paj.189)

CAPITULO 5

EL CONOCIMIENTO DE BASE EMPÍRICA

5.1 INTRODUCCIÓN

¿Qué entendemos por Empirismo?

(Véase esta cuestión en Ferrater Mora ,José ,”Empirismo”, *Diccionario de Filosofía* ,II ,Madrid ,Alianza De. ,1979 ,p.920 - 923)

El término “empirismo” deriva del griego εμπειρω ,que se traduce por “experiencia”. Es aquella teoría epistemológica que propugna que todo conocimiento tiene su fundamento en la experiencia , es decir ,tiene validez en ella. Desde este punto de vista ,el empirismo presupone que el sujeto cognoscente es como una especie de “receptáculo” en el cual imprimen sus “huellas” las impresiones procedentes del mundo exterior.

Contra esta tendencia reaccionó Kant. Al comienzo de la *Crítica de la razón pura* ,Kant declara que si bien todo conocimiento comienza con la experiencia ,no todo él procede de la experiencia. Ello quiere decir que el origen del conocimiento se halla “psicológicamente” en la experiencia ,pero que la validez del conocimiento se halla “gnoseológicamente” fuera de la experiencia. Tradicionalmente se la ha opuesto al empirismo toda clase de innatismo.

Hay que distinguir en el empirismo tres aspectos :

1.-Psicológico ,por el que el empirismo afirma que todo conocimiento deriva de la experiencia ,y en particular ,de la experiencia de los sentidos. Se encuentra en la tradición Aristotélico-tomista.

2.-Gnoseológico ,por el que se mantiene que todo conocimiento debe ser justificado recurriendo al conocimiento sensible ,de modo que no es propiamente conocimiento a menos que lo que se afirma ,sea confirmado (testificado) por el conocimiento sensible.

3.-Metafísico ,por el que se sostiene que no hay otra realidad más allá de la experiencia sensible; por tanto ,con el ejercicio de la razón sobre la experiencia no podemos alcanzar ninguna otra realidad.

¿Qué es la experiencia?

(Para esta cuestión : Ferrater Mora ,op. cit. ,artículo “Experiencia” ,pp. 1094-ss).

El término “experiencia” se ha usado en la literatura filosófica en varios sentidos:

1.- La aprehensión por un sujeto de una realidad ,una forma de ser ,un modo de hacer ,etc... La experiencia es entonces un modo de conocer a partir de los datos de los sentidos. Este es el sentido que le suelen dar los empiristas ingleses de los siglos XVII y XIII.

2.- La aprehensión sensible de la realidad de forma inmediata ,anterior de todo juicio (“performance”). Es la “experiencia pre-predicativa” (Husserl) ,la experiencia de algo como “vivido”, anterior a todo juicio.

3.- La enseñanza adquirida con la práctica. Se habla entonces de la experiencia en un oficio ,y ,en general ,de la experiencia de la vida ;también se habla de “hombre experimentado”.

4.- La confirmación de los juicios sobre la realidad por medio de una verificación ,por lo usual sensible ,de esta realidad. Se dice entonces que un juicio sobre la realidad es confirmable ,o verificable, por medio de la experiencia.

5.- El hecho de soportar o “sufrir” algo ,como cuando se dice que se experimenta un dolor ,una alegría ,etc... En este último caso la experiencia aparece como un “hecho interno”.

En todos estos sentidos es común la referencia a “lo dado”,el “datum” ,a toda experiencia. Es la “inmediatez”,el “chocar con algo” ,frente a la “mediatez” del razonamiento.

5.2 EL EMPIRISMO A TRAVÉS DE LA HISTORIA

Anteriormente al empirismo clásico inglés ya hubo una corriente que hacía hincapié en la experiencia sensible y en el conocimiento de la realidad sensible ,desde Aristóteles ,quien en su “Física” capta ya el valor de lo particular ,captado por la experiencia. La experiencia ofrece el material sobre el que el entendimiento actúa. Sobre esta experiencia hay que remontarse hacia lo universal. Las observaciones de Aristóteles no vienen de la metafísica ,sino de la biología ;la taxonomía o clasificación de las especies es fruto de la investigación científica que comienza en la experiencia. Es un empirismo psicológico ,no gnoseológico.

Esta corriente en el medievo fue continuada por los franciscanos ,sobre todo por los de Oxford (Roger Bacon) ,y que preparó el camino al nominalismo.

En nuestro estudio del empirismo a través de la historia ,revisaremos la tesis del empirismo clásico inglés ,y el empirismo lógico del Círculo de Viena.

5.3 EL EMPIRISMO CLÁSICO INGLÉS

Tiene como principales representantes a Tomas Hobbes ,John Locke ,Georges Berkeley y David Hume.

El empirismo inglés “convive dialécticamente” con el racionalismo continental de la época. Este “convivir dialécticamente” se debe a que el problema filosófico del que se ocupan es el mismo : El alcance y límites de un algoritmo matemático ,que los racionalistas consideran de forma deductiva ,y los empiristas de forma inductiva. El racionalismo se presenta de manera **tética** ;el empirismo mantiene una postura crítica ante ella ,aunque no abandonarán un carácter constructivo y sistemático en su filosofía.

Vamos a estudiar varias tesis empiristas. Esta ordenación no es tanto histórica como sistemática :

- 1.- No hay en el sujeto ideas innatas ,ni tampoco éste es capaz de formar conceptos abstractos.
- 2.- El conocimiento se reduce en última instancia a impresiones sensibles o ”ideas”.
- 3.- Las cualidades sensibles de las cosas son subjetivas.
- 4.- Los primeros principios ,sobre todo el de casualidad ,se explican como el encadenamiento de ideas que se han hecho habituales.
- 5.- El conocimiento se limita a los fenómenos ,y por lo tanto ,no es posible la metafísica.

5.3.1 Las ideas innatas y los conceptos abstractos

Recoge a su vez dos tesis:

A) Negación de cualquier tipo de ideas innatas.-

John Locke ,en su An Essay concerning Human Understanding (1690) ,critica duramente la teoría de las ideas innatas. Concibe esta teoría como una doctrina que sostiene que “hay en el entendimiento ciertos principios innatos ,ciertas nociones primarias ,κοινὰ ἐννοιαί ,caracteres como estampados en la mente humana ,que el alma recibe con su primer ser y que trae consigo al mundo”.

El argumento que proponen los innatistas para justificarse „es el del consentimiento universal : como todos los hombres están de acuerdo en la validez de determinados principios ,se deduce necesariamente que éstos están originariamente impresos en la mente de todos los hombres. Locke no acepta esta justificación ya que ,”un gran número de personas iletradas o salvajes ,pasan mucho tiempo ,incluso después de alcanzar la edad de la razón ,sin pensar nunca en esta u otras proposiciones semejantes”. También afirma que “no puede decirse que haya en la mente ninguna proposición que nunca se haya conocido ,de la que no se haya sido consciente nunca” ,contrariamente a lo que sostenía Descartes.

Los partidarios del innatismo propugnan esta teoría de las ideas innatas porque lo particular no ofrece garantías para lo universal ;y nuestro conocimiento científico debe ser de lo universal y necesario ,según la tradición que se

remonta a Sócrates. Con ello se recurre a una argumentación parecida a la de Platón ,sustantivando las ideas ,no ya en otro mundo ,sino en la interioridad del sujeto. El conocimiento “debe” ser axiomático. Frente ésta creencia ,el empirismo hace otra propuesta : ¿Por qué nuestro conocimiento no es probabilístico ,en vez de axiomático? y se hablará de “modos del conocimiento”, ”creencia” (“belief” en Hume) ,y no todos se fundamentan en el modo de saber axiomático e incontestable.

B) Los coceptos abstractos .-

Entronca algo con la polémica medieval sobre los universales. Ockam y los nominalistas distinguen entre “conceptos generales” (formales ,sobre una multitud de particulares a partir de ciertos rasgos semejantes entre ellos ;son descriptivos y no prejuzgan si esos individuos tienen una esencia o especie común). ,y “conceptos abstractos” (que intentan captar ” lo que son las cosas”,lo cual presupone que las cosas tienen una esencia y que el hombre puede conocerla). Para los conceptos generales es necesaria una experiencia repetida del objeto ;para los abstractos ,basta una mirada atenta.

Berkeley ,en unos escritos que más tarde se agruparían como *Philosophical commentaries* ,dice :

“Hay que advertir que no niego en absoluto que haya ideas (conceptos) generales ,sino sólo que haya ideas generales abstractas”. “No hay nada más fácil para cada una que que escudriñar un poco en sus propios pensamientos y buscar a ver si tiene o puede llegar a tener una idea que corresponda a la descripción dada en la idea general de un triángulo que no es oblicuo ,ni rectángulo ,ni equilátero ,ni isósceles ,ni escaleno ;sino que es todas y ninguna de las cosas a la vez”. Este ejemplo está tomado del *Essay* de Locke ,quien defendía la existencia de ideas generales abstractas.

5.3.2 Las impresiones sensibles o “ideas”

En la terminología empirista ,el término “idea” es sinónimo de “impresión sensible” ,con una pretendida inmediatez. Y estas ideas ,con este sentido “fuerte” ,nos dan una base del conocimiento - ciencia ;es incontestable ,porque es el resultado de habérnoslas con los “datos”.

Hay otro sentido “débil” de idea : las rememoraciones ,o cuando a base de impresiones construimos ,con nuestra imaginación ,nuevas ideas sensibles (como las del Minotauro ,o un Centauro). Y hay otras ideas aún más débiles : las ideas generales.

Lo importante de la tesis es que el conocimiento se “reduce” ,término quizá tomado de la química ,que intenta “reducir” los compuestos a sus elementos más simples. Aplicado al conocimiento ,hace referencia también a los elementos últimos y las estructuras de combinación que forman las ideas (impresiones sensibles). Por eso ,toda idea que no se pueda reducir a impresiones sensibles ,es una ficción y carece de valor cognoscitivo. También se tienen en cuenta las leyes de asociación (semejanza ,continuidad y contraste ,estudiadas en psicología contemporánea por la

escuela de la Gestalt). Estos dos elementos ,impresiones sensibles y leyes de asociación ,son la base de todo conocimiento ,según el empirismo.

5.3.3 Las cualidades sensibles son subjetivas

Ya los escolásticos distinguían entre “cualidades sensibles comunes o primarias” y “cualidades sensibles propias o secundarias” (que son captadas por un sólo sentido). No distinguían el valor cognoscitivo de ambas ,aunque se ve una cierta predilección por los “sensibilia propria” ,favorecida por su física cualitativa.

Con el tiempo esta división entre cualidades primarias y secundarias se mantiene. Pero en el Renacimiento ,con la llegada de la nueva ciencia ,sufren un vuelco gnoseológico. El ideal de conocimiento científico de la época es el matematizable. Se estudian las cualidades primarias (la extensión y sus derivados) ,y se dejan de lado las cualidades secundarias (anteriormente “sensibilia propria” ,que en la medida en que se hicieron matematizables ,pasaron a ser cualidades primarias).

Galileo y Descartes supusieron que las cualidades primarias eran objetivas ,ya que se identificaban con la “res extensa” ;y las cualidades secundarias ,subjetivas ,ya que están en el ámbito de la “res cogitans”.

Locke en cuanto a la objetividad de las cualidades primarias y secundarias ,opina lo mismo que Descartes ,teniendo en cuenta que él introduce la “substancia” como soporte de las cualidades sensibles ,que es incognoscible ;es una mera hipótesis. Es “el supuesto y desconocido soporte de esas cualidades con cuya existencia nos encontramos ,que imaginamos que no pueden subsistir “sine res substante”,sin algo que les sirva de soporte (y) que nosotros llamamos “substancia” ,que ,según el verdadero sentido de la palabra es ,en lenguaje llano ,”lo que está bajo” o “sosteniendo”. (*An Essay concerning Human Understanding* ,p. 392)

Berkeley intentó hacer una defensa del cristianismo “a la altura de los tiempos”. La ciencia moderna estaba dando lugar a unas filosofías ateas ,y si continuaba la dirección actual ,el cristianismo tendía a desaparecer. Berkeley se propuso demostrar como desde la ciencia y las teorías de su tiempo ,se podía suponer la existencia de Dios de una forma necesaria.

Una de sus tesis fue demostrar que no sólo las cualidades secundarias son subjetivas ,sino también las primarias (extensión peso ,volumen) , Su argumento es doble :

1. ¿Cómo se perciben las cualidades primarias ,diréctamente ,o a través de las cualidades secundarias ? Indudablemente ,las percibimos a través de cualidades secundarias : “la extensión ,forma ,movimiento ;abstraidas de las demás cualidades ,son inconcebibles”.(*Philosophical commentaries* p. 45)

2. La extensión es un término sin significado ,ya que depende “de esta extraña teoría de las ideas abstractas” (ib. p.46). Ya hemos visto anteriormente como Berkeley rechaza totalmente las ideas abstractas.

En Descartes ,la “res corporea” queda definida como “res extensa” ,por lo que hay una identificación cuerpo - materia - extensión. Si la extensión es subjetiva ,¿qué queda del cuerpo y la materia? Para salvar la objetividad de la materia ,Locke había mantenido las sustancias materiales ;pero en Berkeley no cabe esta hipótesis. Luego la materia no existe (amaterialismo) ,ni el “cosmos” como conjunto de cosas (acosmismo). Pero la substancia que niega Berkeley es la que concibe la filosofía ,no el sentido vulgar :

“Se replicará que mucho ,al menos es cierto ;es decir ,que elimino todas las sustancias corpóreas. A esto respondo que si la palabra “substancia” se toma en sentido vulgar ,de combinación de cualidades sensibles ,tales como extensión ,solidez ,peso y demás por el estilo ,no se me puede acusar de eliminar tal cosa. Pero si se toma en un sentido filosófico ,como “soporte” de accidentes o “cualidades que existen fuera de la mente” ,entonces tengo que reconocer que ,efectivamente ,las elimino ,si es que puede decirse que se elimina lo que nunca tuvo existencia ,ni siquiera en la imaginación” (*A treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* ,XXXVII).

Su tesis sobre la experiencia es “esse est aut percipi aut percipere” ,lo cual se puede explicar como que:

1. La existencia de los seres materiales consiste en ser percibidos :

“Su esse es percipi ,ni es posible que tuvieran ninguna existencia fuera de las mentes o de las cosas pensantes que los perciben” (ibid. I ,III). Por tanto ,”no puede suponerse que ninguno de ellos exista sin ser percibido” (ibid. I ,XCIX).

2. Existen también unas realidades que los perciben ,las “minds” (mentes o espíritus) : “Pero además de toda esa infinita variedad de ideas u objetos de conocimiento ,hay ,asimismo ,algo que las conoce o percibe y ejercita diversas operaciones ,como el de deseñarlas ,imaginarlas ,recordarlas. Este ser activo ,perceptor ,es lo que llamo “mente” ,”espíritu” ,”alma” o “yo”. Con cuyas palabras no denoto ninguna de mis ideas ,sino una cosa totalmente distinta a ellas ,dentro de la cual existen éstas ,o ,lo que es lo mismo ,por lo cual son percibidas” (ibid. I ,II).

La realidad se reduce ,pues ,a “mentes” y “percepciones” ,afirmación que cae dentro del idealismo. A esta realidad “mente - percepción” ,le falta un fundamento ;es meramente fenoménica ,y no habría una permanencia legal de lo real. Por tanto ,es inútil esperar del científico que nos proporcione el conocimiento de la causa o causas de la existencia de los fenómenos. De aquí es de donde viene la demostración de la existencia de Dios ,que es una demostración “a posteriori” ,y no a partir de la idea de Dios ,lo cual ,según Berkeley ,es un absurdo.

En Newton ,Descartes y Locke ,el fundamento de la ciencia estaba en la regularidad de los fenómenos de la naturaleza. Dios es ,por tanto ,un “deus ociosus” ;el mundo se hace autónomo. Pero para que haya un fundamento de lo material según el “esse est percipi” ,es necesaria una mente que perciba las cosas sensibles ,y así les de existencia. Dice Berkeley: “Es evidente para todos que esas cosas que llamamos obras de la naturaleza ,es decir ,la mayor parte de las ideas o sensaciones que percibimos ,no son producidas por ,ni dependen de la voluntad humana.

Hay ,por tanto ,algún otro espíritu que las causa ,puesto que no puede admitirse que subsistan por sí mismas”. (ibid. I ,CXLVI). Y en sus *Three Dialogues between Hylas and Philonous* dice:
“Las cosas sensibles existen ; y si existen son percibidas necesáriamente por una mente infinita ;luego hay una mente infinita ,o Dios” (op. cit. 2,II)

5.3.4 Los primeros principios y el principio de causalidad

El tema de la causalidad es de gran tradición filosófica. Para Aristóteles ,la filosofía primera es la investigación de las causas ,es decir ,la comprensión del ser de las cosas. Una cosa se comprende en su ser al averiguar sus cuatro causas. La idea de causalidad es fundamental en metafísica : todas las causas ,en el fondo ,se reducen a la causa final ,hablando rigurosamente ,entendiendo que esa causa final es algo intrínseco al ser ,su intimidad.

Con el Renacimiento ,la ciencia moderna reduce la causalidad a la causa eficiente : lo que interesa de ese problema del “libro de la naturaleza” es la sucesión de fenómenos ,y cómo un fenómeno produce otro. La sucesión regular de fenómenos nos lleva a formular leyes de la naturaleza. Y el observar que unos fenómenos producen otros ,nos llevará a poder predecir otros. “Regularidad” y “predicción” son las notas de la “nueva ciencia” y de la “naturaleza” ,frente la “episteme” y la “phisis”.

El análisis de Hume a la causalidad es simple : el principio de causalidad se puede expresar como que desde una clase de fenómenos A ,puedo predecir otra clase de fenómenos B. Vemos que :

1. Se trata de “series de fenómenos” ,de tipo A y B.

2. La observación empírica -a lo que se refirió Bacon con sus “tabulas”- me ha mostrado que a una aparición de A ,sucede otra de B.

Por lo tanto ,lo que hay es cierto “hábito” de que a unos fenómenos sucedan otros. Y esto es lo único que la experiencia sensible me da. Lo que haya en B que sea producido por A ,o lo que haya en el ser de A que produzca algo en el ser de B ; entre en el campo de la metafísica y trasciende lo empírico. Que A sea la causa que produce el cambio de ser en B no lo puedo observar. Aplicando la primera tesis ,aquello que no procede de la observación no puede ser garantía de conocimiento. La causalidad desde el punto de vista metafísico no se puede fundamentar ,ni es necesaria para argumentar las leyes de la ciencia. Supera la posibilidad de nuestro conocimiento.

Por tanto ,conocer ya no será ,como para Descartes ,tener ideas claras y distintas. Admito diversos grados : el conocimiento racional (la metafísica) ,y la probabilidad (las leyes de la naturaleza basadas en el principio de causalidad tal como lo hemos formulado). Estas leyes de la naturaleza son “probables”: el hábito de que hayamos

que a unos fenómenos siguen otros ,pertenece al pasado. Lo que suceda en el futuro ,es decir ,la seguridad que sea igual al pasado ,sólo se puede admitir bajo la hipótesis de que la naturaleza sea regular ,hipótesis que no se puede fundamentar con el principio empirista de basarlo todo en la experiencia. Por tanto ,la predicción respecto ,del futuro no es segura y definitiva ,sino sólo probable. Con ello se puede llegar a un momento de puro escepticismo :¿Y si el futuro no tuviera nada que ver con el presente y el pasado? Pero Hume ,como Descartes no permanece en ese escepticismo. Hay otro nivel de conocimiento ,el del “belief” (creencia) ,que nos basta para superar esa especie de “angustia” sobre la incertidumbre del futuro ,porque es un mecanismo íntimo de la naturaleza humana ,y nos basta para nuestra vida cotidiana Una de las obras de Hume es *A treatise of Human nature*). El hombre no es “cogitatio”,sino todo lo que lleva su naturaleza humana ;y desde este punto de vista es más importante el “belief” que la “reason”,ya que esta es un simple instrumento de la naturaleza humana.

En la época ,siguiendo la nomenclatura de Leibniz ,se distinguía entre “verdades de razón” (analíticas) ,y “verdades de hecho” (nos vienen de la experiencia). Para Hume ,el principio de causalidad es una verdad de hecho ,fundamentada en la experiencia ,pero no puede ser una verdad de razón ,es decir, reducible al principio de identidad ,que no nos da información sobre la realidad. Y esto porque en el principio de identidad no se hace ninguna novedad ,sino sólo una explicitación de la primera parte del principio (“B es efecto de A” porque “A es causa de B”). Subyace la idea de progreso en la ciencia ,la búsqueda de nuevas naturalezas (Bacon). Un principio de causalidad reducido al principio de identidad, que no trae novedades ,no nos vale.

Para John Stuart Mill (1806 - 1873) ,empirista inglés del utilitarismo ,la lógica y la matemática no son sino formas habituales de nuestro modo empírico de razonar. El fundamento de estas “ciencias formales” ,cuyas verdades se toman como atemporales y eternas ,no es otro que la psicología. Es la positivación de todo saber ;y esta idea recorrerá toda la filosofía del siglo XIX ,sobre todo en lo referente a las ciencias formales. Será Husserl quien intente sacarlas del psicologismo.

5.3.5 No es posible el conocimiento más allá de los fenómenos

“Fenómeno” ,en su raíz griega (φαινόμενον ,participio pasivo del verbo φαίω ,”aparecer”) ,quiere decir algo así como “patencia” ,visualización de lo que las cosas son. No tiene nada que ver con “apariencia” en sentido de “ocultamiento” ,sino como aparición.

En la Edad Moderna ,las cosas son vistas en coordenadas espacio-temporales. Los fenómenos no son las manifestaciones de la cosa sino diversas manifestaciones espacio - temporales de las cosas. Las leyes naturales

intentan describir estas manifestaciones. Descartes les dará forma matematizable ,lo mismo que Newton ,lo que nos dará la regularidad y predictibilidad de los fenómenos.

Pero el conocimiento de estructuras estables de la realidad (las sustancias) ,van más allá del poder de la razón. Locke admitirá ciertas sustancias ,pero en Berkeley su “esse est percipi” le hace prescindir de toda sustancia. Para Hume tampoco son sustancias la cogitativa y la extensiva ;mi conciencia me da flujo de conocimientos ,venidos de la experiencia ,Dios queda como interrogante.

La realidad queda reducida a sucesión de fenómenos ,sin que nada suceda ,esto es a lo que la razón llega cuando aplica de forma contundente sus principios. Pero la naturaleza humana ,a través de la creencia (“belief”) ,no nos dejará en esta situación incómoda en que la razón nos mete : yo soy algo más que una sucesión de fenómenos. Los empiristas defenderán su postura de la superioridad de la naturaleza humana contra el instrumento de la razón.

Puntualizaciones a la tesis

- A la tesis de ideas innatas: Habría que distinguir el nivel psicológico del gnoseológico. Locke tiene razón al decir que no hay ideas innatas “actuales” ;nuestra experiencia aboga por la tesis de que todo nuestro conocimiento empieza a través de la experiencia (nivel psicológico). También tiene razón al argumentar contra Descartes que si por idea innata entiende “virtualmente innata” ,porque “ser idea” es igual a “ser contenido de conciencia”,y si esta última no es consciente ,caemos en contradicción.

Leibniz ,en los *Nouveaux essais sur l'entendiment humain* dice: “Nihil est in intellectu ,nisi intellectus ipse”. No hay ideas innatas ,pero si un entendimiento ,que debe ser activo y configurador. Esto lo recogerá Kant ,al decir que todo conocimiento tiene su origen en la experiencia (nivel psicológico), pero todos ,sin embargo ,no están fundamentados en ella (nivel gnoseológico). Hay ,un innatismo formal ,como entendimiento figurado.

Nos quedaría analizar el tema de la (abstracción), que recoge dos momentos distintos :

1. El de separación ,desmaterialización del “fantasma”,de los elementos espacio-temporales ,para quedarse con la “forma”. Este es el único momento que parece tener en cuenta los empiristas al hablar de la abstracción. Locke ya se refería a algo parecido al hablar de la sustancia.

2. El de intuición de la esencia. Es el momento de expresión de “darse cuenta”. El empirismo Clásico no tiene este segundo momento ,se presupone que el entendimiento es intuitivo de esencias ,y que el sólo conocimiento intuitivo (es decir sin mediatizar) ,es la sensación. Queda la cuestión de si el conocimiento es sólo intuitivo. Husserl basará gran parte de su fenomenología en la “intuición de las esencias”.

- A la tesis de las impresiones sensibles o ideas: Si por la expresión “se reduce” queremos decir que nuestro conocimiento parte de la experiencia general ,estamos de acuerdo. Pero si queremos decir que nuestro entendimiento no es capaz de ir más allá de la experiencia sensible ,tendremos que responder que esta segunda tesis debe ser demostrada por parte de los empiristas.

- A la tesis de la subjetividad de todas las cualidades sensibles : Esta es una cuestión muy debatida en epistemología científica. Si con ello quiere decir que las cualidades sensibles necesitan un sujeto que las perciba ,estamos de acuerdo. Si con ello se quiere decir que son realidades del sujeto ,tendremos que decir que lo son también del objeto.

-A la tesis de los primeros principios y el principio de causalidad : Respecto a que todos los primeros principios son resultado de un “hábito” ,una “creencia” ,es ésta una cuestión que la antropología tendría que demostrar. Y aún cuando ésta demostrase que el hombre los utiliza en su evolución biológica y social ,habrá que demostrar que son formalidades inherentes al pensar y a la realidad. Pero si de hecho son “creencias” ,poco nos importa la génesis de estos primeros principios.

En el empirismo ,el principio de causalidad se entiende como la expresión de la regularidad en la sucesión de los fenómenos ,y así entendido funciona a nivel de la ciencia. Pero si en vez de fijarme en el carácter de regularidad ,lo hacemos como expresión de la contingencia de la naturaleza ,estamos en un nivel metafísico. ¿Por qué existe el mundo y no la nada? (Leibniz). La contingencia de los seres ,en el orden de su existencia ,nos hacía buscar una causa.

Pero en la ciencia del s.XVII bastaba una “lectura científica de la naturaleza” ,y se olvida el aspecto metafísico (contingencia) ,quedando el de regularidad ,expresado por Hume. Esta idea se extrapola a considerar el saber metafísico como sobrepasador de la razón humana y sus límites (Kant).

Todo el empirismo clásico se apoya en dos tesis :

1. La experiencia sensible es un “datum” ,y en este momento el conocimiento es pasivo.
2. Nuestros conocimientos no son solo una sucesión de experiencias ,sino que asociamos mediante la inducción (el paso de lo particular a lo general ,o incluso a lo universal).

Capítulo 6

EL CONOCIMIENTO DE BASE EMPIRICA (II)

El círculo de Viena

6.1 El círculo de Viena

(Sobre origen y desarrollo del círculo de Viena ,Diccionario de Ferrater Mora ,op. cit. ,art. “Círculo de Viena”,pp. 3429-3433).

Primeramente fue una reunión informal de filósofos ,matemáticos y físicos ,que se reunieron en Viena a partir de la década de los “20”,cuando Moritz Schlick ,de la Universidad de Kiel ,toma posesión de la cátedra de filosofía de la Universidad de Viena. Otros filósofos fueron Rudolf Carnap ,Otto Neurath y Herbert feigl ,entre otros.

Se reunieron bajo el intento de fundamentar la ciencia ,ante la crisis de fundamento de la misma a principio de siglo ,y que revolucionaría el mismo pensamiento especulativo. Ya Husserl lo intentó. Ahora ,la fundamentación se intenta utilizando los recursos de la lógica matemática ,sobre todo de la expuesta en los *Principia Matemática* de Whitehead y Rusell.

Por 1929 ya ha madurado lo suficiente como para dar un “programa” en un manifiesto: “Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis” (“El punto de vista científico del Círculo de Viena”), y se publica una revista desde 1930-40 que recoge diversos ensayos (“Erkenntnis”).

El Círculo de Viena tomó su inspiración de diversas fuentes:

1. Tradición empírica de Hume, quien rechazó todos los razonamientos (todas las “proposiciones”), que no fuesen o “razonamientos abstractos relativos a la cantidad y el número”, o “razonamientos experimentales relativos a hechos o a la experiencia”. Con todo, el empirismo de Hume tiene más orígenes psicológicos, mientras que los filósofos del Círculo de Viena se ciñen de una forma estrictamente positiva, al lenguaje. Así, se hablará de proposiciones y enunciados, y uno de sus empeños será el intento de reducir la psicología, la sociología, la ética, y las ciencias humanas en general, a la física (fiscalismo).

2. Tradición kantiana, en el sentido de querer dar una fundamentación rigurosa al saber científico, y madurar la tesis de la imposibilidad racional de la metafísica. Pero mientras en Kant esto se demuestra por la estructura trascendental de la razón, en el Círculo de Viena se muestra por el abuso del lenguaje.

3. Bertrand Russell y su programa logicista. El funcionamiento de la matemática es la lógica, y así lo establece en *Principia Mathematica*. El Círculo de Viena utilizó la lógica para tratar todos los problemas, y de ahí viene la denominación de “positivismo lógico”. Otra aportación de Russell fue la “teoría de los tipos”, una solución ingeniosa a ciertas paradojas lógico-matemáticas y semánticas en que se había caído (paradoja de Cantor, paradoja del mentiroso), a partir de planteamientos de lenguaje y metalenguaje.

4. Wittgenstein es el filósofo moderno de más influencia en el Círculo de Viena. Wittgenstein publicó poco, lo que contrasta con su gran influencia. Podemos ver en él dos épocas:

a) El del *“Tractatus Lógico-Philosóficus”*, su tesis en Cambridge, en cuyo tribunal estaban B. Russell y G.E. Moore.

b) El del *Philosophische Untersuchungen* (“Investigaciones Filosóficas”), de carácter muy distinto al anterior.

Su influencia mayor está en el *Tractatus*, en el que cabe distinguir dos partes:

1. Fundamentación de la lógica y del lenguaje como pintura (Bild) o reflejo de la realidad del mundo, y como expresión del pensamiento.

2. Lo “místico” (Mystiche) : El sentido de la vida , la inmortalidad del alma , la muerte , Dios , el carácter mismo del lenguaje : “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; ésto es lo místico” (G.522). “No es lo místico como sea al mundo, sino que sea el mundo”. (G.44).

En la lectura que del Tractatus hace el Círculo de Viena se da una gran importancia a la primera parte, y a la segunda parte “mística” aparece como un apéndice. Wittgenstein desautoriza esta interpretación del Círculo de Viena, y ahora parece ser que la parte más importante sea la “mística”, a juzgar por la evolución del pensamiento de Wittgenstein, y sobre todo a partir de Los cuadernos azul y marrón, publicado después de su muerte.

6.1.1 El criterio de verdad en el Círculo de Viena. Lenguaje y lógica

Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, el problema fundamental es el criterio de verificabilidad. El Círculo de Viena lo trata de una forma nueva, derivada de la lectura que hacen del Tractatus, que les da la idea de dar un giro en el quehacer filosófico.

Moritz Schlick, en el ensayo El viraje de la filosofía, que aparece en la obra de Ayer El positivismo lógico, P.62, dice que la filosofía es un quehacer, no una teoría, y consiste en lo que tenemos que hacer para determinar el sentido de los enunciados; por medio de ella se aclaran las proposiciones; por medio de la ciencia, se verifican. Hay que destacar la estrecha relación entre filosofía y ciencia. La ciencia es un sistema de enunciados sobre la realidad; la filosofía analiza su significado. En estas afirmaciones encontramos varios presupuestos :

1. Los hechos y realidades que se tratan se han reducido o se reducen a lenguaje.
2. La única forma de acceder a la verdad es la ciencia, con el consiguiente rechazo de la metafísica.

¿Qué razones hay para haber dado este viraje de las ciencias? Las encontramos en la crisis del fundamento de las ciencias, y en la búsqueda de una unidad en el saber humano, la verdadera fundamentación de la ciencia está en el análisis filosófico, tarea que llevará a barrer la metafísica.

Por tanto, se impone el criterio de verificabilidad como principio de sentido. Esta idea es de origen Humiano. Las proposiciones que no se pueden reducir a primeras impresiones no tienen valor; y de ahí el rechazo de la metafísica, aunque el cariz que toma el neopositivismo es más de origen lógico que psicológico. En Hume había una distinción entre juicios analíticos (expresaban relaciones entre ideas), y juicios sintéticos (se referían a cuestiones de hecho). Los enunciados analíticos son aquellos cuya verdad depende de los signos que los integran. La verdad de

los enunciados sintéticos depende de los hechos. Los juicios sintéticos “a priori” no están recogidos en el neopositivismo, y así lo define Rudolf Carnap en *Philosophical foundation of Physics* (1966) (Fundamentación lógica de la física) : “Como señaló una vez Moritz Schlick, en verdad el empirismo puede ser definido como el punto de vista según el cual lo sintético “a priori” no existe. Si es posible reducir todo el empirismo a una fórmula, ésta es la única manera de hacerlo” (op. cit. p. 15-55). Bertrand Russell en *The philosophy of logical Atomism* , sigue en la misma línea de la dualidad entre juicios analíticos y juicios sintéticos , así como Wittgenstein en el Tractatus.

Resumamos en cuatro proposiciones estas ideas, sobre todo las del Tractatus :

1. Las proposiciones o enunciados se reducen a dos clases : Analíticas y sintéticas.
2. Las analíticas no tienen contenido significativo alguno. En Wittgenstein el significado de una proposición depende de que sea o no pintura de un hecho. La forma lógica es la relación entre la proposición y el hecho. Las proposiciones analíticas “carecen de sentido” (unnsin). No se refieren a ningún hecho, pero dicen verdades formales. Las proposiciones de la metafísica serían “sin sentido” para el Círculo de Viena.
3. Las proposiciones sintéticas deben tener una garantía en la experiencia. Esta garantía no se refiere a su verdad o falsedad, sino a su sentido.
4. Esta garantía de sentido en la experiencia le viene dada por el principio de verificabilidad.

6.1.2 El principio de verificabilidad

En la historia del neopositivismo no ha habido una formulación única. Karl Popper, en *Conjeturas y Refutaciones*, y Victor Karft en *El Círculo de Viena*, dicen que el principio de verificabilidad ya se halla formulado en el Tractatus, con lo que no está de acuerdo Anscombe. Con todo, sobre unas conferencias de Wittgenstein en Cambridge entre 1930 y 1933, George Edward Moore dice que hay una primera formulación del principio de verificabilidad ya en Wittgenstein, cuando afirma que : “El sentido de una proposición es el modo en que ella es verificada”.

La primera formulación sería está en Moritz Schlick, que explica el modo en que es verificada una proposición en su ensayo *Positivism y Realismo* (“Positivismus und Realismus”), recogido en *El positivismo Lógico* de Ayer. Se trata de un análisis del lenguaje por medio de definiciones. Su término serán aquellas palabras que no permitan análisis posterior, pero cuyo significado se pueda establecer de forma inmediata por medio de la “definición ostensiva” (modo práctico de definir algo “mostrando” el objeto). Así se establece contacto con la experiencia. Parece que no está clara la distinción entre una proposición verdadera y una proposición que tenga sentido; pero esta

diferencia se resuelve diciendo que el sentido de una proposición depende de su verificabilidad, que no es lo mismo que afirmar que una proposición tiene sentido si, de hecho, se ha verificado.

Un enunciado sintético no siempre es susceptible de verificabilidad completa. Popper fue el primero en darse cuenta de este problema. Por todo esto, Ayer replantea el principio de verificabilidad en

Lenguaje, Verdad, y Lógica :

“Una ulterior distinción que debemos hacer es la distinción entre el sentido “fuerte” y el “débil” del término “verificable”. Se dice que una proposición es verificable, en el sentido fuerte del término, 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. ¿En qué sentido empleamos el término cuando decimos que una proposición es auténtica sólo si es verificable?.

A mi parecer, si adoptamos la verificabilidad concluyente como nuestro criterio de significación, según han propuesto algunos positivistas, nuestro razonamiento probará demasiado (...). Y, además, si adoptamos la verificabilidad concluyente como nuestro criterio de significación, estamos, lógicamente, obligados a tratar estas proposiciones de leyes generales, del mismo modo en que tratamos las declaraciones del metafísico (...).

Por lo tanto, volveremos al sentido débil de verificación. Decimos que la cuestión que debemos formularnos ante toda declaración putativa de hecho no es : “¿Harían determinadas observaciones su verdad o su falsedad lógicamente cierta?”, sino, simplemente : “¿Serían determinadas observaciones adecuadas para decidir de su verdad o su falsedad ?”. Y sólo si se da una respuesta negativa a esta segunda pregunta concluimos que la declaración en cuestión es absurda”.(A.J.Ayer, op. cit., pp. 40 ,42; vid. ibid., p.12-ss)

Rudolf Carnap en un principio se adhiere a la definición que da Moritz Schlick, pero hace concesiones a Ayer. Así, sustituye el principio de verificabilidad a la “susceptibilidad de confirmación y examinabilidad” de los enunciados (vid. Wolfgang Stegmüller, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Buenos Aires, ed. Nova, 1967; pp. 464-474), un criterio que en opinión de W. Stegmüller (op. cit., p.465), “Es mucho más tolerante que la exigencia originaria de verificabilidad y que también trasciende en mucho el principio de falsación de Popper”. Carnap expuso su innovación en su ensayo *Testability and Meaning*. Así, un enunciado debe calificarse “susceptible de confirmación” cuando su confirmación es reducible a la de una clase finita de proposiciones de observación. Ahora puede formularse, de manera definitiva, el criterio empirista del sentido : para que un enunciado sintético pueda ser designado como empíricamente pleno de sentido, es necesario y suficiente que este enunciado sea constitutivo de un lenguaje empirista, o sea, un lenguaje estructurado conforme a reglas sintácticas precisas, cuyos enunciados completos sean susceptibles de confirmación.

El principio de verificación, en las diferentes formulaciones que hemos visto, fue utilizado por el Círculo de Viena con otros dos propósitos, eliminar la metafísica, y darle un sentido nuevo al quehacer filosófico.

6.1.3 Ciencia, Metafísica y Filosofía

Ya la metafísica había tenido ataques en Hume, Kant y Comte. Pero en el neopositivismo hay una nueva forma de abarcar este problema. En los anteriores autores (Hume, Kant), no se puede lograr el saber metafísico por imposibilidad de llegar a él. Pero para los neopositivistas no hay ni siquiera tal empresa : no es que el camino hacia la metafísica esté inconcluso, sino que ni siquiera se emprende. Incluso en Comte la metafísica era un estado que era necesario recorrer para llegar al estado positivo.

Las proposiciones metafísicas no son tautologías. Pero el ámbito en que se desarrollan es lo metaempírico; sus verdades no son verificables en modo alguno. Si el sentido de una proposición es el modo de su verificación, las proposiciones metafísicas carecen de sentido. Dice Ayer en *Lenguaje, Verdad y Lógica* :

“Podemos definir una frase metafísica como una frase que pretende expresar una proposición auténtica, pero que, de hecho, no expresa ni una tautología ni una hipótesis empírica. Y como las tautologías y las hipótesis empíricas forman la clase entera de las proposiciones significantes, estamos justificados a concluir, que todas las afirmaciones son absurdas.”(op. cit., p.46)

Pero aún más. El Círculo de Viena considera que cualquier enunciado no verificable (sin sentido), es metafísico. ¿De dónde procede, entonces, el hecho de que surjan enunciados metafísicos?. De que la metafísica es la expresión inadecuada del estado de ánimo. Dice Ayer:

“Entre los que reconocen que, si la filosofía ha de ser considerada una auténtica rama del conocimiento, debe ser definida de un modo que la distinga de la metafísica, es elegante hablar de los metafísicos como de una clase de poetas desplazados. Como sus declaraciones no tienen significación literal alguna, no son objeto de ningún criterio de verdad o de falsedad, pero pueden, sin embargo, servir para expresar o despertar emoción, y, en consecuencia, ser objeto de normas éticas o estéticas. Y se sugiere que pueden tener un valor considerable, como medios de inspiración moral, o incluso obras de arte. De este modo, se realiza un intento de compensar a los metafísicos con su expulsión de la filosofía”. (op. cit., p.49).

La filosofía no puede aspirar a construir un sistema de proposiciones y un saber teórico, que son dejados para la ciencia. Lo mismo ocurre con la ética (reducida a sociología), y la estética (reducida a psicología). Es su propuesta fisicalista. La filosofía tiene un cometido auxiliar en el análisis del sentido de las proposiciones, y le podemos señalar dos cometidos:

1. Mostrar por el análisis que las supuestas cuestiones filosóficas y sus pretendidas soluciones no tienen sentido. La filosofía se destruye a sí misma.

2. Aclarar los conceptos de las proposiciones de la ciencia y asentar las bases lógicas del saber físico - matemático. La filosofía tiene el papel de una lógica auxiliar de la ciencia.

Esta idea aparecía ya en el *Tractatus* cuando decía:

“El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el esclarecerse de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos”.(4.112)

Y Ayer dice:

“Si el filósofo ha de sostener su pretensión de hacer una contribución especial al acervo de nuestro conocimiento, no debe intentar formular verdades especulativas, ni buscar primeros principios, ni hacer juicios “a priori” acerca de la validez de nuestras creencias empíricas. En realidad, tiene que limitarse a trabajos de esclarecimiento y de análisis”. (op. cit., p.58s) “Las proposiciones de la filosofía no son factuales, sino de carácter lingüístico, esto es, no describen el comportamiento de los objetos físicos, o incluso mentales, sino que expresan definiciones. Por lo tanto podemos decir que la filosofía es un departamento de la lógica. Porque... el signo característico de una indagación puramente lógica consiste en que esté interesada por las consecuencias formales de nuestras definiciones y no por las cuestiones del hecho empírico. De ello se sigue que la filosofía no compite, en modo alguno, con la ciencia. La diferencia de este género entre las proposiciones filosóficas y las científicas es tal, que no es concebible que puedan contradecirse las unas a las otras. Y esto aclara que la posibilidad del análisis filosófico es independiente de todo supuesto metafísico. Porque es absurdo suponer que la provisión de definiciones y el estudio de sus consecuencias formales impliquen la desatinada afirmación de que el mundo está compuesto de partículas simples, o cualquier otro dogma metafísico”. (ibid. p. 66).

6.2 La crítica de Karl R. Popper al empirismo lógico.

Popper es contemporáneo del Círculo de Viena. Su biografía intelectual es *Búsqueda sin término* en la que, refiere su crítica a este movimiento, que se realiza en su obra *La lógica de la investigación* (*Logik der Forschung*, Viena, 1934. Tb. la edición inglesa *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959. La traducción española es de Victor Sánchez de Zavala, en Madrid, Tecnos, 1962. Para las citas de esta obra indicaremos las siglas LIC), inicialmente publicada por el mismo Círculo.

Ya Carnap, en *Testability and Meaning*, dice que Popper ya había denunciado la imposibilidad de la verificación completa. Popper dice que es imposible por dos motivos:

1. El criterio de verificación es demasiado estrecho:

“Los positivistas, en sus ansias de aniquilar la metafísica, aniquilan juntamente con ella la ciencia natural. Pues tampoco las leyes científicas pueden reducirse lógicamente a enunciados elementales de experiencia. Si se aplicase con absoluta coherencia, el criterio de sentido de Wittgenstein rechazaría por carentes de sentido aquellas leyes naturales cuya búsqueda, como dice Einstein, es “la tarea suprema de un físico”: nunca podrían aceptarse como enunciados auténticos o legítimos. La tentativa wittgensteniana de desenmascarar el problema de la inducción como un pseudo-problema vacío, ha sido expresada por Schlick con las siguientes palabras :

“El problema de la inducción consiste en preguntar por la justificación lógica de los enunciados universales acerca de la realidad... Reconocemos, con Hume, que no existe semejante justificación lógica : no puede haber ninguna, por el simple hecho de que no son auténticos enunciados”. “ (LIC, p.36)

Popper distingue entre los enunciados sintéticos universales, dos tipos : “estrictamente universales” y “numéricamente universales”.

- Los estrictamente universales, pretenden ser verdaderos para cualesquiera tiempo y lugar y, por tanto, no pueden ser reemplazados por una suma de un número finito de enunciados singulares. Son, por ejemplo, los del tipo : “De todo oscilador armónico, es verdad que su energía nunca es inferior a cierta cantidad ($h\nu/2$).”

- Los numéricamente universales, se refieren exclusivamente a una clase finita de elementos concretos dentro de una región espacio-temporal finita e individual (o particular). Los enunciados de este tipo se pueden reemplazar por una suma de enunciados singulares, ya que pueden enumerarse todos los elementos de la clase (finita) a que se refieren. Son, por ejemplo, los del tipo : “de todo ser humano que viva ahora sobre la tierra, es verdad que su estatura nunca excede de cierta cantidad (2’5m.)”.

Dice Popper :

“La verificación de una ley natural podría únicamente llevarse a cabo de un modo empírico si se examinara cada acontecimiento singular al que podría aplicarse la ley y se encontrara que cada una de ellos ocurre realmente conforme a ella : lo cual constituye, no cabe duda, una tarea imposible de realizar.

En todo caso, no es posible solventar por medio de un razonamiento la cuestión de si las leyes de la ciencia son universales en sentido estricto o en sentido numérico : es una de aquellas cuestiones que pueden sólo resolverse mediante un acuerdo o una convención. Y ... tengo por útil y fecundo el considerar las leyes naturales como enunciados sintéticos y estrictamente universales; lo cual equivale a considerarlos enunciados no verificables que se pueden poner de la forma : de todo punto del espacio y del tiempo (o de toda región del espacio y el tiempo), es verdad que...” (LIC. p. 61)

2. El criterio de verificación es demasiado amplio. Expresiones que caerían, a primera vista, fuera de lo empírico, por ser verificables, serían científicas. De esto trata el ensayo La verdad y la racionalidad, en El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones.

***La cuestión del sentido. El criterio de falsabilidad.**

Popper plantea la cuestión del sentido desde el problema de la demarcación :

“Llamo problema de la demarcación al de encontrar un criterio que nos permita distinguir entre las ciencias empíricas, por un lado, y los sistemas “metafísicos”, por otro. (...)

Los positivistas suelen interpretar el problema de la demarcación de un modo naturalista: como si fuese un problema de la ciencia natural. En lugar de considerar que se encuentra ante la tarea de proponer una convención apropiada, creen que tienen que descubrir una diferencia - que existiría, por decirlo así, en la naturaleza de las cosas- entre la ciencia empírica por una parte y la metafísica por otra. Tratan constantemente de demostrar que la metafísica, por su misma naturaleza, no es sino un parloteo absurdo- “sofistería e ilusión” como dice Hume, que deberíamos “arrojar al fuego”. (...).

Los positivistas creen que pueden decir de la metafísica- muchas otras cosas ,además de que sus enunciados son no empíricos. Las expresiones “absurdo” y “carente de sentido”, comportan una evaluación- peyorativa (y se pretende que la comporten); y, sin duda alguna, lo que los positivistas

tratan realmente de conseguir no es tanto una demarcación acertada como derribar definitivamente y aniquilar la metafísica.

Como quiera que sea, nos encontramos con que cada vez que los positivistas han intentado decir con mayor claridad lo que significaba “con sentido”, la tentativa conducía al mismo resultado : a una definición de “cláusula con sentido” (en contraposición a “pseudo-cláusula sin sentido”) que simplemente reitera el criterio de demarcación de su lógica inductiva “. (LIC. pp.34s)

Y, a propósito de lo que anteriormente indicábamos sobre la estrechez del principio de verificabilidad, dice :

“Esto hace ver que el criterio inductivista de demarcación no consigue trazar una línea divisoria entre los sistemas científicos y los metafísicos, y por qué ha de asignar a unos y otros el mismo estatuto : pues el veredicto del dogma positivista del sentido es que ambos son sistemas de pseudo-asesiones sin sentido. Así pues, en lugar de descartar radicalmente la metafísica de las ciencias empíricas, el positivismo lleva a una invasión del campo científico por aquella”. (LIC. pp.36s)

El Círculo de Viena había propuesto como problema el del sentido, y con ello se rechaza todo lo que no es científico. Para Popper, el problema de la teoría de la ciencia no es el del sentido, sino el de la demarcación, es decir, proponer un criterio por el que proposiciones con sentido entran dentro de la ciencia, y otras proposiciones, también con sentido, van fuera de la ciencia (a la religión, metafísica, etc...). Popper en sus inicios conoció desde dentro dos “pretendidas” teorías científicas : el marxismo y el psicoanálisis. Comparándolas con la teoría de la relatividad de Einstein vió que, mientras aquellas pretendían tener explicación para todo, y quedaban inmunes de toda prueba, la teoría de Einstein era susceptible de “testificación” o “contrastabilidad”, de tal manera que si no pasaba la prueba, había que modificarla. En las teorías científicas, por tanto, rige el criterio de falsabilidad :

“Sólo admitiré un sistema entre los científicos o empíricos si es susceptible de ser contrastado por la experiencia. Estas consideraciones nos sugieren que el “criterio de demarcación” que hemos de adoptar no es el de la “verificabilidad”, sino el de la “falsabilidad” de los sistemas. Dicho de otro modo : no exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado de una vez para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricos : ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico-empírico”. (LIC., p.40)

Sobre la distinción entre el criterio de verificabilidad como criterio de sentido, y el principio de falsabilidad como criterio de demarcación, es interesante ver lo que dice en una nota a pié de página :

“Obsérvese que propongo la falsabilidad como criterio de demarcación, pero no de sentido. Adviértase, además, que anteriormente (en el apartado 4) he criticado enérgicamente el empleo de la idea de sentido como criterio de demarcación, y que ataco el dogma del sentido, aún más enérgicamente en el apartado 9. Por tanto, es un puro mito (aunque gran número de refutaciones de mi teoría están basados en él) decir que haya propuesto jamás la falsabilidad como criterio de sentido. La falsabilidad separa dos tipos de enunciados perfectamente dotados de sentido, los falsables y los no falsables : traza una línea dentro del lenguaje con sentido, no alrededor de él”.(LIC., p.40)

La experiencia, así, no fundamenta la teoría, sino que la confirma o refuta, ya que por eso la teoría es falsable, al tipo de “experimentum crucis” de Bacon. En esto Popper es racionalista; aunque la experiencia tiene un papel fundamental, no fundamenta la teoría. Teoría y experiencia se amalgaman para construir teorías, que son “redes que

lanzamos para apresar aquello que llamamos “el mundo” : para racionalizarlo, explicarlo y dominarlo. Y tratamos de que la maya sea cada vez más fina”. (LIC. p.57)

Para Popper, el criterio de falsabilidad es superior al de verificación :

1. El criterio de falsabilidad es exclusivamente una respuesta al problema de la demarcación. El criterio de verificación confundía el problema de la demarcación con el problema del sentido.

2. La falsabilidad consigue asignar a la experiencia el papel preponderante en la ciencia, que los positivistas pretendían asegurar, pero en vano.

Dice Popper :

“Al positivista le desagrada la idea de que fuera del campo de la ciencia empírica “positiva” puedan existir problemas con sentido (problemas que sería preciso abordar con una auténtica teoría filosófica); le desplace pensar que debería existir una verdadera teoría del conocimiento, una epistemología o metodología. No quiere ver en los problemas filosóficos planteados más que “pseudo-problemas” o “rompecabezas”. Ahora bien; este deseo suyo- que, digamos de pasada, no lo expresa como un deseo ni como una propuesta, sino como el enunciado de un hecho- puede satisfacerse siempre; pues no hay nada más fácil que “desenmascarar” un problema tratándole de “carente de sentido” o de “pseudo-problema” : basta con limitarse a un sentido convenientemente estrecho de “sentido”, y en seguida se ve uno obligado a decir de cualquier cuestión incómoda que se es incapaz de encontrarle el menor sentido. Aún más : si se admite que únicamente los problemas de la ciencia natural tienen sentido, todo debate acerca del concepto de “sentido” se convierte también en algo carente de sentido. Una vez que ha subido al trono el dogma del sentido, queda elevado para siempre por encima de los combates; ya no es posible atacarlo; se ha hecho (empleando las mismas palabras de Wittgenstein) “inatacable y definitivo”. (LIC., p.49s)

* La metafísica.

La metafísica, sin ser ciencia empírica, tiene pleno sentido aunque este “pleno sentido” tenga un significado equívoco sea aplicado a las ciencias empíricas, o a las históricas, a las metafísicas, o a cualquier otra. Dice también

Popper :

“Es posible que el crecimiento de la ciencia llegue a alcanzar ideas que antes se encontraban flotando en regiones metafísicas más altas, con las que se establece contacto y las hace asentarse. Tenemos ejemplos de estas ideas en el atomismo, en la idea de un “principio” físico- o elemento último- único (del cual se derivan todos los demás), en la teoría del movimiento terrestre (al cual se opuso Bacon como ficticio), en la antiquísima teoría corpuscular de la luz, y en la teoría de la electricidad como fluido (que ha revivido en forma de la hipótesis del gas de electrones de la conducción metálica). Todos estos conceptos o ideas metafísicos pueden haber ayudado incluso en sus formas más primitivas, a ordenar la imagen del mundo que tiene el hombre, y , en algunos casos, han llevado a predicciones con éxito. Pero una idea de este tipo adquiere ciudadanía

científica sólo cuando se la presenta en forma falsable : esto es, sólo cuando se ha hecho posible decidir empíricamente entre ella y otra teoría rival”. (LIC., p.259)

*** La Filosofía.**

La filosofía es un quehacer que consiste en resolver problemas, que pueden llegar a ella desde muy distintos ámbitos y disciplinas :

“Los analistas del lenguaje creen que no existen auténticos problemas filosóficos; o que los problemas de la filosofía, si es que hay alguno, son problemas del uso lingüístico o del sentido de las palabras. Creo, sin embargo, que, al menos, existe un problema filosófico por el que se interesan todos los hombres que reflexionan : es el de la cosmología, el problema de entender el mundo -incluidos nosotros y nuestro conocimiento como parte de él”. (Prefacio de la edición inglesa (1958), LIC. p.16)

6.3 Análisis de las tesis fundamentales del empirismo

6.3.1 El valor de la inferencia inductiva.

Este problema ya apareció en los “tópicos” de Aristóteles, aunque fue sobre todo a partir de Bacon cuando se ha considerado el gran método de las ciencias experimentales frente a las ciencias formales (deductivas).

Hume consideró que la inferencia inductiva carece de fundamento lógico, lo que le hace acabar en un escepticismo atemperado por un fideísmo en la naturaleza humana.

Popper, en el artículo *El Conocimiento como conjetura : Mi solución al problema de la inducción* , intenta solucionar la contradicción a la que llega Hume, con una formulación de la inducción de modo diverso. Hume planteaba la garantía de que el futuro fuera igual a como el presente y el pasado han sido hasta ahora, y el valor de la inferencia inductiva. En esta cuestión, Popper ve dos sub-problemas :

- El problema lógico : ¿Cómo se justifica que, partiendo de casos (reiterados) de los que tenemos experiencia, lleguemos mediante el razonamiento a otros casos (conclusiones) de los que no tenemos experiencia?.

- El problema psicológico : ¿Por qué, a pesar de todo, las personas razonables esperan y creen que los casos de los que no tienen experiencia van a ser semejantes a aquellos de los que tienen experiencia?

*** Solución al problema lógico de la inducción.**

Popper replantea la cuestión lógica de la siguiente manera :

“Mi formulación del problema lógico de la inducción de Hume es la siguiente :

L1.: ¿Se puede justificar la pretensión de que una teoría explicativa universal sea verdadera mediante “razones empíricas”, es decir, suponiendo la verdad de ciertos enunciados contrastadores u observacionales (los cuales, hay que decirlo, “están basados en la experiencia”)?

Mi respuesta es como la de Hume : no, no podemos; ningún conjunto de enunciados contrastadores verdaderos podrá justificar la pretensión de que una teoría explicativa universal es verdadera.

Pero hay un segundo problema lógico, L2, que constituye una generalización de L1, a partir del cual se obtiene sustituyendo sencillamente las palabras “es verdadera” por “es verdadera o falsa” :

L2.: ¿Se puede justificar la pretensión de que una teoría explicativa universal, sea verdadera o falsa mediante “razones empíricas”? Es decir, suponiendo que los enunciados contrastadores sean

verdaderos, ¿Pueden ellos justificar la pretensión de que una teoría universal sea verdadera o la de que sea falsa?.

A esto respondo positivamente : sí, suponiendo que los enunciados contrastadores sean verdaderos, basándonos en ellos podemos, a veces, justificar la pretensión de que una teoría explicativa universal es falsa”. (SPI., pp.20-21).

Pero nos aparece otra situación, cuando tenemos a la vista varias teorías explicativas que se ofrecen como otras tantas soluciones de algún problema de explicación y cuando debemos, o al menos deseamos, elegir entre ellos :

“Esta situación problemática de elegir entre varias teorías sugiere un tercer modo de formular el problema de la inducción :

L3.: Dadas varias teorías universales rivales, ¿Es posible preferir unas a otras por lo que respecta a su verdad o falsedad, justificándolo mediante “razones empíricas” ?.

La respuesta a L3 es obvia a la luz de la solución dada a L2 : sí, a veces se puede, si hay suerte, ya que puede ocurrir que nuestros enunciados contrastadores refuten algunas- aunque no todas- de las teorías rivales y, puesto que buscamos una teoría verdadera, preferimos aquella cuya falsedad no haya sido demostrada”. (SPI, p.21)

* Solución al problema psicológico de la inducción.

El aspecto psicológico de la inducción lo salvó Carnap, no por medio de la creencia, sino por medio de la probabilidad. A esto responde Popper :

“Las teorías no son verificables, pero pueden ser “corroboradoras”.

Se ha hecho a menudo el intento de describir las teorías como algo que no puede ser verdadero ni falso, sino sólomente más o menos probable. En especial, la lógica inductiva ha sido elaborada en el sentido de que puede adscribir a los enunciados, no sólo los dos valores de “verdadero” y “falso”, sino, así mismo, grados de probabilidad : tipo de lógica que cabe llamar “lógica probabilitaria”. Según aquellos que creen en esta lógica, la inducción debería determinar la probabilidad de un enunciado y habría un principio de inducción que, bien nos daría la seguridad de que el enunciado inducido es “probablemente válido”, bien nos daría la probabilidad que fuese acerca de ello (ya que el principio de inducción podría, a su vez, ser más que “probablemente válido”). Pero, en mi opinión, todo el enfoque del problema de la probabilidad de hipótesis es erróneo : en lugar de discutir la “probabilidad” de una hipótesis, deberíamos tratar de averiguar qué contrastaciones, qué pruebas ha soportado; esto es, tendríamos que intentar la averiguación de hasta qué punto ha sido capaz de demostrar que es apta para sobrevivir- y ello por haber salido indemne de las contrastaciones. En resumen, deberíamos disponernos a averiguar en qué medida está “corroborada”.” (LIC. p.234).

(Para mejor exposición de la fundamentación de la inferencia inductiva en la lógica probabilitaria se puede ver el libro de Carnap *Fundamentación lógica de la física*, el apartado Leyes, explicaciones y probabilidad, pp.11-48).

En otro lugar, dice también Popper :

“La lógica de la inferencia probable o lógica de la probabilidad, como todas las demás formas de la lógica inductiva, conduce, bien a una regresión infinita, bien a la doctrina del apriorismo”.(LIC., pp.29s).

Esto lo podemos resumir comparando una teoría estructural de la ciencia, con una teoría evolutiva (o “la teoría de la mente como un reflector”, como la llama Popper) :

1. Una teoría estructural de la ciencia considera que ésta es como un edificio que se va construyendo, pero sin terminar de construirse (positivismo, Kant). Una teoría del desarrollo de la ciencia es una teoría evolutiva : ninguna teoría es definitiva, sino que a unas van sucediendo las otras.

2. La teoría estructural concibe el conocimiento como un “cubo” que hay que llenar. Para Popper, el conocimiento es como un reflector que va iluminando aspectos de la realidad. No es pasivo, sino activo; con él se alcanza un saber provisional (p. 307ss de *El conocimiento objetivo*).

3. La teoría estructural ve como método de conocimiento la inducción. La teoría del reflector parte de teorías, de “pro-concepciones”, que la experiencia refuta.

En la teoría evolutiva, la permanencia de las teorías se hace por la refutación.

4. Para la teoría estructural, la verdad está bien fundamentada, pero para Popper nunca se podrá alcanzar con el reflector; a mayor contenido informativo empírico, más improbabilidad; a menor contenido informativo empírico, más probabilidad.

6.3.2 Análisis del “dato”

Todo empirismo parte de un momento que está en la base del conocimiento : el dato. Nos conviene ahora estudiar si hay datos “brutos”, que se nos impongan como base, a partir de los cuales edificamos el conocimiento. Veremos en un primer lugar el análisis que hace Popper, y luego una ampliación hermenéutica.

6.3.2.1 Análisis de Popper. El trilema de Fries.

“Pocos pensadores se han preocupado tan profundamente por el problema de la base experimental como Fries (cfr. J.F.Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, 1828-1831). Este decía que, si es que no hemos de aceptar dogmáticamente los enunciados de la ciencia, tenemos que ser capaces de justificarlos; si exigimos que la justificación se realice por una argumentación razonada, en el sentido lógico de la expresión, vamos a parar a la tesis de que los enunciados sólo pueden justificarse por medio de enunciados; por tanto, la petición de que todos los enunciados estén justificados lógicamente (a la que Fries llamaba la “predilección por las demostraciones”) nos lleva forzosamente a una regresión infinita. Ahora bien; si queremos evitar tanto el riesgo de dogmatismo como el de una regresión infinita, parece que sólo podemos

recurrir al psicologismo, esto es, a la doctrina de que los enunciados no solamente pueden justificarse por medio de enunciados, sino también por la experiencia perceptiva”.(LIC,p. 89).

“¿Qué postura adoptamos ahora en lo referente al trilema de Fries, o sea, a la elección entre el dogmatismo, la regresión infinita y el psicologismo?. Hay que reconocer que los enunciados básicos en que nos detenemos, que decidimos aceptar como satisfactorios y suficientemente contrastados, tienen el carácter de “dogmas”; pero únicamente en la medida en que desistamos de justificarlos por medio de otros argumentos (o de otras contrastaciones). Mas este tipo de dogmatismo es inocuo, ya que en cuanto tengamos necesidad de ello podremos continuar contrastando fácilmente dichos enunciados. Admito que de esta suerte la cadena deductiva es, en principio, infinita; sin embargo, este tipo de “regresión infinita” también es inocuo, ya que en nuestra teoría no se pretende probar ningún enunciado por medio de ella. Y finalmente, en lo que respecta al psicologismo; admite también que la decisión de aceptar un enunciado básico y darse por satisfecho con él tiene una conexión causal con nuestras experiencias, especialmente con nuestras experiencias perceptivas; pero no tratamos de justificar los enunciados básicos por medio de ellas : las experiencias pueden motivar una decisión, y, en consecuencia, la adopción o el rechazo de un enunciado, pero ningún enunciado básico puede quedar justificado por ellas del mismo modo que no lo quedará por los puñetazos que demos en la mesa”.(LIC, p.101).

El conocimiento científico es evolutivo. Pero no sólo el conocimiento objetivo (ciencias), evoluciona, sino el conocimiento subjetivo también (la capacidad y el modo de conocer).

6.3.3 Análisis hermenéutico del “dato”

El término “experiencia” ha sido reducido por el empirismo a la experiencia sensible, rechazando las de otro tipo. Las corrientes existencialistas tratan de la experiencia de “ser arrojado en el mundo”, la experiencia del “mundo” (Heidegger), la “experiencia de pecado” (Kierkegaard).

Los datos presuponen una interpretación de los mismos. En la operación de observar ya se utilizan universales y teorías. En las Lecciones de Metafísica, pp.127ss, dice Ortega que : “El ser es una teoría y una invención del hombre”, un universal que inventó el griego para no perderse en el mundo de las apariencias y construir un saber ordenado (episteme); sino, sólo podríamos utilizar nombres propios.

Otto Bolnow dice que el conocimiento no es una construcción comenzada desde abajo (teoría estructuralista), sino una corrección y una precisión continuas de lo que hasta ahora se conoce insuficientemente.