

La correlación sujeto/objeto en epistemología

Carlos Rojas Osorio
Catedrático- Departamento de Humanidades
UPR-Humacao

Resumen

En la filosofía el marco epistémico varía ampliamente. Este artículo se enfoca en la filosofía moderna. Varían la *fuerza* del sujeto (fuerte en Descartes y Kant, débil en Hume, etc.) y la *cognoscibilidad* del sujeto, su *sustancialidad*, su *complejidad* y su *transparencia*. Igualmente varía la *posibilidad de conocer* el objeto, la *identidad* del objeto (p.ej., el cuerpo, la experiencia, el fenómeno, la Naturaleza [en sus particulares o en su conjunto], la ciencia como un cuerpo de conocimientos, o más bien el devenir histórico, que a su vez no es igual a la lógica); el *método* de acceso al objeto, o finalmente el *lenguaje*. No son los mismos ni los sujetos ni los objetos sustanciales que los dialécticos e históricos. Para cada filósofo, el autor indica la posición con la que dicho pensador se identifica.

Palabras clave: experiencia, sustancialidad, Naturaleza, historia, lógica, dialéctica.

Abstract

There is a great variance between the epistemic frames of different authors. This article deals only with modern philosophy. In respect to the subject, the variances concern its *strength*, the capability of *self-knowledge*, its *substantiality*, *complexity* and *transparency*. In respect to the object, the variances refer to the *possibility of knowledge*, The *identity* of the object (e.g., the body, experience, the phenomenon, Nature [in its particulars or as a whole] science as a body of knowledge, historical *fieri*, differing from logics), *ways of access* to objects, and finally *language*, which cannot reach the whole of reality. Substantial subjects and objects differ widely from dialectical and historical ones. For each philosopher, the author points out on which position he stands.

Key concepts: experience, substance, Nature, history, logics, dialectics.

La idea fundamental que quisiera desarrollar en este breve ensayo es que la relación sujeto/objeto se transforma en diferentes marcos epistémicos. Voy a limitarme a la filosofía moderna que es la que concede toda la primacía a la epistemología.

Tomemos como punto de partida la filosofía cartesiana. Descartes parte de un sujeto epistémico fuerte. *El ego cogito, ergo sum* es el principio evidente que le permite a la vez salir de la duda y figurar como primer principio del conocimiento humano. Este sujeto es un

ego, un yo, al cual llego a través de la duda. Si dudo, pienso, y si pienso existo. El sujeto cartesiano se caracteriza como pensamiento. El pensar es la esencia del yo. El yo no solo es sujeto es también sustancia, y la esencia de esa sustancia es el pensamiento. Descartes une en una trilogía inseparable el yo, el pensamiento y la existencia. La superación de la duda conduce a la evidencia de mí mismo, es decir, de mi propia existencia (y de ninguna otra); pero me doy cuenta de mi propia existencia a través del pensamiento. El pensamiento es la esencia de mi ser porque al tratar de poner en duda todo, no pude dejar de lado el pensamiento; luego el pensamiento conduce tanto a la conciencia de mi existencia como a la consideración de que la esencia de la sustancia que soy es el pensamiento. Descartes toma como criterio de verdad la evidencia, es decir, las ideas claras y distintas. Todo aquello que mi mente puede concebir de manera clara y distinta es verdadero. Este criterio lo utiliza Descartes como método para hallar la esencia de otras sustancias.

El sujeto es el yo en cuanto existente y pensante. ¿Cuál es el objeto? ¿Cómo considera Descartes el objeto? El objeto del conocimiento son los cuerpos. Pues puedo tener una idea clara y distinta de lo que es un cuerpo. Los cuerpos son sustancia extensa y móvil. Es decir, una máquina. Y el mundo es una gran máquina. Nótese que Descartes no aplica el mecanicismo a la propia mente, a la sustancia pensante. El sujeto ha tomado distancia del objeto, es una sustancia aparte, separada, independiente. El conocimiento que tengo de mi propia mente es un conocimiento reflexivo, es

autoconocimiento. Pues yo soy pensamiento y solo pensamiento. Las pasiones son pensamientos confusos. Lo que es objeto para el sujeto son los cuerpos entendidos como máquinas. De hecho, para Descartes, los seres vivientes son meras máquinas. El sujeto de Descartes es tan independiente y separado que él lo dota de una voluntad soberana y de una libertad ajena a todo determinismo. En cambio, el determinismo rige implacablemente para el resto de las cosas que componen el mundo. Sujeto libre y objeto mecánico. El determinismo cartesiano fija la finalidad de la ciencia en hallar las leyes que rigen el comportamiento de los cuerpos. El sujeto pensante y libre, y Dios, entendido como sustancia perfecta, son los únicos sujetos que escapan al determinismo legaliforme del sistema cartesiano. Tal es, pues, la correlación entre sujeto y objeto en el marco epistémico cartesiano.¹

Pasemos ahora a las islas británicas donde rige un marco epistémico empirista. Por razones de brevedad tomemos como ejemplo solo a David Hume. El sujeto de que habla Hume es la naturaleza humana entendida a la luz de un razonamiento experimental. Hume nos dice que introduce en las ciencias del hombre lo que Newton había introducido en el estudio de la naturaleza. La naturaleza humana considerada como sujeto de conocimiento, de acciones y de pasiones debe ser estudiada mediante un método empírico, experimental. La experiencia es la fuente del conocimiento válido para la epistemología empirista. El criterio de verdad es la experiencia. Solo las ideas que descansan en percepciones anteriores pueden ser verdaderas. (Las percepciones son externas (sensoriales) o

internas (percepción de nuestros propios estados anímicos). Hay diferencia importante con respecto al racionalismo cartesiano no solo porque el criterio de verdad es la experiencia (y no la evidencia intelectual) sino también porque el sujeto de que nos habla Hume es un yo; pero un yo muy debilitado. Ante todo, Hume niega que el yo sea sustancia como había dicho Cartesius. Y luego, porque cuando aplico el criterio empirista de la percepción no puedo encontrar en mí una percepción de mí yo. “Por mi parte cuando entro más íntimamente en lo que llamo mi yo siempre tropiezo con una u otra percepción particular, de calor o de frío, de luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. En ningún momento puedo atrapar a mi yo desprovisto de percepción y nunca puedo observar otra cosa que la percepción”. (*Tratado*, Libro I, primera parte) El yo no es una sustancia, no tengo una idea del yo que se base en una percepción. El yo es meramente una creencia.

¿Cómo considera Hume el objeto? Existe la naturaleza y la naturaleza humana. Se puede reducir el objeto de conocimiento en Hume a la sola Naturaleza, pues la naturaleza humana es estudiada con el mismo método con el que estudiamos la Naturaleza (newtoniana); es decir, como se dijo, mediante el razonamiento experimental. A la naturaleza como objeto del conocimiento debe acceder mediante la experiencia, es decir, mediante la percepción interna y externa. Hume es muy claro: no hay más que dos formas de conocimiento, el conocimiento de hechos y las relaciones entre ideas. (Las relaciones entre ideas se aplican a la lógica y las matemáticas).

Aristóteles había introducido la experiencia como el primer grado del conocimiento, como la base sensorial de nuestro conocimiento. Para Hume el acceso al objeto del conocimiento es también la experiencia, pero Hume revoluciona varios conceptos al deconstruir tanto la causalidad aristotélica como la inducción. Si bien la inducción ha sido el método preferido de los empiristas, Hume se caracteriza porque puso en cuestión la inducción. Nuestro acceso a la naturaleza se hace por vía empírica, inductiva. Pero la inducción no tiene un fundamento lógico. La inducción es solo un instinto que la madre naturaleza puso en nosotros para efectos de supervivencia. La causalidad aristotélica tenía como núcleo definitorio la producción, causa es lo que produce un efecto. Hume niega el carácter de eficacia productiva de la causa. Debemos quedarnos solo con la conexión constante. Las cosas u objetos de nuestro conocimiento tampoco son sustancias, como suponía el aristotelismo. No hay percepción de la sustancia aparte de sus cualidades perceptivas. La cosa es solo un haz de percepciones. En breve, el objeto del conocimiento es la naturaleza (incluyendo la naturaleza humana); pero a esa naturaleza solo accedemos empíricamente, mediante percepciones y, puesto que la inducción no es lógicamente necesaria, entonces nuestro conocimiento de los objetos se queda en lo probable. Más no podemos pedir, nos dice Hume. Un sujeto debilitado y un objeto meramente probable, tal es la correlación entre sujeto y objeto en el marco epistémico del empirismo humeano. Notemos, entre paréntesis, que cuando el posmodernismo dice que la filosofía moderna se caracteriza por la

primacía absoluta del sujeto, se equivoca como generalización, pues acabamos de ver cuán débil es el sujeto humeano.

El sujeto cartesiano es fuerte, pero en la crítica kantiana va a ser más fuerte aun. En efecto, el sujeto kantiano es un sujeto trascendental dotado de una aparatología compleja: es un sujeto dotado de unos conceptos y principios a priori en el entendimiento, y de un a priori de la sensibilidad constituido por el espacio y por el tiempo. Además del *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento, Kant dota al sujeto de otras facultades: la razón pura y la razón práctica. Además, de una facultad de juzgar que tiene que ver con los juicios estéticos. La intuición *a priori* del espacio y del tiempo, los conceptos y principios a priori del entendimiento constituyen el fundamento trascendental que hace posible el conocimiento; pero esta es la parte formal del conocimiento; el sujeto requiere de una parte material para que haya conocimiento, la cual es la información que nos viene de las intuiciones sensibles. Los conceptos sin intuiciones son vacíos; las intuiciones sensibles sin conceptos son ciegas. Hay una forma y una materia del conocimiento mediante los cuales el sujeto funciona.

Tal es la aparatología compleja del sujeto kantiano. Cuál es el objeto? Kant es muy claro en decirnos cuál es el objeto del conocimiento: los fenómenos. Dado que hay una constitución a priori del conocimiento, el sujeto no puede conocer las cosas como son en sí mismas, y por tanto, nuestro conocimiento debe limitarse a los fenómenos. El fenómeno es la cosa tal como la experimentamos, es decir, tal como la percibimos en la intuición

sensible y la conformación a priori que pone el sujeto. Con el empirismo, Kant mantiene que el límite de nuestro conocimiento es la experiencia. Más allá de la experiencia, más allá de los fenómenos no hay conocimiento propiamente tal. Todo lo que la poderosa moderna ciencia de la naturaleza dice conocer se limita siempre al fenómeno. Más allá de la experiencia no podemos conocer, pero la razón puede pensar. Pero pensar y conocer no es lo mismo. Puedo pensar cualquier cosa siempre y cuando no sea contradictoria. Conocer implica una validación empírica porque solo conocemos objetos sensibles, fenómenos. La ciencia se limita a los objetos fenoménicos. Kant deja un espacio a la filosofía por la vía de la razón pura, de la razón práctica y de la facultad de juzgar. La razón práctica, que usamos en la ética, no tiene que someterse al dato sensible, por eso es posible una metafísica de las costumbres. Pero los objetos tradicionales de la metafísica: Dios, el alma sustancial y el mundo como totalidad, no son objetos, no hay de ellos ciencia, ni tampoco una metafísica en el sentido de la metafísica racional (la ontoteología que denomina Heidegger). En efecto, no podemos probar la existencia de Dios, ni podemos probar la sustancialidad e inmortalidad del alma, ni el mundo como totalidad es un objeto perceptible. La razón práctica se encargará de dejar entrar por la ventana lo que la razón teórica había expulsado de su ámbito.

En breve, el sujeto kantiano es un sujeto trascendental complejo pensado para acceder a un objeto empírico que él denominó fenómeno. Por fuerte que sea este sujeto kantiano solo puede acceder

al conocimiento de los fenómenos, más allá no hay conocimiento propiamente hablando. Tal es, pues, la correlación entre sujeto y objeto en la crítica kantiana. Al igual que Hume, Kant adapta su teoría del conocimiento a la fuerza imponente de la ciencia de la naturaleza newtonianamente pensada. Pero Kant no tiene los escrúpulos de Hume en la inducción, en la causalidad ni en la sustancialidad, pues éstas le son asignadas apriorísticamente al sujeto trascendental.

La próxima mutación acontece con la dialéctica hegeliana. Los conceptos y principios a priori kantianos son ahistóricos, es decir, configuran un sujeto trascendental universal, más allá o más acá de las contingencias del espacio geográfico y del tiempo histórico. La transformación epistémica que trae la dialéctica hegeliana consiste en historizar los conceptos y principios de la razón. La filosofía es la época llevada al pensamiento. El sujeto hegeliano es el espíritu. La fenomenología del espíritu describe las etapas de la conciencia mediante las cuales ella se eleva desde lo sensible hasta el saber absoluto. Pero también, y esto es muy importante, desde la fuerza del pensamiento que introduce Anaxágoras, pasando por toda la trayectoria histórica griega, romana y cristiano-medieval hasta Kant y sus sucesores del idealismo alemán. Las épocas de la historia filosófica europea son bien descritas por Hegel tanto en la Fenomenología como en la Historia de la filosofía. El sujeto, pues, es el espíritu; pero el espíritu en su devenir histórico universal, como una humanidad que fuese aprendiendo a lo largo de un proceso histórico complejo. El sujeto es conciencia, pensamiento, razón, espíritu. Todo ello deviniendo en la historia. La

dialéctica es el método que Hegel crea para la comprensión del devenir histórico del espíritu. Los conceptos opuestos que Kant determinaba como antinómicos, Hegel los considera sintetizables en la dialéctica de los opuestos. La dialéctica no teme la contradicción, pues todas las cosas son en sí mismas contradictorias.

El sujeto es, pues, el espíritu en su devenir histórico. ¿Cómo considera Hegel el objeto? Hegel asigna al entendimiento el conocimiento de la naturaleza tal como la ciencia moderna la ha investigado. Pero a diferencia de los tres autores hasta ahora considerados, Hegel no le concede primacía alguna al conocimiento científico de la naturaleza. La transformación epistémica hegeliana no consiste solo en haber historizado los principios y conceptos de la razón, sino también en haber pensado que la Historia es un objeto del mayor interés del pensamiento y que la ciencia moderna no ha podido pensarla en su especificidad y complejidad. (Anoto entre paréntesis que el filósofo italiano Giambattista Vico había contestado a Descartes lo que ahora Hegel hace al entendimiento científico moderno, es decir, la importancia y especificidad cognoscitiva de la Historia). Hegel introduce la historia de dos modos: como enfoque dialéctico de la razón y como objeto digno de la atención del filósofo. El objeto es Naturaleza e Historia. La naturaleza la estudia la ciencia. La historia es dialéctica y se aplica a todas las producciones humanas (la religión, el estado, el arte, la filosofía, la moral, etc.). Todo deviene históricamente y por lo tanto, todo es objeto de estudio de la dialéctica. Hegel, incluso, llega a enfocar la Naturaleza ya no como lo hace la ciencia sino como lo hace la dialéctica

especulativa. La naturaleza es el espíritu en su forma alienada, en su ser otro, y el espíritu en su devenir debe recuperarse como tal en la historia. Entonces, llegamos a una conclusión inesperada: el espíritu es el sujeto pero también el objeto². Es el objeto porque el espíritu existe desde la Idea anterior a la creación del mundo que luego se aliena en la naturaleza y se recupera en la historia deviniendo en todas sus formas (espíritu subjetivo, objetivo y absoluto). No es pues casual que Hegel diga que el método es la cosa. El método es la dialéctica, pero las cosas devienen dialécticamente porque son espíritu.

La idea de que el conocimiento humano se transforma históricamente me parece válida. En realidad Hegel muestra que sujeto y objeto se van transformando según épocas históricas. El problema es que Hegel no se limitó a presentar la historicidad de todos nuestros conceptos y principios, sino que creó otra variante de la dialéctica que es francamente especulativa, como puede vislumbrarse en el último párrafo. Pero hay más. La dialéctica especulativa acaba por anular la dialéctica histórica. Aquí probablemente Hegel, buen filósofo, tuvo la intuición de que dejar la verdad a la historicidad que la dialéctica presenta constituía un problema. Pues el historicismo puede aparecer como una forma de escepticismo. Si la verdad de hoy es refutada mañana, entonces propiamente hablando no sabemos qué es verdad y qué es falso. Es verdad que la dialéctica histórica resuelve esto mediante la teoría de que la verdad es la síntesis de los contrarios. Pero Hegel no se satisfizo con esta solución y propone una dialéctica especulativa que anula la historia. La dialéctica especulativa es la ciencia de la lógica. La lógica presenta

la dialéctica del espíritu como un puro devenir de conceptos en un plano ideal. La lógica es el desarrollo de la idea, como dije, desde antes de la creación del mundo; es decir, *sub specie aeternitatis*. Lo que era devenir histórico concreto en la dialéctica histórica se convierte en una evolución eterna en la dialéctica especulativa. El método de remitir un concepto a su contrario y luego a su síntesis se deja de lado en su devenir concreto y queda absorbido en el desarrollo de la idea como verdadero ser. Marx pudo decir que Hegel lleva a cabo una hipostización de la Idea, o, más fuertemente aún, un fetichismo de la Idea. La Idea se ha convertido en sustancia que evoluciona por sí misma. El sujeto y el objeto ambos como ser, como espíritu coinciden, son uno. Tal es, pues, la correlación de sujeto y objeto en Hegel.

En la dialéctica histórica, Hegel relativiza sujeto y objeto porque se transforman históricamente. La teoría de las ideologías de Marx acaba por relativizar aún más que Hegel tanto el sujeto como el objeto. Por primera vez el sujeto cartesiano y kantiano queda completamente relativizado. Lo que en Hegel es la Historia, en Marx es la sociedad. La primera premisa de la vida social es la existencia de individuos vivientes condicionados por determinadas circunstancias materiales. El sujeto no es transparente a sí mismo; está condicionado por las relaciones sociales de producción. Las ideas o representaciones de los seres humanos reflejan los intereses de la clase social a la que pertenecen. El pensamiento es originariamente ideológico, refleja intereses ligados a la vida económica de los seres humanos. Se puede hacer la crítica de las ideologías y acceder a una

verdad práctica, es decir, que nos permita transformar las condiciones materiales y políticas de la vida social³. La filosofía debe encarnarse en la clase proletaria y solo así se realizará.

Tenemos, pues, en Marx un sujeto relativizado social e históricamente. ¿Cómo piensa el objeto? Los objetos del conocimiento también son históricos y sociales. La ciencia moderna obedece a una nueva era industrial en que la burguesía necesita nueva tecnología para que la producción sea transformada cada vez más y poder obtener mayor plusvalía. Hay una excelente observación de Marx en *El Capital*; indica que Descartes considera a los animales como máquinas, es decir, conforme a la nueva era industrial. La Naturaleza que nosotros vemos hoy, dice Marx criticando a Feuerbach, no es la naturaleza en sí, sino la naturaleza que nosotros mismos hemos transformado. El ser humano no accede a la naturaleza en sí, sino a la naturaleza transformada por el trabajo humano, Naturaleza que la ciencia, la técnica y la industria han transformado de acuerdo con los intereses de las clases dominantes. En el marco epistémico marxiano, el sujeto queda relativizado social e históricamente, y el objeto, la naturaleza y la sociedad quedan igualmente relativizados porque dependen de las transformaciones que los seres humanos introducen en estos objetos. No hay en Marx el consuelo de la dialéctica especulativa hegeliana, la eternización de la verdad como idea absoluta en el saber absoluto. De los autores estudiados hasta ahora, Marx es el primero en el que la epistemología ya no es el objetivo primordial de la filosofía como había sido desde Descartes. (En Hegel el objetivo primordial es

metafísico). Esta primacía de la epistemología que era parte de la modernidad se vuelve cada vez más cuestionable, hasta el punto que en los posmodernos ya deja totalmente de tener importancia.

Muchos ejemplos de la epistemología del siglo XX podrían ser considerados para esta correlación entre sujeto y objeto. Reparemos en el austríaco Ludwig Wittgenstein. En su primera obra, *El Tractatus Logico-philosophicus* escribe: “El sujeto pensante, representante, no existe”. (TLPH., 5.631) Más adelante agrega: “nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo”. Pero también agrega que el sujeto es el límite. No es parte del mundo, sino del límite. En cuanto al objeto del conocimiento, es mucho más claro. La función del lenguaje es representar los hechos y los estados del mundo. Ahora bien, esta función representativa o descriptiva del lenguaje se cumple en las ciencias (pero no en las matemáticas ni en la lógica). La ciencia usa un lenguaje descriptivo o representativo mediante el cual representamos los hechos o los estados de cosas. Todo otro lenguaje que no describa o represente hechos solo sería un lenguaje pseudo-proposicional. Vemos, pues, que Wittgenstein invisibiliza el sujeto del conocimiento y privilegia el objeto. El mundo es la totalidad de los hechos. Y esa totalidad de los hechos es lo que estudia la ciencia natural. Si consideramos la perspectiva desde la cual comenzamos, tendremos que de Descartes a Wittgenstein se dibuja un arco de tiempo. Descartes parte del sujeto; Wittgenstein supone el sujeto solo como límite del mundo; para Cartesius el objeto es el mundo como máquina; y

para Wittgenstein el objeto es la totalidad del mundo en cuanto constituido por hechos. Para ambos es la ciencia natural la que investiga con el mismo método el mundo. Para Descartes el sujeto es conocido por auto-conocimiento o reflexión, no mediante la ciencia natural. Para Wittgenstein el sujeto es parte de lo que no puede decirse; porque lo único que puede decir el lenguaje son proposiciones que describen hechos del mundo.

Se ha dicho que el significado principal del *Tractatus* es ético. Es un significado ético, pero que no puede decirse. Como vimos, solo pueden decirse las proposiciones descriptivas de la ciencia natural. Lo ético existe, como también lo estético y hasta lo místico. Pero no pueden decirse. Solo de lo que podemos hablar claramente puede decirse ALGO, y de lo que no podemos hablar claramente es mejor guardar silencio. Notemos que en esta epistemología de Wittgenstein se parte del giro lingüístico. El lenguaje juega el papel principal. La ciencia consta de proposiciones que son descriptivas. La filosofía no da una imagen del mundo; la única tarea de la filosofía es el análisis lógico del lenguaje de la ciencia.

Wittgenstein cambió profundamente su enfoque del lenguaje moviéndose hacia la idea de los juegos de lenguaje; donde el lenguaje descriptivo es uno de tantos juegos. No cambió la idea de que la filosofía es análisis del lenguaje, aunque ahora entra todo el lenguaje partiendo del lenguaje ordinario. La prioridad de la ciencia que aparecía en el *Tractatus* se desdibuja. Tampoco se privilegia la epistemología, sino el lenguaje como parte de una forma de vida. Si hemos de hablar de

conocimiento, éste hay que referirlo a las formas de vida. El enfoque parece ahora más antropológico, en el sentido de más cultural. Sujeto/objeto quedan así remitidos a las formas de vida. La verdad se relaciona con el lenguaje y el lenguaje es parte de una forma de vida. Algunos estudiosos han defendido, sin embargo, que esto no lleva a Wittgenstein a un relativismo de la verdad.

En suma, lo que he tratado de mostrar con algunos ejemplos representativos es que hay una correlación sujeto/objeto que varía o se transforma históricamente. No es la misma correlación. Es necesario determinar tanto las disposiciones del sujeto para el conocimiento como los aspectos de la realidad que pueden ser convertidos en objeto. Pero determinar qué capacita al sujeto para el conocimiento no se hace siempre igual, sino que depende de diferentes marcos epistémicos. Asimismo, determinar qué aspectos de la realidad son cognoscibles no se hace siempre igual, sino que depende de determinados marcos epistémicos. Una consecuencia de ello es que la verdad se juega en esa correlación sujeto/objeto y que, por lo tanto, también la forma en que se define la verdad, los criterios de verdad que utilizamos, son cosas que varían estrechamente según el marco epistémico que se adopte.

NOTAS

¹ Junto a Descartes también se suele ubicar a Baruch Spinoza como un típico racionalista. No obstante, la cuestión es más compleja. En primer lugar porque el yo, el sujeto, no se destaca de forma tan absoluta como lo hace Descartes. El yo

casi no aparece en Spinoza. De hecho hay autores que en este sentido lo comparan con Hume. Lo segundo que hay que observar es que para Spinoza el hombre no forma un estado dentro del estado, sino que es parte integral de la Naturaleza. Tercero, Spinoza habla de la sustancia pensante pero especifica lo que sigue: “La sustancia pensante y la sustancia extensa son una y la misma sustancia, que es comprendida, bien bajo éste, bien bajo aquél atributo”. (*Ética*. II, pr. 7, sch.).

² Cassirer explica que en Hegel ya no hay “barrera entre sujeto y objeto”, *El problema del conocimiento*, Vol. III, 1957, p. 451.

³ “El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento—aislado de la práctica— es un problema puramente escolástico”. Marx/Engels, *La ideología alemana*, 1974, p. 666.

REFERENCIAS

Ernest Cassirer, *El problema del conocimiento*, México, FCE., 1957. 4. Vols.

René Descartes, *Discurso del método*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1998. (Edición bilingüe)

J. G. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE., 1985.

_____, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette, 1956. (Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo).

David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Orbis, 1984.

Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Editora Nacional, 1973 (Traducción de Manuel García Morente).

Karl Marx, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1972. (Traducción de Wenceslao Roces).

Baruch Spinoza, *Ethica, more geometrico demonstrata*, Madrid, Alianza Editorial, 1975. (Traducción de Vidal Peña).

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 2005. Edición bilingüe. (Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera).