



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES "ACATLAN"



"PERMANENCIA Y ORDEN EN TRES NOCIONES DE VERDAD"

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE: LICENCIADO EN FILOSOFIA PRESENTA: LUIS ALEJANDRO GARCIA STRUCK

ASESOR: DR. RAUL ALCALA CAMPOS.



SANTA CRUZ ACATLAN, EDO. DE MEXICO. JUNIO DE 2000.

279190



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



DEDICADO A:

A LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO, CAMPUS ACATLÁN Y A  
LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN DE LA MISMA INSTITUCIÓN, PARA QUE LA TAREA  
DE LA INVESTIGACIÓN HUMANÍSTICA CONTINUE.

AGRADEZCO A:

DR. RAÚL ALCALÁ, MTRO. ALEJANDRO SALCEDO, LIC. ERNESTO GONZALEZ, ERICA MILDRED AGUILAR Y A LOS COMPAÑEROS QUE ME ACOMPAÑARÓN EN LA ELABORACIÓN DE ESTA TESIS, POR LA PACIENCIA QUE TUVIERÓN PARA REVISAR Y ASESORAR EL PRESENTE TRABAJO; AGRADEZCO A MIS PADRES ALEJANDRO GARCÍA Y ENRIQUETA STRUCK POR EL RESPALDO ECONOMICO Y MORAL QUE ME DIERON EN EL TIEMPO QUE REALICÉ ESTE TRABAJO.

## INTRODUCCIÓN

El concepto de *verdad* contempla varias nociones, las cuales han sido tratadas por muchos filósofos a lo largo de la *historia* de la filosofía, este concepto es indispensable tanto para la filosofía como para la *ciencia*, porque no se puede pretender hacer un discurso filosófico o científico, si éste no implica, de alguna forma, la *verdad*, nos quedamos sin la posibilidad de concebir un criterio para establecer la *verdad* o la *falsedad* de las cosas, y por lo mismo, caemos en un "todo está permitido", donde esto implicaría que la dimensión *epistemológica* desaparecería y nos quedaríamos en el *mundo* de los dogmas sin pretensiones de justificación. En esta tesis he tratado de esclarecer, que es la *verdad* y ver si las nociones de *permanencia* y de *orden* son condiciones de posibilidad para poder hablar de la *verdad* o no lo son. Me he centrado en tres de las principales nociones de *verdad*, porque sería muy ambicioso y poco prudente tratar de abarcar todas las nociones de *verdad* para una tesis de licenciatura. Mi propósito es sólo una breve introducción al tema, donde se sugieran algunas pautas para el esclarecimiento de tal concepto; la primera de ellas la tome de Wofilio Trejo, puesto que retomé las nociones de *verdad* que él menciona en su libro "Ensayos Epistemológicos"<sup>1</sup>, porque, como veremos en el despliegue de la presente tesis, las nociones que este autor muestra se expresan a lo largo de la historia de la filosofía. De la clasificación que hace este autor del concepto de la *verdad* en cuatro nociones, escogí tres, por considerar, que las mismas tenían una línea histórica más profunda. En los primeros tres capítulos me dedico a desarrollar las nociones de *verdad* y en el cuarto muestro algunas concepciones actuales de la noción de *verdad*. El único objetivo del desarrollo es ejemplificar las diferentes nociones de *verdad* con el fin de utilizarlas como punto de

---

partida para demostrar en las conclusiones si las nociones de *orden* y *permanencia* son condiciones de posibilidad para hablar de *verdad*.

En la conclusión estableceremos algunos vínculos que estas tres nociones tienen, comparando los distintos autores que estudiamos, mostrando como las nociones de *permanencia* y *orden* sirven como condición de posibilidad para hablar de *verdad*.

El objetivo general de esta tesis es el de dar una visión general de tres nociones de *verdad*: *ontológica*, *lógica* y *epistemológica*; para poder mostrar cómo el *orden* y la *permanencia* son condiciones de posibilidad para poder hablar de la *verdad* en tales nociones. La tesis se estructuró para este propósito en cada uno de los capítulos de la siguiente manera: antecedentes, uno o dos autores que se verán con mayor profundidad y unas conclusiones al final de cada capítulo. En los antecedentes de cada capítulo se verá una visión general de la noción de *verdad* implicada, a través de un repaso por varios autores; no me interesa abordar éstos con mayor profundidad, porque el objetivo de la tesis no es hacer una reseña histórica que se quedara en la superficie del problema, o que se extendiera considerablemente por el número de autores que habría que tratar, sino mostrar que cada noción tiene un bagaje histórico, y que detrás de cada una de las nociones de *verdad* del autor o los autores centrales del capítulo existe una herencia que no se puede menospreciar. El autor o los autores centrales de cada capítulo, se verán con mayor detenimiento, con el objetivo de que al profundizar en éstos, se ejemplifique de mejor manera la noción de *verdad* implicada. Al final de cada capítulo se verán las ideas más importantes y rescatables del capítulo para la intención de la tesis.

Esta tesis sigue como eje de investigación la demostración y la dirección de las siguientes hipótesis de trabajo: si aclaramos las nociones de *verdad* - *ontológica*, *lógica* y *epistemológica*, podremos vislumbrar si las nociones de *permanencia* y *orden* sirven de condición de posibilidad para hablar de *verdad*, como también dar un primer paso en la búsqueda de cómo se podrían articular estas nociones; por otro las nociones de *permanencia* y *orden* se implican mutuamente una a la otra; si los autores tratados, en este trabajo, que han hablado de la

---

<sup>1</sup> Wonfilio Trejo. *Ensayos Epistemológicos*, México, UNAM, 1976, pp 322 - 335.

*verdad* en su sentido *lógico y epistemológico* se han apoyado en Aristóteles, entonces las versiones a tratar de la *verdad lógica y epistemológica* tienen su raíz más fuerte en él. A lo largo del trabajo mostraremos que: La *verdad lógica* es una *verdad* como coherencia tanto al interior de una proposición como conforme al cuerpo del sistema; la *verdad epistemológica*, es una *verdad* como adecuación, correspondencia o concordancia; la *verdad epistemológica* está condicionada por todo el proceso del conocimiento; La *verdad ontológica* refiere a una identidad entre el ser y la *verdad*. Mostraremos que existen importantes vínculos entre las tres nociones de *verdad* tratadas aquí.

A continuación veremos una breve descripción del desarrollo de la tesis.

En el primer capítulo nos centraremos en la *verdad lógica*, profundizando más en un autor: Aristóteles; en este capítulo nos centraremos por un lado en como se desarrolla el método silogístico y la noción de probabilidad en Aristóteles y por otro la concepción de *verdad como correspondencia* que concibe este autor.

En este capítulo comenzaremos por tratar la noción de la *verdad lógica*, empezando por los antecedentes de su constitución que abarcarán desde los filósofos jónicos, específicamente desde Parménides hasta Platón. Los primeros principios lógicos fueron elaborados por Parménides, el cual parte tanto de su maestro Jenófanes como también de Anaximandro; tales principios son: el de identidad, el de no-contradicción, el del tercer excluido y el de identidad entre ser y pensamiento; después veremos a Heráclito, contraparte de Parménides, porque frente a la *permanencia* postula el cambio, lo cual nos da, una de las razones de porque Parménides es un antecedente lejano de la *lógica* formal y Heráclito de la *lógica* dialéctica. Posteriormente estudiaremos a los sofistas, los cuales van a relativizar en extremo el concepto de *verdad* a tal situación, que los filósofos contemporáneos de ellos, como Sócrates y Platón, plantearon como necesario ponerles un freno, puesto que no tenían por fin la *verdad* de las cosas, sino el convencimiento de las masas. Sócrates va a ser su primer contrincante fuerte en este aspecto; en este autor nos centraremos en la lucha, que él mismo hace, contra la incoherencia del discurso sofista y en su teoría sobre el concepto. Platón continuó con la herencia de Sócrates y en su escuela aparece por primera vez la *lógica* como un sistema que tenía que ver con el arte de

disputar, este autor va a basar su concepción de la *verdad* en un *mundo* trascendente "Topos Noetos", donde se encuentran los "Eidos", depositarios de lo universal y donde las cosas son manifestaciones particulares de los mismos.<sup>2</sup>

Abordaremos, con un poco más de profundidad, a Aristóteles, quien fue el creador de la *lógica* como *ciencia*, este autor al igual que Parménides formula un principio de no-contradicción; no consideró a la *lógica* solamente en el sentido formal, sino que la vinculó con principios metafísicos, como el motor inmóvil, siendo éste el pensamiento del pensamiento donde radica la suprema *verdad*. Aristóteles invierte la jerarquía del ser de Platón al poner a la cosa como *realidad* en vez de como mera apariencia. Aristóteles utilizó principalmente el método deductivo, donde lo particular se deriva de lo general; este autor a diferencia de Platón no cree que los conceptos sean *verdaderos* por sí mismos, sino que sólo un enlace entre los mismos puede dar por resultado un juicio, el cual es el lugar donde reside la *verdad*.

El maestro de Alejandro Magno, formuló la *verdad lógica* como coherencia entre las proposiciones, donde una proposición es *verdadera* cuando es compatible con el resto de las proposiciones que forman el cuerpo de una teoría o sistema, esta teoría de la *verdad* está presente en toda la teoría silogística aristotélica; la tarea principal del silogismo es encontrar las premisas correctas de cualquier argumento a través del método deductivo, donde se va partir de juicios universales para establecer la *verdad* de juicios menos generales, particulares o individuales. Aristóteles le va a dar también una gran importancia al método inductivo en el cual podemos subir de lo particular a lo general y de lo general a lo más general y así sucesivamente hasta llegar a principios inmediatos, indemostrables, inderivables, universales y evidentes por sí mismos.

La *ciencia* para el filósofo ateniense va a tener por fin aclarar la estructura y el acontecer

---

<sup>2</sup> Ver las páginas 1 - 5 de este mismo trabajo.

---

de las cosas, donde es exigencia el ajuste perfecto entre la *realidad* y el pensamiento<sup>3</sup>; la *ciencia* debe de partir de principios indemostrables y evidentes por sí mismos, de los cuales parte toda demostración. Este autor va a aproximarse a la *ciencia* moderna a través del método inductivo, pues por medio del mismo es posible establecer una regularidad entre fenómenos; también utilizará un método analógico para establecer la relación entre dos juicios particulares como semejantes.<sup>4</sup>

Aristóteles va llamar filosofías especiales a lo que después se llamarán *ciencias*, éstas tendrán sus propios principios y se basarán en la observación y compilación de hechos, siendo su búsqueda principal el por qué de las cosas, y estando supeditadas a la filosofía primera que estudia los principios inmóviles, abstractos y universales; los cuales determinan no sólo a la filosofía primera sino también a las filosofías especiales.<sup>5</sup>

En el segundo capítulo nos centraremos en la *verdad epistemológica* con mayor profundidad en los siguientes autores: Hume y Kant, abordando los tipos de relaciones que pueden darnos un conocimiento *verdadero* según Hume, el problema de la causalidad y cómo se fundamenta esta relación en el mismo autor y los juicios *a priori*, sintéticos y *sintéticos a priori* en Kant. Plantearé lo que a mi parecer, siguiendo a Otfried Hoffe, es la problemática central de la Crítica de la Razón Pura, a través de tres preguntas: ¿Cómo es posible la matemática como *ciencia*?, ¿Cómo es posible La física como *ciencia*? y ¿Si es posible la *metafísica* como *ciencia*?, si nos damos cuenta las dos primeras preguntas presuponen que la matemática y la física son *ciencias*, en este sentido la problemática será ver como es posible la *ciencia*, en cambio la última pregunta cuestiona si será posible asumir la *metafísica* como una *ciencia*,

---

<sup>3</sup> La *verdad* por correspondencia, raíz de la *Verdad Epistemológica*, consiste en la exigencia del ajuste perfecto entre la *realidad* y el pensamiento; esta noción se haya por primera vez formulada en Aristóteles. Cfr. Alfred Tarski. *La Concepción Semántica de la Verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, pp. 12. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986, p. 215.

<sup>4</sup> Como A es a B, así C es a D. Cfr. Ingemar Düring. *Aristóteles. Exposición e Interpretación de su Pensamiento*, México, UNAM, 1990, pp. 136 - 137, 177. Ver página 16 de este mismo trabajo.

<sup>5</sup> Ver páginas 5 - 13 de este mismo trabajo.

---

pregunta a la cual responderá negativamente, aunque no por esta razón descartará la importancia de la *metafísica*.

En este capítulo comenzaremos por dar, muy brevemente, a manera de bosquejo, algunos de los antecedentes de la noción de *verdad epistemológica*, empezando con la raíz principal de dicha noción manifestada en la *verdad como Correspondencia*, la cual parte de Aristóteles, donde lo que se afirma debe corresponder con la *realidad*, a la cual no es posible acceder, sin la experiencia que se tiene de la misma. Pero el desarrollo propiamente de la noción de la *verdad epistemológica* empieza en la época moderna, por lo mismo, en los antecedentes de este capítulo trataremos brevemente las corrientes racionalistas y empiristas, viendo como estas dos parten del ideal de la *ciencia como conocimiento*, manifestado para los racionalistas en la *matemática* y para los empiristas en la *física*. Respecto al racionalismo veremos primeramente a Descartes y Leibniz, mostrando brevemente como las nociones de claridad y distinción, se concebían en estos dos autores, como criterios de *verdad*; por el lado del empirismo abordaremos a Locke, Berkeley y a Hume quienes van a defender a la *experiencia* como fuente de conocimiento *verdadero*. En Kant veremos las condiciones que posibilitan el conocimiento y la relación entre lo *a priori* y la noción de *verdad*.

Una de las hipótesis del trabajo a desarrollar es mostrar que la *verdad epistemológica* está condicionada por todo el *proceso del conocimiento*; por esta razón abordaré estos dos temas, a lo largo del segundo capítulo, paralelamente.

En Hume se abordará el primer libro de su obra "Tratado sobre la naturaleza Humana", el cual trata sobre el entendimiento humano; primeramente abordaremos la relación entre las impresiones y las ideas y como la memoria da *orden* a las mismas, después expondremos las siete relaciones filosóficas de Hume, viendo cuales de éstas, pueden darnos un conocimiento seguro. De las siete relaciones filosóficas nos centraremos en una que, aunque no da un conocimiento seguro, si da un conocimiento con un alto grado de probabilidad, la cual es la relación de *causa-efecto*; de ésta veremos como Hume constituye reglas para establecer una relación de

causalidad firme.<sup>6</sup>

Veremos el concepto de *realidad* y como éste es indispensable para poder hablar de *verdad*. La *realidad* en Hume es un sistema, ya sea formado por las impresiones e ideas en la memoria o enlazado por el hábito y por la relación causa-efecto<sup>7</sup>; también veremos los grados de saber: el de conocimiento, las pruebas y la probabilidad. Donde el conocimiento es un saber seguro y certero, las pruebas son argumentos que se derivan de la relación causa-efecto y que están libres de toda duda; y la probabilidad que es establecida ya sea por una relación causa-efecto o por una manera azarosa.

Veremos aquellas razones que nos ayudan a justificar una experiencia continua, que es necesaria para concebir una *realidad*. Al final del apartado que trata sobre Hume estudiaremos su noción de *verdad* y cómo, la misma, está condicionada por todo el proceso del conocimiento, los grados de conocimiento, las siete relaciones filosóficas que este autor estableció y su concepción sobre la *realidad*. Aunque nos concentraremos más en cómo sus dos concepciones de *realidad* condicionan a su noción de *verdad*, las cuales son: “*el descubrimiento de las relaciones de las ideas consideradas como tales*” y “*la conformidad de nuestras ideas de los objetos con su existencia real*”.<sup>8</sup>

Después trataremos a Kant; la *verdad*, en este autor, se presenta como una construcción del sujeto cognoscente condicionada por todo el proceso del conocimiento, es por ello necesario ir abordando a manera de esbozo este proceso empezando por unos breves antecedentes que nos introduzcan a su obra “La Crítica de la Razón Pura”, la cual será el eje que utilizaremos para abordar la noción de *verdad* en este autor; al inicio nos introduciremos en una visión general, de los propósitos de esta obra, del pensamiento de Kant, mostrando como él va a retomar del racionalismo la idea de la necesidad de ciertos principios metafísicos independientes

---

<sup>6</sup> Cfr. Hume. *Tratado de la Naturaleza Humana*, México, Porrúa, 1992, p. 118. Ver página 32 de este mismo trabajo.

<sup>7</sup> Cfr. *infra*, pp. 78 - 80. Ver páginas 31, 33 y 37 y notas 101 y 116 de este mismo trabajo.

<sup>8</sup> Cfr. *infra*, p. 285. Ver página 36 de este mismo trabajo.

---

de la experiencia y del empirismo la idea de que todo conocimiento comienza en la experiencia. Su búsqueda por encontrar la forma de darle sustento a la *metafísica*, de delimitar a la *ciencia* y con ella a la razón especulativa, la definición de lo trascendental y su importancia; los tipos de juicios que existen para este autor y cuales de ellos, según el mismo, nos podrán dar, por un lado, la universalidad y la necesidad, y por el otro, un sustento con base en la experiencia, como elementos indispensables para la *ciencia*.

Después desglosaremos por capítulos la obra a considerar, con el único fin de ver como todo el proceso del conocimiento condiciona a aquello que llamamos *verdad epistemológica*. Empezaremos por la estética trascendental, y continuaremos con la *lógica* trascendental, que a su vez se divide en la analítica trascendental y en la dialéctica trascendental. En la estética trascendental veremos las nociones de noumeno, fenómeno y objeto; las intuiciones puras y *a priori* del espacio y el tiempo como condiciones de posibilidad de la sensibilidad; donde el espacio es la condición de posibilidad para la sensibilidad externa y el tiempo es la condición de posibilidad para la sensibilidad interna; sin embargo, toda sensibilidad, hasta la externa, implica una sensibilidad interna, por lo mismo el tiempo tiene primacía sobre el espacio al ser la condición de posibilidad de toda sensibilidad. En la analítica trascendental abordaremos primeramente la analítica de los conceptos donde veremos las categorías Kantianas, y como éstas posibilitan la *verdad* de los objetos; las categorías son los conceptos del entendimiento *a priori*; éstas son inferidas, por Kant, a partir de un catálogo de las formas del juicio, correspondiente a la *lógica* formal; por otro lado veremos lo que es la *Unidad Trascendental*, o expresado de otra manera, el *yo pienso*, que sirve de unidad sintética originaria de la apercepción, y condición de posibilidad a todo conocimiento, porque todo conocimiento necesita de una unidad; el *yo pienso* es la *autoconciencia*. Veremos como las categorías junto con la *Unidad Trascendental* condicionan y hacen posible al conocimiento científico y, junto con éste, a la *verdad epistemológica*.

En la analítica de los principios veremos, la función de los esquemas, como elementos mediadores entre la sensibilidad y el entendimiento, los cuales tienen tanto el carácter de intuición como el de concepto, ya que permiten conceptualizar las intuiciones y hacer intuitivos los conceptos. Por un lado estudiaremos lo que entiende Kant por los principios del entendimiento puro, y como

---

éstos son enunciados fundamentales sobre la *realidad* que resultan posibles antes de toda experiencia; por otro lado mostraremos como, para el filósofo alemán, la matemática condiciona a la *ciencia* y a la *verdad epistemológica*. Presentaremos, según el mismo autor, cómo es posible la unidad sintética de todos los fenómenos a través de las condiciones de posibilidad de la experiencia y de la construcción de los objetos.

En la dialéctica trascendental expondremos, las razones que da Kant para argumentar, el hecho de que los intentos de la razón pura por acceder a un conocimiento metafísico e incondicionado fallan; mostraremos que aunque, por un lado, sea necesaria subjetivamente una concepción *metafísica*, o de lo incondicionado, como condición de posibilidad de la unidad del conocimiento, por el otro, que lo metafísico o lo incondicionado abarca toda *verdad epistemológica*, sin embargo, no es objeto de la misma ya que los intentos de la razón pura por conocer un *mundo* más allá de los fenómenos, que sería el *verdadero ser*, fallan irremediablemente. Por otro lado mostraremos como Kant investiga la *verdad* por vía dilatoria, cuando concibe las antinomias como pares de tesis - antítesis, mostrando a través de esto los límites de la razón especulativa y de la *verdad epistemológica*, como también la imposibilidad de conocer a través de la razón pura la *metafísica*.

Al final del apartado de Kant, mostraremos cual es su noción de *verdad*, y como la misma está condicionada por todo el proceso de construcción del conocimiento; expresando como el transcurso del conocimiento, en un aspecto, comienza por las intuiciones, pasa por los conceptos y termina en las ideas; y en otro aspecto, cómo en su despliegue patentiza que: la *Unidad Trascendental* condiciona las categorías, las categorías condicionan a los esquemas, los esquemas median entre la sensibilidad y el entendimiento, la sensibilidad está constituida por las intuiciones sensibles y las formas puras de la sensibilidad, donde estas últimas condicionan a las primeras, la cohesión temporal las dan las analogías; y cómo los *juicios sintéticos a priori* están condicionados por todo este proceso, condicionando éstos a su vez al conocimiento objetivo y a la *verdad epistemológica*; la cual sólo es posible concebirla desde la razón especulativa, o dicho de otra forma, la razón pura, que encuentra sus límites en la manifestación de las antinomias.

---

Para concluir el capítulo sobre *verdad epistemológica* recapitularemos, a manera de síntesis, todo lo visto en el mismo, en su relación con la *verdad epistemológica* en la *ciencia*, comparando los autores tratados.<sup>9</sup>

El tercer capítulo tratará la *verdad ontológica o metafísica*; mas el interés central de este capítulo va ser mostrar, a manera de esbozo las propuestas de Hegel y Heidegger respecto a la *verdad ontológica*. Se verá cómo tales nociones no sólo son *ontológicas* sino también implican una concepción histórica de la *verdad*. En Hegel nos abocaremos a ver cómo se da el desenvolvimiento dialéctico del espíritu, el concepto de totalidad, el concepto de superación "*Aufhebung*", y el proceso histórico de la *verdad*. En Heidegger abordaremos lo que es el *mundo* y su relación con el *dasein*, la distinción y articulación entre *verdad óntica* y *ontológica*, el fundamento de la *verdad*, y por último, su concepción de la *historia*.

Al comenzar el tercer capítulo trataremos la noción de *verdad ontológica*; dando como en los anteriores capítulos unos antecedentes que nos ayuden a entrever, por un lado, las raíces de la noción de *verdad ontológica* en los griegos con el concepto de "*aletheia*" (ἀλήθεια)<sup>10</sup>, como develación del ser; y por otro lado, abordaremos muy brevemente la concepción de los "*eidos*" (εἶδος)<sup>11</sup>, de Platón, y como éstos conformarían una *verdad ontológica*, por último expondremos aquello que sería la *verdad ontológica* para los medievales; sin embargo no estudiaremos a profundidad tales nociones por no ser el tema de este trabajo.

Para exponer a la noción de *verdad* en Hegel nos vamos a centrar únicamente en el prólogo de la "*Fenomenología del espíritu*", ya que concideramos el hecho de que nuestra intención

---

<sup>9</sup> Ver páginas 17- 69 de este mismo trabajo.

<sup>10</sup> *Verdad*, veracidad, sinceridad; *realidad*. Pabón S. José M., *Diccionario Manual de Griego - Español "Vox"*, México, Bibliograf, p. 25.

<sup>11</sup> Entendemos por *eidos* (εἶδος), ideas generales, las cuales son independientes del pensamiento humano y van a existir sólo en un *mundo* inteligible e intemporal el cual será la *verdadera realidad*. Definiéndolo según un diccionario: vista, visión; aspecto, catadura, figura, forma; hermosura; idea, representación, imagen; clase, especie; manera de ser, índole, naturaleza, disposición. *Ibidem*, p. 174.

no es hacer una tesis sobre Hegel sino únicamente un esbozo de su noción de *verdad ontológica*; comenzando por observar como la *verdad* en Hegel está vinculada a la noción de totalidad y ésta a su vez se manifiesta a través del proceso histórico dialéctico, en una unidad orgánica<sup>17</sup> donde cada uno de los momentos y las partes son indispensables para poder hablar de *verdad*. Lo anterior lo esclareceremos al abordar la relación entre las concepciones del sujeto y el objeto así como también del *en-sí* y del *para sí*. Donde el "en-sí" sería el sujeto inicial como tesis o su resultado como síntesis, y el "*Para sí*" sería la negatividad o la antítesis que sería la parte dinámica del proceso.

Por otro lado lo *verdadero* y lo falso en Hegel, no se pueden tomar como conceptos inmóviles y aislados uno del otro, sino como conceptos universales, que se constituyen en el proceso histórico, por eso trataremos brevemente como se da el proceso histórico en Hegel como desenvolvimiento del espíritu y como autopoiesis o autoproducción del sujeto.

Mostraremos, el concepto de *verdad* en Heidegger, a través de sus obras "*la esencia del fundamento*" y "*la esencia de la verdad*", veremos primero unos antecedentes que nos ubiquen en aquellos aspectos de su obra importantes para el tema a tratar, como: el análisis que él mismo hace de las estructuras existenciales del *dasein*, los modos inauténticos del ser, como las habladerías, la curiosidad y la ambigüedad, que se encuentran englobados en el concepto de "*Man*" o "*El Uno*", el cual es un sujeto impersonal, pero también es el comienzo de un proceso por el cual se llega a ser auténtico.

Aquello que da unidad a las estructuras existenciales del *dasein* a lo cual llama *Sorge* o *cura* (proyecto de vida), el problema de los términos sujeto y objeto, los conceptos de "*ente a la mano*" y "*ente a la vista*", y al final de los antecedentes sobre este autor: el estado de abierto, la raíz griega del concepto de *verdad* y la palabra en cuanto morada del ser; en este último tema centraremos nuestra atención por ser el que más nos aproxima a lo que entendió Heidegger por

---

<sup>17</sup> En una unidad orgánica, cada una de las partes no puede ser sin las otras; en un organismo vivo el riñón, el hígado o el corazón no tienen ninguna función fuera de su articulación con los otros miembros del cuerpo, formando así con estos una

*verdad ontológica.*

Desarrollaremos en el siguiente apartado lo que entiende Heidegger por *mundo*<sup>13</sup>, y como se relaciona esto con el concepto de *verdad*, y a continuación veremos lo que Heidegger llamo "*el concepto corriente de verdad*", para después abordar lo que Heidegger entiende por *verdad óptica* como *verdad del ente* y por *verdad ontológica* como *verdad del ser*, esto último lo trataremos a través de vislumbrar lo que entiende este autor por lo *óptico* y por lo ontológico, y entrever como la esencia de la *verdad* se relaciona con la distinción entre lo *óptico* y lo ontológico.

Vislumbraremos lo que Heidegger concibe como el fundamento de la *verdad*, el cual se encuentra en la libertad y en la trascendencia del *dasein*. Al final del apartado sobre Heidegger veremos cómo el concepto de *historia* se relaciona con el concepto de *verdad* a través de la concepción de la trascendencia, la libertad y el proyectarse del *dasein* en el tiempo.

Al final del capítulo sobre *verdad ontológica* mostraremos brevemente, por un lado, una comparación de algunos autores de la filosofía de la *ciencia* con Hegel y Heidegger y por el otro las implicaciones de las nociones de *verdad* de estos autores en la *ciencia* al fin de mostrar como la noción de *verdad ontológica* se relaciona con la *ciencia*.<sup>14</sup>

En el cuarto capítulo abordaremos algunas nociones actuales de *verdad*: de Tarski y de Quine. En Tarski expondremos cómo formula la noción de *verdad epistemológica* heredada de Aristóteles y la diferencia que establece entre un lenguaje y un metalenguaje; cuando veamos a Quine observaremos como concibe una noción de *verdad lógica* aplicable a las teorías científicas; en este sentido, la *verdad lógica* de una teoría es resultado de la correcta articulación *lógica*

---

unidad orgánica que es el cuerpo viviente. Ver página 74 de este mismo trabajo.

<sup>13</sup> Como veremos más adelante el concepto de *mundo* refiere en Heidegger a un *mundo vivencial*, que pertenece a la estructura existencial del *Dasein*; El *mundo* es aquello por lo cual existe el *Dasein*, ya que no hay *mundo sin Dasein*, ni *Dasein sin mundo*.

entre las proposiciones que la conforman y de la necesaria *verdad* de las mismas para que la teoría sea *verdadera*, conformando de esta manera la relación entre la gramática y la *verdad*. En el correspondiente capítulo expresaremos la noción de correspondencia de la *verdad* en la estructura *lógica* de una proposición tanto en Tarski como en Quine. En Tarski abordaremos su obra "La Concepción Semántica de la *verdad*" y en Quine la obra "Filosofía de la *lógica*".

Después desarrollaremos cómo, al exponer la Formulación de la noción de *verdad epistemológica*, Tarski nos expone en primer lugar la noción Aristotélica de *verdad* por correspondencia<sup>14</sup>, para después mostrar como ésta se adapta a la terminología filosófica moderna<sup>15</sup>, para posteriormente acordar hablar no sólo de los nombres, sino de los designados como un "estado de cosas"<sup>17</sup>, a continuación Tarski, ejemplifica a través de una oración<sup>18</sup> la noción de *verdad* a la que finalmente llega al generalizar,<sup>19</sup> y a la cual va a bautizar como "concepción semántica de la *verdad*".

Veremos como Tarski pone su atención en la semántica a través de cómo nos muestra las relaciones entre la palabra "*verdadero*" y otras expresiones como "designa", "satisface" y "define" y la relación entre la palabra *verdadero* y la noción de satisfacción. Por otro lado expondremos la necesidad, que este autor observa, de tener una estructura exacta de un lenguaje para poder tener una definición rigurosa de *verdad* en el mismo lenguaje, para lo cual él

---

<sup>14</sup> Ver páginas 71 - 91 de este mismo trabajo.

<sup>15</sup> Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras, que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es *verdadero*. Cfr. Alfred Tarski. *op. cit.*, p. 12. Cfr. Aristóteles, *op. cit.*, p. 215. Ver página 94 de este mismo trabajo.

<sup>16</sup> La *verdad* de una oración consiste en su acuerdo (o correspondencia) con la *realidad*. Cfr. Alfred Tarski. *op. cit.*, p. 12. Ver página 94 de este mismo trabajo.

<sup>17</sup> Una Oración es *verdadera* si designa un estado de cosas existente Cfr. *infra*. p. 13. Ver página 94 de este mismo trabajo.

<sup>18</sup> "la nieve es blanca" es *verdadera* si, y sólo si, la nieve es blanca. Cfr. *infra*, p. 14. Ver página 94 de este mismo trabajo.

<sup>19</sup> X es *verdadera* si, y sólo si, p. Cfr. *infra*, p. 15. Ver página 94 de este mismo trabajo.

---

exigirá que el lenguaje en el que se formule la definición de *verdad* sea semánticamente cerrado; sin embargo como el lenguaje común no es semánticamente cerrado; mostraremos como este autor, propone usar dos lenguajes: lenguaje – objeto y el metalenguaje; por ello, entreveremos cuales son las condiciones que un metalenguaje debe de tener para Tarski.

En Quine estudiaremos como él concibe la *lógica* como resultante de dos componentes: "la *verdad* y la gramática", porque la *lógica*, para este autor, explora las condiciones de *verdad* de las oraciones a la luz de la construcción gramatical de éstas. También veremos lo que él llama oraciones eternas, las cuales son *verdaderas* por su propia estructura gramatical, o expresado de otra forma, por su estructura *lógica*, independientemente de la circunstancia en la que se enuncian; o dicho de otra manera son *verdades lógicas*. Mostraremos como Quine concibe una gramática standart; expondremos como concibe, este autor, una noción de *verdad* partiendo de la noción de satisfacción de Tarski; para después ver como a partir de ahí define lo que será una oración *lógicamente verdadera* y un esquema válido.

Finalmente, en lo que respecta a Quine, mostraremos como fundamenta su concepción de la *verdad lógica* en la noción de *obviedad*, ya que para este autor una oración no puede ser *verdadera* sólo por el lenguaje sin tener que ver nada con la naturaleza de las cosas, la cual se enraiza en la noción de *realidad*; Mostraremos como la noción de *obviedad* permite a Quine concebir la traducción entre dos lenguajes.

Para terminar este capítulo, haremos comparaciones entre los distintos autores abordados en los capítulos donde expusimos las nociones de *verdad lógica* y de *verdad epistemológica*, para esclarecer la relación de éstas con la *ciencia*.

En la conclusión plantearemos como es que las nociones de *orden* y *permanencia* son condición de posibilidad para poder concebir la *verdad*. Mostraremos como en cada autor las nociones de *orden* y *permanencia* son condiciones de posibilidad para concebir la *verdad*. Además abordaremos las posibles articulaciones, semejanzas y diferencias entre las nociones de *verdad* encontradas en los autores expuestos en el presente trabajo, con el fin de apoyar el planteamiento.

---

Como podemos ver no voy a abordar a detalle las nociones de *verdad* de cada autor a tratar, por no ser el tema central de este trabajo, sino sólo a manera de esbozos y en función de que puedan servir de ejemplificación y sustento para la hipótesis central del trabajo, la cual es el demostrar que las nociones de *orden* y *permanencia* son necesarias para concebir las nociones de *verdad lógica*, *verdad epistemológica* y *verdad ontológica*; esta hipótesis se comprobará en la conclusión del trabajo donde se construirá una síntesis de toda la tesis y una comparación entre los diversos autores estudiados en este trabajo; tomando como eje central, de esta construcción, las nociones de *permanencia* y *orden* como condiciones de posibilidad para poder hablar de *verdad*. También pretendemos demostrar como el *orden*, con respecto a la noción de *verdad*, conlleva una *permanencia*, y como ésta, a su vez, en relación con la noción de *verdad*, conlleva un *orden*.

Finalmente buscaremos mostrar por un lado como todos estos autores, al hablar de *verdad*, utilizan ciertas nociones que presuponen la *permanencia* y el *orden*; y por el otro, como la noción de *verdad* sería imposible de concebirse y no tendría ninguna utilidad sin la existencia de un *orden* o una *permanencia*.

Luis Alejandro García Struck.

# I. - VERDAD LÓGICA

## I. I. - ANTECEDENTES

En este apartado elaboraremos un panorama general de los inicios de la *lógica*, puesto que, no me interesa profundizar en este asunto, por no ser parte del objetivo de este trabajo.

Entre los autores que influirán a la formación de la *verdad lógica* encontramos a Jenófanes de Colofón quien preconizó como principio, "la identidad de Dios con el *mundo infinito*", no aceptaba el nacimiento ni la disolución del universo, porque si así fuese, sería necesario que no existiese antes, porque lo que "es" no puede nacer de lo que "no-es", ya que el "no-ser" no puede producir nada, porque nada puede nacer de lo que no-es<sup>20</sup>.

La constitución de la *verdad lógica* principia, al parecer, con un discípulo de Jenófanes, Parménides al elaborar el concepto de *diké* (δική)<sup>21</sup> que retoma de Anaximandro, sin embargo, el significado que tiene el término en estos dos autores es diferente; en Anaximandro tal concepto "... es una imagen sensible e intuitiva del devenir y el perecer cósmicos sobre cuyas oposiciones y contiendas se afirma como soberana la etema *diké*."<sup>22</sup> Mientras que para Parménides tal concepto tiene que ver con el conocimiento racional, la *diké* mantiene el ser fijo en sus límites, apartado de todo devenir y todo perecer, lo mantiene persistente e inmóvil, y halla su máxima expresión en el principio de no-contradicción: "El ser es y el no-ser no es". Este principio implica la imposibilidad de

---

<sup>20</sup> Cfr. Chavolla Contreras Guillermo, *La Verdad (Tesis Doctoral)*, México, UNAM, 1963, p. 188.

<sup>21</sup> Se define como: costumbre, uso, manera de ser o de obrar; Justicia, derecho. Pabón S. José M., *op. cit.*, p. 152.

<sup>22</sup> Werner Jaeger. *Paidea*; México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 172

realizar la contradicción *lógica* en el conocimiento; porque si el ser procediera del no-ser éste no sería cognoscible, puesto que del no ser nada se puede expresar, porque nada es. Por esto, si buscamos la *verdad*, el ser debe apartarse del devenir, ser inmutable, imperecedero, completo y único, inconmensurable y limitado.<sup>21</sup>

La *diké* se asocia con los conceptos de *ananké* (ἀνάγκη)<sup>22</sup> o *moira* (μοῖρα)<sup>23</sup> por lo mismo representa un destino, o principio sobre todas las cosas, la *diké* llega a ser el más alto fin al que aspira el hombre, porque ella posibilita el acceso al *verdadero* camino de Investigación o método para llegar a la *verdad*. Para Parménides lo que no conocemos a través del pensamiento es mera opinión<sup>24</sup> de los hombres, porque la misma cosa es "el pensar" y "el pensar que es", porque "pensar" y "ser" son uno y lo mismo.<sup>25</sup>

Parménides fue el primer pensador en considerar al pensamiento como objeto del

<sup>22</sup> Cfr. *infra*, pp. 172 - 173. Cfr. Chavolla Contreras Guillermo, *op. cit.*, p. 189. "El ser" va ser limitado, porque el límite va a tener la función de determinar lo cual tiene que ver en Parménides con delimitar, de manera, que si el ser fuera ilimitado, el ser sería también indeterminado, lo cual contradice la *lógica* misma de Parménides, porque según este autor, de lo que es indeterminado no se puede decir nada.

<sup>24</sup> Este término se divide en dos raíces "ana" (ἀνα) y "ké o kén" (κέό κ/ν), "ana" significa: arriba, sobre, encima, ir. (Pabón S, José M., *op. cit.*, p. 37) y "ké o kén" es sinónimo de la partícula *án*. (Pabón S, José M., *op. cit.*, p. 340) la cual significa: "así sobre todo en". (Pabón S, José M., *op. cit.*, p. 36). Uniendo las dos raíces el término significara "por encima de todo", lo cual nos hace intuir un principio metafísico más allá de todas las cosas.

<sup>25</sup> Concepto cuyo significado es: Parte, porción [ de alimento, de presa, de tierra ], tierra, territorio, parte o porción adecuada o propia, lo justo, parte de la sociedad civil o política, partido político, clase, categoría, condición social, posición, estimación; parte o porción asignada a cada cual por el destino, destino, destino, suerte, condición. En el buen sentido significa: buena suerte, dicha. En el mal sentido: muerte, parca. Personifica a la diosa del destino o de la muerte: La Parca. (Pabón S, José M., *op. cit.*, p. 400). Por otro lado las moiras en la Mitología eran tres, eran hijas del Erebo (infierno) y La Noche, sus nombres son Cloto, Láquesis y Atropos, o sea "hilandera, distribuidora e inflexible o indomable", de éstas, Cloto tenía el cargo del presente; Láquesis del futuro y Atropos del pasado. Se las representaba hilando siempre la vida y el destino de los hombres. Cloto esta hilando, Láquesis va midiendo y Atropos corta con sus tijeras que no tienen apelación. En la primitiva concepción ni Zeus podía modificar sus acciones. Más tarde se introducen Dioses que se burlan de ellas, como Apolo que las engaña para salvar a su amigo Admeto de la muerte. Hay quien dice que el mismo Zeus estaba sujeto al fallo de las Moiras. En Delfos se veneraban dos Moiras: La del nacimiento y la de la muerte. Y los atenienses llamaron a Atenea (Diosa de la Inteligencia) la más grande de las Moiras. M. Garibay. *Mitología Griega, Dioses y Héroes*, México, Porrúa, 1969, p. 169.

<sup>26</sup> Entendiendo La opinión como la mera apariencia o la opinión vulgar común y corriente; porque la extendemos como "δόξα" Opinión, manera de ver, idea, parecer, creencia. Pabón S, José M., *op. cit.*, p. 157. *δόξα* es un término contrario a "ἐπιστήμη": Inteligencia, conocimiento, noción; saber; *ciencia*; destreza, pericia. Pabón S, José M., *op. cit.*, p. 243.

<sup>27</sup> Cfr. Werner Jaeger, *op. cit.*, pp. 172 - 174. Cfr. Chavolla Contreras Guillermo, *op. cit.*, p. 189.

conocimiento y su doctrina puede ser enunciada brevemente en tres principios:

- 1).- El principio de identidad: "El ser es"
- 2).- El principio de no - Contradicción: "El ser es y el no-ser no es"
- 3).- El principio de identidad entre el ser y el pensamiento: "Una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser"<sup>28</sup>

Heráclito en cambio promovió el principio de si contradicción: "Una cosa es y no es al mismo tiempo", "Somos y no somos a la vez". Con lo cual empieza a afirmarse un relativismo a partir de varias de las interpretaciones que se van a dar de este principio, sobre todo con los sofistas, principalmente Protágoras, a quien veremos después; sin embargo, este principio lejos de afirmar un relativismo, concibe al ser en el eterno retorno, donde el tiempo será como un círculo cuyo principio se toca con el fin, de manera que siempre se repetirá todo nuevamente, el elemento de renovación y el logos, que mantendrán este ciclo continuo que subyacerá a toda la *realidad*, será representado por el fuego. El principio del cambio de Heráclito va a influir en la filosofía de la naturaleza, un exponente de ésta, va a ser Demócrito quien junto con otros pensadores se va a manifestar en contra del ser Parmenideo.<sup>29</sup>

Los Sofistas negaron efectividad alguna de la razón para fundar el conocimiento.<sup>30</sup> Para Protágoras, la *verdad* se relativiza tanto, que se da según la sensación del hombre en su momento; según él, de todas las cosas se puede afirmar su contrario y no existen convicciones demostrables, sino placenteras y útiles, o por otro lado, nocivas y por lo mismo inútiles. Al igual que Heráclito, afirma que todo cambia, mas ese mismo cambio para Protágoras depende de los sentidos. En cambio Gorgias pensaba que no existía el saber, porque todo era mera apariencia, esto se evidenciaba cuando decía: "No existe ningún ente; si existiera, no sería cognoscible, si

---

<sup>28</sup> Cfr. Chavolla Contreras Guillermo. *op. cit.*, p 200.

<sup>29</sup> Cfr. *infra*, pp. 202 - 203.

<sup>30</sup> *idem*.

fuera cognoscible no sería comunicable".<sup>31</sup> La razón de lo anterior es que la extensión del ser va más allá de lo que puede abarcar el hombre, en este sentido, aquello que tomamos por conocimiento, sólo es una apariencia, al no poder dar cuenta que aquello que pretende referir y ni siquiera tener seguridad de si existe o no.

Los Sofistas no tenían por fin encontrar la *verdad* de las cosas, como tampoco lo que llamamos propiamente filosofar, sino convencer a las masas o algún oponente en un debate, por eso no profundizaré en ellos, sólo les pondré como una referencia para comprender contra qué lucharon los filósofos como Sócrates y algunos de sus continuadores, como Platón y Aristóteles.

Sócrates atacó la incoherencia en el discurso de los sofistas, así como el relativismo y subjetivismo; empezando a promover un saber conceptual el cual era el objeto de la *ciencia* en el sentido de *episteme* y cuya tarea consistió en establecer la significación de las cosas. Considero que el saber por excelencia, el de la ciencia, es válido para todos y fundó la "Teoría sobre el Concepto", de carácter exclusivamente racional.

La *lógica* como sistema aparece por primera vez en la escuela de Platón, y tenía que ver con el arte de disputar, porque se usó como arma en las luchas oratorias, o como instrumento de retórica, pero también va a tener otro papel, el cual va a aproximarla más a la *lógica* teórica o científica que empezará con Aristóteles; este papel de la *lógica* estará tanto en la teoría sobre el concepto de Platón como en la de Aristóteles, la primera de las cuales explicaremos brevemente a continuación, dejando la otra para el siguiente apartado de este trabajo.

Platón decía que la *verdad* estaba en los "eidos" o ideas, los cuales son la *realidad verdadera* y que sólo son accesibles a la razón, las ideas van a constituir la *verdadera realidad del ser permanente* frente al cambio y la diversidad de lo aparente, también llamado devenir. Las ideas son la *realidad* en un *mundo* inteligible e intemporal (*Topos noetos*). Las cosas aparentes son meras copias de los *eidos*, y son en cuanto participan de éstos; cuando una silla se me presenta, la comprendo como silla en cuanto participa del *eidos* de "La Silla", al igual

---

<sup>31</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 208 - 210.

que todas "las sillas", pero esta "silla", como todas las demás, es una mera copia de ese *eidos*. Los *eidos* ayudan a comprender lo que es un concepto general que unifica el ser de lo diverso, porque la *realidad* diversa y aparente tiene unidad a través de los *eidos*.

## 1. 2. - ARISTÓTELES

Este autor fue el creador de la *lógica* como *ciencia* en tanto "sistema de conocimientos ciertos y probables basados en principios, sistemáticamente *ordenados* y agrupados doctrinariamente, es decir, en sentido demostrativo", la *lógica* tendrá por estudio "el proceso cognitivo de la *ciencia* en el sentido de *episteme* y un análisis exhaustivo de sus formas generales". sin embargo, al contrario de lo que se podría pensar, la *lógica* no tendrá una significación meramente formal, sino que implicará los principios metafísicos con los problemas concretos a los que se refiere, como son el *primer motor inmóvil* y el principio de no-contradicción que explicaremos, más adelante, porque para Aristóteles no es posible separar las formas puras del pensar *verdadero* de lo *verdadero* mismo.<sup>32</sup>

Al igual que Parménides, Aristóteles formula un principio de no-contradicción, en donde la afirmación y la negación de un mismo juicio —dicho de otra manera: enlace conceptual— se excluyen recíprocamente, por lo tanto los aspectos epistemológicos o metafísicos referentes a una cosa no pueden "ser" y "no-ser" en el mismo tiempo y lugar, tal principio es para este autor algo indudable, aunque no sea demostrable, es evidente por sí mismo y es el punto de partida más seguro del pensar, porque sin este principio nada sería expresable, porque al mismo tiempo se expresaría, lo que es y lo que no es.<sup>33</sup>

Aristóteles, basa su *lógica* en una concepción *metafísica* cuyo eje principal es el "Primer Principio" o "Motor inmóvil" el cual es un acto puro, carente de toda potencialidad,

---

<sup>32</sup> Cfr. Chavola Contreras Guillermo, *op. cit.*, p 237.

<sup>33</sup> Cfr. *infra*, pp. 248; Cfr. Ingemar Düring, *op. cit.*, pp. 629-630.

---

inteligencia substancial, un dios libre y absolutamente feliz en su ensimismamiento con el acto de ser esencialmente del ser inteligente; su pensamiento tiene que ser sobre aquello que es más divino e inmutable, porque si se moviera, sería hacia lo peor, ya que no puede haber algo más perfecto que él mismo. Si su pensamiento fuera potencia y no el acto de pensar, la continuidad de su pensamiento sería molesta para él, porque ya no mantendría esa perfección que quiere expresar Aristóteles, en la que no puede faltarle nada a la propia existencia del principio y esta falta sería: el mismo estar en movimiento entre la potencia y el acto, porque implicaría que se mueve hacia algo que es más importante y perfecto que él. Es evidente que habría algo más precioso que el pensamiento, "aquello sobre lo que se piensa"; de manera que el "*primer motor inmóvil*" no puede pensar en algo que no sea "sí mismo", porque si no fuera así, esto implicaría que eso otro en lo que está pensando, fuera más bello y perfecto que él; de manera que por ser lo más excelente entre todas las cosas, su ser será "el pensamiento del pensamiento" y en esto radicará la suprema y mejor *verdad*.<sup>34</sup>

#### 1.2.1.- La *Lógica* y La Teoría del Concepto.

Para Aristóteles, la *lógica* debe de servir como base imprescindible de toda sistematización científica, lo cual se ha logrado a través de un restablecimiento de la confianza en la razón como fuente de conocimiento *verdadero*. La *lógica* ya no es aquí sólo una herramienta para la retórica en contra de los sofistas como lo fue en Sócrates, sino que debe servir para probar de forma universalmente válida, fundamentando la validez de lo que se afirma. El fundamento en Aristóteles sólo se halla en lo general de lo cual depende lo particular del discurso, sin embargo, no estamos hablando aquí de los *eidos* como en Platón. Comparando a Aristóteles con su maestro vemos un procedimiento que trata de una inversión de la jerarquía del ser, dentro de la teoría del *eidos*, porque en vez de ser la existencia real y fundamental los *eidos*, la existencia real son las cosas particulares y concretas captables a través de la intuición y cuyo fundamento que las hace comprensibles está en su interior, porque no puede haber fundamento fuera de la cosa; lo universal no tiene validez alguna como algo que existe objetivamente, es un mero concepto, mas tiene un

---

<sup>34</sup> Cfr. Chavolla Contreras Guillermo, pp. 248 - 249, Cfr. Aristóteles: *Metafísica*. pp. 126 - 128.

valor en cuanto es necesario para enunciar una *verdad* sobre muchas cosas, pero conserva su validez como "ousia" <sup>15</sup> de segundo rango, en cuanto puede ser una clase de cosas que por lo menos conviven de algo en común. El método Aristotélico para demostrar rigurosamente consiste básicamente en la deducción, donde lo particular se deriva de lo general, aunque la *verdadera* prueba parte de la inferencia donde se trata de probar lo general a partir de las cosas y experiencias particulares. <sup>16</sup>

En Aristóteles, al contrario que Platón, las palabras no son, por si solas, ni *verdaderas*, ni *falsas*, para que puedan tener sentido, lo importante es que éstas designen algo, ya que las palabras son signos convencionales para las reproducciones de las cosas que tenemos en nuestro pensamiento, por esta razón, para que tenga sentido una proposición necesita llevar a cabo un enlace entre los símbolos, o mejor dicho entre las palabras, o —en el caso de una afirmación negativa— disolverlo; porque sólo en el enlace de las palabras las proposiciones pueden expresar *verdad o falsedad*. <sup>17</sup>

Aristóteles no sólo habla de una *verdad* en el sentido estricto de certeza, sino también como posibilidad, donde si "P" es una afirmación del pasado o del presente entonces o "P" o "no-P" es necesariamente *verdadera*; pero en cambio una afirmación que refiera al futuro, no es ni *verdadera* ni *falsa* sino posible, ya que no se puede tener *ciencia* sobre el futuro, porque toda posibilidad es a su vez posibilidad de su contrario. De esta manera cuando digo: Mañana va a llover, es posible que mañana llueva, pero también es posible que no llueva; de manera que se aplica tanto "P es posiblemente *verdadera*", como también: "P es Posiblemente *falsa*". <sup>18</sup>

En el método de Platón se parte de las hipótesis que pueden ser empleadas como punto

---

<sup>15</sup> Generalmente se traduce *ousia* (οὐσία) en Aristóteles por sustancia. (PABÓN S, José M. *op. cit.*, p. 440.) Podemos tener dos acepciones del término *ousia*: *ousia* de Primer rango la cual corresponde a las cosas concretas y singulares, y las de Segundo grado las cuales sólo tiene una existencia *lógica* y son los nombres genéricos.

<sup>16</sup> Cfr. Chavola Contreras Guillermo. *op. cit.*, p 239. Cfr. Ingemar Düring. *op. cit.*, pp. 110-111, 169.

<sup>17</sup> Cfr. Ingemar Düring. *op. cit.*, pp. 116-118.

<sup>18</sup> Cfr. *infra*, pp. 120, 958.

---

de arranque, mas uno tiene que librarse de ellas y avanzar hasta el *anypotheton* (ἀνυπόθετον)<sup>39</sup> que va a ser lo incondicional o absoluto, pero para Aristóteles este método presentaba contradicciones insolubles desde Parménides; por esto mismo para Aristóteles no nos debemos deshacer del camino por el cual llegamos a la totalidad.<sup>40</sup> La principal búsqueda en el método aristotélico, va a ser: cómo se llega a una definición correcta; lo cual va a resolver a través de determinar lo que va a ser el género<sup>41</sup> y la especie<sup>42</sup>, en donde la determinación conceptual que se elabore y el objeto deben coincidir perfectamente, por ejemplo:

*El ser humano es un animal racional; En donde animal sería el género y racional sería la diferencia específica que lo distingue de todo animal.*

Este tipo de definición va a ser una *ousia* (οὐσία)<sup>43</sup> en segundo rango en cuanto que no trata de una cosa individual en concreto, sin embargo, esté no va a ser el único tipo de definición que va a distinguir este autor, existen otras dos: a) una se va a reducir al análisis semántico (la Iliada como una mera combinación de sucesos) y b) la definición que describe la estructura de un acontecimiento. (Las ondas en el agua son producto de la caída de un objeto con relativo peso sobre la superficie de la misma).<sup>44</sup>

<sup>39</sup> "ἀνυπόθετον" se define como: incondicional, absoluto. Pabón S, José M, *op. cit.*, p. 60.

<sup>40</sup> Cfr. Ingemar Düring, *op. cit.*, p 125.

<sup>41</sup> El Género (γενός) será en este caso, el sujeto al cual se atribuyen las oposiciones o las diferencias específicas y en tal sentido el género es el primer elemento de la definición; el cual va a ser llamado también "la Sustancia segunda" la cual va a considerar como un concepto en general, el cual se predica de una "Sustancia Primera", la cual va a ser la composición del género y la diferencia específica. La Sustancia Primera en este sentido va a ser la esencia necesaria y la expresión de esta será la definición. La definición va a ser un discurso que tiene partes, el cual para constituirlo se necesita saber cuales son partes de la sustancia y cuales no; para Aristóteles ni lo universal ni el género serán la "Sustancia Primera", mas es el género aunque no es la Sustancia Primera, si va a ser uno de los dos componentes junto con la diferencia específica de la esencia necesaria, que es la sustancia. Cfr. Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 583. Ver nota 35, página 7 de este mismo trabajo.

<sup>42</sup> La especie (εἶδος) es según Platón y Aristóteles: un concepto en cuanto es parte o elemento de otro concepto. Cfr. Nicola Abbagnano, *op. cit.*, p. 440.

<sup>43</sup> Ver nota - 35, página - 7 de este mismo trabajo.

<sup>44</sup> Cfr. Ingemar Düring, *op. cit.*, p 170.

Para evitar el regreso al infinito en su metodología, Aristóteles va a manifestarse en favor de que se tiene que llegar a un comienzo o lo que él denominara arché (ἀρχή)<sup>45</sup>, por esta razón, propondrá la idea de los primeros principios, los cuales tienen que ser *verdaderos*, primeros, sin intermediario, fácilmente inteligibles, anteriores a la conclusión y tienen que determinar la estructura de ésta; de la misma manera la constitución del concepto del " *Primer motor inmóvil* ", tiene por objetivo determinar una primera causa de donde parta todo lo demás, para no caer en una regresión al infinito.<sup>46</sup>

### 1. 2. 2. - El Silogismo''

En la cultura Griega se formuló una definición de la *verdad* referida a las proposiciones, en la que se establecía y entendía que una proposición es *verdadera* cuando es coherente, consistente o compatible con otras previamente declaradas como *verdaderas*. Ésta es la teoría de *verdad* que está presente en toda la teoría silogística de Aristóteles. La *verdad* como coherencia, consistencia o compatibilidad de una proposición con otra o con otras nos muestra que una proposición es *verdadera* en la medida en que sea coherente y deducible de las proposiciones que la demuestran, de manera que sea imposible que ella y su contradictoria se deriven o sean demostrables a partir de las mismas premisas; además, que una proposición *verdadera* tiene que estar en concordancia consigo misma en todos los aspectos.<sup>47</sup>

La tarea principal del método Silogístico es la de obtener, a través de un procedimiento correcto, conocimientos nuevos —a los cuales se les llamará conclusiones—, a partir de otros ya establecidos, —a los cuales se les llama premisas—, ya que si las premisas son *verdaderas* y el procedimiento es correcto, las conclusiones tienen que ser *verdaderas*; la Silogística sólo va a

---

<sup>45</sup> - ἀρχή " Comienzo, Origen; extremo, punta; fundamento, principio, elemento; mando, poder, autoridad. Pabón S. José M., *op. cit.*, p. 88.

<sup>46</sup> Cfr. Ingemar Düring. *op. cit.*, pp. 148 - 149, 159. Cfr. Aristóteles. *op. cit.*, p 126. Ver página 5 de este mismo trabajo.

<sup>47</sup> Silogismo significa Consecuencia. Cfr. Ingemar Düring, *op. cit.*, p 148.

<sup>48</sup> Cfr. Wonfilio Trejo. *op. cit.*, pp. 334 - 335. Cfr. Ingemar Düring. *op. cit.*, p 157.

dar las reglas del juego, pero la búsqueda de los puntos de partida reales, va a ser tarea del científico.<sup>49</sup>

El silogismo aristotélico va a ser un proceso básicamente deductivo; entendiendo la deducción como la estructura fundamental del proceso lógico por la cual, de dos juicios particulares en los que se encuentra un mismo concepto, en relación con otros dos respectivamente, se descubre el vínculo que puede existir entre estos dos últimos; la estructura de los silogismos consta básicamente del principio de que: "si dos elementos se identifican con un tercero, entonces estos dos elementos son iguales entre sí"<sup>50</sup>. El silogismo consta de tres partes:

"PM" = Premisa Mayor; contiene el Término que sirve de predicado a la conclusión.

"Pm" = Premisa Menor; contiene el Término que sirve de sujeto a la conclusión.

"C" = Conclusión.<sup>51</sup>

Además de estos elementos encontramos otros tres: El Término Mayor (TM) que está contenido en la Premisa Mayor y será el predicado de la Conclusión, El Término Menor (Tm) que está contenido en la Premisa Menor y será el sujeto de la Conclusión, El Término Medio (M), que está contenido en las Premisas mayor y menor, el cual sirve de vínculo a las dos premisas y por lo tanto no está contenido en la Conclusión. De las posibles relaciones que va a tener el silogismo,

<sup>49</sup> Cfr. Ingemar Düring, *op. cit.*, p 148,155.

<sup>50</sup> Para ver esto pondremos el siguiente ejemplo:

PM).- Todo can tiene dientes filosos	Todo A es B.....1
Pm).- El lobo es un can	Todo C es A.....2
C).- El lobo tiene dientes filosos.	Todo C es B.....3

Donde A será lo que llamaremos Término Medio (M) (El enlace entre el Término Mayor y el Término Menor); B será lo que llamaremos Término Mayor (TM) (Predicado de nuestra conclusión) y C lo que llamaremos Término Menor (Tm)(sujeto de nuestra conclusión). Donde "1" será nuestra Premisa Mayor (PM), "2" será la Premisa Menor (Pm); y "3" será la conclusión (C).

<sup>51</sup> Las premisas son " Lo establecido " o lo situado antes; las conclusiones son " algo diverso " de lo situado antes, y como desde un principio es idéntica a la proposición establecida, por lo tanto no es nada nuevo; esto es, porque la conclusión se deriva de las premisas, sin que haga falta ningún otro término que deba tomarse desde afuera, para que se produzca la conclusión con necesidad. Cfr. Ingemar Düring, *op. cit.*, pp. 134(nota 178),153.

sólo la relación que consiste en la subsunción<sup>52</sup> de lo particular respecto de lo general, va a ser decisiva en la *lógica* silogista, determinando así un método deductivo; en virtud de la subsunción el concepto que será el sujeto se subsumirá al concepto que tendrá la función de predicado; La subsunción va a tener lugar, ya en el *orden* de la cantidad, subsumiendo el sujeto en el predicado según su extensión, proceso por el cual resultan tres tipos de juicios: Universales, Particulares e Individuales; o en el *orden* de la cualidad que estará determinada por lo que se afirma o se niega, significando una relación entre el sujeto y el predicado, de compatibilidad en caso de la afirmación o de separación en el caso de la negación.<sup>53</sup> Para que se comprenda de mejor manera veremos los siguientes ejemplos según la extensión:

*juicio Universal.- Todos los seres humanos son racionales. Es universal por referir a una totalidad, en este caso la totalidad de los seres humanos.*

*juicio Particular.- Algunos seres humanos son artistas. Es particular en cuanto que sólo refiere a un grupo en particular, en este caso un grupo en particular de seres humanos, los cuales son artistas.*

---

<sup>52</sup> Subsumir: Considerar un caso particular como incluido en un concepto general; Dar un valor inferior. Cfr. Ramón García-Pelayo y Gross, *Pequeño Larousse Ilustrado*, México, Larousse, 1963, p 961.

<sup>53</sup> Podemos hablar de cuatro figuras silogísticas según el lugar que ocupa el término medio en el silogismo:

- 1).- Cuando el término medio queda como sujeto en la Premisa Mayor y como predicado en la Premisa Menor.
- 2).- Cuando el término medio queda como predicado tanto en la Premisa Mayor como en la Premisa Menor.
- 3).- Cuando el término medio queda como sujeto tanto en la Premisa Mayor como en la Premisa Menor.
- 4).- Cuando el término medio queda como predicado en la Premisa Mayor y como sujeto en la Premisa Menor.

Para mostrar algunos ejemplos de aplicación pondremos dos:

1.- Todo Perro es un Animal  
Camila es un Perro  
Camila es un Animal.

2.- Todo ser Humano es Racional  
Ningún Perro es ser Racional  
Ningún Perro es Humano.

Analizando el primer ejemplo podemos ver que es de la primera figura y que tiene una subsunción de cantidad; en cambio el segundo es un silogismo de la segunda figura con una subsunción de cualidad. Cfr. Chavolla Contreras Guillermo. *op. cit.*, pp. 241 - 243; ver además nota 71. pp. 242 - 243. Cfr. Ingemar Düring. *op. cit.*, pp. 117.

*juicio Individual.- Picasso es el mejor exponente del movimiento cubista en la pintura. Es individual en cuanto refiere a un individuo en específico, en este caso Picasso.*

Y según en el orden de la cualidad:

*juicio Afirmativo.- Todo perro ladra. Es afirmativo porque el ladrar es algo compatible con todo perro, porque "El Ladrar" es predicable a todo perro.*

*juicio Negativo.- Ningún perro es inteligente. Es Negativo porque a ningún perro se le puede predicar "La inteligencia" como un atributo propio, lo cual implica una separación, entre el sujeto y lo que se le predica.*

---

El método del silogismo se va a aplicar en sentido deductivo, para que partiendo de juicios universales podamos establecer la *verdad* o *falsedad* de juicios menos generales, particulares o individuales; pero lo más importante para Aristóteles va a ser el aspecto inductivo en el cual a partir de dos o más juicios particulares se llega a uno general y a partir de estos juicios generales se llega a juicios más generales, continuando este procedimiento se asciende a juicios de máxima generalidad los cuales ya no permiten algo más general que ellos mismos, éstos son, juicios que no son susceptibles de obtenerse de otros mediante la deducción y cuya *verdad* es algo inmediato, inderivable, indemostrable e inconcebible, los cuales explicaremos más adelante. También se aplicarán silogismos cuando: un concepto se derive de uno más general al que se le llama género próximo, y de un rasgo específico al cual se le llama diferencia específica, hasta alcanzar conceptos que rechazan toda derivación, a este procedimiento se le llama definición.<sup>54</sup>

Podríamos resumir en ocho reglas lo que hace que un silogismo pueda ser constituido correctamente:

---

<sup>54</sup> Cfr. Chavolla Contreras Guillermo, *op. cit.*, pp. 243 - 245

---

- 1).- Los términos del silogismo son tres: Medio, Mayor, y Menor; el término medio sirve de unión, porque dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí.
- 2).- El término medio nunca entra en la conclusión porque sólo ha servido de similitud para la comparación del mayor con el menor.
- 3).- Los términos no pueden tener mayor extensión en la conclusión que en las premisas.
- 4).- El término medio debe ser tomado universalmente por lo menos en una de las premisas.
- 5).- De dos premisas afirmativas no se puede dar una conclusión negativa.
- 6).- De dos premisas negativas nada se deduce ya que aunque éstas tengan en común el término medio, cada sujeto rechaza el atributo de la misma proposición, por lo que puede darse el caso de que en la conclusión el término medio esté excluido o no del predicado.
- 7).- La conclusión sigue siempre la parte más débil; considerando lo particular más débil que lo universal y lo negativo más débil que lo afirmativo.
- 8).- De dos premisas particulares nada se deduce.<sup>55</sup>

### 1. 2. 3. - La Ciencia y La Verdad

La *ciencia* en Aristóteles, va a tener por fin aclarar la estructura y el acontecer de las cosas, de manera que la *ciencia* va a ser el conocimiento de las causas o de los principios de lo existente porque de lo inexistente no se puede saber nada. Lo cual implica tanto el conocimiento de lo particular derivado de lo general como las cosas mismas particulares derivadas de las causas generales y en lo cual el ajuste perfecto entre la *realidad* y el pensamiento, el intelecto y las

---

<sup>55</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 242 - 244

cosas, viene a ser la *verdad*. La teoría de la *ciencia* en Aristóteles se redujo por una parte a la *lógica* y por otra a una introducción a la *metafísica* y a las *ciencias* en general.<sup>56</sup>

Aristóteles va a aceptar casi todos los postulados de la teoría platónica de la *ciencia*: Los principios primeros tienen que ser indemostrables e evidentes por sí mismos; la estructura axiomática; el procedimiento deductivo; pero no aceptará la teoría platónica de las ideas, porque las cosas para Aristóteles no van a ser copias de algo, sino reales por sí mismas, además, los axiomas de la *ciencia* no sólo serán necesarios como en Platón, sino también universales.<sup>57</sup>

El filósofo, para Aristóteles, debe buscar la *verdad* por sí misma, y no importarle nada, con tal que las proposiciones, sobre las que descansa su conclusión, sean *verdaderas* e inteligibles; y tratará que sus proposiciones iniciales sean tan inteligibles como sea posible y que estén lo más cerca de la conclusión, porque sobre tales proposiciones descansan los argumentos científicos; estos primeros principios no son demostrables, sin embargo de ellos parte toda demostración; son producto del entendimiento intuitivo<sup>58</sup> que es posible gracias a una visión intuitiva la cual es una capacidad humana, porque sólo por ésta se puede conocer la *verdad* de la *ciencia* demostrativa.<sup>59</sup>

Aristóteles no sólo se va a quedar en la deducción sino que va a utilizar la inducción, lo que a mi parecer lo acerca más a lo que será la *ciencia moderna*, aunque su concepción aún

---

<sup>56</sup> Cfr. *infra*, p 247, 252. Cfr. Ingemar Düring, *op. cit.*, p. 165 - 166.

<sup>57</sup> Cfr. Ingemar Düring. *op. cit.*, pp. 157-158, 168

<sup>58</sup> El entendimiento para Aristóteles es la actividad pensante que *ordena* lo diverso, que es capaz de elegir, coordinar y subordinar; el cual es aquello por lo cual el alma razona y comprende. (Cfr. Nicola Abbagnano. *op. cit.*, p. 406), e intuición se entiende como aquello que se nos presenta inmediatamente, es decir, lo conocemos sin que exista un medio que se interponga. Por lo tanto el entendimiento intuitivo va a ser lo que nos presenta un *orden* de lo diverso, de manera inmediata.

<sup>59</sup> Cfr. Ingemar Düring. *op. cit.*, pp. 132 - 133, 175 - 176, 178.

---

está muy lejos de ésta. La inducción aristotélica (ἐπαγωγή)<sup>60</sup> nos afirma que: de dos juicios particulares, basados en una observación sensible, se puede conocer una relación regular entre fenómenos, semejante relación va a ser para Aristóteles un logos y una proporción, procediendo de esta manera se va llegar a conceptos universales, esto va a ser posible, porque aunque la percepción va a apuntar hacia algo particular, el contenido de la misma va a ser Universal. Mas para Aristóteles la inducción perfecta no es posible porque nunca a partir de juicios particulares podemos concluir de manera certera una afirmación general, porque para esto tendríamos que agotar todos los juicios particulares de los cuales se puede predicar tal afirmación general, lo cual sería imposible porque el número de éstos puede ser infinito y siempre existe el caso de que se nos presente un caso contrario a nuestra afirmación general; pero lo esencial en esta inducción es aislar, con base en pocas observaciones el factor que determina a un cierto fenómeno.

Para establecer el vínculo, para que a partir de dos juicios particulares en la inducción, se llegue a una proposición más general, Aristóteles va a utilizar el término "semejante" cuyo significado se va a hallar entre los términos "idéntico" y "diverso", tal concepto estará también en el método analógico, "como A es a B, así C es a D", el cual Aristóteles usará, mucho antes de la designación del mismo.<sup>61</sup>

Aristóteles no va sólo a dar cuenta de una *ciencia* en el sentido mayúsculo, sino que también de lo que se van a llamar filosofías especiales, o lo que se llamarán "*ciencias*" como la física a la cual llamará filosofía segunda; Las filosofías especiales necesitarán principios especiales, lo cual evidencia el autor al decir, que el científico no puede utilizar principios de una rama de la *ciencia*, para demostrar proposiciones que pertenecen a otro dominio; a lo sumo, cuando las ramas están muy familiarizadas se pueden establecer estos nexos. También nos dice que el fundamento de toda *ciencia* es la observación y la compilación de toda clase de hechos, mas la causa principal de la *ciencia* va a ser la búsqueda del "por qué", aunque va a haber filosofías especiales esto no va a generar una fragmentación del conocimiento, porque Aristóteles

---

<sup>60</sup> evocación, llamamiento, conjuro; acción de llamar o de traer en auxilio, traída, introducción; acción de conducir en contra, marcha en contra, Ataque. Pabón S, José M, *op. cit.*, p. 220. Ingemar Düring lo entiende por Conducción y Aristóteles como: "el ascenso de lo singular a lo universal". Cfr. Ingemar Düring: Aristóteles. P 136

va a centrar su sistema en lo que llamará "Filosofía Primera", la cual va a ser la que estudia " los primeros principios, divinos, inmóviles y abstractos, los cuales tendrán tanto una prioridad *lógica*, como de valor; por que determinarán no sólo a la filosofía primera, sino también a las filosofías especiales."<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Cfr. Ingemar Düring. *op. cit.*, pp. 136 - 137, 177.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 164 - 165, 167 - 168, 187 - 188

---

## 2.- VERDAD EPISTEMOLÓGICA.

### 2.1.- ANTECEDENTES.

Algunos antecedentes que influyeron en la constitución de la *verdad epistemológica* empezaron con Aristóteles y la Escolástica, principalmente con Santo Tomás y San Agustín. En Aristóteles se formula la definición de *verdad*:

"Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras, que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es *verdadero*".<sup>63</sup>

De lo que afirma Aristóteles se infiere que la *verdad* de una proposición debe consistir en que tiene que corresponder con lo que las cosas son o no son *en sí mismas*. A su posición le han llamado intelectualista y afirma, junto con el racionalismo, la existencia de juicios necesariamente válidos y universales. Para Aristóteles todo conocer es conocer algo, incluso cuando el conocimiento sea falso, y sólo podemos conocer una cosa, en cuanto está en acto; esto quiere decir que ha pasado por nuestra experiencia y ha sido percibida; las formas universales existen potencialmente en el individuo referido, pueden ser abstraídas de él y representarlo o corresponder a él, en cuanto a sus determinaciones genéricas y específicas; lo que presupone la concepción de un universo con una estructura racional, la cual es en cada cosa su núcleo esencial, donde lo sensible recubre tal núcleo como si fuera una envoltura.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Cfr. Wonfilio Trejo. *op. cit.*, p 328. Cfr. Aristóteles, *op. cit.*, p 215. Cfr. Alfred Tarski, *op. cit.*, pp. 12. Ver la nota 211 en la página 94 de este mismo trabajo.

<sup>64</sup> Cfr. Wonfilio Trejo, *op. cit.*, pp. 328-329. Cfr. J. Hessen, *Teoría del Conocimiento*, 3ª ed., México, Espasa Calpe, pp. 66 - 68.

Santo Tomás — siguiendo a Aristóteles — nos dice que lo *verdadero* reside en el intelecto en cuanto esté conforma el objeto conocido, donde la *verdad* como podemos ver consiste todavía en una relación de correspondencia puramente externa del entendimiento con las cosas.<sup>65</sup>

En la época moderna la epistemología o teoría del conocimiento se va a convertir en el centro de la construcción filosófica. Podemos ver desde Galileo hasta el racionalismo que se da desde Descartes hasta Leibniz, que la *verdad* es algo más que una relación meramente externa de correspondencia entre pensamiento y cosas. La "*Realidad*" se reduce a "pensamiento matemático" conforme al nuevo ideal de conocimiento cifrado en la *ciencia* matemática; la *verdad* consiste ahora en una relación de identidad entre el pensamiento y la cosa<sup>66</sup>, o bien, — como diría Leibniz — en una "armonía preestablecida" entre el entendimiento y el objeto de conocimiento. En el fondo toda proposición es *verdadera* en tanto que expresa una relación de identidad entre sujeto y predicado, a manera de tautología, negándose así una *realidad* exterior, salvo la misma que se expresa y se proyecta en la proposición *verdadera*.<sup>67</sup>

Tanto para Aristóteles como para San Agustín la duda es un elemento importante, lo cual va a influir en Descartes. Para Aristóteles el que no sabe dudar en las *ciencias* es como el que no tiene a donde dirigirse, de manera que la duda nos ayuda a desentrañar los nodos problemáticos de las *ciencias*;<sup>68</sup> Para San Agustín, todo aquel que sabe dudar, sabe la *verdad* y está seguro de lo que sabe; por lo tanto, quien dude de la existencia de la *verdad* tiene en sí mismo una *verdad*, el hecho mismo de que si duda implica que vive y existe, *verdad* de la que no puede dudar; ya que nada es *verdadero* sin la *verdad*, por lo tanto, no ocurre que dude de la *verdad* aquel que

---

<sup>65</sup> Cfr. Wonfilio Trejo. *op. cit.*, pp. 329-330. Cfr. Lorenzo Guzmán. *El Problema de la Verdad*, Barcelona, 1984. pp. 41, 47.

<sup>66</sup> La diferencia entre la correspondencia y la identidad es que en la primera la palabra concuerda y mantiene una relación externa con aquello que refiere; en cambio la relación de identidad implica una equivalencia, en este sentido en el racionalismo el pensamiento y la cosa son lo mismo.

<sup>67</sup> Cfr. Wonfilio Trejo. *op. cit.*, p. 330.

---

en una ocasión pudo dudar.<sup>68</sup>

Descartes buscó aquello sobre lo cual no se podría dudar. utilizó la duda metódica, al final se encontró con el "cogito ergo sum" (pienso luego existo), la frase refiere a que para dudar es necesario pensar y para esto es necesario existir, el "cogito ergo sum" era lo único que resistía los embates de la duda, porque se percibía con toda claridad y distinción, constituyendo estos elementos el criterio de *verdad*; en este sentido algo era claro en tanto se comprendía plenamente y distinto en tanto que se podía distinguir los elementos que lo componían. Vemos que para Descartes, el afirmar algo como *verdadero* debe basarse en que sea algo indudable, claro y distinto. El problema es que se quedaba en un solipsismo, porque sólo se podía afirmar aquello inmediato al pensamiento como las imágenes o ideas presentes en el yo, pero no podrían referir a un exterior, ya que esto era para Descartes el origen del error. Sin embargo para Descartes su concepción del conocimiento no se quedaba en el solipsismo, porque esta concepción pone de garantía de la existencia de la realidad exterior a dios, a razón de que si Dios es ser perfecto y bondadoso, no nos puede engañar, porque iría en contra de su propia perfección y bondad. Para esto demuestra la existencia de Dios a partir de la idea acerca del mismo como algo infinito y perfecto, la cual no podíamos haber creado por nuestra finitud e imperfección, por lo tanto, tuvo que ponerla el único ser que cumple con tales atributos y que podría ser su origen: Dios; para Descartes nuestras ideas o nociones de las cosas reales vienen de Dios, por esta razón son claras y distintas, por lo mismo deben ser *verdaderas*; con esto rebasa el solipsismo al que parecía tender su postura. Al plantearse Descartes el problema del conocimiento de forma específica, perfiló la constitución de una disciplina especial del conocimiento a la cual se le llamó epistemología.<sup>70</sup>

Locke es el primer autor que hace una obra acerca del conocimiento humano con el "Ensayo sobre el entendimiento humano" siendo así fundador del empirismo, postura que defiende a la experiencia como la fuente del conocimiento *verdadero* y no a la razón como pretendían los

---

<sup>68</sup> Cfr. Lorenzo Guzmán. *op. cit.*, p. 9. Cfr. Aristóteles. *op. cit.*, p. 147.

<sup>69</sup> Cfr. Nicola Abbagnano. *op. cit.*, p. 357. Al dudar uno, no puede negar que esta dudando, y esto ya es una *verdad*.

---

racionalistas. Para Locke no existen ideas innatas, porque las ideas que se han aseverado como innatas provienen de la experiencia. En la inteligencia los conceptos generales son estados psíquicos que se representan por medio de signos sobre todo del lenguaje; porque el origen del conocimiento psicológico para Locke se pondera en la experiencia interna. La sensación está destinada al conocimiento inseguro del *mundo* externo y la reflexión al conocimiento seguro de las actividades del espíritu, aunque nuestros conocimientos son originados en la experiencia, su validez no depende de la experiencia, puesto que existen *verdades* absolutamente independientes de la experiencia que son necesarias y universalmente válidas, como las de las matemáticas, cuya validez se encuentra en el pensamiento<sup>71</sup>. Para este autor existen ideas simples y complejas, las ideas simples componen a las ideas complejas; las primeras son las cualidades sensibles primarias y secundarias.<sup>72</sup>

Leibniz, continúa con la línea de Descartes, en un racionalismo trascendente, el cual considera la razón como la *verdadera* fuente del conocimiento *verdadero*. Sostiene que la sensibilidad y el entendimiento son grados del conocimiento que se refieren al mismo contenido y que en la sensibilidad todas las representaciones son innatas, si bien en forma inconsciente, siendo el intelecto quien las hace claras y distintas a través de la percepción y apercepción, dando por supuesto que todas las ideas son innatas. El problema de la virtualidad de las ideas<sup>73</sup> surge cuando, para este autor, cada individuo o cosa es una mónada, (la cual es indivisible, es un punto metafísico, no tiene aperturas, no tiene una dimensión, es intransformable y sólo puede crearse y aniquilarse), la cual tiene todas las ideas y sensaciones puestas dentro de sí misma como si fuera una película donde se grabara toda su vida, desde el inicio de su existencia, en este sentido, no se puede afirmar la existencia de una realidad externa, implicando un solipsismo; este problema se

---

<sup>70</sup> Cfr. Chavolla Contreras Guillermo. *op. cit.*, pp. 262 - 265.

<sup>71</sup> Para Chavolla Contreras Locke viola el principio empirista presuponiendo *verdades* "a priori"

<sup>72</sup> Cfr. Chavolla Contreras Guillermo, *op. cit.*, pp. 266 - 267. Cfr. J. Hessen. *op. cit.*, pp.- 63 - 64. Las primarias son aquellas que pertenecen propiamente al objeto como son la figura, el tamaño y el peso; las secundarias son las que no pertenecen propiamente al objeto, pero que son causadas por éste en nuestra sensibilidad, como son: los colores, olores y sabores.

<sup>73</sup> El hecho de que cada sujeto tenga sus propias ideas innatas nos coloca en el problema de que estén encerrados en sí mismos sin un contacto con la *realidad* exterior, por lo tanto toda idea que se tenga de la misma es aparente e irreal.

---

resuelve aparentemente con la armonía preestablecida, la cual surge cuando Dios pone, desde el inicio de la creación, una sincronía en aquello que podríamos llamar la película de cada monada para que concuerde con las demás. A través de la sensibilidad sólo se conoce de manera confusa mientras a través del entendimiento se conoce la *verdadera* esencia de las cosas.<sup>74</sup>

Berkeley fue un empirista destacado y su doctrina fundamentó la experiencia como fuente del conocimiento *verdadero*; sostuvo que los conceptos abstractos son ficciones, porque en la auténtica *realidad* sólo existen representaciones sensibles particulares y a partir de éstas pueden algunas, a causa de la identidad de las designaciones lingüísticas, representar otras parecidas, como ocurre con los conceptos matemáticos. Berkeley lleva a sus últimas consecuencias la experiencia interna; porque hasta el cuerpo es reducido a aquello que es percibido, siendo él mismo un conjunto de caracteres, lo cual implica que es destruido el concepto de sustancia corpórea.<sup>75</sup>

David Hume, partió de la oposición entre Locke y Leibniz, abordando el problema del conocimiento en el "Tratado de la Naturaleza Humana", este autor continuó el empirismo de Locke y en consecuencia consideró la experiencia como la fuente de conocimiento *verdadero*; para este filósofo, las ideas son las representaciones de la memoria y de la fantasía, menos intensas que las impresiones y surgen en nosotros apoyadas en las impresiones, todas nuestras ideas proceden de impresiones puesto que no son más que copias de las mismas, por lo cual afirma, junto con Locke y Berkeley, la inexistencia de las ideas innatas, y niega, al igual que Berkeley, la existencia de conceptos abstractos. Para Hume, "la sustancia" y "el yo" sólo son un haz de representaciones, lo mismo puede decirse del concepto de causalidad, porque la relación causa-efecto no es percibida, porque sólo es objeto de la experiencia sensible la relación temporal.<sup>76</sup> Abordaremos posteriormente con mayor profundidad a este autor.

El racionalismo, como hemos visto supuso que la causa, fundamento y *verdadera*

---

<sup>74</sup> Cfr. Chavola Contreras Guillermo. *op. cit.*, pp. 267 - 268.

<sup>75</sup> Cfr. *infra*, p. 268.

<sup>76</sup> Cfr. *infra*, pp. 268 - 269. Cfr. J. Hessen, *op. cit.*, p.- 64.

---

fuerza de nuestro conocimiento es la razón. Lo cual va a suponer que el modelo de interpretación por excelencia va a ser la matemática; de manera que si nuestra razón estima que una cosa es y no puede ser de otra forma, esta cosa debe ser así siempre y en todo lugar, sólo así, estaremos ante un conocimiento real; los juicios en esta postura tienen una necesidad *lógica* y universal.

Para Kant el racionalismo era una postura dogmática, puesto que no formulaba una crítica sobre los alcances de la razón pura, y el empirismo una postura escéptica, porque desecha la razón pura, sin una previa crítica.<sup>77</sup> Kant se centró en las condiciones que hacen posible al conocimiento, éste no tiene sólo su origen en la experiencia, como tampoco en la razón, sino en la articulación de ambos. Para este autor las formas *a priori* del entendimiento dan estructura y *orden* a la diversidad caótica de la materia presentada por la sensibilidad. El conocimiento no puede acceder a la "cosa en sí", porque ésta constituye lo inaccesible, o lo que este autor llamara el *noúmeno*,<sup>78</sup> lo único que podemos conocer y a partir del cual podemos producir conocimiento, es el fenómeno, el cual es una construcción a partir del elemento *a priori* y materia prima que se nos presenta en la sensibilidad.

Kant investigó a partir del método trascendental el valor lógico del conocimiento, centrándose en éste de una manera trascendente<sup>79</sup>, estudiando en su "Crítica de la Razón Pura" las condiciones que lo hacen posible. Primero analizará, en el apartado de la estética trascendental, cómo son posibles las matemáticas a través del análisis del espacio y el tiempo. El espacio va a ser condición de posibilidad de la geometría en cuanto el conocimiento de la misma es el resultado de síntesis de dimensiones y el tiempo va a ser condición de posibilidad de la aritmética y de nuestras sensaciones internas dado que éstas se dan en un tiempo. Tanto el espacio como el tiempo van a ser las condiciones *a priori* de nuestra sensibilidad. Después Kant analizará, en la *lógica* trascendental, cómo es posible la Física a través del análisis de los

---

<sup>77</sup> Cfr. J. Hessen. *op. cit.*, pp. - - 37,51,55-56.

<sup>78</sup> El Kant Joven si cree que el noúmeno sea algo accesible, lo considera como un segundo tipo de conocimiento, el cual es posible gracias a las *categorías*. Vid.- Hoffe Otfried, *Kant*, Barcelona, Herder, 1986, p. 33.

<sup>79</sup> En Kant lo trascendente es aquello que es condición de posibilidad para que se dé el conocimiento, refiriendo a las exigencias *lógicas* y criterios que conlleva el mismo. Cfr. Nicola Abbagnano, *op. cit.*, pp.- 1153 - 1154.

---

conceptos *a priori* del entendimiento o lo que llamara *categorías*; al final se pregunta, si es posible la *metafísica* como *ciencia*, a lo que responderá negativamente a través de su desarrollo, pero no por esto Kant negará la *metafísica*, sino simplemente, nos dirá que tal conocimiento no corresponde a las *ciencias* sino a la razón práctica.<sup>80</sup>

Kant afirmaba que la *verdad* consiste en una relación de correspondencia entre el conocimiento y su objeto, pero como la facultad de conocimiento no tiene relación inmediata con las "cosas *en sí*", la relación de correspondencia sólo se establece a través de las formas o *categorías* del entendimiento, de suerte que la relación de correspondencia entre el conocimiento y las formas del entendimiento es a lo que se llama *verdad*. Lo que contradiga a las formas del entendimiento es falso. La definición aristotélica de *verdad* se convierte de esta manera en una definición trascendental de *verdad*.<sup>81</sup> Abordaremos posteriormente a este autor con mayor profundidad.

A Fichte se le considera el continuador inmediato de la filosofía de Kant, fue el primero en tratar con el nombre de "teoría de la ciencia" los problemas del conocimiento, pero sin desligar aún los problemas metafísicos y psicológicos de los epistemológicos; con este autor aparece un idealismo lógico en cuanto constituye al "yo" consciente en el plano del "yo absoluto", del cual se deriva toda la *realidad*. El objeto de conocimiento en Fichte no es nada real, sino ideal, ya que la idea de un objeto independiente de la *conciencia* es contradictoria, porque en el momento en que pensamos en un objeto hacemos de él un contenido de nuestra *conciencia*.<sup>82</sup>

El Neokantismo se desarrolló a finales del siglo XIX, tratando de absorber el conjunto de la *metafísica* a la epistemología, desarrollándose en tres corrientes: 1).- El Neokantismo Realista

---

<sup>80</sup> Cfr. Wonfilko Trejo, *op. cit.*, p. 331. Chavolla Contreras Guillermo. *op. cit.*, pp. 270 - 271. Cfr. J. Hessen. *op. cit.*, pp.- 20 - 21, 70 - 72.

<sup>81</sup> Cfr. Wonfilko Trejo, *op. cit.*, p. 331.

<sup>82</sup> Cfr. Chavolla Contreras Guillermo. *op. cit.*, pp. 271 - 272.

---

Metafísico, que admite el conocimiento de la "cosa en sí" o *realidad* externa pudiéndose conocer tanto los fenómenos como el noumeno; 2).- El Logicismo de la escuela de Marburgo que consideró en toda su pureza al objeto del conocimiento, no admitiendo la sensación como antecedente del pensamiento, no reconociendo a la cosa en-sí más *realidad* que la de su mero límite, siendo sus máximos representantes Herman Cohen y Ernest Cassirer; 3).- El idealismo de los valores de la escuela de Baden, que consideraba al objeto como la escuela de Marburgo, en toda su pureza, admitiendo el idealismo trascendental, pero difiriendo en que se consideraba que los valores de la cultura constituyen un conocimiento científico diverso de los objetos Físico – Matemáticos; esta última escuela, derivó al final en una *metafísica* objetiva, con un idealismo trascendental.<sup>83</sup>

No abordaremos más estas visiones porque para los fines de este trabajo no son requeridas, puesto que sólo cumplen una función introductoria a los dos autores en los que me he querido centrar y profundizar en este capítulo: Hume y Kant.

## 2.2. - HUME.

En este apartado trataremos el primer libro del "Tratado sobre la Naturaleza Humana" de Hume, el cual trata sobre el "Entendimiento Humano", éste se subdivide, a su vez, en cuatro partes:

1).- *De las Ideas: su origen, composición, abstracción, conexión, etcétera.*

2).- *De las ideas del espacio y el tiempo.*

3).- *Del conocimiento y la probabilidad.*

4).- *Del sistema escéptico y de otros sistemas de la filosofía.*

A continuación daremos un esbozo de cada una partes, y las abordaremos en el orden que el propio autor les dio en su obra.

---

<sup>83</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 272 - 274. Cfr. J. Hessen. *op. cit.*, p.- 21

### 2.2.1.- De las Ideas: su origen, composición, abstracción, conexión, etcétera.

En la primera parte, este autor clasifica a las percepciones de la mente humana en dos géneros, a saber: impresiones e ideas, las primeras penetran con más fuerza, las segundas son las imágenes y reflejos de las impresiones en el pensamiento. Tanto las ideas como las impresiones se subdividen a su vez en dos clases: las simples y las complejas, las primeras no admiten distinción y separación en cambio las segundas sí. Todas las ideas simples se derivan de impresiones simples a las que corresponden por ser representaciones de las mismas.<sup>84</sup>

Las impresiones pueden ser divididas en dos clases: las de la sensación y las de la reflexión, las primeras surgen del alma, originariamente por causas desconocidas y las segundas se derivan de nuestras ideas, siguiendo un *orden* donde primeramente una impresión estimula nuestros sentidos, de esta impresión existe una copia tomada por el espíritu que permanece después de que la impresión cesa y esto es a lo que llamamos idea; por lo mismo, las impresiones anteceden a las ideas; las ideas de la memoria son más vivaces y conscientes que las de la imaginación. La función de la memoria es conservar el *orden* y posición de las ideas. Las ideas se asocian según tres principios a saber: semejanza, contigüidad en el espacio y en el tiempo y causa-efecto.<sup>85</sup>

Lo que permite la comparación de los objetos, en toda relación filosófica, son los siete tipos de relaciones, nombradas de las más generales a las más particulares: las primeras son las de *semejanza* porque no hay relación posible sin éstas, las segundas son las de *identidad* que se aplican a objetos constantes e inmutables, las terceras son las relaciones de *espacio y tiempo*, las cuartas son las de *cantidad o número*, las quintas son las de *cualidad*, las cuales se dan en grados y las comparamos como lo más o lo menos, las sextas son las de *oposición*, las

---

<sup>84</sup> Cfr. Hume. *op. cit.*, pp. 15 - 18.

<sup>85</sup> Cfr. *infra*, pp. 18 - 20.

---

cuales nunca son *en sí* mismas contrarias<sup>86</sup> porque para oponerse necesitan algo en común, las séptimas son las *causas y efectos*.<sup>87</sup>

La idea de sustancia es una colección de cualidades particulares, al igual que la de un modo; las cualidades que conforman la idea de sustancia se refieren a un algo al que son inherentes, y se hayan enlazadas por las relaciones de contigüidad (espacio – tiempo) y causalidad; los modos en cambio representan ideas que no están unidas por contigüidad y causalidad, sino que están dispersas en diferentes sujetos. Las ideas generales (a las cuales hemos llamado abstractas o universales) deben su constitución, al hábito de aplicarlas a varias cosas entre sí. Una idea particular se hace general cuando se une con un término general. Es imposible dar una explicación de las causas últimas de nuestras acciones mentales, pero es suficiente si podemos dar una explicación de las mismas por *experiencia y analogía*.<sup>88</sup>

Tratando de explicar porqué una idea que es limitada al ser originada por la propia naturaleza humana, y sin embargo puede referir a un infinito, Hume nos afirma al final de su primera parte: *"si las ideas son particulares en su naturaleza y al mismo tiempo finitas en su número, sólo por el hábito pueden hacerse generales en su representación y contener un número infinito de otras ideas bajo sí."*<sup>89</sup>

Al parecer, Hume nos dice que la comparación es lo que hace posible separar y distinguir las cualidades, porque al comparar distintos objetos con semejantes cualidades aunque distintos respecto a otras, nos ayuda a captar las cualidades en las que se asemejan y distinguen de manera separada.<sup>90</sup> Por este medio (la comparación) acompañamos a nuestras ideas de una

---

<sup>86</sup> Un ejemplo de esto son las ideas: de existencia y de no-existencia, las cuales aunque se oponen y se excluyen mutuamente, tienen en común el de implicar ambas la idea de un objeto.

<sup>87</sup> Cfr. *infra*, 20 – 23.

<sup>88</sup> Cfr. *infra*, pp. 23 – 28.

<sup>89</sup> Cfr. *infra*, p. 28.

<sup>90</sup> Un ejemplo de esto sería el tener dos círculos uno café y otro verde por un lado y por otro dos triángulos uno café y otro verde; al comparar podemos ver que los dos círculos se asemejan en cuanto su figura al igual que los dos triángulos pero se distinguen en su color, sin embargo, vemos que cada círculo tiene el mismo color que uno de los otros triángulos; esta

especie de reflexión, de la que el hábito nos hace en parte insensibles.<sup>91</sup>

### 2.2.2.- De las ideas del espacio y el tiempo.

Para este autor el espacio se descubre a través de la relación de distancia entre los objetos, porque la idea del mismo se constituye en esta relación por medio de dos sentidos: la vista y el tacto. El tiempo, se descubre siempre por alguna sucesión de objetos mudables, porque la idea del mismo sólo surge a partir de la sucesión de nuestras percepciones.<sup>92</sup>

Hume afirma que es contradictorio para la razón, concebir las ideas de la extensión en el espacio y de duración en el tiempo como infinitamente divisibles porque: por un lado, la capacidad de la razón es finita; y por otro lado teniendo en cuenta que para Hume todo lo que pueda ser conocido por una idea clara y distinta<sup>93</sup> implica necesariamente la posibilidad de existencia, porque de lo contrario no podríamos decir que la idea es clara y distinta; entonces el espacio y el tiempo son finitamente divisibles, porque si no fuera así, sería imposible hablar de claridad y distinción, puesto que no habría posibilidad para la razón de concebirlos; por lo mismo en el espacio debe haber unos puntos pequeños los cuales no tengan división y que puedan servir de criterio de medición o de proporción; el problema, para Hume, es que los puntos que entran en la composición de una línea deben ser tan pequeños que se confunden unos con otros, por lo cual es imposible crear un criterio de proporciones a partir de su numeración.<sup>94</sup>

Según este autor es imposible concebir una extensión sin materia o un tiempo en que no haya sucesión. Porque el espacio y el tiempo sólo se hacen presentes cuando podemos comparar fenómenos; por esta razón, para este filósofo, las ideas de espacio o de extensión parten de los

---

comparación permite abstraer aquellas cualidades ya sea la figura o el color en que se asemejan, y aquellas en que se distinguen, logrando así separar la figura del color lo que nos permiten crear conceptos generales como verde, café, triángulo o círculo.

<sup>91</sup> Cfr. *infra*, p. 29.

<sup>92</sup> Cfr. *infra*, pp. 34 - 37.

<sup>93</sup> Clara en tanto se capta evidentemente y distinta en cuanto se le puede dividir en sus diferentes partes.

<sup>94</sup> Cfr. *infra*, pp. 37 - 45

---

puntos visibles y tangibles, distribuidos en un cierto *orden*, por lo cual, no podemos formarnos la idea de vacío absoluto, puesto que no podemos concebir el espacio sin algo tangible. El vacío no puede ser la idea de la negación de lo tangible, al igual que la idea de oscuridad no puede ser la idea de la negación de la luz; porque un ser humano con sus plenas facultades, en la oscuridad absoluta, se halla igual que un ciego, y en este estado no se puede tener ninguna idea, acerca de la oscuridad o del vacío. Análogamente podríamos decir lo mismo de un tiempo sin sucesiones; por que la ausencia de éstas no podría ser la idea de la negación de la sucesión, y sin sucesiones no tendríamos ni la idea de movimiento, ni la idea de cambio y nos hallaríamos en un estatismo en el cual no es posible concebir idea alguna.<sup>95</sup>

Para Hume, entre las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad, las cuales constituyen los principios de unión entre las ideas, es la de semejanza la fuente más abundante de error, porque las ideas que implican la relación de semejanza no sólo se hallan relacionadas entre sí, sino que las acciones del espíritu que usamos para las mismas, son tan poco diferentes entre sí que somos incapaces de distinguir las; por otro lado es usual entre los hombres usar palabras en vez de ideas, porque tanto las ideas como las palabras están estrechamente vinculadas al espíritu, que es fácil tomar unas por otras.<sup>96</sup>

### 2.2.3.- Del conocimiento y la probabilidad.

Para Hume existen siete géneros de relaciones filosóficas: semejanza, identidad, tiempo y lugar, cantidad o número, grados de alguna cualidad, oposición, y causalidad; de éstas sólo cuatro, dependiendo de nuestras ideas, pueden ser objetos del conocimiento y tener certidumbre; las cuales son: semejanza, oposición, grados de cualidad y relaciones de cantidad o número; las primeras tres pueden descubrirse a primera vista correspondiendo así al dominio de la intuición más que la demostración, y sólo la relación de cantidad requiere de una reflexión, sin embargo, únicamente en el álgebra y la aritmética, *ciencias* que parten de la relación numérica, podemos elevar el encadenamiento del razonamiento a un grado de complicación y mantener la exactitud y

---

<sup>95</sup> Cfr. *infra*, pp. 46 - 47.

<sup>96</sup> Cfr. *infra*, pp. 50 - 51.

---

certidumbre, poseyendo un criterio preciso de la igualdad y la relación entre los números; en cambio la geometría no llega a tal perfección por partir de apariencias que se originan en cierto grado de la sensibilidad, pero en la simplicidad la geometría nos da un cierto grado de certidumbre mayor.<sup>97</sup>

Las otras relaciones filosóficas que establece este autor son cambiantes; estas tres relaciones son: identidad, situaciones en tiempo — lugar y causalidad; atendiendo a estas relaciones vemos que si un razonamiento no es más que la comparación y el descubrimiento de relaciones que dos o más objetos guardan entre sí, entonces no se admite como un razonamiento las observaciones que podemos hacer referentes a éstas relaciones, porque en ninguna de ellas el espíritu va más allá de lo que está inmediatamente en los sentidos; sólo la causalidad va más allá, pero el problema de ésta es que no existe la percepción misma de la causalidad; podemos observar una cierta contigüidad y una sucesión de nuestras impresiones, pero no la causalidad misma, por lo cual, la causalidad es una relación que está en el entendimiento sobre las impresiones; la causa no es algo que tenga una necesidad, porque no se puede demostrar que las cosas tengan que existir por alguna causa; aunque podemos establecer que todo razonamiento acerca de una causa parte de alguna impresión de la memoria o de los sentidos; la contigüidad y la sucesión por sí solas no son suficientes para explicar la causa y el efecto a menos que estas relaciones sean constantes y se mantengan firmes en varios casos, en circunstancias análogas, y con propiedades análogas, lo cual sólo nos da una cierta probabilidad pero no una certeza absoluta y nos hace ver que la causalidad es algo que se deriva de una experiencia constante; la probabilidad se fundará en la mayor semejanza entre los sucesos. La razón jamás nos va a poder mostrar el enlace de un objeto con otro aunque esté auxiliada por la experiencia y la observación de una sucesión constante; porque el enlace entre los objetos en una relación de causalidad se da en la imaginación. La causa sólo en cuanto produce una relación entre nuestras ideas nos permite reflexionar acerca de ella, porque la causalidad como ya vimos no es algo que sea tangible para nuestros sentidos.<sup>98</sup>

La creencia hace más fuerte y viva la idea que tenemos acerca de algo; porque sentimos

---

<sup>97</sup> *Cfr. infra*, pp. 55 - 57.

de diferente forma una idea en la que creemos que a una ficticia, porque la primera tiene más solidez y firmeza que la segunda.<sup>98</sup> La creencia es una idea vivaz relacionada con una impresión presente, y sólo en esto difiere de una idea común y ficticia no agregando nada al contenido de la misma, esto se debe a que todas las actividades del espíritu dependen de la disposición cuando se les realiza, dando más vivacidad a la idea entre más excitado esté el espíritu; esta excitación depende de la fijeza de la idea, de la duración de la excitación y la cercanía del objeto, en donde la impresión presente es la que debe ser considerada como la causa de la idea y la creencia que le acompaña. Hume nos dice que la relación entre la causa y el efecto se debe a la transición habitual de uno al otro que nos hace establecer un vínculo; y aunque esto no da una seguridad de que siempre cuando se nos dé una impresión correspondiente a una causa, ésta deba venir con la impresión de un efecto que la acompaña; si nos da un mayor grado de probabilidad del cumplimiento del vínculo entre la causa y el efecto que aumenta con el número de casos. Este vínculo sólo puede establecerse a través del hábito y la costumbre de tener una repetición constante en la experiencia, la cual se guarda en la memoria; en otro aspecto, la relación entre un suceso y otro, que manifiesten el vínculo mencionado, se establece a través de la semejanza, por lo mismo, a causas iguales corresponden efectos iguales.<sup>100</sup>

El concepto de *realidad* para este autor se puede definir de dos maneras distintas: 1).- es un sistema formado a través de impresiones e ideas en la memoria, el cual comprende todo los recuerdos, que tenemos como algo en donde estuvimos presentes, ya sea una percepción interna o de los sentidos, 2).- es un sistema el cual es enlazado por el hábito y la relación entre la causa y el efecto, donde el *orden* fijo lo dan todas éstas. De la relación de semejanza y contigüidad sólo necesitamos una observación débil, en cambio, para las causas y efectos necesitamos una observación vigorosa — a través de una experiencia repetida y constante — que nos persuada de la existencia real de la misma relación. Cuando la observación es débil por las pocas experiencias que se tienen, el espíritu previene el cambio de una manera débil, pero como aumenta el número

---

<sup>98</sup> Cfr. *infra*, pp. 57 - 69.

<sup>99</sup> Cfr. *infra*, pp. 69 - 72.

<sup>100</sup> Cfr. *infra*, pp. 72 - 78, 83 - 84.

---

de experiencias, la prevención del cambio se hace más firme.<sup>101</sup> Para Hume la experiencia es el *verdadero* criterio para el conocimiento.<sup>102</sup>

Hume distingue tres grados de saber: el del conocimiento, el de las pruebas y el de la probabilidad; por el conocimiento entiende la seguridad que surge de la comparación de ideas; por pruebas los argumentos que se derivan de la relación causa-efecto y que están libres de duda e incertidumbre; por probabilidad la evidencia que va acompañada con alguna incertidumbre.<sup>103</sup> La probabilidad puede dividirse a su vez en dos géneros, el que se funda en el azar y el que surge de las causas.<sup>104</sup> El azar no es real, es meramente la negación de la causa; sin embargo, encontramos que entre mayor número de casos iguales se dan, mayor es su probabilidad, tal probabilidad ha sido causada por la unión constante de casos pasados que ha producido el hábito. El azar en un primer momento presenta todos los casos iguales y nos hace considerar a cada uno de ellos como igualmente probables e iguales, aunque después la experiencia muestre la predominación de algún caso. El azar, para este autor, no es más que una causa secreta y oculta.<sup>105</sup>

La probabilidad de las causas aumenta en cada caso a través del hábito, hasta que nuestro juicio llega a una seguridad plena; pero cuando surge un caso contrario, él mismo nos lleva a un segundo tipo de probabilidad, el cual se da por operación secreta de causas que son contrarias. Los experimentos opuestos debilitarán el hábito dándonos así un menor grado de probabilidad.<sup>106</sup>

Para Hume no existe una probabilidad tan grande que no permita la posibilidad de lo contrario; las partes componentes de la probabilidad en la causalidad son los casos, los cuales tienen el mismo peso, de manera que, sólo un número mayor de casos puede inclinar un lado de la

---

<sup>101</sup> *Cfr. infra*, pp. 78 – 80.

<sup>102</sup> *Cfr. infra*, pp. 84 – 87.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>104</sup> *Idem*, p. 89.

<sup>105</sup> *Cfr. infra*, pp. 89 – 92.

balanza. Todos nuestros razonamientos sobre la probabilidad de las causas se fundan en la aplicación del pasado sobre el futuro; la creencia que acompaña a un razonamiento es una conclusión y no una multitud de conclusiones, es el resultado de la unión de varias consideraciones que se unen en una consideración más fuerte. En la relación de causa y efecto podemos ver que: la incertidumbre se deriva de las causas ocultas; el enlace entre las causas surge de la transferencia del pasado al futuro y de una operación de la imaginación. Un tercer tipo de probabilidad es la analogía, esta probabilidad se da a partir de una semejanza entre dos o más casos respecto a la relación de causalidad, este tipo de probabilidad es baja, porque no hablamos de casos idénticos sino semejantes, por lo mismo, entre menos semejantes sean dos casos, menos plausible es que se dé una transición del pasado al futuro.<sup>107</sup>

Hume estudia la cuestión sobre cuál es el origen de la idea de conexión necesaria, por esta razón busca una impresión que nos dé la idea de necesidad, haciéndonos observar que la repetición y la costumbre nos hacen determinar la relación causa-efecto como una necesidad. La razón por sí sola no puede darnos una idea original, en tanto distinta a la experiencia, porque la experiencia es la materia prima de donde parten las ideas y no podemos concluir que una causa se requiera para todo comienzo de la existencia de algo, porque la fuerza y la eficacia última de la naturaleza nos es totalmente desconocida. Sólo podríamos tener una idea de poder o eficacia más allá de la causalidad, si descubriéramos al poder y la eficacia ejerciéndose, de lo cual no tenemos experiencia. La repetición de casos enteramente semejantes o análogos no puede dar lugar jamás a la idea de algo original y diferente, porque todas nuestras ideas son copias de nuestras impresiones. Como sólo la costumbre hace que esta idea se produzca, la necesidad es una determinación que el pensamiento construye.<sup>108</sup>

Hume nos da unas reglas para juzgar la veracidad acerca de las causas y los efectos:

1).- *La causa y el efecto deben ser contiguos en el espacio y en el tiempo.*

---

<sup>106</sup> Cfr. *infra*, pp. 92 – 95.

<sup>107</sup> Cfr. *infra*, pp. 95 – 100.

<sup>108</sup> Cfr. *infra*, pp. 107 – 117.

---

- 2).- La causa debe ser anterior al efecto.
- 3).- Debe existir una relación constante entre la causa y el efecto.
- 4).- La misma causa produce siempre el mismo efecto, y el mismo efecto no surge más que de la misma causa.
- 5).- Cuando dos objetos distintos producen el mismo efecto debe ser mediante una cualidad que descubrimos que es común a ellos. Implicando la regla "4".
- 6).- La diferencia en los efectos de dos objetos semejantes debe proceder de aquello en que difieren. Implicando la regla "4".
- 7).- Cuando un objeto aumenta o disminuye, con el aumento o disminución de su causa, debe ser considerado como un efecto compuesto de la unión de varios efectos diferentes que surgen de las diferentes partes de la causa.
- 8).- Un objeto que existe durante algún tiempo en su plena perfección sin un efecto no es la única causa de ese efecto sino que debe estar auxiliado por otro principio que puede promover su influencia y su actuación. Implicando las reglas "1" y "4" de lo cual se infiere que las causas no son completas.<sup>109</sup>

#### 2.2.4.- Del sistema Escéptico y de otros sistemas de la Filosofía.

La razón es considerada por Hume, como una causa cuyo efecto natural es la *verdad*, sin embargo, por lo inconstante de nuestras facultades mentales, todo conocimiento degenera en probabilidad; el aumento gradual de la seguridad no es más que la adición de nuevas probabilidades, donde la experiencia pasada ayuda a corregir los errores y a fijar un criterio más exacto aumentando gradualmente la seguridad en cada caso que corresponda a la creencia y disminuyendo en caso contrario; los principios que ayudan a tal proceso alcanzan su meta cuando el camino es fácil y cómodo, porque cuando surgen problemas en estos aspectos la inseguridad y

---

<sup>109</sup> Cfr. *infra*, p. 118.

la duda nos invaden; por lo mismo la creencia no puede ser jamás total si no se funda en algo natural y cómodo, lo cual también nos da una mayor seguridad de que la creencia sea *verdadera*. La intención del trabajo de Hume es mostrar que todos los razonamientos relativos a causas y a efectos se derivan del hábito y que la creencia es un acto sensitivo más que cognitivo, porque la creencia es la misma sensación.<sup>110</sup>

Para este autor, no podemos concebir una existencia externa sin las percepciones, porque no captamos nada que no provenga de las mismas, sin embargo, estas facultades son incapaces de dar cuenta de una existencia continua; como la que constituye al "Yo" o a la "persona". Los sentidos no nos dan una noción de existencia continua, porque no actúan más allá de la percepción.<sup>111</sup>

Este filósofo nos dice que existen tres géneros de percepciones: 1).- Nos da la figura, el volumen, el movimiento y la solidez de los cuerpos; 2).- Los colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío. (Los cuales no tienen un espacio) 3).- Los dolores y los placeres físicos. Los géneros 2 y 3 aparecen de la misma manera frente a los sentidos, la diferencia entre ellos se funda en la imaginación. Lo que nos hace creer en una existencia continua es el constante *orden* en el que aparecen las cosas de las cuales se supone tal cualidad, y cuando éstas cambian es porque siguen un cambio coherente; en cambio los objetos externos requieren de una existencia continua o de otro modo pierden la regularidad de su actuación. Todo razonamiento relativo a los hechos surge del hábito y éste es el único efecto de las percepciones repetidas. La existencia continua adquiere fuerza por la memoria de las impresiones que aunque interrumpidas mantienen su *orden* y su cambio coherente. Hume, para justificar la existencia continua, nos da cuatro razones:

1).- *El principio de identidad: No es más que la invariabilidad y continuidad de un objeto a través de una supuesta variación en el tiempo.*

---

<sup>110</sup> Cfr. *infra*, p. 122 – 125.

<sup>111</sup> Cfr. *infra*, p. 126 – 128.

---

2).- *La semejanza de nuestras percepciones que nos induce a atribuirles una identidad. La constancia de nuestras percepciones nos hace atribuirles una identidad numérica perfecta, aunque sean interrumpidas, y la cualidad que las une es la invariabilidad producida por la semejanza. Aun cuando existe el cambio, la identidad se mantiene en el enlace a través de una sucesión de cambios pequeños, manteniendo un cambio coherente.*

3).- *La inclinación de la ilusión, que produce la semejanza de nuestras percepciones discontinuas que nos induce a atribuirles una identidad en una existencia continua. Cuando se oponen los sentidos la situación en que nos encontramos es incomoda, en cambio cuando logran coincidir se logra una comodidad, por esto la semejanza de las percepciones nos hace atribuirles una identidad, eliminando la interrupción fingiendo un ser continuo que llena los intervalos.*

4).- *La fuerza y la vivacidad de la inclinación de la ilusión de unir las apariencias discontinuas en una existencia continua. La idea adquiere vivacidad con relación a la impresión presente. Nuestra memoria presenta un número de percepciones que se asemejan entre sí presentándose con interrupciones, lo que nos hace concebirlas como las mismas y nos da la propensión a enlazarlas como una existencia continua para justificar la identidad.*

La imaginación nos lleva por inclinación natural a atribuir una existencia continua a los objetos y esto está estrechamente relacionado con el de existencia externa. Como ya vimos es la coherencia y constancia de nuestras percepciones lo que produce la creencia en la existencia continua.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Cfr. *infra*, p. 128 – 144.

Para Hume todo lo que se concibe claramente puede existir y todo lo que es claramente concebido de alguna manera, si existe, debe existir de la misma manera, esto implica que la claridad es un criterio para hallar la *verdad* acerca de algo; porque no tenemos ideas que no hayan sido obtenidas más allá de nuestras impresiones y lo único que nos puede ayudar a conceptualizar una *realidad* es la interacción de la razón, el hábito y la imaginación.<sup>113</sup>

#### 2.2.5.- Verdad en Hume.

Hume no nos dice qué es la *verdad* en su libro "El Entendimiento" contenido en el "El Tratado De La Naturaleza Humana", sino hasta el segundo libro, de la correspondiente obra, "Las Pasiones", por lo cual no sólo atenderemos a esta definición, sino también a los conceptos que se ven implicados en la misma definición de verdad, como son *verdad* y conocimiento, así como también, el uso que hace de la misma definición en el primer libro.

Los dos géneros de *verdad* que se encuentran en su segundo libro, "Las Pasiones", son los siguientes:

1).- El descubrimiento de las relaciones de las ideas consideradas como tales.

2).- O en la conformidad de nuestras ideas de los objetos con su existencia real.<sup>114</sup>

Algunas observaciones que completarían al primer género serían: que para este autor la razón es la causa cuyo efecto natural es la *verdad*,<sup>115</sup> porque en el razonamiento es donde se dan los descubrimientos entre las relaciones que dos o más ideas guardan entre sí. El primer género exige la claridad y distinción de nuestras ideas, porque no se pueden descubrir las relaciones entre las mismas si éstas son confusas; es por eso que un camino fácil y cómodo en el razonamiento asegura mayor veracidad que uno confuso, porque cuando surgen problemas la

---

<sup>113</sup> Cfr. *infra*, pp. 152 – 153.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 122, página 33 de este mismo trabajo.

---

inseguridad y la duda nos invaden, por lo mismo Hume exige una *permanencia* o un cambio gradual y coherente, porque si hubiera cambios bruscos no se podría determinar la claridad y distinción de las relaciones entre nuestras ideas; de hecho como todas nuestras ideas proceden de nuestras impresiones, algo que se concibe claro y distinto en nuestro entendimiento, es posible y si existe se dará tal y como se concibe. La *verdad* por lo dicho anteriormente es clara y coherente, y el camino hacia ella debe ser fácil y cómodo puesto que esto garantiza la claridad.

En el primer género sé está implicando al proceso del entendimiento como tal, esto nos hace considerar el grado de coherencia y de claridad de los enlaces de nuestras ideas; en el segundo género sé está implicando la correspondencia entre las ideas de los objetos y los objetos como tales, el cual no se aleja mucho de la definición de *verdad* Aristotélica.

El segundo género de *verdad* implica lo real, mas lo real se concibe a través de la concepción de la *realidad*, la cual sólo se puede concebir, para este autor, a través de la interacción entre la razón, el hábito y la imaginación, lo que implica que también la *verdad* sólo se puede concebir por esta misma interacción. Para acercarnos a este género de *verdad* explicaremos lo que Hume entiende por *realidad*, a través de dos definiciones de la misma:

1).- *Un sistema formado de impresiones e ideas en la memoria, el cual comprende todo lo que hemos recordado haber estado presente, ya sea una percepción interna o de los sentidos.*

2).- *Es un sistema el cual es enlazado por el hábito y la relación causa — efecto, donde el Orden fijo lo dan éstos, distinguiéndose así de otras ideas que también surgen de la imaginación.*<sup>116</sup>

Las dos definiciones de *realidad* implican un sistema, la primera, uno de impresiones e ideas de la memoria y, la segunda, otro enlazado por el hábito y la relación causa efecto; atendiendo al género "2" de *verdad* y a la definición "1" de *realidad*; tenemos que la *verdad*

---

<sup>116</sup> Cfr. *supra*, p. 78 – 80. Ver nota 101 de la página 31 y la página 33 de este mismo trabajo.

implica la memoria y las impresiones, sin las cuales ni siquiera es posible hablar de *verdad* y/o de *realidad*, puesto que todas las ideas se derivan de nuestras impresiones, de manera que no hay conocimiento *verdadero* si no tenemos claro la impresión de donde proviene. Por otro lado, el mismo género de *verdad* y la definición "2" de *realidad*, implican la relación causal, la cual como ya vimos implica un hábito constante de enlazar impresiones contiguas en el tiempo, cuyos casos son semejantes. Hay que tener en cuenta que las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad constituyen principios de unión entre las ideas, lo cual está relacionado con la primera definición de *realidad* y da la posibilidad de hacer un puente con la segunda, puesto que si vemos los criterios para la veracidad de las causas y efectos, encontramos implícitas las relaciones de semejanza y contigüidad.<sup>117</sup>

Para este autor como ya vimos hay tres grados de conocimiento:

1).- *Conocimiento: seguridad que surge de la comparación de ideas. Este conocimiento es certero y seguro.*

2).- *Pruebas: argumentos que se derivan de la relación entre causa y efecto y están libres de toda duda. Son aquellas causas en las que no se ha encontrado casos contrarios y están basadas en una gran cantidad de casos con lo cual se tiene una gran certeza.*

3).- *Probabilidad:*

3.1).- *Causas: cuando una relación de causalidad presenta casos contrarios, habrá mayor probabilidad en cuanto la relación esté basada en un mayor número de casos y menor número de casos contrarios, menor probabilidad en cuanto se presenten mayor número de casos contrarios con relación a los casos afirmativos.*

---

<sup>117</sup> *Idem.* Los criterios para justificar la veracidad de la relación causa efecto fueron dados con anterioridad en la páginas 32 - 33 y en la nota 109 de la página 33 de este mismo trabajo.

---

3.2).- *Azar*: el azar no es real, es la causa secreta y oculta; en un inicio se nos presentan las distintas posibilidades del mismo como iguales, después por la experiencia van surgiendo las que predominan.

El primer grado de conocimiento sólo tiene que ver con la primera definición de *verdad* puesto que se basa en las relaciones de las cuales podemos tener una certidumbre porque permanecen constantes; tales como son: la semejanza, oposición, grados de cualidad y las relaciones de cantidad y número; en cambio las relaciones de las cuales no tenemos certeza puesto que cambian y no permanecen son: la identidad, las situaciones de tiempo y lugar y la causalidad; el segundo grado de conocimiento muestra la relación causa y efecto, y aunque muestre un alto grado de certeza siempre es un conocimiento probable. Hay que tener en cuenta que la causalidad no es algo señalable a diferencia de las relaciones de las cuales se tiene una certeza; en este aspecto sólo la experiencia que se da a través del hábito constante de los casos de esta relación, constituye el criterio de la misma. El tercer grado de conocimiento, tiene como base nuestra ignorancia respecto a las causas que están sobre la base de tal relación, por lo mismo es el menos certero y nos da un criterio de veracidad más débil. Tanto el segundo como el tercer grado del conocimiento implican las dos definiciones de *verdad* a partir de que éstos implican un sistema tanto de impresiones e ideas en la memoria como uno enlazado por el hábito y la relación causa — efecto.

La experiencia es para este autor el *verdadero* criterio del conocimiento, porque la experiencia nos ayuda a corregir los errores del pasado y a fijar los criterios más exactos, para que los conocimientos de segundo y tercer grado alcancen una veracidad mayor; el error como parte de la experiencia nos ayuda a delimitar nuestros conocimientos.

La *verdad* y el *conocimiento* no pueden ir más allá de nuestras facultades, por lo mismo no podemos establecer la *verdad* de algo que no tengamos la claridad de su origen en nuestras impresiones; el conocimiento es accesible a todo ser humano puesto que este autor considera que todos tenemos las mismas facultades.

La *permanencia*, la *coherencia en la claridad y distinción*, la *experiencia*, la *imaginación*, el *hábito*, la *razón* y el *proceso a través de un camino fácil y cómodo* son los factores clave para hablar de *verdad*, sin los cuales no se puede hablar de la misma,

---

según este autor.

## 2.3.- KANT.

### 2.3.1.- Antecedentes:

En este apartado abordaremos "La Crítica de la Razón Pura". Algunos antecedentes de esta obra se encuentran en los escritos anteriores a "La Crítica de la Razón Pura", uno de ellos lo elabora Kant para obtener la cátedra de profesor ordinario: "Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible"<sup>118</sup>, en el que establece la distinción entre dos tipos de conocimiento: El conocimiento del fenómeno como el conocimiento sensible de las cosas como aparecen y el conocimiento del noumeno como el conocimiento intelectual, a través de las categorías (que abordaremos después en este mismo apartado), de las cosas tal y como son; esta línea de investigación filosófica kantiana, anterior a la "Crítica de la Razón Pura", no va a ser abandonada porque posteriormente va ser abordada por el Realismo Trascendental, el cual si considera accesible el noumeno. Sin embargo, en la "Crítica de la Razón Pura" Kant va a rechazar que pueda conocerse el noumeno, o dicho de otra manera, la cosa *en sí*, considerándolo como lo inaccesible. Nos abocaremos únicamente a esta última obra por no ser de nuestro interés abordar toda la teorización kantiana, sino sólo aquella que nos dé una base para esclarecer la noción de *verdad epistemológica*. Kant distingue, en la obra mencionada, entre lo *a priori* y *a posteriori*, el conocimiento *a priori* va a ser la intuición que sirve de condición de posibilidad a toda experiencia posible o conocimiento *a posteriori*.<sup>119</sup>

Existen ciertos principios incondicionados que constituyen la *metafísica* y que son trascendentes, en el sentido de que están más allá de toda experiencia y son el objeto de la razón

---

<sup>118</sup> *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, de 1770.

<sup>119</sup> Cfr. Otfried Hoffe, *op. cit.*, p. 33.

---

pura.<sup>120</sup> Kant pone un tribunal donde se examinan las posibilidades y los límites del conocimiento, sin condenar a la razón pura sino delimitando su campo, en este sentido la obra de este autor es una crítica; lo anterior da por resultado que frente al empirismo se dan principios independientes de la experiencia (metafísicos) que posibilitan un conocimiento universal y necesario, pero este conocimiento se va a delimitar frente al racionalismo, al ámbito de la experiencia posible. Todo conocimiento empieza en la experiencia, mas éste resulta imposible sin ciertas fuentes al margen de la experiencia.<sup>121</sup>

La *metafísica* no ha progresado, como las *ciencias*, por esto Kant busca un método reconocido como el único; "La Crítica de la Razón Pura", en este sentido, no incluye la *metafísica* misma, pero si es un tratado del método; es en este aspecto que este autor toma como ejemplo tres disciplinas que van son comúnmente admitidas como *ciencias*: la *lógica*, la *matemática* y la *ciencia natural*. En la *lógica* el entendimiento sólo se ocupa de sí mismo y de su forma. En "La Crítica de la Razón Pura", asume el papel de contraste negativo frente a las *ciencias* reales; por otro lado la *matemática* sufrió una revolución que consiste en la aplicación de una norma práctica para toda demostración geométrica, porque una figura geométrica necesita ser construida con arreglo a conceptos propios, porque de una cosa sólo se puede saber aquello que se ha puesto en su concepto, en este sentido el conocimiento científico es siempre una construcción. La física también pasó por una revolución,<sup>122</sup> la cual se centra en la idea de que la razón sólo conoce en la naturaleza lo que ella misma produce con arreglo a sus proyectos. Para que la *Metafísica* alcance el grado de *ciencia*, Kant propone, siguiendo el modelo de las *ciencias* anteriormente abordadas, que el sujeto esté en una relación creadora frente a su objeto, esta hipótesis se justificará para Kant por sus propios resultados, los cuales se pueden expresar en dos fases: la primera de ellas muestra que su propuesta permite fundamentar la objetividad de la *matemática* y de la *ciencia natural* (estética y analítica trascendental); en la segunda muestra que en el modo tradicional el objeto de la *metafísica*, lo incondicionado, no puede pensarse sin contradicción,

---

<sup>120</sup> Cfr. *infra*, p. 46.

<sup>121</sup> Cfr. *infra*, pp. 47 - 50.

mientras en su propuesta la razón se reconcilia consigo misma al desaparecer las antinomias del seno de la *metafísica*. La propuesta de Kant es tratar de investigar las condiciones del conocimiento objetivo independientes de la experiencia, las cuales para este autor tienen su origen en la constitución preempírica del sujeto cognoscente. Algunas implicaciones de lo anterior son: la *verdad* se presenta como algo construido, ya que el conocimiento no debe regirse por el objeto, sino que éste debe regirse por nuestro conocimiento; la necesidad y la universalidad tienen su origen en el sujeto cognoscente; de manera que una teoría del ente sólo puede elaborarse como una teoría del conocimiento del ente, la cual sólo puede esbozarse como una determinación del concepto de un ente objetivo.<sup>123</sup>

El conocimiento en Kant presenta una doble disyuntiva: la primera es que los conocimientos son válidos *a priori* ó *a posteriori*, la segunda es que los juicios son *analíticos* ó *sintéticos*; respecto a la primera disyuntiva, lo *a priori* es independiente de toda impresión de los sentidos y lo *a posteriori* es el conocimiento que tiene su origen en la experiencia; respecto a la segunda disyuntiva refiere a los juicios como afirmaciones o enunciados lógicos. Kant designa como *juicios analíticos* todos los juicios cuyo predicado está contenido implícitamente en el sujeto, de manera que "analíticamente verdadero" no equivale a *verdadero epistemológicamente*, porque su *verdad* no depende de la experiencia sino de que su estructura *lógica* sea coherente; los *juicios sintéticos* amplían el conocimiento porque el predicado no está contenido implícitamente en el sujeto, por lo cual su *verdad* no se puede establecer a partir de las leyes de la *lógica*.<sup>124</sup>

Las posibles combinaciones correctas a partir de lo anterior son: 1) los *juicios analíticos a priori*, 2) los *juicios sintéticos a priori* y 3) los *juicios sintéticos a posteriori*. Los juicios (1) y (3) no muestran mayor problema, los *juicios analíticos a priori* (1) son

---

<sup>122</sup> Esta revolución fue encabezada por Galilei y Torriceli.

<sup>123</sup> Cfr. *infra*, pp. 51 - 54.

<sup>124</sup> Cfr. *infra*, pp. 56 - 57.

---

correctos por su propia definición, los juicios empíricos (*a posteriori*) son siempre sintéticos (3) porque su fundamento justificante es la experiencia, por estas dos razones no se pueden dar un cuarto tipo de juicios (*juicios analíticos a posteriori*), pero si se pueden dar *juicios sintéticos a priori* porque éstos son posibles conceptualmente; son estos últimos los que hacen posible la *ciencia*, porque sintetizan elementos de la experiencia, en una estructura *a priori*, la cual hace posible que sean universales y necesarios.<sup>125</sup>

La geometría y más en general la matemática, poseen un carácter *sintético a priori*, comenzando por los axiomas, aunque los teoremas matemáticos se puedan deducir de los axiomas por vía puramente *lógica* en la medida en que se presentan como proposiciones analíticas, sin embargo, sólo son válidos bajo el supuesto de principios sintéticos. Kant también aplica esto para la *ciencia* natural.<sup>126</sup> Kant muestra porqué la *metafísica* no puede ser *ciencia*, porque no cuenta con la experiencia como fundamento justificativo y sus juicios sólo son válidos *a priori*.<sup>127</sup>

La crítica de la razón pura tiene como eje de su problemática tres preguntas: 1) ¿Cómo es posible la matemática pura como *ciencia*?, 2) ¿Cómo es posible la *ciencia* natural?, 3) ¿Es posible la *Metafísica* como *ciencia*?. En las dos primeras presupone la existencia de la matemática como *ciencia* y de la *ciencia* natural, estas preguntas las responde en la *estética trascendental* y la *analítica trascendental* de su obra, en cambio en la tercera se pregunta, si es posible la *metafísica* como *ciencia*, y no por el cómo es posible, nos dice que él no presupone su existencia como *ciencia*; a esta última pregunta este autor responde negativamente, en la *dialéctica trascendental*, pero sin invalidarla como un saber; como ya hemos visto, para que algo sea *ciencia* debe tener un saber objetivo, lo cual requiere para este autor una certeza apodíctica, que sólo es posible por la matemática. La forma de mostrar si algo es *ciencia* para Kant, va ser

---

<sup>125</sup> Cfr. *infra*, pp. 57 - 58.

<sup>126</sup> Cfr. *infra*, pp. 58 - 59.

demostrar que tal saber está constituido por *juicios sintéticos a priori* que como ya vimos son los que hacen posible la *ciencia*.<sup>128</sup> Lo anterior implica que la *verdad* en la *ciencia*, sólo es posible por los *juicios sintéticos a priori* y que la objetividad que da la certeza apodíctica que sólo es posible — como hemos visto — a través de la *matemática*.

Kant entiende por Trascendental algo equivalente a necesario o esencial, por lo mismo califica de trascendentales sólo aquellos conocimientos, que se ocupan no de los objetos sino de nuestro modo de conocerlos *a priori*, de esta manera, el conocimiento trascendental es una teoría de la posibilidad del conocimiento *a priori*, trascendental es aquel conocimiento gracias al cual podemos saber qué y cómo ciertas representaciones se aplican *a priori* o son posibles *a priori*, por lo cual sólo el conocimiento no empírico de la experiencia es trascendental; Kant entiende por trascendental o crítico - trascendental el programa de investigación que estudia las condiciones necesarias sin las cuales ningún objeto puede pensarse como posible. Este programa de investigación sólo se puede cumplir, según este autor, mediante un análisis progresivo del objeto de la experiencia. Se llaman trascendentales aquellos presupuestos que no poseen carácter matemático ni físico y que, sin embargo, intervienen cuando hacemos *matemática* o *física*.<sup>129</sup>

La primera parte de la *Crítica* aborda la posibilidad fundamental de la *verdad* y la pregunta sobre cuáles son los objetos que permiten enunciar una proposición *verdadera*; Kant admite la definición tradicional de *verdad* como la adecuación entre el pensamiento y el objeto que viene como ya hemos visto desde Aristóteles, pero el objeto no es algo *en sí*, que se aprehenda a través de un acto contemplativo sino que está constituido por las condiciones *a priori* del sujeto cognoscente, de manera que el saber científico u objetivo por ser *a priori* es universal y necesario.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 58.

<sup>128</sup> Cfr. *infra*, p. 59 – 60.

<sup>129</sup> Cfr. *infra*, p. 64 – 67.

<sup>130</sup> Cfr. *infra*, p. 67 – 68.

---

### 2.3.2.- Estética Trascendental

La Estética Trascendental es la *ciencia* de los principios de la sensibilidad o de la intuición *a priori*, por lo cual el centro del estudio serán las representaciones del espacio y del tiempo, las cuáles son intuiciones puras *a priori*, que posibilitan el conocimiento *sintético a priori*.<sup>131</sup>

Kant distingue entre dos facultades cognoscitivas indispensables para el conocimiento: la sensibilidad y el entendimiento, el entendimiento conlleva un papel superior respecto a la sensibilidad; el conocimiento es posible por la acción conjunta de estas dos facultades. La intuición: constituye la relación inmediata del conocimiento con los objetos, suponiendo los mismos como dados, teniendo su origen en la sensibilidad, de manera que, el objeto dado sólo es posible a través de la sensibilidad, porque una intuición creativa, espontánea e intelectual es ajena al hombre, lo que se relaciona con el hecho de que la sensibilidad supone como fundamento necesario la finitud del conocimiento humano negando todo misticismo. Todos los conceptos del entendimiento puro están referidos a la sensibilidad, por lo mismo, no es posible conocer nada sin los sentidos; el conocimiento consiste en elaborar sensaciones a través de conceptos que provienen del entendimiento que ayudan a pensar las sensaciones reuniéndolas y *ordenándolas* de acuerdo a ciertas normas. Para este autor el objeto indeterminado de una intuición empírica es el *fenómeno*, en cambio el objeto determinado por el entendimiento se le llama *objeto*; de manera que el pensamiento determina a un objeto, a través de producir representaciones.<sup>132</sup>

Las representaciones originarias del espacio y tiempo son *metafísicas*, porque son intuiciones dadas *a priori* y porque poseen un carácter conceptual intuitivo; el espacio intuitivo se refiere a relaciones de coextención y yuxtaposición mientras que el tiempo intuitivo a relaciones de sucesión y simultaneidad; el espacio es la forma intuitiva de la sensibilidad externa, mientras que el tiempo es la forma intuitiva de la sensibilidad interna; pero como toda representación de los

---

<sup>131</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 34, 69.

<sup>132</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 70 - 73.

---

sentidos externos es percibida por el sujeto, debe ser también una representación interna, por lo cual el tiempo guarda la primacía al ser la forma de toda intuición; no se pueden derivar de la experiencia puesto que están implícitos en cualquier otra intuición externa o interna, y son necesarias porque no podemos representarnos un objeto sin los mismos; el espacio y el tiempo dependen de la estructura apriorística del sujeto cognoscente.<sup>133</sup>

El espacio y el tiempo posibilitan los objetos de un conocimiento *sintético a priori*, por ser los mismos formas no empíricas de la intuición, puede haber una *ciencia* no empírica: la matemática; la forma pura de la intuición del espacio hace posible la geometría, y el tiempo hace posible la parte apriorística de la teoría general del movimiento: la mecánica, así como también la aritmética por la numeración. La geometría como *ciencia* estudia las propiedades del espacio sintéticamente *a priori*; porque el espacio es una intuición *a priori* resulta posible la geometría pura, y en cuanto el espacio es la forma que deben asumir todos los objetos empíricos en cuanto intuiciones nuestras, resulta posible la geometría aplicada.<sup>134</sup>

### 2.3.3.- Lógica Trascendental

Kant va a dividir la *lógica* Trascendental en dos partes: la primera, la analítica trascendental la cual es una *lógica* de la *verdad* y la segunda, la dialéctica trascendental la cual es una *lógica* de la apariencia que muestra cómo la razón incurre inevitablemente en contradicciones cuando traspasa el ámbito de la experiencia posible; la analítica trascendental se va a subdividir a su vez, en dos: analítica de los conceptos y analítica de los principios<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> Cfr. *infra*, pp. 74 - 75.

<sup>134</sup> Cfr. *infra*, pp. 76 - 77.

<sup>135</sup> Cfr. *infra*, pp. 82 - 83.

---

### 2.3.3.1.-- *Analítica Trascendental*

#### 2.3.3.1.1.- *Analítica de los conceptos*

Mediante los conceptos, un material de intuición adquirido receptivamente pasa a constituir la unidad y estructura de un objeto; los conceptos dan una síntesis como enlace y una determinación al mismo tiempo; las reglas de síntesis y de determinación obedecen a la espontaneidad del entendimiento, que se inventa normas para concebir lo dado intuitivamente y comprueba si lo que piensa vale como una interpretación de lo dado. Sin el pensamiento no hay mundo, porque él mismo *ordena* el caos que se presenta a través de las sensaciones; los conceptos empíricos se apoyan en cuanto contenido, en la experiencia y adquieren la forma de generalidad mediante comparación, reflexión y abstracción; en cambio los conceptos puros del entendimiento dependen del mismo en su contenido, sólo ellos posibilitan la unidad y la determinación de una intuición dada, como éstos no se derivan a su vez de conceptos más generales, este autor les denomina *categorías*; estas formas originarias del pensamiento no se deben a la experiencia sino que la posibilitan al igual que las intuiciones *a priori*; las *categorías* hacen posible el conocimiento objetivo puesto que prestan la unidad objetiva, universal y necesaria a las impresiones sensoriales ofrecidas en el espacio y el tiempo. Dado que las *categorías*, al igual que las formas puras de la intuición se encuentran en el sujeto cognoscente, la cosa *en sí* se vuelve inaccesible, por esto el conocer humano tiene un carácter fenoménico que depende de condiciones subjetivas y *a priorísticas*; las *categorías* son las que posibilitan la *verdad* de los objetos, de las *realidades* tal como se ofrecen a nosotros y no como son *en sí*.<sup>136</sup>

Para deducir las *categorías*, Kant toma en cuenta que el entendimiento es una facultad de juzgar y cada concepto resulta ser predicado de juicios posibles; por esto debe haber un juicio que sirva de enlace, que no se derive de la experiencia y que, sin embargo, sea imprescindible para ella; ese enlace se encuentra en la abstracción de los contenidos y atendiendo únicamente a la forma del enlace conceptual; de esta manera obtenemos las formas de juicio

---

<sup>136</sup> Cfr. *infra*, pp. 83 - 86.

independientemente de su contenido, que corresponden exactamente a los conceptos puros del entendimiento o lo que llamamos *categorías*; por esta razón cuando este autor conforma un catálogo de las formas de juicio, obtiene también la tabla de las *categorías*. Kant infiere la tabla de los juicios de la *lógica* formal; distingue cuatro criterios para considerar la forma del juicio: la cantidad, la cualidad, la relación cognitiva y la modalidad.<sup>137</sup>

Kant establece la deducción trascendental para explicar el modo de referir los conceptos puros *a priori* o *categorías* a los objetos, mostrando que sin las categorías no son posibles los objetos, y por lo mismo, tampoco la experiencia; las *categorías* nacen para este autor de la constitución apriorística del sujeto, del pensamiento puro, constituyendo los ingredientes necesarios de toda objetividad y constriéndose dentro de los límites de la experiencia posible; los juicios de la experiencia enlazan el sujeto con el predicado a través de una categoría, lo que los hace tener una relación necesaria y universal; en cambio un simple juicio de percepción no se forma por leyes mentales puras, sino por la mera costumbre, a la cual Hume ya había referido antes,<sup>138</sup> por lo mismo sólo poseen una generalidad relativa, pero no absoluta.<sup>139</sup>

Todo conocimiento consiste en la conexión de una variedad de representaciones en una unidad, la cual nace del sujeto, de una fuente distinta a la de la sensibilidad, porque no es receptiva como ésta, sino activa, es la espontaneidad del entendimiento la que realiza tal conexión llamada síntesis. La fuente de toda síntesis se halla en una síntesis originaria o conexión unificadora que se da previamente a toda conexión empírica o categorialmente determinada, porque es el presupuesto que las posibilita, sin depender ya de otra conexión superior; de esta fuente de toda unidad nace la propia unidad categorial; Kant muestra que esta síntesis originaria está como condición de toda unidad y por lo mismo, de todo conocimiento, porque el conocimiento no es posible sin la unidad. Kant le llama, a dicha síntesis originaria o conexión superior, "Unidad Trascendental"; es necesario un enlace de la variedad de la intuición para que ésta se convierta en conocimiento, tal enlace proviene, como ya hemos dicho, del pensamiento, y tal obra del

---

<sup>137</sup> Cfr. *infra*, Immanuel Kant, pp. 86 - 88.

<sup>138</sup> Ver apartado anterior sobre Hume.

<sup>139</sup> Cfr. Otfried Hoffe. *op. cit.*, pp. 90 - 94

---

pensamiento que se da a través de las *categorías*, sólo es posible a través de la *unidad trascendental*. Para el filósofo alemán tenemos que en un primer grado de enlace donde el material intuitivo adquiere la unidad de un concepto, en un segundo grado se combinan los conceptos con ayuda de las *categorías* en un juicio, en un tercer grado la unidad creada por las *categorías* recibe aún otra forma, a la cual Kant llamo *unidad trascendental* de la apercepción o de la autoconciencia. Toda conciencia implica, no sólo a su objeto, sino también a la posibilidad de percibir la conciencia de su objeto, o dicho de otra forma, " *La Autoconciencia*". Para comprender mejor lo anterior citemos a Kant:

*"yo pienso" tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; porque, si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o nada para mí.*<sup>140</sup>

Como primer paso el «yo pienso», o dicho de otra manera, «unidad originaria y sintética de la apercepción», es la representación irreducible que permanece igual en todas las representaciones junto con sus diversos contenidos; porque está condiciona y sujeta a toda la variedad que nos da la intuición.<sup>141</sup> A la unidad originaria y sintética Kant la denomina también "unidad objetiva", porque es la condición de posibilidad de los objetos y debe distinguirse de la unidad subjetiva de la conciencia, la cual es una determinación de los sentidos internos; Kant no habla del "yo" sino del "yo pienso", éste al igual que las ideas de la razón, no es conocido, sino sólo "pensado". Que el "yo pienso" debe poder acompañar a todas mis representaciones, significa el hecho de que las representaciones no son más en virtud del contenido, sino porque yo me las represento y puedo ser consiente de ellas. Mientras que el sujeto individual pertenece al yo empírico que vive en el mundo en un determinado tiempo, el "yo pienso" trascendental posee su lugar metodológico previamente a toda experiencia y constituye el origen de la unidad afirmada en

---

<sup>140</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, México, Porrúa, 1991, p 80. Apartado 16 Cfr. Otfried Hoffe: *op. cit.*, pp. 94-95.

todo juicio. La apercepción trascendental es el sujeto de la *conciencia* en general y por ello es el mismo e idéntico en toda *conciencia* y *autoconciencia*.<sup>142</sup>

El segundo paso parcial comienza con la determinación de la *autoconciencia trascendental* y culmina con la tesis de que la variedad de una intuición dada está necesariamente subsumida a *categorías*; Kant apela para su fundamentación a la forma *lógica* de todos los juicios, en este caso la cópula "es" que enlaza el sujeto y el predicado en la unidad del juicio. La cópula apunta a la unidad objetiva y necesaria de la apercepción, pero esta unidad se debe a las *categorías*, por eso la conexión de una variedad en la unidad de la *autoconciencia* sólo es posible mediante las *categorías*, revelándose así éstas como condición de posibilidad de toda objetividad. La subjetividad y la objetividad tienen el mismo origen: la *autoconciencia trascendental*, que se realiza en las formas puras de la conexión: las *categorías*. Como ya vimos Kant entiende por trascendental o crítico trascendental, un programa de investigación que está relacionado con la cuestión de la *metafísica* como *ciencia* e investiga las condiciones necesarias sin las cuales ningún conocimiento objetivo puede pensarse como posible, este programa sólo es posible mediante el análisis progresivo de la experiencia.<sup>143</sup>

El primer paso demostrativo de la deducción trascendental muestra, en primer lugar, que toda intuición sensible necesita el pensamiento unificador para pasar a ser un conocimiento, en segundo lugar, que la razón de la unificación está en el "yo pienso" trascendental, el cual, en tercer lugar, no es posible sin la determinación más concreta de las *categorías*; en consecuencia las *categorías* son imprescindibles para la constitución de *realidades* objetivas, y por ende del conocimiento objetivo. En el segundo paso este autor se limita a señalar que las *categorías* sólo

---

<sup>141</sup> Hemos visto con anterioridad que lo múltiple de la intuición está sujeto a las condiciones formales del espacio y el tiempo, a esto se le agrega lo de la "unidad originaria y sintética de la apercepción".

<sup>142</sup> Cfr. Otfried Hoffe, *op. cit.*, pp. 95 - 96.

<sup>143</sup> Cfr. *infra*, pp. 96 - 98.

---

pueden emplearse para la construcción de la *realidad* objetiva.<sup>144</sup> Lo importante en lo que nos atañe en este trabajo es que obviamente no hay *verdad epistemológica* sin conocimiento objetivo; por lo mismo todo aquello necesario para la elaboración de éste y la *realidad* objetiva es necesario para la constitución de la *verdad epistemológica*, en este sentido la intuición, los juicios, las *categorías* y el “yo pienso” son elementos indispensables para hablar de este tipo de *verdad*.

En todo conocimiento científico son necesarias las *categorías*; por lo mismo la geometría no resulta posible por la intuición pura del espacio, sino gracias al enlace de una serie de conceptos geométricos mediante *categorías*; como la matemática sólo se ocupa de la forma y no de la materia de la intuición, nos proporciona conocimientos *a priori* de los objetos únicamente en cuanto a su forma, y como Kant no considera conocimiento aquello que no tiene la materia de la sensación empírica y que por lo mismo no refiere a una *realidad* objetiva del *mundo* real, por esta razón, este autor considera a la matemática como un saber formal y no como conocimiento a menos que la naturaleza posea una estructura matemática, porque ésta por sí sola no se puede pronunciar acerca de la *realidad*; pero como para Kant la *realidad* posee una estructura cuantitativa y por lo tanto matemática, lo cual implica que todo conocimiento empírico está ligado a la matemática, puesto que ésta le da su forma. Las *categorías* tampoco tienen en el caso de las matemáticas un valor cognitivo diferente al de los objetos de la experiencia posible; no cabe aplicar ninguna de las *categorías*, ya que éstas son meras formas del pensamiento que sin el material de la intuición sensible permanecen vacías. A manera de resumen retomemos una cita de Otfried Hoffe en su libro “Immanuel Kant”<sup>145</sup>

*La experiencia es un conocimiento mediante la percepción unificada; las condiciones de posibilidad de la conexión, y por lo tanto de la experiencia, son las categorías; sin éstas la variedad indeterminada de las experiencias sensibles no puede ser realidad objetiva ni*

---

<sup>144</sup> Cfr. *infra*, pp. 99 - 100.

naturaleza, es decir, conjunto de fenómenos sometidos a leyes. En otros términos las categorías prescriben en cierto modo "la ley de la naturaleza", no la ley natural empírica sino el presupuesto apriorístico de todas las leyes empíricas.<sup>146</sup>

### 2.3.3.1.2.- Analítica de los principios

El enlace de una variedad intuitiva mediante conceptos, como ya hemos visto, posibilita los juicios sintéticos; y el enlace mediante conceptos puros o categorías, los juicios sintéticos a priori; de esta manera finaliza la analítica trascendental como lógica de la verdad y queda dilucidada la pretensión veritativa de los enunciados de la experiencia; Kant en la analítica de los principios va a investigar una tercera facultad cognitiva, la cual es el juicio o la capacidad de subsumir<sup>147</sup> conceptos del entendimiento conforme a determinadas reglas. La tarea de subsunción resulta posible gracias a una nueva clase de representaciones: " los esquemas", estas representaciones son producto de la imaginación y constituyen un elemento mediador entre la sensibilidad y el entendimiento, por lo que los juicios sintéticos a priori se derivan de las categorías a la luz de los esquemas.

Los conceptos empíricos son reglas que confieren unidad y determinación a una variedad de impresiones sensoriales dadas; los conceptos son formas posibles para el material de la intuición, el conocimiento no puede divagar en la fantasía y recurrir a cualquier concepto; por esto, es necesario emplear los conceptos adecuados los cuales serán aquellos que se ajustan al material sensible, esta capacidad para el recto empleo consiste en la facultad del juicio, que se sirve de los esquemas. Tal facultad decide si una determinada variedad intuitiva cae bajo la regla dictada por el entendimiento, cuidando que los conceptos empleados se ajusten realmente al material sensible, enlazando el material intuitivo con el concepto idóneo al que corresponde cierto

---

<sup>145</sup> Cfr. *infra*, pp. 100-102.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>147</sup> Entiendo aquí por subsumir, el hecho de que algo particular quede incluido en algo más general.(conceptos más generales o categorías) y no el de dar un valor inferior a algo respecto de otro algo.

---

concepto y no a otros; de manera que el juicio posibilita la aplicación acertada de los conceptos; pero para esto, el juicio necesita una representación que ostente el carácter de intuición y concepto al mismo tiempo, al cual llama *esquema*, de manera que el *esquema* permita conceptualizar las intuiciones y hacer intuitivos los conceptos; los *esquemas* como los conceptos son generales, mientras las imágenes ofrecen una figura individual, el *esquema* es el indicador de las reglas para formar la imagen; no sólo hay *esquemas* para conceptos empíricos, sino también para los conceptos puros del álgebra y la geometría, de tal forma que tenemos una intuición general de triángulo sin la necesidad de especificar de que triángulo se trata; otro grupo de *esquemas* son los de las *categorías*, los cuales deben de posibilitar la aplicación concreta de las *categorías* a los fenómenos, culminando así la teoría trascendental de las *categorías*. En la deducción metafísica muestra que hay conceptos puros del entendimiento: " Las *categorías*"; en la deducción trascendental hacen ver que sin éstas no es posible ninguna experiencia, y en la teoría de los *esquemas* indica el modo de aplicación de las *categorías* correctamente; si los *esquemas* de los conceptos empíricos son representaciones que como ya vimos, son tanto de la intuición como del entendimiento, los *esquemas* de los conceptos puros son representaciones que son conceptos y, sin embargo, son sensibles; los conceptos trascendentales son conceptos intuitivos puros o intuiciones conceptuales puras, a los cuales Kant llama *determinaciones trascendentales temporales*; según una triple fundamentación: 1).- La categoría es la unidad sintética pura de lo múltiple, 2) la unidad nace del sentido interno, 3) la forma intuitiva del sentido interno es el tiempo; por eso el tiempo como intuición pura ofrece una figura previamente a toda experiencia; y son determinaciones trascendentales temporales, en tanto que descansan en una regla *a priori*, coincidiendo con la intuición pura y pudiendo ofrecer la necesaria mediación entre la intuición y el concepto puro; los *esquemas* trascendentales se basan en la forma intuitiva de la temporalidad, en la mera sucesión, la cual no justifica la relación causa efecto, la sucesión no se basa en la impresión subjetiva sino en la cosa misma, porque se produce conforma a una regla; en este sentido la causalidad es " la sucesión de los fenómenos sometidos a una regla".<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Cfr. *infra*, pp. 103-109.

Los principios de entendimiento puro son aquellos enunciados fundamentales sobre la *realidad* que resultan posibles previamente a toda experiencia, haciendo posible la matematización moderna de las *ciencias* naturales, ya que los científicos recurren a la matematización por necesidad; por esta razón para Kant una teoría concreta de la naturaleza contiene *ciencia* auténtica en proporción a la cantidad de matemática en ella; por lo mismo, para este autor, sin matemática no hay *ciencia* y si no hay *ciencia* tampoco hay *verdad* objetiva o *epistemológica*. Hay que distinguir entre los principios del entendimiento puro y los principios específicos de la matemática y de las *ciencias* naturales; dado que los primeros al situarse en un plano más profundo, ofrecen la estructura básica a los segundos, constituyendo los principios de la naturaleza misma y por lo mismo sobreentendiéndose en todas las *ciencias* naturales, siendo una norma directiva del juicio para la investigación científica, la cual representa una praxis del juicio racional.<sup>149</sup>

La unidad sintética de todos los fenómenos, es posible a través de las condiciones de posibilidad de la experiencia que son también las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia; formando así una unidad esencial; Kant desarrolla cuatro momentos del saber: la intuición, la percepción, la experiencia y el pensamiento empírico; donde los momentos posteriores se apoyan en los anteriores; cada uno de estos momentos tiene una forma especial de conocimiento *sintético a priori*: axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, analogías para la experiencia y los postulados del pensamiento empírico; para cada uno establece al menos un principio. Kant califica de matemáticos los principios de los axiomas y las anticipaciones, y de dinámicos los de las analogías y los postulados. Los principios matemáticos demuestran la justificación y la necesidad de la matemática entendida como *ciencia* de construcción de magnitudes y de la mera magnitud, siendo el primer elemento constitutivo de todos los objetos de la experiencia y de su conocimiento, en este sentido posee una validez objetiva, ya que los contenidos que no se puedan representar como magnitudes no son objetos.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> Cfr. *infra*, pp. 109-111. Ver la nota 52 en la página 11 de este mismo trabajo.

<sup>150</sup> Cfr. *infra*, p. 113.

Kant investiga dos clases de representación: para la intuición, la magnitud extensiva; y para la percepción la magnitud intensiva; las magnitudes extensivas son un todo que se compone de partes, poseyendo un carácter aditivo<sup>151</sup>, en ellas la representación de las partes precede a la representación del todo; la *ciencia* de las formas intuitivas, y por lo tanto de las magnitudes extensivas, es la matemática. Sus principios son los axiomas; por eso el principio para toda intuición es un principio para todos los principios (axiomas) de la matemática puesto que "todas las intuiciones son magnitudes extensivas".<sup>152</sup>

El primer principio es el de los axiomas de la intuición y presenta una doble relevancia; siendo la base inmediata de los otros principios de la matemática y la base mediata de todo conocimiento de la naturaleza. Como hemos señalado, todos los objetos de la *ciencia* natural se dan en la intuición y presentan como dato intuitivo una magnitud extensiva. El segundo principio, el de la anticipación a la percepción, señala la segunda condición para que el entendimiento forme, a base de las sensaciones subjetivas un juicio perceptivo objetivamente válido donde la condición intensiva es necesaria. La percepción es para Kant la conciencia empírica donde las sensaciones adoptan la forma de la intuición; a diferencia de las formas de la intuición, que son subjetivas, las sensaciones ofrecen al sujeto cognoscente algo que viene del *mundo* exterior y que por lo tanto es real; en toda percepción hay una mayor o menor impresión; puesto que todas las sensaciones independientemente de su contenido empírico poseen una cierta fuerza, dicho de otro modo, un grado de influencia en los sentidos, o lo que podíamos llamar una magnitud intensiva.<sup>153</sup> El segundo principio, implica que todo objeto de la experiencia posible es fundamentalmente una cantidad en sentido lato y por eso está referido a la *ciencia* matemática; razón por la cual, la *realidad* de los objetos de la naturaleza es determinable matemáticamente, lo que implica, que todo contenido que vaya a ser válido más allá de las representaciones subjetivas debe ser

---

<sup>151</sup> Por ejemplo el número "3" ( $3 = 1+1+1$ )

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>153</sup> Esta magnitud no es cuantitativa, sino gradual, como cuando sentimos entre calor o frío según la temperatura que nos esté afectando.

---

representable tanto en su forma intuitiva espacio - temporal, como en su contenido sensorial.<sup>154</sup>

La experiencia se basa en la percepción, porque en ella aparece una pluralidad de percepciones en una necesaria cohesión temporal; Kant llama analogías a los principios válidos *a priori* que posibilitan tal cohesión; habiendo tres posibilidades para la cohesión temporal: la *permanencia, la sucesión y la simultaneidad*; a partir de estas tres analogías tenemos tres principios: 1) El principio de *permanencia* de la sustancia, 2) El principio de la sucesión temporal conforme a la ley de la causalidad y 3) el principio de simultaneidad conforme a la ley de acción recíproca o comunidad; las tres analogías coinciden en que la experiencia sólo es posible mediante una representación de la necesaria conexión de las percepciones.<sup>155</sup>

La primera analogía es la *permanencia de la sustancia*, presenta el principio de la *permanencia* de la sustancia, el cual es un enunciado *sintético a priori*, imprescindible para el conocimiento de la naturaleza; la *permanencia* se encuentra ya en el concepto de sustancia, en este sentido el enunciado es analítico; La sustancia, entendida como *permanencia* en los fenómenos, donde la afirmación del principio: "Todos los fenómenos suponen un sustrato *permanente*, del cual éstos son cualidades cambiantes"<sup>156</sup>, tiene un carácter *sintético a priori*, implica que existen fenómenos cambiantes y afirma que la representación del cambio no es posible sin un marco fijo de referencia, tal marco de referencia es el tiempo mismo que no cambia, siendo lo *permanente* por antonomasia; pero el tiempo no puede ser la sustancia buscada, porque no se percibe por sí mismo y por lo mismo no puede ser el fundamento de los fenómenos cambiantes, por esto el sustrato de todo cambio debe encontrarse en las percepciones; el sustrato de todas las cualidades es la sustancia, por lo cual debe haber en la experiencia algo que refiera a los fenómenos como la sustancia *permanente* a sus accidentes o dicho de otro modo, sus cualidades variables. No se puede percibir el comienzo o el fin de la sustancia sino sólo el cambio que se manifiesta en sus fenómenos; así la sustancia *permanente* es la condición imprescindible

---

<sup>154</sup> Cfr. *infra*, pp. 115 - 116.

<sup>155</sup> Cfr. *infra*, p. 117.

para que los fenómenos alcancen la necesaria unidad de una experiencia; el cambio es un modo de existir de la sustancia que sigue a otro modo de existir; por eso, se puede afirmar que sólo lo *permanente* cambia, mientras lo mutable no sufre ninguna modificación, sino que realiza un cambio donde una cualidad pasa y deja el paso a otra dado que la cantidad de sustancia no aumenta ni disminuye en la naturaleza. Aunque Kant no aclara qué es la sustancia, Otfried Hoffe afirma, interpretando a Kant que ésta se relaciona con las leyes de conservación de la materia, donde la materia no se crea o se destruye sólo se transforma, y de esta manera permanece siempre.<sup>157</sup>

La segunda analogía de la experiencia es el *principio de causalidad*, se considera que los cambios de la sustancia se dan en su secuencia temporal y se producen con arreglo a la ley causal, que es la ley de la conexión entre causa y efecto; donde una sucesión temporal de fenómenos sólo puede reconocerse como cambio de un objeto, que se considera como un caso de la regla causa-efecto; el principio de causalidad nos dice que sólo hay experiencia como aprehensión de contextos naturales de causa-efecto, de manera que la investigación científica indaga las fuerzas que entran en acción y sólo se da por satisfecha con una explicación desde las leyes naturales. El nexo entre las percepciones es producto del entendimiento, que ofrece la categoría de causalidad para las secuencias temporales; el cambio se ajusta al principio de causalidad porque sólo podemos concebir una secuencia fenoménica como suceso objetivo, como un cambio de lo percibido y no del sujeto que percibe, si nos representamos la secuencia fenoménica como una sucesión temporal no invertible, ya que el estado posterior resulta del anterior, según la norma de causa-efecto. El estado anterior es un *porque*; de manera que todo cambio objetivo, sólo es posible si se produce según la regla causa – efecto, sin embargo, la sucesión de los fenómenos está sujeta a una regla que es el esquema de causalidad; donde el cambio objetivo se produce con arreglo a un nexo causa – efecto.<sup>158</sup>

Los postulados del pensamiento empírico muestran las condiciones válidas *a priori* para

---

<sup>156</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 115 - 119

<sup>157</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 117 - 120.

<sup>158</sup> Cfr. *infra*, pp. 120 - 124.

---

que el objeto afirmado en un juicio sea posible empírica o realmente y no meramente en el plano lógico, las condiciones para que sea real y necesario son: 1) Lo que coincide con las condiciones formales de la experiencia es posible, 2) lo que se ajusta a las condiciones materiales de la experiencia es real, 3) lo que está ligado a la *realidad* con arreglo a las condiciones generales de la experiencia es necesario. Para Kant la experiencia interna sólo es posible presuponiendo la experiencia externa; los *juicios sintéticos a priori* son posibles porque los objetos se rigen por el conocimiento y no viceversa. El propio sujeto cognoscente introduce en la naturaleza las leyes trascendentales que se formulan en principios sintéticos; en este sentido los principios de la naturaleza son construcciones del propio sujeto. La "cosa *en sí*" significa que aquello que se conoce no depende únicamente de las determinaciones subjetivas del conocimiento, sino que existe algo independiente al sujeto, sin el cual no es posible el conocimiento, mas este algo es indeterminable, oculto y por lo tanto incognoscible; siendo los fenómenos presentados por los sentidos y el entendimiento el único contenido objetivo y el único ser para nosotros.<sup>159</sup>

### 2.3.3.2.- *Dialéctica Trascendental*

Kant muestra en este apartado de la "Crítica de la Razón Pura", que los intentos de la razón pura por conocer un *mundo* más allá de los fenómenos, un *mundo* que sería el *verdadero* ser, fallan irremediablemente; la razón no puede demostrar que el alma es inmortal, que la voluntad es libre y que Dios existe pero tampoco puede demostrar lo contrario; de manera que la razón especulativa no puede mostrarse ni a favor ni en contra de éstos. La *metafísica* aborda lo incondicionado, el entendimiento presta al material indeterminado de la intuición sensible la unidad determinada mediante los conceptos y los principios; la razón intenta llevar el conocimiento a la unidad suprema, la cual es una condición que no está a su vez condicionada; de manera que lo incondicionado ofrece la unidad sintética a toda la experiencia; el progreso en el conocimiento hasta lo incondicionado no implica una necesidad objetiva, sino sólo subjetiva. La razón puede pensar en lo incondicionado pero no lo puede conocer, de manera que las ideas trascendentales refieren a algo que abarca toda experiencia pero no es un objeto de la experiencia,

---

<sup>159</sup> Cfr. *infra*, pp. 125 - 128.

lo que implica que abarcan toda *verdad epistemológica* pero no son objeto de la misma; por lo cual lo incondicionado es un conocimiento presunto, no *verdadero*, es una simple apariencia, o dicho de otra manera, es aparentemente *verdadero*; la apariencia trascendental se puede descubrir mas no eliminar. La ilusión trascendental consiste en considerar la tendencia natural del pensamiento a lo incondicionado como una ampliación del pensamiento, en tomar los resultados del pensamiento como objetivamente válidos y en creer que se ha encontrado un conocimiento auténtico de alcance global; pero a lo incondicionado le faltan dos condiciones para ser conocimiento objetivo: la intuición simple y el concepto del entendimiento. Aunque las ideas trascendentales no poseen ninguna función constitutiva para el conocimiento, por tratar acerca de lo incondicionado, si poseen una función regulativa. La experiencia nos muestra siempre aspectos parciales y escorzos de la *realidad*; la razón intenta recomponer esos fragmentos en un todo, pero lo que ocurre es que nunca se nos da la totalidad, sino que siempre se nos sustrae; la totalidad es un punto de fuga del proceso investigador progresivo, no el objeto de una *ciencia* particular llamada *metafísica*; porque toda experiencia posee un carácter fragmentario y cada nueva experiencia amplía los fragmentos, pero sin componer nunca la totalidad completa, por lo mismo la experiencia perseguida metódicamente o lo que llamamos *ciencia* es un proceso que nunca puede acabar. La *metafísica* no puede ser *ciencia*, porque no cuenta con la experiencia como fundamento justificativo y sus juicios sólo son válidos *a priori*. Los límites que traza este autor en este capítulo para la razón pura, dejan espacio libre a la razón práctica; donde Dios, libertad e inmortalidad no son conocimientos de la razón teórica, sino postulados de la razón práctica; Kant va llamar *fe* al conocimiento de la razón práctica que se construye sobre la abolición del saber.<sup>160</sup>

La primera ilusión que anida en la razón es la creencia de poder alcanzar mediante la pura vía racional, un conocimiento objetivo sobre el propio yo, sobre el alma. En Kant el «yo pienso», siendo el origen de todas las *categorías*, no es definible en lo categorial, tampoco es un objeto puesto que no pasa por la intuición sensible y no hay ninguna intuición del «yo pienso»

---

<sup>160</sup> Cfr. *Ibidem*, pp.58, 126 - 131.

trascendental, más bien, sirve como condición de posibilidad de toda objetividad y por lo mismo de toda *verdad epistemológica*; del «yo pienso» se pueden derivar las siguientes afirmaciones: 1) que siempre es sujeto y nunca predicado, 2) que es un sujeto *lógicamente* simple, 3) que permanece idéntico en los cambios y 4) que es distinto de las cosas exteriores; pero estos enunciados legítimos son de naturaleza analítica.<sup>161</sup>

Para este autor la razón incurre en antinomias. Antinomia quiere decir literalmente «leyes contrarias» y significa que la razón se enfrenta a dos leyes opuestas: la ley de reducir todo lo condicionado a algo incondicionado que en las antinomias se manifiesta en la tesis y la ley de considerar toda condición como condicionada a su vez, lo cual se manifiesta en la antítesis. Antinomias en plural, son, en un segundo sentido, pares de proposiciones que se contradicen entre sí; Kant muestra que las antinomias sólo pueden superarse con ayuda de la filosofía trascendental; Las antinomias se pueden detectar mas no se pueden eliminar, mostrándonos de esta manera los límites del conocimiento humano.<sup>162</sup> No abordaremos las antinomias en detalle por no ser el objetivo de este trabajo.

Kant investiga la *verdad* por vía dilatoria: En tanto que hay tan buenas razones a favor de la tesis como a favor de la antítesis, no se pronuncia a favor de ninguna de las dos partes; a tal procedimiento le llama "Método escéptico"; este método no afirma ni rechaza nada, donde de acuerdo a las dos leyes contrapuestas de la razón los argumentos son igualmente fuertes en la libre disputa y cada una de las partes logra rebatir las proposiciones contrarias; hay una tercera posibilidad, que sólo se descubre con ayuda de la crítica trascendental de la razón; a esta posibilidad Kant le llama "Idealismo trascendental"; esta posibilidad nos muestra que lo incondicionado puede pensarse mas no conocerse, y es algo necesario, de lo que se infiere la *verdad* de la tesis por lo dicho en el anterior párrafo. En el idealismo trascendental las ideas de la razón pura se refieren a la experiencia a modo de principios regulativos y no son objetos existentes en-sí; admite a los objetos de la intuición externa como reales, pero no acepta como cognoscibles a las cosas *en sí*, sino que el conocimiento se centra en los fenómenos, ya que la estructura a

---

<sup>161</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 131 - 134.

<sup>162</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 35, 134-136.

---

priorista del conocimiento viene del sujeto. No profundizaremos en las antinomias y en el argumento de cada una de ellas por no ser el objeto de este trabajo.<sup>163</sup>

Como ya vimos, la *verdad* es que no existe realmente la totalidad, sino que es objeto de búsqueda, ya que todo saber, aun el de la *ciencia* más desarrollada y rica es siempre fragmentario, pero la idea de totalidad es necesaria para la razón, porque ésta busca la plenitud del conocimiento.<sup>164</sup> La *metafísica* como ya hemos abordado, no alcanza su meta de constituirse en *ciencia*, puesto que el conocimiento más allá de toda experiencia es imposible; sin embargo, Kant no quita las ideas de la razón, entendiendo por éstas aquellas que pretenden ir más allá de la experiencia, como: alma, libertad y dios; ya que tales nociones son posibles e incluso necesarias como principio de investigación del conocimiento científico y por lo mismo de la *verdad epistemológica*, aunque las mismas no puedan objetivarse como conocimiento científico ni como *verdades epistemológicas*. El conocimiento categorial conduce a un saber objetivo, mas no efectúa la coordinación sistemática del saber de una *ciencia*; sólo logramos la representación cuando nos dejamos guiar por representaciones de un todo absoluto: por ideas de la razón. Gracias a ellas las ideas, los conceptos y enunciados obtenidos en la experiencia se orientan hacia una integridad. La orientación corre por dos distintas vías: la máxima unidad de un todo compuesto de leyes necesarias y la máxima dispersión hacia la pluralidad de los objetos; tal unidad y dispersión del conocimiento se realiza a través de la experiencia, donde las ideas de la razón no tienen un sentido constitutivo sino regulativo; de esta manera las ideas de la filosofía no son inútiles sino, imprescindibles para la auténtica comprensión de las *ciencias*; ya que éstas no sólo buscan la *verdad*, sino también la unidad sistemática y la mayor pluralidad posible en el conocimiento. La investigación científica se apoya en los supuestos de unidad, pluralidad y continuidad natural y social; pero tales supuestos no proceden de la experiencia; puesto que toda experiencia o suma de experiencias es limitada; en este sentido las ideas juegan con una integridad absoluta, y por lo tanto, con algo ilimitado.

---

<sup>163</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 137- 138.

<sup>164</sup> Cfr. *infra*, pp. 140- 145.

---

Si resumiéramos muy brevemente el transcurso del conocimiento diríamos que éste comienza por las intuiciones, pasa por los conceptos y termina en las ideas. Kant sólo formula en la dialéctica los principios generales de juicio que ponen de manifiesto el significado y la racionalidad del conocimiento siempre progresivo de la *realidad*; por lo cual las ideas de la razón marcan el norte que guía a los científicos sin que nunca lo alcancen del todo; de manera que este norte retrocede a medida que se avanza, de suerte que nunca se llega a un límite extremo y nunca se queda en reposo. Ya que la unidad sistemática del saber, no es una unidad dada, sino proyectada; donde las ideas sugieren a las *ciencias* la limitación de todo saber y al mismo tiempo la infinitud del mismo en cuanto al carácter inacabable del proceso de investigación. Para Kant es necesaria la noción de una inteligencia extramundana para dar sentido al objetivo final de la razón teórica: "el conocimiento integro", puesto que si se quiere reunir los conocimientos en una unidad sintética, se debe concebir la naturaleza de forma que permita alcanzar esta meta última, la cual tiene que estar dotada de un *orden* sistemático, el cual sólo es posible si contemplamos la naturaleza "como si" fuera obra de una inteligencia situada fuera del *mundo*, que es el sabio autor de la unidad y el *orden* del cosmos: "Dios".<sup>165</sup>

#### 2.3.4.- Verdad en Kant.

Kant admite la definición tradicional de *verdad* como la adecuación entre el pensamiento y el objeto, que viene, como ya hemos visto, desde Aristóteles, pero el objeto no es algo en-sí que se aprehenda a través de algo contemplativo, sino que está constituido por las condiciones *a priori* del sujeto cognoscente, de manera que el saber científico por ser *a priori* es universal y necesario.<sup>166</sup> La *verdad* en Aristóteles consiste en una relación de correspondencia entre el conocimiento y el objeto, mas en Kant, como la facultad de conocimiento no tiene relación inmediata con las "cosas en sí", la relación de correspondencia sólo se establece a través de las formas o *categorías* del entendimiento, de suerte que la relación de correspondencia entre el

---

<sup>165</sup> Cfr. *infra*, pp. 152-157.

<sup>166</sup> Cfr. *supra*, pp. 67-68.

---

conocimiento y las formas de entendimiento es a lo que se llama *verdad*, y lo que contradiga a éstas es lo falso; convirtiendo así la definición aristotélica en una definición trascendental de *verdad*.<sup>167</sup>

La *verdad* en Kant se presenta como algo construido, ya que el conocimiento no debe regirse por el objeto, sino que éste debe regirse por nuestro conocimiento, en donde la universalidad y necesidad de la misma tienen su origen en el sujeto cognoscente.<sup>168</sup>

A partir de la disyuntiva entre *juicios analíticos* y *juicios sintéticos* podemos decir que en los primeros se da una *verdad lógica*, ya que como el predicado está contenido implícitamente en el sujeto, su *verdad* sólo depende de la identidad entre éstos a manera de una tautología, lo cual implica que la estructura *lógica* que lo conforma sea coherente (que no caiga en contradicciones), y que sea *verdadero* en todos los *mundos posibles*; en cambio en los *juicios sintéticos* si se da una *verdad epistemológica*, ya que amplían el conocimiento porque el predicado no está contenido implícitamente en el sujeto, por lo cual su *verdad* no se puede establecer a partir de las leyes de la *lógica* sino sólo a través de la experiencia; sin embargo, solamente los *juicios sintéticos a priori* van a poder constituir la *ciencia* y por lo mismo la *verdad epistemológica*; tales juicios se van a dar a partir de una síntesis de la experiencia en una estructura *a priori* de la razón, la cual va a dar necesidad y universalidad al conocimiento. En este sentido la *verdad epistemológica* sólo es posible a través de *juicios sintéticos a priori*.<sup>169</sup>

Las Formas puras *a priori* de la intuición, a saber, el espacio y el tiempo, hacen posible el fenómeno, al igual que los conceptos puros del entendimiento o *categorías* hacen posible al

---

<sup>167</sup> Cfr. Wonfilio Trejo, *op. cit.*, p.331. Ver página 17 y nota 81 de este mismo trabajo.

<sup>168</sup> Cfr. Otfried Hoffe, *op. cit.*, p. 53

<sup>169</sup> Cfr. *infra*, pp. 56 - 58

---

objeto, por lo cual la *realidad* objetiva y la naturaleza son entendidas como fenómenos sometidos a leyes<sup>170</sup>. Las *categorías* se infieren de las formas de juicio, esto se comprende en el hecho de que en el juicio reside la *verdad*, porque el concepto por sí mismo, no afirma ni niega nada, en cambio el juicio al predicar y/o sentenciar afirma ó niega, siendo así la unidad básica de la *verdad*; las *categorías* dan al enlace del juicio una relación universal y necesaria. Las *categorías* sólo son posibles por lo que Kant llamara síntesis originaria, *Unidad Trascendental* o conexión superior, en la cual se da la unidad a la *autoconciencia* a través del "yo pienso". El juicio como facultad va a subsumir los conceptos a determinadas reglas a través de los *esquemas*, cuidando que el concepto se ajuste de manera acertada al material de la intuición, por lo cual, los *esquemas* son el elemento mediador entre la sensibilidad y el entendimiento; de manera que los *juicios sintéticos a priori* se derivan de las *categorías* a la luz de los *esquemas*. Las analogías como principios válidos *a priori* posibilitan la cohesión temporal de la pluralidad de las percepciones. Podemos concluir en este sentido que la *Unidad Trascendental* condiciona a las *categorías*, las *categorías* condicionan a los *esquemas*, los *esquemas* median entre la sensibilidad y el entendimiento, la sensibilidad está constituida por las intuiciones sensibles y las formas puras de la sensibilidad, donde estas últimas condicionan a las primeras, la cohesión temporal de las percepciones las dan las analogías; y los *juicios sintéticos a priori* están condicionados por todo este proceso y si éstos condicionan al conocimiento objetivo y a la *verdad* epistemológica, entonces éstos también serán condicionados por el mismo proceso.

Para Kant una *ciencia* no es *ciencia* sin matemática, ya que ésta es un elemento constitutivo de todos los objetos de la experiencia en tanto que éstos sólo poseen validez objetiva como contenidos que se pueden representar en magnitudes, por lo mismo la matemática hace posible un saber objetivo que conlleva una certeza apodíctica, de lo cual podemos inferir que la *verdad* epistemológica refiere siempre a objetos como magnitudes.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Kant ve la Naturaleza como algo producido por el propio sujeto.

<sup>171</sup> Cfr. *infra*, p. 59 - 60.

---

En la Dialéctica Trascendental, Kant investiga la *verdad* a través de las antinomias por vía dilatoria: como hay buenas razones a favor de la tesis, las hay a favor de la antítesis; de manera que no se pronuncia a favor de ninguna de las dos partes: a tal procedimiento le llama escéptico; a través de este procedimiento Kant muestra los límites de la razón pura y que en la *metafísica* no hay un conocimiento objetivo, por lo cual tampoco hay una *verdad epistemológica*, pero esto no niega a la *metafísica*, porque ésta vendrá a constituir un saber regulativo del conocimiento; de manera que lo incondicionado, por no ser algo objetivo, no se puede conocer, pero al ofrecer una unidad sintética a la experiencia, posibilita que hablemos de conocimiento objetivo y *verdad epistemológica*. La *verdad* no existe realmente como totalidad, sino que es objeto de búsqueda, ya que todo saber siempre es fragmentario, pero la idea de totalidad es necesaria para la razón, porque ésta busca la plenitud del conocimiento. La totalidad es proyectada a través de las ideas de la razón y éstas también dan el norte a la investigación científica.<sup>172</sup>

#### 2.4.- VERDAD EPISTEMOLÓGICA EN LA CIENCIA.

La *verdad epistemológica* refiere a una concordancia entre lo que se enuncia ya sea una oración, teoría o proposición y la *realidad* que se manifiesta en cosas, eventos y/o sucesos, pero no se trata sólo de esto, sino de ver qué tan universal y válida debe ser una afirmación para ser considerada una *verdad epistemológica* u objetiva; el origen de tales pretensiones se encuentra como ya hemos visto en Aristóteles y fue heredado por algunos pensadores medievales como Santo Tomás; pero la *verdadera* importancia de este tipo de *verdad* empezó en la época moderna, donde la epistemología se convirtió en la parte medular del discurso, surgiendo a partir de un gran impulso de cambio que se venía desarrollando a partir del reciente y fuerte desenvolvimiento de las *ciencias naturales*, las cuales se empezaban a independizar de la filosofía y a conformar un nuevo campo para el desarrollo del conocimiento; una gran parte de los pensadores modernos creyeron que la naturaleza y/o la *realidad* se pueden reducir al

---

<sup>172</sup> Cfr. *Ibidem*, p.136, 137.

pensamiento matemático, lo cual fue una pretensión que venía en gran parte de las *ciencias* porque las leyes formuladas en éstas tenían una estructura matemática; en ese sentido la *verdad* epistemológica que se buscó en un principio impulsó la investigación y construcción filosófica hacia la fundamentación del cómo era posible la *ciencia* y sus leyes, las cuales eran universalmente válidas y estaban enunciadas en una estructura que respondía al ideal armónico de las matemáticas. Como la filosofía llevaba por aquellas épocas, siglos en disputas interminables en las cuales parecía no avanzar y las *ciencias* modernas eran unas disciplinas que desde su inicio tuvieron grandes progresos, la filosofía retomó como ideal a estas disciplinas.

Uno de los ejes medulares de la modernidad fue la "duda", el cual fue un elemento importante que vino desde Descartes, en su aspecto de método (aunque retomada en algunos de sus sentidos de San Agustín), con lo cual empezó la búsqueda de aquello indudable, claro y distinto, para esto se empezó a conformar la teoría del conocimiento o lo que se llama hoy epistemología, con el fin de mostrar el proceso del conocimiento *verdadero* y objetivamente válido; en este proceso se dio una fuerte lucha entre dos bandos contrarios: "El Racionalismo" y "El Empirismo"; la primera postura afirmaba que la fuente del conocimiento *verdadero* era la razón, mientras que el empirismo afirmaba que era la experiencia, el racionalismo tomó como modelo de interpretación a la matemática, en cambio el empirismo tomó como modelo principal a la física; ninguna de las dos posturas pudo imponerse sobre la otra; Kant se centró en las condiciones que hacen posible al conocimiento y resolvió la disputa entre racionalismo y empirismo mostrando que el conocimiento no tiene su origen exclusivamente en la razón ni en la experiencia sino en la articulación de ambas.

Comparando las nociones de *verdad* entre Hume y Kant, lo primero que exige Hume, a semejanza de Descartes, es la claridad y distinción de nuestras ideas, Kant también exige esto, porque aunque no lo manifiesta explícitamente, se da por sobreentendido cuando uno empieza a abordar su teoría del conocimiento, la cual no sería posible sin esta condición; para estos dos autores la razón es el lugar donde se da la *verdad*, y esta misma no se encuentra en un más allá como pretendían algunos de los antiguos pensadores griegos y medievales; tanto Kant como Hume creen en una *realidad* y una naturaleza, pero Kant se refiere a la *realidad* o naturaleza construida por el sujeto cuando éste proyecta reglas sobre los fenómenos y los determina, en este sentido su noción de *verdad* tiene características similares con el segundo género de *verdad* de

---

Hume que implica la primera y segunda definiciones de *realidad* de este autor<sup>173</sup>, puesto que los dos son posibles gracias a una memoria y la percepción o experiencia; pero el peso teórico en Hume tiene que ver con lo real, Hume distingue entre *realidad* y *real*, esto último refiere al *mundo* exterior e independiente del sujeto, en cambio la *realidad* es aquello que es construido por el sujeto a través de su experiencia, siendo un sistema enlazado por el hábito y la relación causa — efecto, dando a éstos un *orden* fijo; en cambio el peso en Kant está en el sujeto como productor de la *realidad*, como el propio legislador de su objeto, y aunque también Kant se centra en la experiencia, ésta está condicionada por toda la estructura que le da el entendimiento puro, a través de la *Unidad Trascendental*, las *categorías*, los *esquemas*, las analogías, las formas puras de la intuición sensible y junto con éstos los *juicios sintéticos a priori*.

Tanto en Kant como en Hume se da una *verdad lógica*, en Hume como ya vimos en donde define el conocimiento en primer grado, el cual surge de una comparación de ideas siendo un conocimiento certero y seguro, esto quiere decir que es un conocimiento que sólo atiende a la estructura de las afirmaciones y no atiende a la *realidad* de manera directa, en Kant tenemos una *verdad lógica* cuando abordamos los *juicios analíticos* puesto que éstos tienen una estructura donde el predicado ya está implícito en el sujeto; y por lo tanto su *verdad* depende sólo de su estructura, ya que ésta es universalmente válida en todos los *mundos* posibles siendo una tautología y por lo tanto *verdadera*; pero podríamos decir que también los *juicios sintéticos a priori* responden a una estructura universal y necesaria por el elemento *a priori*, y por lo mismo conllevan una *verdad lógica*.

Estos dos autores tratan de dar una explicación a las leyes causales que se han presentado en las *ciencias*, para Hume las generalizaciones que se dan de la *ciencia* en las leyes acerca de la naturaleza son posibles por el hábito continuo de percibir un fenómeno que precede a otro regularmente, donde cada percepción de este tipo sería un caso y la exigencia para relacionarlos sería la semejanza que hay entre ellos; por lo cual en Hume nunca se habla de una

---

<sup>173</sup> Ver páginas 36 a la 37 y notas 114 y 116 de este mismo trabajo.

universalidad en sentido estricto aunque si de la universalidad en la forma de la ley, puesto que por más grande que sea la serie de casos, nunca pueden agotarse todos, en este sentido siempre es probable, en cambio en Kant la universalidad y necesidad de una ley causal viene a ser establecida por lo *a priori* que se da en el entendimiento siendo la causalidad la sucesión de los fenómenos sometidos a una regla. De esta manera, para Hume el principio de causalidad nace de la costumbre, en cambio para Kant, el origen de este principio se halla en el entendimiento puro, que es universalmente válido y por esto es posible un conocimiento objetivo. Kant a diferencia de Hume no aborda la probabilidad y el azar como grados de conocimiento.<sup>114</sup>

Kant afirmaba que la *verdad* consiste en una relación de correspondencia entre el conocimiento y su objeto, pero especifica que puesto que la facultad de conocimiento no tiene relación inmediata con las "cosas *en sí*", la relación de correspondencia sólo se establece a través de las formas o categorías del entendimiento, de suerte que la relación de correspondencia entre el conocimiento y las formas del entendimiento es a lo que se llama *verdad*. Lo que contradiga las formas del entendimiento es falso; esto implica que la definición aristotélica de *verdad* se convierte en una definición trascendental de *verdad*. Hume en cambio no cree en la existencia de *categorías* o formas del entendimiento, porque a lo que se llamaría *categorías* en Kant, en Hume serían conceptos construidos a través de la experiencia y que no preexisten a la misma; en este sentido la relación de causalidad en Kant sólo es posible por las *categorías*, en cambio en Hume es producto de la costumbre.

Tanto en Kant como en Hume la experiencia es necesaria para un criterio del conocimiento *verdadero*, pero en Hume la experiencia es por sí misma un criterio, de manera que la experiencia nos va ayudando a corregir los errores del pasado conforme a lo que se ha llamado de ensayo y error, en Kant la experiencia por sí sola no forma un criterio de conocimiento, porque más bien el criterio que sirve para esta finalidad es la facultad del juicio, porque es la que se encarga de mediar entre la sensibilidad y el entendimiento.

En los dos autores la matemática constituye un conocimiento certero, en Hume puesto

---

<sup>114</sup> Cfr. *supra*, p. 50.

que las relaciones de cantidad y número permanecen constantes y en Kant porque la magnitud es el primer elemento constitutivo de todos los objetos de la experiencia y de su conocimiento, en este sentido posee una validez objetiva, ya que los contenidos que no se puedan representar como magnitudes no son objetos, lo que implica que una teoría de la naturaleza es *ciencia* según el grado de matemática que contiene en ella; pero en Hume a diferencia de Kant, la matemática no constituye un elemento esencial para que una teoría se constituya como *ciencia*.

Los dos autores delimitan el conocimiento objetivo: Kant a través de la dialéctica trascendental, donde se muestra que la razón especulativa cae en contradicciones cuando rebasa los límites impuestos por las antinomias de la razón, y que lo incondicionado aunque no forma un conocimiento objetivo, es necesario para captar la unidad del mismo en forma de totalidad proyectada; y Hume cuando nos dice que el conocimiento no puede ir más allá de nuestras facultades puesto que no podemos establecer la *verdad* de algo que no tengamos la claridad de su origen; pero Hume a diferencia de Kant no cree en algo incondicionado, porque todo parte para él de la experiencia empírica sin que intervenga el elemento *a priori*.

Tanto en Hume como en Kant la *permanencia*, la *coherencia* en la claridad y la *distinción*, la *experiencia* y la *razón* son factores claves para hablar de *verdad*, sin los cuales no se puede hablar de la misma; sin embargo, en el sistema de Hume no existe el elemento *a priori*, y por lo mismo no se puede hablar de una universalidad en sentido estricto en lo referente a las leyes científicas como en Kant, donde si es posible gracias al elemento de lo *a priori*.

### 3.- VERDAD ONTOLÓGICA O METAFÍSICA

#### 3.1.- ANTECEDENTES

El Concepto de *verdad* con un compromiso Ontológico fue constituido desde los antiguos Griegos, éstos usaban el concepto de "alétheia" (ἀλήθεια)<sup>175</sup> para referirse a una develación del ser, que consistía en que «lo *verdadero* debería de coincidir con "lo que es", con el ser. » "Las proposiciones llegan a ser *verdaderas* porque él *ser* que el pensamiento y el lenguaje reproducen es ya la *verdad* misma". La *verdad* es así mostración del ser mismo en su autenticidad.<sup>176</sup>

Platón decía que la *verdad* estaba en los "Eidos" (εἶδος)<sup>177</sup> o ideas, los cuales son la *realidad verdadera* y que sólo son accesibles a la razón. Las ideas van a constituir la *verdadera realidad* del ser *permanente* frente al cambio y la diversidad de lo aparente, también llamado devenir, las ideas son la *realidad* en un *mundo* inteligible e intemporal (*Topos Noetos*), en este sentido se puede hablar de una *verdad ontológica*. Este reino se relaciona, en un primer lugar, con la *realidad empírica*, puesto que las ideas son los modelos de las cosas empíricas, en un segundo lugar se relacionan con la *conciencia cognoscente*, relacionándose con

---

<sup>175</sup> *Verdad*, veracidad, sinceridad; *realidad*. Pabón S. José M., *op. cit.*, p. 25.

<sup>176</sup> Cfr. Wonfilio Trejo, *op. cit.*, p. 322.

<sup>177</sup> Entendemos por *eidos*(εἶδος), ideas generales, las cuales son independientes del pensamiento humano y van a existir sólo en un *mundo* inteligible e intemporal el cual será la *verdadera realidad*. Definiéndolo según un diccionario: vista, visión; aspecto, catadura, figura, forma; hermosura; idea, representación, imagen; clase, especie; manera de ser, índole, naturaleza, disposición. Pabón S. José M., *op. cit.*, p. 174.

los *eidos* que conocimos en el *Topos Noetos* y que los recordamos a través de la reminiscencia, la cual es posible gracias al estímulo de la percepción sensible, la cual nos presenta el *mundo* terrenal donde las cosas aparentes que lo cubren son copias del *mundo* inteligible donde alguna vez estuvimos. Como vemos la percepción sensible en esta concepción no puede ser considerada como el origen del conocimiento espiritual, sino sólo como estímulo del mismo. Ya explicamos esta concepción anteriormente cuando nos adentremos en la *verdad lógica*.<sup>178</sup>

Para los medievales, de acuerdo con Wonfilio Trejo, la *verdad* se constituye en un sentido negativo, ya que lo único que podemos saber de la *verdad* absoluta (Dios) es aquello que no es; tal noción de *verdad* lejos de develar tiende un velo sobre "el ser" y "la *verdad*", ya que no podemos acceder a estos dos elementos sino en sentido negativo; aunque la *verdad* coincide con el ser, no es una *verdad* en el sentido de *Aletheia*, como en los griegos, no es el ser en su estado de descubierto, sino el ser en su estado de encubrimiento, la *verdad* más bien está oculta detrás de lo que se nos muestra.<sup>179</sup>

Para el asunto que pretendo tratar aquí, estas nociones de *verdad*, las considero sólo para exponer que estamos conscientes de su existencia, pero que no son el tema de este trabajo. Me parecen más interesantes las propuestas de Hegel y Heidegger las cuales desarrollaremos a continuación.

### 3.2. - EL CONCEPTO DE VERDAD EN HEGEL

La *verdad* en Hegel tiene relación con su principal propósito: "El que la filosofía se constituya en *ciencia*". En otras palabras quiere que la "filosofía" deje de ser amor por el saber y se constituya en saber de lo real como "sofía"; y ésta es una de las razones por las cuales Hegel va a constituir la *verdad* como totalidad. La totalidad es producto de la Dialéctica de las

---

<sup>178</sup> Cfr. J. Hessen. *op. cit.*, p.- 57

<sup>179</sup> Cfr. Wonfilio Trejo, *op. cit.*, p. 325

contradicciones y consiste en la superación de las mismas, donde la identidad sujeto - objeto será la meta en este proceso.

La *verdad* para Hegel es una cosa pública ya que todo ser humano puede tener acceso a ella y tener acceso a ella es un derecho de todo ser humano, ya que todo ser humano tiene la facultad de razonar y es decisión del mismo ser humano él usarla o él no usarla; la *verdad* no está ahí como algo puramente fijo al cual llegamos inmediatamente, sino es un producto del espíritu, el espíritu es la unidad entre el ser y el pensar, es el sujeto de la *historia*, el desarrollo de la humanidad.<sup>180</sup>

Este desarrollo se da a través de la Dialéctica Historicista Hegeliana, que a mi parecer es el desarrollo del conocimiento: donde el sujeto se hace objeto, y en cuanto se reconoce en lo otro (el objeto) reflejándose se recupera a sí mismo; lo otro lo niega, pero en la medida en que se va reconociendo en lo otro, se identifica con él; pero aquí no se anula la diferencia sino se la supera. El ser estático, que aún no ha pasado por su ser otro, es el "En-sí"; y la tendencia o negación es él "Para sí". Podemos decir que sólo nos reconocemos porque hay un otro, sólo podemos dar cuenta de nosotros a través de los otros, pero los otros en cuanto distintos que nosotros nos niegan. En la relación empezamos a vernos en los otros, reflejándonos y descubriéndonos en ellos, y es en este descubrirse en lo otro cuando se da la superación de la diferencia y de la enajenación (el proceso por el cual uno se hace otro y se constituye como fuera de uno, en este proceso lo otro es un espejo por medio del cual nos reconocemos). Al principio hay una dicotomía absoluta entre sujeto y objeto, mas en el proceso de la Dialéctica, se va constituyendo una relación que al final resulta una identidad absoluta entre ambos. En este proceso dialéctico el sujeto no sabe del objeto, sino se hace objeto y no sabe de sí mismo sino a través del objeto, de manera semejante, el objeto al hacerse racional se hace pensamiento, dicho de otra manera se hace sujeto y sólo sabe de sí mismo a través del sujeto, sólo se sabe a sí mismo en la razón; por esto el conocimiento de lo otro es el acceso al conocimiento de sí. A este integrar al objeto como un saber de sí mismo, Hegel le llama Saber Objetivo. Un saber exterior a su objeto es un saber vacío, porque tiene el contenido fuera de sí; de esta manera Hegel busca conferir objetividad al pensamiento y racionalidad al

objeto.

Podríamos decir: sólo si se es capaz de perderse y morir, se es capaz de encontrarse a sí mismo, porque sólo si se es capaz de arriesgar su ser se puede conocer, ya que si lo otro niega, el enfrentarse a lo otro representa el riesgo de perderse, el riesgo de morir. Resumiendo en otras palabras, la tesis sería ese sujeto inicial que aún no ha devenido en otro (objeto), la antítesis sería el hacerse otro (objeto) negándose o lo que llamaríamos enajenación o alienación, la síntesis sería el reconocimiento de lo otro *en sí* mismo como saber objetivo; donde el "En-sí" sería el sujeto inicial como tesis o su resultado como la síntesis; y el "Para-sí" sería la negatividad o la antítesis, que sería la parte dinámica del proceso; La síntesis sería el resultado y superación tanto de la tesis como de la antítesis.

La dialéctica en este proceso se da en la *superación* de las diferencias o contradicciones o lo que llamará Hegel *Aufhebung*. Este concepto tiene un triple significado: en un primer sentido, conservar y retener la unidad sujeto - objeto, en un segundo sentido, cancelar la escisión sujeto - objeto, y en un tercer sentido, ampliar la unidad sujeto - objeto; todos estos sentidos están englobados en la *superación*. Conservar encierra en sí lo negativo, que algo sea quitado de su inmediatez y por lo tanto puesto abiertamente a las influencias externas, con el fin de retenerlo, así lo superado es al mismo tiempo lo conservado que ha perdido su inmediatez ( a negado su inmediatez) pero no por eso se a anulado. En el proceso de la *historia* lo universal será la superación de lo particular en cuanto las particularidades se constituyan en una unidad orgánica,<sup>161</sup> y el sujeto será la superación del objeto en cuanto el objeto será contenido en el sujeto como saber objetivo.

La *verdad* dentro de este proceso dialéctico implica siempre una conceptualización Totalizadora, ya que la *verdad* no puede limitarse a la mera unilateralidad, no es un mero

---

<sup>160</sup>

La Naturaleza es lo dado, aquello que aún no a roto con el devenir cíclico y estático. Es el ser humano el que rompe con este estado cíclico, y comienza así a desarrollarse.

<sup>161</sup>

En una unidad Orgánica, cada una de las partes no puede ser sin las otras; en un organismo vivo el riñón, el hígado o el corazón no tienen ninguna función fuera de su articulación con los otros miembros del cuerpo, formando a si con estos una unidad orgánica que es el cuerpo viviente.

---

resultado fuera del proceso por el cual se constituyó, sino es el mismo proceso por el cual se ve constituida y es esto mismo lo que la constituye como una totalidad. Hegel nos muestra esto con el ingenio de un poeta:

*"El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace desaparecer a la flor como un falso ser allí de la planta mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla, estas formas no sólo se distinguen entre sí sino que se eliminan unas a las otras como incompatibles. Pero en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente lo que constituye la vida del todo."*<sup>182</sup>

La *verdad* es la totalidad<sup>183</sup> y en tanto que esto, es en la unión del "En-sí" y el "Para-sí", siendo éstos correspondientemente resultado y tendencia; el resultado por sí solo es el puro cadáver que la tendencia va dejando tras de sí, dicho de otra manera es un mero momento del proceso, el cual pasará y se quedará atrás, o dicho de otra forma el resultado por sí solo es meramente unilateral. La tendencia por sí sola es el simple impulso privado de su *realidad*. Lo *verdadero* es siempre de modo mediato y concreto, porque lleva tras de sí un proceso en el cual lo subjetivo, que es el pensamiento, atrapa o recoge al objeto que es la empyrea *en sí* mismo; por esto la *verdad* es dinámica.<sup>184</sup> Por existir en la filosofía el elemento de lo universal que lleva dentro de sí lo particular, la *verdad* no puede ser vista como un conjunto de aseveraciones sueltas y dispersas; sino como una unidad orgánica entre las partes o momentos que la constituyen.

La dialéctica es la forma en que la experiencia del espíritu se desenvuelve, en este sentido la experiencia es el movimiento en donde el "*en sí*" que es lo inmediato, lo abstracto, lo no experimentado, en donde el saber y la verdad están escindidos, pase a ser "*para sí*", que es la

---

<sup>182</sup> G. W. F. Hegel. *La Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 8.

<sup>183</sup> Cfr. *infra*, p. 16.

acción, lo negativo del puro "en sí"; puesto que la acción es lo que se contrapone al mero concepto o *en sí*. Solamente en este ir fuera de sí, extrañándose, para después retornar desde este, extrañamiento de sí mismo, la *realidad* y su *verdad* forman patrimonio de la *conciencia*; puesto que, para Hegel, la conciencia sólo puede concebir aquello que se halla en su experiencia.<sup>184</sup>

La *autoconciencia* sería el reconocer al otro como "sí mismo" a través de hacerse otro y retomar a sí mismo desde el extrañamiento, integrando a lo otro que antes era extraño y ajeno como parte de sí mismo. La *autoconciencia* se logra a través de la razón, la cual da una concepción totalizadora, a diferencia de la *conciencia* que es producto del entendimiento y de un proceso meramente analítico.<sup>185</sup>

La razón sin entendimiento no es nada, mientras el entendimiento sin razón ya es algo. La razón articula un todo orgánico, mientras que el entendimiento segmenta y analiza, por esto la razón no puede articular ese todo orgánico sin que antes el entendimiento analice o segmente aquello que se le presenta; de esta manera el conocimiento es primeramente analítico, después es sintético.

Para Hegel en la *historia* existe el progreso, ya que el espíritu en su concepción nunca permanece quieto, sino que se halla en movimiento incesantemente progresivo, en el cual el avance en un primer momento es acumulativo, y éste antecede a un segundo momento el cual es un salto cualitativo, que se anuncia con síntomas aislados de frialdad y tedio, conformando lenta y silenciosamente una nueva figura.<sup>187</sup> Como cuando el niño pasa a ser adolescente para después conformarse como adulto, también esto ocurre en los cambios que anteceden a una revolución

---

<sup>184</sup> Cfr. *supra*, p. 8.

<sup>185</sup> Cfr. *infra*, p. 26.

<sup>186</sup> El entendimiento, como Hegel lo concibe, es un proceso analítico que va separando una totalidad en sus partes, así cuando analizo una planta nombro cada una de las partes que tiene: tallo, hojas, flor, etc. Mientras que la razón, para este autor, es un proceso integrador y sintético, que tiene por fin captar la unidad orgánica de un todo, en este sentido la razón sería aquello que nos explicaría el proceso de desenvolvimiento de la planta: como nace se desarrolla, se reproduce y muere. La razón es aquella facultad que capta la interrelación orgánica de las partes de un todo en el proceso del desenvolvimiento de ese mismo todo.

<sup>187</sup> Cfr. *supra*, p. 12.

social. La primera aparición es sólo su inmediatez o concepto, los cuales no agotan la manifestación del mismo, como diría Hegel:

*"No nos contentamos con que se nos enseñe una bellota cuando lo que queremos ver ante nosotros es un roble, con todo el vigor de su tronco, la expansión de sus ramas y la masa de su follaje".*<sup>188</sup>

Por el mismo proceso histórico en que lo *verdadero* y lo falso se ven constituidos, no se pueden tomar como conceptos inmóviles y aislados uno del otro sino como universales; lo falso sería lo otro, lo unilateral, lo negativo de la sustancia, por esto, decir que se sabe algo *falsamente* equivale a decir que el saber está en desigualdad con su sustancia, por lo tanto lo falso queda definido como la desigualdad en la *conciencia* del yo y la sustancia. La negatividad de lo falso puede ser considerada como defecto del yo y la sustancia, pero es lo que da vida a ambos.<sup>189</sup> El dogmatismo o lo que podríamos llamar lo falso en la filosofía es creer que lo *verdadero* se reduce a una proposición y que es sabido de modo inmediato y unilateral, como una afirmación o un juicio parcial desarticulado de un proceso.<sup>190</sup>

La sustancia viva es el ser que es en *verdad* sujeto o que es en *verdad* real, pero sólo en cuanto que es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma.<sup>191</sup> La sustancia es el pensamiento en cuanto sujeto, es la simplicidad en cuanto es lo que *permanece*. La sustancia en Hegel no es algo estático, sino algo que permanece, aún después de devenir otro, una y otra vez. Un ejemplo análogo a la sustancia sería aquello que llamamos lo clásico, que lejos de permanecer inmutable, es concebido en cada época de forma distinta y sin embargo se mantiene y perdura.

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 13

<sup>189</sup> *Cf.* *infra*, pp. 26 - 27

<sup>190</sup> *Cf.* *infra*, p. 28.

<sup>191</sup> *Cf.* *supra*, pp. 15 - 16.

La *verdad* se da en el concepto, que implica lo contrario a la inmediatez, donde el sujeto y el objeto aún están escindidos, es el saber mediado, donde tanto el sujeto como el objeto ya pasaron a ser su negación; en este sentido el saber es resultado de un proceso, siendo la figura más alta de la existencia. El concepto que ha dejado de ser mera abstracción y en sí, se ha llevado a la acción, o expresado de otra forma, ha pasado por su realización; el concepto, en este sentido representa aquí la unidad de lo real y lo *verdadero*. El concepto es la mediación entre sujeto y objeto. En este contexto, el saber sólo se puede exponer como sí mismo, en tanto real, como una totalidad; y podríamos decir que la *ciencia* es donde lo real y el saber coinciden en la totalidad.

La *Historia* en Hegel es el desenvolvimiento del espíritu que nunca permanece quieto y se halla en movimiento incesantemente progresivo, éste es un proceso ontológico donde se va objetivando lo real, tal proceso histórico es una necesidad *lógica* cuyo seno está en la dialéctica que ya hemos explicado anteriormente. La *Historia* es "El Tiempo del ser-ahí en sus momentos", o dicho de otra forma, "el despliegue de diversos ser-ahí", también es el proceso del despliegue continuo de la sustancia. Como ya hemos visto, la *historia* no se reduce a ser un proceso acumulativo, sino que hay saltos cualitativos que son puntos de quiebra en cuyo seno se muestra un proceso revolucionario. El Salto Cualitativo es el resultado de un proceso acumulativo como ya hemos visto y se anuncia en síntomas aislados, con estados de ánimo, de tedio y frivolidad; tal proceso rompe con las relaciones que integran el ser, produciendo algo nuevo, por lo mismo, es una transformación de la totalidad. En su primera aparición es sólo su inmediatez, el concepto en su punto de partida es como la bellota, a la que aún le falta llegar a ser el roble, mas el todo al que va a llegar ya está presente en su ser (en ese principio que es la bellota), sin embargo, esta presencia es sólo como proyecto, pero al mismo tiempo ese todo aún no está, porque aún no es, ya que no se ha vuelto existente en lo real, en este sentido podremos decir que está en un estado latente. El desarrollo de la *Historia* y su resultado son necesarios y están determinados por el punto de partida del mismo proceso. El punto de llegada ya está presente en el inicio, mas está vacío por ser una idea formal, concepto y mero proyecto que aún no es real. Para ser real necesita del proceso histórico, pero sólo llega a ser real en el punto de llegada, ahí, donde se ha producido la identidad sujeto - objeto y se ha superado la escisión absoluta que existía al principio mediante el proceso de *Aufhebung*, a este fin de la *historia* Hegel le llama: " El saber Absoluto". Tanto el

inicio como el final de La *Historia* son simples, mas la simplicidad del inicio es la vaciedad de la indiferencia de lo que todavía no llega a ser, en cambio la simplicidad del punto de llegada es la plenitud de la sabiduría de lo que ha devenido *en sí* mismo y se ha puesto a sí mismo. Un nuevo *mundo* apenas muestra sus líneas generales puesto que todavía no se ha desplegado la forma de su contenido, todavía está en la cabeza de sus pensadores, es todavía proyecto, muy velado y vago, y no se le ven sus diferencias.<sup>192</sup>

El pasado aparece como recuerdo de la manera más abstracta: como se conserva lo que ya se ha vivido. El pasado *en sí*, no existe, debe ser construido, expresado, formado y dicho una y otra vez. El pasado se construye y reconstruye en el presente, y sólo así es posible una transformación.

Resumiendo todo lo dicho en este apartado en unas cuantas palabras: La *Historia* como desenvolvimiento del espíritu, es la autopoición del sujeto, lo que implica que sea una autoproducción.

La noción de *verdad* de Hegel no es la única representación histórica de la misma, es por eso que quiero que veamos a otro autor: Heidegger. En este autor la noción de *verdad* no coincide con la *verdad* en una relación sujeto - objeto, porque considera, como vamos a ver, que tales conceptos son insuficientes, en Heidegger no se va a dar la *verdad* o el saber absoluto como en Hegel sino que va a haber otro desarrollo, el cual voy a tratar de exponer en el siguiente apartado.

### 3. 3. - EL CONCEPTO DE VERDAD EN HEIDEGGER

Heidegger toma como punto de partida la pregunta del ser en relación con el tiempo, a través de esta pregunta en su obra "Ser y Tiempo", va analizando las estructuras o existenciales del *dasein* (El Ser en el Mundo). Estas estructuras o existenciales son: Del Encontrarse en, Del

---

<sup>192</sup> Ver página de este mismo escrito: p. 76

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

### Entender, Del Habla.

El *dasein* es un ser abierto a las posibilidades que puede realizar para llegar a ser "Auténtico". Mas existen modos inauténticos del ser: **Las Habladurías, La Curiosidad y la Ambigüedad.** Las Habladurías es esa vaciedad en el discurso que no nos dice nada; La Curiosidad es una avidez de novedades la cual no permite profundizar en lo que se conoce, quedándose uno en un mero sensacionalismo (Un turista que busca siempre impresionarse), y La Ambigüedad se muestra en el discurso lleno de contradicciones. El modo inauténtico del *dasein* queda englobado en el concepto de "*Man*" o "*El Uno*". El cual es un sujeto impersonal, general, que lo condiciona, decide por él y aleja al *dasein* de su ser auténtico, sin embargo "*El Uno*" es un ser necesario porque va llenando los huecos de la vida (cuando uno no tiene nada que decir y la inautenticidad sirve como un escape a la angustia), pero "*El Uno*" no es sólo eso, sino también es el comienzo de un proceso en el cual se va llegando a ser auténtico.

Las estructuras o existenciales encuentran unidad en lo que Heidegger llama *Sorge*, que se puede traducir como Cura o Proyecto. Todos los existenciales son posibles sobre una estructura más fundamental y profunda la cual sirve como condición de existencia a los mismos: La **Temporalidad**, la cual es fundamento de la historicidad y de todas las estructuras de la misma.

Los términos sujeto y objeto son inadecuados, porque el ente se transformó en objeto en la edad moderna debido a la pretensión de la filosofía de ser *ciencia*, el objeto representó aquello que se podía penetrar y dominar por el cálculo, algo externo y puesto enfrente del sujeto. Pero el *ente* para Heidegger es algo estructurado esencialmente por la estructura existencial del *dasein* y en este sentido no puede ser separado del ser humano y por lo tanto tampoco puede ser algo externo y enfrente del mismo. Hay que tener en cuenta que Heidegger habla de *entes en el mundo*, tanto "*El ente a la mano*" (el "útil"), como "*El ente a la vista*", son *entes del mundo*. "*El ente a la mano*" está definido por el uso que le da el ser ahí, todo útil está ligado a una *Sorge* (cura o proyecto), donde la causa instrumental se define desde la causa eficiente y ésta es desde una causa final: "Por Mor de" o "Por amor a". "El ente ante los ojos" es aquel ente que no es útil, mas no por esto deja de estar constituido desde un *mundo* constituido por la estructura existencial del *dasein*, un ejemplo de este "ente ante los ojos", es para Heidegger lo que estudia

la ciencia.

El ser en Heidegger, es un ser que habita en la palabra. La palabra es la morada del hombre. Los pensadores y poetas son vigilantes de esta morada.<sup>193</sup> Podemos dar cuenta de esto en su concepto de *mundo*, el cual es esencialmente constituido desde el *dasein* en su relación con el ente y los otros *dasein*, ya que no es un *mundo* que refiera a cosas que no tengan relación con el hombre. Un ejemplo a mi parecer que da cuenta de esto de manera excepcional es el siguiente:

*Cuando Cabeza de Vaca el conquistador español quiso buscar el sueño de un lugar llamado "El Dorado", lugar cuya riqueza debía ser inimaginable, busco en las pequeñas y variadas tribus de la Florida. Su estrategia era llegar a los pueblos y raptar al Jefe de la tribu y a lo que podríamos llamar el sacerdote o Chaman, logrando este fin, la tribu entera se ponía a su disposición, después de una tortura cruel a todos sin excepción, preguntándoles "¿Dónde está el oro?", mataban empezando por los Jefes tribales y los Chamanes a la mayoría de los miembros de la tribu. Los individuos que sobrevivían olvidaban qué habían sido, porque olvidaban sus raíces, porque ya no tenían a un Jefe y a un Chaman que continuaran la labor de mantener vivas las tradiciones de la cultura propia de la tribu; al perderse así tales tradiciones, los sobrevivientes quedaron en una era primitiva.<sup>194</sup>*

Este ejemplo muestra claramente, que los poetas y pensadores resguardan el ser: El ser de una época, de un pueblo y de sus tradiciones. La tragedia que les paso a las tribus de la Florida, podría compararse con la tragedia que ocurriría, si la cultura occidental perdiera de un día para otro, todos sus poetas, pensadores entre ellos filósofos, científicos, artistas y todos los que de alguna manera resguardan el ser de la cultura occidental.

---

<sup>193</sup> Cfr. Jean Paul Sartre & Martin Heidegger. (Jean Paul Sartre) "Existencialismo es un Humanismo", (Martin Heidegger) "Carta sobre el humanismo", Barcelona, Hermen, 1991, p 65.

<sup>194</sup> Documental del "Discoverey Channel", Cabeza de Vaca, Ávar Núñez fracaso en su intento por encontrar oro, en tal expedición, la aventura duro 8 años. Después de ese periodo, paradójicamente después tomo los hábitos y lleo a ser prior de un convento. Vid. Enciclopedia Hispánica (Tomo 3), 1º, EUA, Encyclopaedia Britannica, 1989 - 1990. p. 225.

---

La *verdad* en Heidegger tiene como raíz el concepto griego de: Τα αληθεα (Ta alethea), lo desoculto, lo *verdadero* como mostración o desvelación, "lo no oculto de lo manifiesto". La *verdad* se da en relación con el *dasein*, porque sólo donde hay un *dasein* hay *verdad*. Tal mostración queda explicada en lo que este autor llamará el *estado de abierto*.

La *verdad* en Heidegger se da en el estado abierto del *dasein*; El *dasein* es el ser humano, la noción de "Da-sein" puede ser comprendida por sus dos raíces "da" y "sein"; "da" significa "ahí" o "*estado de abierto*",<sup>195</sup> y el "sein" significa "ser", de esta manera la traducción queda como "ser-ahí"; El *Estado de abierto* es siempre distinto según la especie del ente, y el modo de comportamiento del ente sólo se abre en cuanto el *dasein* asume el *estado de abierto*.

Lo abierto para este autor queda mejor definido por el concepto griego de "Τα αληθεα", que se traduce como "desocultamiento" en vez de *verdad*, ya que tal concepto contiene la indicación de transformar y retrotraer con el pensamiento el concepto habitual de *verdad*, en sentido de conformidad con el enunciado, y nos acerca más a lo que Heidegger llamará develar. El mismo develar se resguarda en el comprometerse.

### 3. 3. 1. - El Mundo

El sentido de la *verdad* en Heidegger no es el creer en *verdades* eternas, sino el dar cuenta del *mundo* en su momento histórico, El *mundo* es aquello que el hombre ha conformado como *mundo*, el *mundo* pertenece a una estructura relacional del *dasein* con los entes y los otros *dasein*,<sup>196</sup> El *mundo* es aquello por lo cual existe el *dasein* (no hay *mundo* sin *dasein*, pero tampoco *dasein* sin *mundo*), por esto mismo el "ser-ahí" queda mejor definido como "Ser en el *Mundo*". El *dasein* llega al *mundo*, como un ser arrojado a él, porque nadie le preguntó si

---

<sup>195</sup> En cuanto "ahí" y en cuanto "*estado de abierto*". Cfr. Martin Heidegger, "La esencia de la verdad" en *Ser, Verdad y Fundamento*. México, Monte Ávila Editores, 1968, p. 71. Modesto Berciano, *Técnica Moderna y Formas de Pensamiento*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, p. 30.

<sup>196</sup> Cfr. Martin Heidegger, "La esencia del Fundamento" en la *op. cit.*, pp. 40 - 42

---

quería estar en él, éste se le presenta en primera instancia en sus relaciones con entes a los que él no puso nombre, entes que ya estaban en el *mundo* con sus respectivos nombres antes de que él llegara; en una segunda instancia el *dasein* pone al *mundo* en el proyectarse, porque es la esencia de su ser lo que configura al *mundo* y esto último es lo que significa la trascendencia.<sup>197</sup>

La trascendencia (*δυσκότων*) tiene una triple caracterización como potencia (*ἐπιπέδω*) que domina la posibilidad: de la *verdad*, del comprender, y del ser. La trascendencia se configura en la voluntad. La trascendencia es libertad y "sólo la libertad puede hacer que impere y munde el *mundo* para el *dasein*"; El *Mundo* nunca es, sino que munde. Que munde el *mundo* quiere decir que se configura en la mundaneidad o para decirlo de otra manera en la cotidianeidad.<sup>198</sup>

Heidegger habla de un conocer que ilumina al proyectar, el ente no se va a mostrar si antes no es iluminado por el mismo *dasein* en su *estado de abierto*, el ente sólo se muestra en cuanto encuentra ocasión de penetrar en un *mundo*.

### 3. 3. 2. - El Concepto Corriente de *Verdad*

Heidegger ve el concepto corriente de verdad, las nociones de verdad dominantes en la ciencia y sobre todo en la epistemología; en este sentido no está hablando de su propia noción de verdad, sino de cómo el ve, que el propio concepto de verdad se ha definido comúnmente en su época.

En *La Esencia de la Verdad* Heidegger observa que la noción corriente de *verdad* como concordancia se a dado a través de la noción de adecuación en dos vertientes: La *verdad*

---

<sup>197</sup> Cfr. *infra*, 43.

<sup>198</sup> Cfr. *infra*, p. 48.

como adecuación de la cosa con el conocimiento y la *verdad* como adecuación del conocimiento a la cosa; ambos conceptos de adecuación mientan siempre a un "atenderse a..." y este sentido implican la *verdad* como conformidad, al mismo tiempo esto hace que la esencia de la *verdad* pueda ser vista como el acuerdo del ente con su esencia, lo que le da a la *verdad* un carácter de autenticidad, por esta razón la *no-verdad* refiere a un no-concordar del ente con su esencia, lo cual le da un carácter de inautenticidad a la *no-verdad*. Para Heidegger hay una retroreferencia<sup>199</sup> de la *verdad* de la proposición a la *verdad* de la cosa, como una explicación teológica, lo cual nos muestra la *verdad* como coincidencia de un enunciado con la cosa; en esta última noción, donde podemos ubicar a Heidegger, se da, por un lado, una coincidencia entre el enunciado y la cosa, y por otro, una mostración.<sup>200</sup> Esta mostración, no es contraria a la coincidencia entre el enunciado y la cosa, sino que va unida, en tanto que la verdad está aquí como poesis originaria, o instauración del ser y en este sentido no sólo coincide con el ser, sino que lo instaure y lo muestra; por lo anterior, en el proceso de la verdad como instauración y mostración los poetas resguardan el ser.

Cuando se da la coincidencia, el enunciado coincide con la cosa, el enunciado representa y dice de lo representado como está *ordenado* con él según el sentido conductor; el representar significa el dejar contraponerse la cosa en cuanto objeto. Lo contrapuesto debe medir lo que está enfrente, abierto, y, sin embargo, *permanecer en sí* como cosa y mostrarse constante; el

---

<sup>199</sup> La noción de retroreferencia se puede descomponer en dos partes: "Retro" que significa: "Hacia atrás"; referencia significa la relación del enunciado con lo que enuncia; este "hacia atrás" puede ser visto como ser originario y en este sentido podríamos tomar la noción como referencia originaria.

---

enunciado sólo a través de esto se *ordena* conforme al ente; esto sólo se cumple en el *estado de abierto* que es asumido en la relación enunciado - cosa, esta relación se hace patente como comportamiento; toda relación que esté abierta es comportamiento. Todo representar que se contrapone sirve de medida patrón a lo que representa.<sup>201</sup>

### 3. 3. 3. - Verdad Óptica - Ontológica

La *verdad* tiene dos vértices uno primario y otro secundario: El primario se manifiesta como el "Ser Descubriendo", propio del *dasein*; y el sentido secundario se manifiesta como "Ser descubierto", propio del ente descubierto ante el *dasein*. La *verdad ontológica* indica el estado de descubierto o desoculto como "*verdad del ser*" y sólo ante este descubrimiento se hace posible la revelación del ente. El ente aparece en relación con otro, con el ser; sólo en éste se muestra el ente al *dasein*. La *verdad óptica* es la *verdad del ente*. equivoco

Para Heidegger lo Ontológico es un término multiequívoco, que significa: En un primer aspecto, interpelar al ente como ente y en un segundo aspecto significa aquello sobre lo que es el ente. Interpelar algo no quiere decir aún necesariamente comprender en su esencia lo así interpelado. La comprensión del ser orienta y aclara toda actitud hacia el ente, no es ni un captar al ente como tal, ni siquiera comprender lo así captado.

A la comprensión del ser que aún no ha llegado al concepto, Heidegger le llama *preontológica* o también *ontológica* en sentido amplio. Concebir al ser, presupone que la comprensión del ser proyectado generalmente y de algún modo descubierto, se ha constituido

---

<sup>200</sup> Cfr. Martin Heidegger. "La esencia de la verdad" en la *op. cit.*, pp. 63 - 64

<sup>201</sup> Cfr. *infra*, p. 67

propiamente en Tema y Problema.<sup>202</sup> Lo *óntico* es una postura que deja ser al ente *en sí* mismo lo que es y como es. Pero con ello no se ha planteado aún el problema del ser, ni mucho menos se ha obtenido el fundamento para la posibilidad de una ontología.

La *verdad óntica* y la *verdad ontológica* se corresponden, cada una distintamente, la primera al ente en su ser y la segunda al ser del ente. Se copertenece esencialmente en razón de su referencia a la diferencia *ontológica* entre ser y ente. La esencia de la *verdad* en general, necesariamente bifurcada en *óntica-ontológica*, sólo es posible por la impción de esta diferencia. Si lo característico del *dasein* reside en que se comporta con el ente, comprendiendo el ser, entonces este poder diferenciar por lo cual se vuelve fáctica la diferencia *ontológica*, tiene que haber afianzado las raíces de su posibilidad en el fundamento de la esencia del *dasein*. Anticipadamente llamamos a este fundamento de la diferencia *ontológica* la trascendencia del *dasein*. Si se caracteriza a todo comportamiento como intencional, entonces, la intencionalidad sólo es posible sobre el fundamento de la trascendencia.<sup>203</sup> La trascendencia del *dasein* se da en quedar grabado en la *historia* dejando huella.

### 3. 3. 4. - El Fundamento de la Verdad

En La Esencia de la *Verdad*, el fundamento de la *verdad* está en la libertad, pero el papel de la libertad no se reduce a ser fundamento sino que es ella misma la esencia de la *verdad*.<sup>204</sup> La libertad es "ser libre para lo manifiesto de algo abierto". La libertad es un dejar ser al ente, sólo en la libertad se da propiamente el *estado de abierto*, este *estado de abierto* se nos manifiesta a través de un comportamiento abierto. La *verdad* es subjetiva, ya que ésta se reduce al ámbito humano, al *mundo* como los hombres en sus relaciones entre sí, y con los entes.

---

<sup>202</sup> Cfr. Martin Heidegger, "La esencia del Fundamento" en la *op. cit.*, p. 18

<sup>203</sup> Cfr. *infra*, p. 20

<sup>204</sup> Cfr. Martin Heidegger, "La esencia de La Verdad" en la *op. cit.*, p. 71.

---

<sup>205</sup> Aunque este sujeto alcanzara su objetividad ésta seguiría siendo humana, por lo mismo Heidegger considera confuso llamarle objetividad, porque la naturaleza sólo se manifiesta al hombre en cuanto penetra a un *mundo*.<sup>206</sup>

La *verdad*, al ser una acción humana, está conformada por la libertad. El abrirse no es total sino que sucede simultáneamente con un ocultarse. La disposición de lo abierto no se puede captar nunca como vivencia o sentimiento, porque de ese modo se le priva de su esencia, al caer en explicaciones con conceptos tales como "vida" y "alma" que sólo pueden confirmar la necesidad de un derecho esencial, en tanto llevan de sí la alteración y la falsificación de la disposición, la cual es una exposición existente del ente en su totalidad, que sólo puede ser "vivenciada" y "sentida", porque "el hombre vivencia", sin vislumbrar la esencia del temple de ánimo, porque está comprometido siempre a una disposición develadora del ente en su totalidad. La revelación del ente en su totalidad puede imperar más esencialmente allí donde lo conocido y siempre cognoscible han llegado a ser inabarcables, y no son capaces de resistir la acometida del conocer, mientras la dominación técnica de las cosas toma una actitud ilimitada.

El comportamiento del hombre está completamente acordado por la revelación del ente "en su totalidad". Este "en su totalidad" aparece incalculable e inaprensible, por ello al develar libre e individualmente al ente en su totalidad lo oculta.

La revelación del ente en su totalidad puede imperar más esencialmente allí donde lo conocido y siempre cognoscible ha llegado a ser inabarcable, y no es capaz de resistir la acometida del conocer.

La pregunta por la esencia de la *verdad* sólo alcanza su plenitud cuando lleva consigo la mirada de la esencia de la *no - verdad*; la esencia de la *no - verdad* es el paso decisivo para una suficiente posición frente a la pregunta por la esencia de la *verdad*. Un ejemplo de esto sería la *conciencia* ética, porque sólo tenemos una *conciencia* de lo bueno en cuanto que también

---

<sup>205</sup> Cfr. Martín Heidegger, "La esencia del Fundamento" en la *op. cit.*, p. 40.

<sup>206</sup> Cfr. *infra*, p. 43.

conformamos una *conciencia* de lo malo (de lo no bueno); sólo así distinguimos entre uno y otro, de manera análoga esto también sucede entre la esencia de la *verdad* y la no-esencia de la *verdad*.

La esencia de la *verdad* es la *verdad* de la esencia, por esto, es esencialmente como coincidencia entre conocimiento y ente.<sup>207</sup>

### 3. 3. 5. - La *Historia*

La existencia del hombre histórico comienza cuando el primer pensador, al preguntarse por el desocultamiento del ente, plantea la pregunta ¿Qué es el ente?, esta pregunta experimenta por primera vez el desocultamiento, el ser en su totalidad se descubre como φύσις<sup>208</sup>, "Naturaleza". Sólo cuando el ente mismo es ex-proceso=clevado y=resguardado=en su desocultamiento, sólo cuando se comprende este resguardar desde la pregunta por el ente como tal, comienza la *historia*. El desocultamiento inicial del ente, la pregunta del ente como tal y el comienzo de la *historia* occidental, son lo mismo y simultáneos en un "tiempo", que se abre inconmensurablemente para cualquier medida en lo abierto.

La libertad de «"El *dasein*" ex-sistente y develador» posee al hombre, sólo ella confiere a la humanidad esa referencia que caracteriza y funda toda *historia*, ya que la naturaleza no tiene *historia*. Que el hombre exista, significa, la *historia* de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica que le está resguardada en el ente en su totalidad. Las raras y simples decisiones de la *historia* surgen del modo en que cobra presencia la esencia originaria de la *verdad*.

---

<sup>207</sup> Cfr. Martín Heidegger, "La esencia de la Verdad" en la *op. cit.*, p. 82.

<sup>208</sup> Entendemos por φύσις "Naturaleza"; mas puede significar: modo natural de ser, esencia, condición natural, índole, constitución, clase; naturaleza corporal, figura, rasgos; estatura, porte, aire, actitud; naturaleza espiritual, carácter natural; condiciones naturales; fuerza natural o productora; constitución natural de las cosas, conjunto de seres, universo, naturaleza; raza, clase, especie..." Pabón S, José M., *op. cit.*, p. 633

---

La *historia* es en un proyectarse del *dasein* en el tiempo, tanto al pasado como hacia el futuro, desde nuestro presente, conformando una y otra vez en cada momento histórico una manera de proyectarse desde su presente al pasado o al futuro.

### 3. 4. - LA VERDAD ONTOLÓGICA O METAFÍSICA EN LA CIENCIA

Tanto Hegel, el positivismo, Popper y después los realistas Metafísicos van a creer en un continuo progreso que va acercándonos cada vez más a "La Verdad", la cual aunque no es vista como algo presupuesta en el positivismo y en Popper, porque éstos no aceptan una *metafísica* de los primeros principios, sino ven a mi parecer, la verdad como un lugar a donde idealmente podemos llegar.

Por otra parte, un discípulo de Popper, Lakatos fue uno de los autores quien se acercó a una visión como la de Hegel, en cuanto la concepción de la *verdad* es vista desde la noción de progreso; En Lakatos podemos ver un proceso análogo a la acumulación cuantitativa y saltos cualitativos de Hegel; podemos hablar en Lakatos de una acumulación cuantitativa en cuanto el desarrollo teórico anticipa al desarrollo empírico; de manera que una teoría continúa siendo válida mientras continúe prediciendo ciertos hechos con cierto éxito; el anuncio del cambio o de un salto cualitativo lo podemos ver cuando un programa de investigación queda estancado, porque su desarrollo teórico queda rezagado respecto a su desarrollo empírico; esto es, sólo aduce explicaciones post-hoc, o bien sólo proporciona descubrimientos por casualidad o predice hechos y/o descubrimientos por un sistema rival; el Salto cualitativo, lo podemos ver en lo que Lakatos retoma del Kuhn de "La Estructura de las Revoluciones Científicas"<sup>209</sup>, en cuanto a la idea de éste de las revoluciones científicas, pero a diferencia de Kuhn, el cual mantiene una inconmensurabilidad que nulifica criterios para medir un progreso, en lo que respecta a esta obra, Lakatos piensa que un programa de investigación científica reemplaza a su rival cuando la teoría que propone mantiene un excedente empírico frente a la antecesora. Lo anterior lo podemos afirmar de acuerdo con su Libro "La *Historia* de la *ciencia* y sus Reconstrucciones Racionales".

---

<sup>209</sup> El Kuhn de la obra "La Estructura De Las Revoluciones Científicas". Ed.- fondo de cultura económica

Tanto Hegel en la "Fenomenología del Espíritu" como Lakatos, en "La Historia de la ciencia y sus Reconstrucciones Racionales", ven el progreso hacia una *verdad* como un progreso racional; El Kuhn de la obra citada y Feyerabend no lo pueden ver como progreso porque el cambio es visto, en sus posturas, como si éste fuera irracional.

Por otro lado, atendiendo a la concepción de Heidegger, la *ciencia* es en un *mundo* y no existe aislada del mismo, ni fuera de él, porque toda actividad humana para Heidegger es dentro de un *mundo*; la *ciencia* está viva en las comunidades científicas sin las cuales no habría *ciencia*; los conceptos de la misma no se mantienen estáticos, sino que se van renovando a través de la *historia*.

La *ciencia* es una expresión que cambia en cada momento de su *historia*, por esta razón, no es lo mismo la *ciencia* en los griegos, en la edad media, en los modernos como Newton, o como la conciben los científicos más contemporáneos como Einstein; en cada uno de estos momentos la *ciencia* se ha conformado a partir de lo que van diciendo de ella sus más grandes pensadores, porque no puede estar como algo independiente de lo que se diga de ella; porque si ya no se hablara de *ciencia*, la *ciencia* dejaría de existir. En este sentido lo que se diga de la *ciencia* es un elemento fundamental para su conformación, dicho de otra forma: la palabra es uno de los ejes medulares que van constituyéndola, y al constituirse la *ciencia* en parte a través de la palabra podemos hablar de un sentido ontológico y óntico de la *verdad* en la *ciencia* en sentido Heideggeriano, porque es esta condición, de que la *ciencia* se configure, en gran medida, por lo que dice el *dasein* de ella, lo que hace que se pueda hablar de una concordancia entre el enunciado y la cosa, o dicho de otra manera, entre lo que se dice de la *ciencia* y la *ciencia* misma. Por lo mismo no sólo se puede hablar de una concordancia, sino también de una coincidencia que es lo que posibilita la *verdad* óntico - ontológica.

Aplicando lo que dice Heidegger de la Relación entre *verdad* y no-*verdad* podríamos decir que la *verdad* de la *ciencia*, también conlleva la no-*verdad* de la *ciencia*, porque sólo podemos saber lo que es *ciencia* atendiendo también a lo que no es *ciencia*; esta cuestión la vemos esclarecida en la tarea al interior de la *ciencia* y de la misma filosofía de la *ciencia*, por

---

depurar a la *ciencia* misma, diciendo qué es y qué no es *ciencia*.

No conozco filósofo de la *ciencia* que haya tratado la *verdad ontológica* o la *verdad óptica* en la *ciencia* aceptándola como tal, porque aunque hablan de la *ciencia* como un producto social no se adentran, ni dan cuenta de la coincidencia entre lo que se dice de la *ciencia* y la *ciencia* misma, lo que es condición necesaria y fundamental para hablar de este tipo de *verdad*; esto no niega la posibilidad de investigar en esta rama en posteriores incursiones sobre el tema; lo que si veo es que los científicos y los filósofos de la *ciencia*, tanto en la práctica científica como en la investigación sobre la ciencia, han estado definiendo: lo que es *ciencia*, aquello que no es *ciencia*, y como debe ser la *ciencia*. Y en estos sentidos podríamos buscar como la expresión de éstos, va definiendo y orientando a la *ciencia* fundándola. Como ejemplos de lo anterior podemos mencionar: primeramente la influencia que el positivismo tuvo en el desarrollo posterior de la sociología, no hay que olvidar que la sociología, que a consecuencia de esta influencia, en un inicio trata de retomar el método y el modelo de las ciencias naturales; otro ejemplo es la influencia que la filosofía tuvo en el origen de las *ciencias* en su concepción actual en la edad moderna y como ha influido la propia palabra de los científicos sobre lo que es y no es *ciencia* en la investigación científica; mas ésta es una hipótesis de investigación que aún está por desarrollarse, y la cual tendría que estar sustentada en un análisis histórico de la misma *ciencia*, sin pretender reducir la *ciencia* a su mera expresión como si lo único que la fundara fuera la palabra o expresión detrás de la misma.

## 4.- ALGUNAS NOCIONES ACTUALES DE VERDAD.

### 4. 1. - TARSKI

El problema principal que abordará Tarski será expresar una definición satisfactoria de *verdad*, la cual sea materialmente adecuada y formalmente correcta, para este fin en su obra, este autor empieza por aclarar qué significa el término "*verdadero*", el cual nos dice que se usa a veces con referencia a fenómenos psicológicos, tales como juicios o creencias, otras veces en relación con ciertos objetos físicos como expresiones lingüísticas, específicamente oraciones y a veces con ciertos entes ideales llamados proposiciones, lo cual muestra un profundo problema, en el que la *verdad* se nos presenta como un término equivoco con múltiples acepciones.<sup>210</sup>

Para evitar caer en un equívocismo, Tarski partirá de la definición Aristotélica de *verdad* presente en la *Metafísica*:

*Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras, que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero.*<sup>211</sup>

Frase que Tarski adaptándose a la terminología Filosófica moderna expresa así:

*La Verdad de una oración consiste en su acuerdo (o correspondencia) con la realidad.*<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> Cfr. Alfred Tarski, *op. cit.*, pp. 9 - 12.

Pero si ampliamos esta noción, no sólo a nombres sino a oraciones, acordando también hablar de los designados de las oraciones como un "estado de cosas", entonces:

*Una oración es verdadera si designa un estado de cosas existente.*<sup>211</sup>

Para expresar esto, propone Tarski ver con detenimiento la oración "La nieve es blanca" y preguntarnos en qué condiciones es *verdadera* y en qué condiciones es *falsa*. Es evidente que la oración es *verdadera* si la nieve es blanca, y *falsa* si la nieve no es blanca. A partir de esta aseveración este autor observa que la concepción de *verdad* debe implicar la siguiente equivalencia:

*La oración "La nieve es blanca" es verdadera si, y sólo si, la nieve es blanca.*<sup>214</sup>

El primer miembro de la afirmación anterior está entre comillas, "La nieve es blanca", expresando el nombre de la oración, el segundo de dicha afirmación es la oración misma y está expresada sin comillas. Ya que si queremos decir algo acerca de la oración, debemos usar el nombre de esa oración y no la oración misma. Generalizando, este autor sustituye el nombre de la oración por "X" y a la oración misma a la que se refiere la palabra *verdadero* por *p*, lo que nos da por resultado la siguiente equivalencia:

*X es verdadera si, y sólo si, p.*<sup>215</sup>

A la cual le llama equivalencia de la forma (T), lo que implica que el término *verdadero*

---

<sup>211</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 12. Cfr. Anstóteles. *op. cit.*, p 215.

<sup>212</sup> Cfr. Alfred Tarski. *op. cit.*, p 12.

<sup>213</sup> Cfr. *infra*, p 13.

<sup>214</sup> Cfr. *infra*, p 14.

<sup>215</sup> Cfr. *infra*, p 15.

que propone este autor se aplica a toda equivalencia que pueda enunciarse mediante dicha forma, y llama "adecuada" la definición de *verdad* si de ella se siguen todas estas equivalencias; Tarski afirma que toda equivalencia de la forma (T) puede considerarse como una definición parcial de *verdad*, que explica en que consiste la *verdad* en esa oración individual. La definición general para este autor debe ser, una conjugación *lógica* de todas estas definiciones parciales.<sup>216</sup>

Tarski propone el nombre de "concepción semántica de la *verdad*" para designar a lo que hemos expuesto anteriormente; para este autor la semántica es una disciplina que se ocupa de ciertas relaciones entre las expresiones de un lenguaje y los objetos, o lo que este autor ha llamado "estados de cosas", a que se refieren estas expresiones, en este sentido, mientras la palabra "*verdadero*" expresa la propiedad de ciertas expresiones llamadas oraciones, otras formulaciones como "designa", "satisface" y "define" manifiestan relaciones entre las expresiones y objetos que se refieren a los objetos acerca de los que hablan, que no necesariamente son oraciones. La definición de *verdad* acarrea el uso de otras nociones semánticas, una de las cuales es la noción de satisfacción de la cual hablaremos posteriormente.<sup>217</sup>

Sólo si especificamos la estructura exacta de un lenguaje podemos exigir una definición rigurosa de *verdad*. Para especificar la estructura de un lenguaje debemos caracterizar la clase de las palabras o expresiones que hayan de considerarse significativas inequívocamente partiendo de "términos indefinidos" (o primitivos) y de reglas de definición a través de los cuales se introducirán términos definidos o nuevos, de manera análoga, se deben indicar las oraciones primitivas (o axiomas) y las reglas de inferencia (o reglas de prueba) a partir de las cuales pueden ser afirmadas nuevas oraciones (o teoremas). En el caso de un lenguaje hablado o natural (inglés, francés, español, etc.) debemos reemplazarlo por un trozo del mismo, o por otro que satisfaga las exigencias arriba mencionadas y que difiera lo mínimo posible del lenguaje natural. Lo anterior tiene por objeto evitar caer en inconsistencias e incoherencias como las antinomias.<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup> Cfr. *infra*, pp. 12 - 16.

<sup>217</sup> Cfr. *infra*, pp. 17 - 18.

<sup>218</sup> Cfr. *infra*, pp. 19 - 23.

Una de las condiciones que Tarski exigirá para lograr la consistencia deseada en un lenguaje es el que éste sea semánticamente cerrado, para lo cual, se supone implícitamente: que contenga las expresiones, los nombres de las expresiones, los términos semánticos —como *verdadero*— referidos a oraciones del mismo lenguaje y que todas las oraciones que determinan el uso adecuado del término *verdadero* puedan afirmarse en el lenguaje, la validez en tal lenguaje debe estar de acuerdo a las leyes ordinarias de la *lógica* como la posibilidad de afirmar premisas empíricas. Pero dado que todas estas condiciones no se cumplen en un lenguaje común<sup>219</sup>, y que, en este tipo de lenguajes, no sabemos con precisión cuales expresiones son oraciones y menos aún cuales de éstas pueden tomarse como afirmables, Tarski propone usar dos lenguajes: el primero es lenguaje-objeto.- del que "se habla"; y el segundo es Metalenguaje.- un lenguaje cuya estructura haya sido especificada exactamente y que se parece a nuestro lenguaje tanto como sea posible, en el que "hablamos acerca del" primero y en cuyos términos deseamos construir la definición de *verdad* para el primer lenguaje.<sup>220</sup>

---

Recordando que la definición de *verdad* para este autor debe respetar la Forma (T):

*X es verdadera si, y sólo si, p.*

En el Metalenguaje se formularán la definición misma, y todas las equivalencias implicadas por ella; en cambio *p* representa una oración arbitraria de nuestro lenguaje-objeto. Por consiguiente, el Metalenguaje contendrá:

1).- Al lenguaje - objeto como parte de él, lo cual también implica sus oraciones,  
porque éstas forman parte del mismo.

2).- Términos de carácter lógico.

---

<sup>219</sup> Tarski comprende por lenguaje común: aquel lenguaje que se habla de manera cotidiana desde los primeros años de la vida de una persona común y corriente. Lenguajes comunes serían (Español, Inglés, Francés, etc); son lenguajes que no están semánticamente cerrados porque siempre están en constante renovación y siempre pueden derivarse múltiples conceptos a partir de los ya establecidos.

<sup>220</sup> Cfr. *infra*, pp. 23 - 27.

---

3).- Términos definidos y sólo contendrá términos indefinidos involucrados implícitamente o explícitamente por observaciones precedentes, tales términos serán los términos del lenguaje-objeto; Los términos semánticos que refieran al lenguaje-objeto, sólo se deben introducir a través de la definición.

4).- El metalenguaje debe tener una riqueza, porque tal condición es esencial, porque sólo así se puede tener una definición satisfactoria de *verdad*, tal riqueza va a consistir, en que contenga variables de un tipo lógico superior al del lenguaje objeto.<sup>221</sup>

Tarski parte de la noción de *Satisfacción*, para obtener una definición sencilla de *verdad*; Tarski define varias veces "*Satisfacción*". La primera definición que nos da es: "La satisfacción es una relación entre objetos arbitrarios y ciertas expresiones llamadas "funciones proposicionales"<sup>222</sup>. La funciones proposicionales pueden consistir de una disyunción (o) o de una conjunción *lógica* (y), la noción de satisfacción nos la define por segunda vez este autor diciendo: "...Que ciertos objetos *satisfacen* una función (proposicional) dada, si ésta se convierte en una oración *verdadera* cuando reemplazamos sus variables libres por los nombres de los objetos dados".<sup>223</sup>

Para Tarski una oración sólo puede tener dos opciones relativas a la satisfacción: ó es satisfecha por todos los objetos, o no es satisfecha por objeto alguno. Partiendo de esta condición Tarski define de manera análoga la *verdad* y la *falsedad*: "Una oración es *verdadera* si es satisfecha por todos los objetos y *falsa* en caso contrario".<sup>224</sup>

Algunas consecuencias y aplicaciones que este autor ve en su definición de *verdad* y de otras nociones semánticas son: el poder probar las leyes de no-contradicción y del tercero

---

<sup>221</sup> Cfr. *infra*, pp. 27 - 31.

<sup>222</sup> *Ibidem.*, p. 32. Algunos ejemplos de estas Funciones proposicionales son: "x es blanca", "x es mayor que y".

<sup>223</sup> Cfr. *infra*, p. 33

excluido, aunque no en las leyes de la probabilidad; la versión de *verdad* no coincide con la de comprobabilidad, porque no todo lo *verdadero* es comprobable, aunque todo lo comprobable sea *verdadero*; la noción de satisfacción implica también las nociones de designación y descripción; como la necesidad de un metalenguaje, para lograr una definición satisfactoria de la noción semántica en cuestión.<sup>225</sup>

#### 4.2.- QUINE.

La *lógica* para Quine es resultante de dos componentes: "La *Verdad* y La *Gramática*" puesto que la *lógica* explora las condiciones de *verdad* de las oraciones a la luz de la construcción gramatical de éstas.<sup>226</sup> Las *verdades* tanto de la matemática como de la *lógica* son ~~== verdaderas en todos los mundos posibles y la clase de mundos posibles donde resulta verdadera una oración, es la información objetiva dada por esa oración, es en suma su proposición.~~<sup>227</sup>

A diferencia de Tarski, Quine no toma sólo en cuenta la estructura interna y correspondencia con la *realidad* de una oración para que se pueda decir que es *verdadera*, sino la coherencia que guarda ésta con el cuerpo del sistema; las oraciones están interconectadas por asociaciones que se arraigan en la conducta, que nos mueven a afirmar o a negar determinadas oraciones cuando afirmamos o negamos otras; por esto lo que más adecuadamente se puede considerar *verdadero* o *falso*, no son las oraciones, sino los actos de emisión de las oraciones; esto da como resultado que sólo podamos hablar de oraciones *verdaderas* o *falsas* cuando se trata de "Oraciones Eternas", las cuales son *verdaderas* o *falsas* con independencia de la

---

<sup>224</sup> Cfr. *infra*, p 34

<sup>225</sup> Cfr. *infra*, pp. 35 - 39

<sup>226</sup> Cfr. W.V. Quine, W. V. *Filosofía de la Lógica*, Madrid, Alarza Universidad, 1977, pp. 15-16,71.

<sup>227</sup> Cfr. *Ibidem*, p 26. Lo objetivo para la *lógica* y las matemáticas es la estructura de la oración, por lo mismo su objetividad se ve manifestada en la expresión de su estructura, es decir, en la proposición de la propia oración.

---

circunstancia espacial y temporal en que se enuncien.<sup>228</sup>

Cuando hablamos de una *oración eterna* hemos de sobrentender que la estamos considerando exclusivamente una oración de nuestra lengua, emitida en nuestra propia comunidad lingüística y en un cierto período, porque los cambios semánticos en la evolución de la lengua pueden cambiar el sentido de una oración, por esto la discrepancia que esto puede generar, se ha de entender como la diferencia entre dos lenguajes.<sup>229</sup>

Quine observa que la gramática de un lenguaje está constituida por un léxico, que es finito por que el gramático lo representa en forma de lista y construcciones gramaticales:

A).- Si tenemos una oración "X anda" que es atómica, en el sentido que no tiene ninguna oración subordinada y abierta por causa de la variable; Como tal no es ni verdadera ni falsa, ya que su verdad o falsedad depende de los valores que se le asignen a su variable; lo mismo se puede decir para oraciones con predicados diádicos o triádicos.

B).- Las construcciones restantes son construcciones de oraciones con oraciones simples, en las cuales los conectivos: negación "¬", conjunción "∧" y el cuantificador existencial "∃x" son los elementos básicos a partir de los cuales se obtienen los demás conectivos,<sup>230</sup> cuyos valores veritativos en una oración compuesta serán determinados por los valores veritativos de las oraciones constituyentes de la misma.<sup>231</sup>

Quine sigue una gramática standard o normada que tiene como fin único buscar las

---

<sup>228</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 26-30, 38.

<sup>229</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 38 - 40.

<sup>230</sup> Un Ejemplo de esto sería:

$P \vee Q \leftrightarrow \neg(\neg P \wedge \neg Q)$   
 $P \rightarrow Q \leftrightarrow \neg(P \wedge \neg Q)$   
 $P \leftrightarrow Q \leftrightarrow \neg(P \wedge \neg Q) \wedge \neg(Q \wedge \neg P)$   
 $(x)F_x \leftrightarrow \neg(\exists x)\neg F_x$

condiciones veritativas; en esta gramática, la predicación consiste siempre en adjuntar predicados a variables y no a nombres propios, obteniendo oraciones abiertas; en la gramática normada las oraciones simples se obtienen por predicación y todas las demás oraciones se originan de aquellas por negación, conjunción y cuantificación existencial; por lo tanto, las oraciones no son *verdaderas*, ni *falsas*, sino que son satisfechas por algunas cosas, pares de cosas, tríos de cosas, etc.<sup>232</sup> La negación de una oración abierta queda satisfecha por las cosas que no satisfacen a dicha oración; una sucesión satisface a una oración, si la oración resulta *verdadera* cuando se toma la primera cosa de la sucesión como la variable "x" de la oración, la segunda cosa como la variable "y" de la oración y así sucesivamente siguiendo el *orden* alfabético; sólo podemos decir que: "una oración es *verdadera* cuando es *verdadera* para todas sus variables y por lo tanto satisface cualquier sucesión".<sup>233</sup> De manera semejante, "una oración es *falsa* cuando es *falsa* para todos los valores de sus variables" y por lo tanto no la satisface ninguna sucesión. Por lo tanto, sólo podemos decir que una oración es *verdadera* o *falsa* si queda satisfecha por cualquier sucesión o no queda satisfecha por ninguna. De manera que "*Verdad es la Satisfacción por cualquier Sucesión*", siempre y cuando estemos hablando de una gramática normada; una sucesión satisface a una conjunción si y sólo si satisface cada una de las oraciones constituyentes; la cuantificación existencial se satisface por una sucesión cuando la oración constituyente queda satisfecha por una sucesión adecuadamente análoga a aquella.<sup>234</sup> Partiendo de la definición de satisfacción de Tarski<sup>235</sup>, Quine va constituyendo su propia definición inductiva:

Llamemos "var (i)" a la i-ésima variable del alfabeto. Y sea "x" la enésima cosa de cualquier sucesión "x". Se entiende por "A" uno de los predicados monádicos del lenguaje-objeto, la definición inductiva de la satisfacción es la siguiente:

---

<sup>231</sup> Cfr. *infra*, pp. 53 - 56.

<sup>232</sup> Cfr. *infra*, pp. 72 - 73.

<sup>233</sup> Una sucesión es una serie de significados o una serie temporal. (Cfr. Nicola Abbagnano, *op. cit.*, p. 1100); en la obra de Quine, la sucesión es una serie de variables.

<sup>234</sup> Cfr. W.V. Quine, *op. cit.*, pp. 74 - 76.

- 1).- Para todo  $i$  y para todo  $x$ :  $x$  satisface a "A" seguido por var ( $i$ ) si y sólo si  $Ax$ .
- 2).- Para todo  $i$ , para todo  $j$  y para todo  $x$ :  $x$  satisface a "B" seguido por var ( $i$ ) y var ( $j$ ) si y sólo si  $Bxix$ .
- 3).- Para toda sucesión  $x$  y toda oración  $y$ :  $x$  satisface la negación de  $y$  si y sólo si  $x$  no satisface a  $y$ .
- 4).- Para toda sucesión  $x$ , para toda oración  $y$  y para toda oración  $y'$ :  $x$  satisface la conjunción de  $y$  e  $y'$  si y sólo si  $x$  satisface a  $y$  y  $x$  satisface a  $y'$ .
- 5).- Para todo  $x$ , para todo  $y$  y para todo  $i$ :  $x$  satisface la cuantificación existencial de  $y$  respecto de var ( $i$ ) si y sólo si  $y$  es satisfecha por alguna sucesión  $x'$  tal que  $x_j = x'_j$  para todo  $j$  con  $j \neq i$ .
- 6).-  $(\exists z) (SRz \langle x, y \rangle \in z)$ .<sup>236</sup>

La cláusula "1" es para cada predicado monádico en el léxico, la "2" análogamente es para aplicarla a cada predicado diádico, la "3" y la "4" nos da una definición recursiva a partir de la sucesión, las definiciones de la "1" a la "5" fijan que pares  $\langle x, y \rangle$  pertenecen a la relación de satisfacción; Quine propone en la "6" abreviar la expresión de satisfacción escribiendo "SRz" la cual significa: "z es la relación de satisfacción"; de manera que podamos afirmar de "x satisface a y" escribiendo "x tiene relación z con y" y esto expresarlo como " $\langle x, y \rangle \in z$ "; para poder expresar en la cláusula referida: "x satisface a y".

Hay dos grados de definiciones:

---

<sup>235</sup> Dada en el anterior apartado.

<sup>236</sup> Cfr. *infra*, pp. 79 - 81.

---

1).- **Definiciones Directas** que podemos dividir las en dos tipos: 1) Que nos permite eliminar la expresión definida y prescindir de ella ( $4=2+2$ ). Y 2) Las que muestran como se puede parafrasear en todos los contextos la expresión definida. Un ejemplo sería: "o" como  $P \vee Q$  se puede parafrasear:  $\neg(\neg P \wedge \neg Q)$ , y aunque en estas definiciones no se logra remplazar el término definido, sirve para eliminarlo donde éste aparezca. Este tipo de definición lo vemos en la cláusula "6"

2).- **Definiciones de Grado Inferior:** Esta definición no elimina lo definido, lo que hace es fijar completamente el uso de la expresión definida. Éste es el tipo de definición inductiva de satisfacción que hemos expresado anteriormente y de la cual nos dice Quine "Esa Definición precisa qué sucesiones satisfacen cada oración". Tal definición inductiva de satisfacción está expresada anteriormente de la cláusula "1" a la "5".<sup>237</sup>

A la *lógica* no le corresponde decir que sucesiones satisfacen a las oraciones simples, sino fijar que oraciones compuestas serán *verdaderas* o que sucesiones las satisfecerán; "una oración es *lógicamente verdadera* cuando su estructura *lógica* garantiza su *verdad*"<sup>238</sup>, es decir, cuando es una tautología, y por lo tanto, en una gramática normada "una oración es *lógicamente verdadera* cuando son *verdaderas* todas las oraciones que tienen su misma estructura *lógica*"<sup>239</sup>, entendiendo por estructura *lógica* la manera de estar compuesta en cuanto funciones veritativas, cuantificadoras y variables. De manera que "una oración es *lógicamente verdadera*, si es *verdadera* a través de todos los cambios de sus predicados"<sup>240</sup>; Quine, sobre la base de la sustitución, nos afirma "las *verdades lógicas* son definibles como oraciones de las cuales, al usar la estructura gramatical de sus oraciones simples en otras oraciones, sólo se

---

<sup>237</sup> Cfr. *infra*, pp. 80 - 81.

<sup>238</sup> Cfr. *infra*, p 90-91.

<sup>239</sup> Cfr. *Ibidem*, p 92.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p 92.

obtienen *verdades*.<sup>241</sup> Si partimos de la estructura, Quine ve que ésta se expresa de manera más concluyente en el "esquema lógico", el cual está conformado por cuantificadores y funciones ("Fxy", "Fxz", "Gz", etc.), de manera que, "Un esquema lógico es válido si toda oración que se pueda obtener de él sustituyendo por oraciones los esquemas oracionales simples es una oración verdadera", por lo tanto, "las *verdades lógicas* son las *verdades* que pueden obtenerse de ese modo a partir de esquemas lógicos válidos".<sup>242</sup> Lo que quiere Quine es en este aspecto una definición de esquema lógico por sustitución la cual va a expresar de esta manera: "Un esquema es *lógicamente* válido si las sustituciones que se practican en él no arrojan más que oraciones verdaderas".<sup>243</sup>

Como se observó, hemos empezado a tratar al esquema no como *verdadero*, sino como válido, y por lo mismo hemos empezando a definir lo que es validez; Quine en este aspecto, parte también de lo que entenderá él mismo por modelo: "Un modelo de esquema es la sucesión de conjuntos, tal que cada letra predicativa esquemática del esquema corresponde a uno de esos conjuntos y que el conjunto inicial de la sucesión es un conjunto no vacío, U, que desempeña el papel de universo o campo de valores de las variables "x", "y", etc."; por lo cual un "esquema lógico es válido si es satisfecho por todos sus modelos".<sup>244</sup>

Quine trata de definir *verdad lógica* más abstractamente y a mi parecer la definición principal que da en su obra "La Filosofía de la *Lógica*" es: "Las *verdades lógicas* son oraciones cuya estructura gramatical es tal, que todas las oraciones que tienen esa estructura son verdaderas." <sup>245</sup> Por lo tanto, dos oraciones tienen la misma estructura gramatical cuando se

---

<sup>241</sup> *Ibidem*, p 93.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p 94.

<sup>243</sup> Cfr. *Idem*. p 94. De lo dicho se sigue: la oración es *lógicamente falsa* precisamente en el caso que su negación sea *lógicamente verdadera*, continuando, dos oraciones son *lógicamente incompatibles* en el caso que su conjunción sea *lógicamente falsa*; una oración implica *lógicamente* a otra oración en el caso de que sea *lógicamente incompatible* con la negación de la otra y dos oraciones son *lógicamente equivalentes* si cada una de ellas implica a la otra.

<sup>244</sup> Cfr. *infra*, pp. 95 - 96.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p 104.

pueden convertir cualesquiera de ellas a la otra, por medio de sustituciones exclusivamente de léxico y por esto mismo las *verdades lógicas* son oraciones que no se pueden convertir en oraciones *falsas* mediante sustituciones puramente léxicas, aunque se aumenten los recursos léxicos. En su obra, la noción de *verdad lógica* depende tanto del lenguaje como también de cómo se gramatice ese lenguaje. Porque la *lógica* es resultante de dos componentes: la gramática y el predicado de *verdad*.<sup>246</sup>

Toda *verdad lógica* es obvia, actual o potencialmente obvia tal como se presenta al interlocutor, o si no, se puede obtener a partir de *verdades* obvias por medio de una sucesión de pasos cada uno de los cuales es obvio. Una forma de garantizar la *verdad lógica*, al traducir de un lenguaje a otro, en cierto sentido negativo es la traducción bajo el canon de "preservar lo obvio"; aunque este canon no garantiza que todas las oraciones de un lenguaje puedan traducirse a otro, porque esto resultaría imposible, pero nos permite establecer relaciones entre los lenguajes, a partir de la gramática y del léxico; para Quine la *lógica* es inseparable de la traducción, porque como ya hemos dicho, "la *lógica* es obvia o potencialmente obvia", en este sentido las *verdades lógicas* no se relacionan con la traducción en ningún sentido más profundo que aquel en el cual se relacionan con ellas otras *verdades* obvias, en este sentido, la *obviedad* es inseparable de la traducción.<sup>247</sup>

Quine no cree que una oración sea *verdadera* sólo por el lenguaje y que nada tenga que ver esto con la naturaleza de las cosas, esto lo vemos cuando nos presenta una hipótesis que dice él afirmar sin mucha seguridad:

*"Tal vez las verdades lógicas deben su verdad a ciertos rasgos de la realidad que se reflejan de algún modo en la gramática de nuestro lenguaje, de otro modo en*

---

<sup>246</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 104 - 107.

<sup>247</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 143-144; 164 - 165.

---

la gramática de otro lenguaje, y de otro modo aún en la combinación de la gramática y el léxico de un tercer lenguaje.<sup>248</sup>

Apoyando lo anterior de manera negativa (negando la opción contraria)<sup>249</sup>, nos dice que si la *lógica* sólo fuera *verdadera* por virtud del lenguaje se caería en que es *verdadera* en virtud de cualquier cosa, lo cual resulta insostenible y nos orienta a pensar que las *verdades lógicas* tienen que tener algún contacto con lo real. Pero esto sucede también con lo que ya hemos dicho de la *obviedad*,<sup>250</sup> porque ésta debe partir de una base en lo real, por el hecho de que para este autor aprendemos *lógica* al aprender a hablar y de que la *verdad* de la oración factual más casual depende en parte del lenguaje.<sup>251</sup> Lo que podemos deducir de lo anterior es que gran parte de la *realidad* se encuentra para Quine en el lenguaje, porque éste determina la manera en que nos orientamos hacia lo real. El lenguaje tiene reglas de formación, que arrojan la gramática y el léxico, las cuales son análogas al sistema deductivo formal; reglas de transformación que arrojan las *verdades lógicas* y son análogas a los axiomas; y reglas de inferencia de un sistema deductivo formal. Las *verdades lógicas* están vinculadas a la gramática no al léxico, por lo cual se mantiene invariante respecto de las sustituciones léxicas, lo cual da la posibilidad de que se aplique universalmente y de que se encuentre su participación en todas las *ciencias*.<sup>252</sup>

Quine resume ciertas características de la *lógica*: La *lógica* no tiene preferencias en alguna región del léxico, subdominio o campo de valores, se funda en la *obviedad* o en la

---

<sup>248</sup> *Ibidem*, p 164.

<sup>249</sup> Cuando uno niega la opción contraria de una afirmación, da como resultado una doble negación de la misma afirmación, la cual siguiendo la regla de doble negación de *lógica* nos da por resultado la misma afirmación; Por lo mismo siempre que mostramos la imposibilidad de lo contrario a algo, demostramos la necesidad de ese algo.

<sup>250</sup> Ver página: 104 y nota 246.

<sup>251</sup> *Cfr. Ibidem*, pp. 166,171.

<sup>252</sup> *Cfr. Ibidem*, pp. 171-73.

*obviedad* potencial<sup>253</sup> y es sierva de todas las *ciencias* incluida la matemática.<sup>254</sup>

Una teoría en esta visión sería como un enunciado constituido a su vez por muchas oraciones entrelazadas por conectivos lógicos, y cada una de las cláusulas de la teoría estarían articuladas por conjunciones, de manera que la teoría sería *verdadera* en cuanto su conectivo central fuera *verdadero* y esto implicaría que todas sus cláusulas lo fueran porque sólo así se satisfaría lo correspondiente a la conjunción.<sup>255</sup>

#### 4.3. - LA VERDAD LÓGICA Y LA VERDAD EPISTEMOLÓGICA EN LA CIENCIA.

La *lógica* en los antiguos presocráticos va estar muy unida a la visión de que el ser es un ser coherente, en este sentido el ser se va a mantener identificado con el logos, esto lo vemos desde las concepciones dinámicas del ser, como la Heráclitiana donde la coherencia se logra a través del etemo retorno, hasta las concepciones que mantienen un estatismo *permanente* en el sentido de Parménides. El logos aquí es logos del ser, no tanto del sujeto porque el sujeto no lo produce, sino que el ser preexiste al sujeto.<sup>256</sup>

Sócrates y sus continuadores, entre ellos, Platón y Aristóteles, empiezan a hacer la distinción entre el logos y el ser, en su labor de conceptualizar teóricamente la realidad, en este sentido el logos no está tomado en su concepción presocrática, como *orden* del ser, sino como

---

<sup>253</sup> La *obviedad* potencial, se da cuando: aunque no sea evidente la *verdad* de una oración de manera inmediata, se puede descubrir esta a través de procedimientos obvios aplicados a la estructura de cada una de sus partes y a la manera en como éstas se articulan. En cambio, la *obviedad* que no es potencial, la cual se expresa simplemente por *obviedad*, es evidente por sí misma. De esta manera una oración es *lógicamente verdadera* si su estructura gramatical expresada en cualquier otra oración siempre muestra, esta misma, como obviamente *verdadera*.

<sup>254</sup> Cfr. *Ibidem*, p 167.

<sup>255</sup> Ver página.- 100 de este mismo trabajo.

<sup>256</sup> En los Presocráticos el logos es utilizado como *orden* del ser, en los griegos posteriores el término logos es usado para expresar discurso.

---

forma del discurso y por lo mismo, se muestra con cierta independencia respecto a la forma del ser, mostrando que el discurso está en el sujeto; gran parte de esta influencia está en las luchas de oratoria que Sócrates y Platón libran contra los sofistas, lo cual dio la necesidad de identificar la distinción entre el discurso coherente y el discurso falaz; en este sentido se puede hablar de la búsqueda de criterios para determinar esto.

En nuestros días, la *ciencia* ha continuado con la idea de que una teoría, *en sí* misma, debe tener una cierta coherencia que la distingue, junto con otros aspectos, de los argumentos falaces, de aquellos discursos que no son científicos y no poseen validez como un conocimiento de esta índole.

No es sino hasta Aristóteles que aparece realmente una *lógica* formal en sentido estricto, porque la *lógica* con este autor cobra otro sentido, el cual se va a enfocar al proceso cognitivo de la *ciencia* y el análisis de sus formas generales, las cuales tienen como estructura base los juicios, que al ser tomados como componentes del razonamiento se les llama proposiciones; como hemos visto, para que un razonamiento sea correcto o válido las proposiciones que lo componen, deben mantener una estructura coherente.

La *ciencia* en nuestros días sigue exigiendo una estructura coherente que se basa en las relaciones válidas entre sus postulados y los enunciados que se derivan de ellos; el método que va a utilizó Aristóteles para tales fines es el silogístico, gran parte de este método deductivo formal se sigue usando actualmente. Un ejemplo de esto es el siguiente:

Todos los cuerpos son extensos	Hipótesis
A es un cuerpo.	Caso
A es extenso.	Conclusión

Como vemos en este ejemplo, la premisa mayor es la *Hipótesis*, la premisa menor es un *caso particular* y el resultado de esta deducción es una *conclusión*; sin embargo, el método se ha complicado por la observación de hipótesis ad-hoc que complementan a la hipótesis.

Aunque Aristóteles ya había empezado con argumentos de la posibilidad, nunca llegó a

---

formular una *lógica* formal acerca de la misma.

En Aristóteles el entendimiento va a tener la función de *ordenar* lo diverso, lo cual va a retomar después Kant como lo podemos ver en su crítica de la razón pura, aunque en otra perspectiva y concepción teórica como ya vimos en el capítulo de la *verdad epistemológica*.<sup>257</sup>

Otras aportaciones de Aristóteles a la *ciencia* es su definición de *verdad* como correspondencia, la cual es un antecedente de lo que después se llamará "*verdad epistemológica*", en ésta se va a basar Tarski,<sup>258</sup> a partir de el sentido moderno de la misma,<sup>259</sup> Tarski va a formalizar y estudiar la estructura de la misma, como ya hemos visto; en este sentido va a analizar la estructura semántica que hace posible que hablemos de *verdad*, por esto mismo va a ser necesario tener en cuenta del lenguaje en el que se habla, la estructura y el vocabulario del mismo. Una de las condiciones para poder determinar un lenguaje es que es necesario que éste tenga una estructura cerrada, por lo mismo este autor recurre a un metalenguaje que refiere a un lenguaje y que al mismo tiempo, parcialmente, lo contiene.

Esta concepción Tarskiana nos da la posibilidad de crear herramientas para estudiar el lenguaje científico, tanto su estructura, la coherencia interna y lógica, que guarda el mismo, ayudándonos a determinar qué estructuras son válidas en ese mismo lenguaje y pueden conformar *verdades lógicas*.

Quine explora, profundiza y extiende la pretensión tarskiana, analizando no sólo las oraciones del lenguaje científico, sino también las interconexiones entre las mismas, dando énfasis a los conectivos lógicos; en este sentido ve la coherencia del cuerpo del sistema con respecto a sí mismo, pero teniendo en cuenta que la *verdad lógica* se da en el lenguaje, el cual constituye una forma de *realidad* en donde la *obviedad* va estrechamente vinculada a la *verdad lógica*.

---

<sup>257</sup> Ver capítulo 2 páginas 17- 69

<sup>258</sup> Ver página.- 93 y nota 211 de este mismo trabajo.

<sup>259</sup> Ver página.- 93 de este mismo trabajo.

---

La concepción de Quine no sólo tiene como pretensión ayudarnos a comprender la estructura de un lenguaje, sino también ver los posibles vínculos y traducciones que se pueden hacer entre dos o más lenguajes, manteniendo como principal postulado *El Mantenimiento de la obvedad.*

## CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo abordé tres nociones de *verdad*: *lógica*, *epistemológica* y *ontológica*, las cuales presentan algunas similitudes, una de ellas, como veremos a continuación, es la necesidad de la existencia de un *orden* y de una *permanencia* o tan siquiera una tendencia al *orden* o a la *permanencia* que sirva como condición de posibilidad para poder hablar de la *verdad*. En esta conclusión mostraremos, que el *orden* y la *permanencia* están estrechamente entrelazados porque uno es garantía del otro; en este sentido, la *permanencia* asegura un *orden* en las cosas y el *orden* lleva tras de sí una forma de *permanencia*. Esto se manifiesta, como abordaremos a continuación, en varias formas: en la concepción presocrática de logos; en los principios trascendentes del *mundo en sí*, — como la *diké* (δική), los *eidos* (εἶδος) platónicos, los primeros principios aristotélicos —; en la forma de relación establecida por la razón del sujeto, — como en Hume —; en una estructura subjetiva y *a priori* — como en Kant —; en principios immanentes al *mundo* en su devenir — como el espíritu de Hegel —, en la estructura del *dasein* junto con la temporalidad, — como en Heidegger —; en una estructura semántica necesaria para toda concepción de *verdad*, — como en Tarski —; o en una estructura gramatical, — como en Quine —, que asegure *verdades* eternas por su estructura *lógica*.

La *lógica* en los antiguos presocráticos estuvo muy unida a la visión de que el ser es un ser coherente; en los presocráticos, logos y ser se identifican porque los principios del logos y de la *lógica* son los principios del ser y viceversa, esto lo vemos desde las concepciones dinámicas del ser como la heráclitiana donde la coherencia se logra a través del eterno retorno y en las concepciones que mantienen un estatismo *permanente* en el sentido parmenídeo; el ser en los

antiguos presocráticos era algo más allá del sujeto, algo que lo determinaba y gobernaba, un ejemplo de esto lo vemos en la noción de *diké* (*δική*)<sup>260</sup> en Parménides y en el logos de Heráclito;<sup>261</sup> de lo anterior se infiere que el logos sea el *orden* del ser y no provenga de la subjetividad porque el ser humano no lo produce, sino que el logos preexiste al ser humano. En este sentido, la *verdad* se relaciona directamente con sus cosmovisiones del *mundo*, puesto que los principios de éstas eran también los principios para afirmar algo como *verdadero* y los principios de su propia *lógica*; en el sentido de que el *orden* del ser lo da el logos. Por lo anteriormente dicho, el *arché* (*ἀρχή*)<sup>262</sup> o el principio elemental del ser va íntimamente unido a la propia concepción de la *verdad* y de lo que concebiríamos como la *lógica* presocrática. Al identificarse logos y ser, identificamos también *orden* con *ser*, porque uno de los significados de logos es precisamente el de *orden*. El logos aquí no es construido por el sujeto como un discurso, sino que el logos preexiste al sujeto. La *permanencia* se manifiesta aquí como la *permanencia* de un *orden* manifestado como logos.

En la *verdad lógica*, con los presocráticos, vemos cómo el concepto de *diké* (*δική*), utilizado como destino o principio, evoca el *orden* y la *permanencia*; en Parménides tal concepto manifiesta lo anterior, al mantener al *ser* fijo en sus límites, apartado de todo devenir y todo perecer, lo mantiene persistente e inmóvil hallando su expresión máxima en el principio de no-contradicción, el *orden* y *permanencia* se dan aquí en una estaticidad porque el cambio violaría lo que se entiende por un principio constante que rige todas las cosas; por otro, lado la *permanencia* se manifiesta en la imposibilidad de un origen, porque implicaría que el ser parte del no ser, lo cual viola el principio de no-contradicción y la estaticidad buscada; al mismo tiempo, la *diké* es un camino o método para llegar a la *verdad*. Los tres principios de Parménides (el de

---

<sup>260</sup> Se define como: costumbre, uso, manera de ser o de obrar; Justicia, derecho. Cfr. Pabón S. José M., *op. cit.*, p. 152. Ver página.- 1 de este mismo trabajo.

<sup>261</sup> Ver páginas.- 2 y 3 de este mismo trabajo.

identidad, el de no-contradicción y la identidad entre el ser y el pensamiento) que mencionamos en el primer capítulo, responden a la estaticidad recientemente mencionada, al no permitir concebir el cambio, dejando a éste como una mera apariencia.

Heráclito se opone a la estaticidad, mas esto no le impide concebir un *orden*, porque al concebir el ser como un etemo retorno donde el logos se da de manera ciclica un *orden* ciclico y *permanente* por su constante repetición, cuya expresión es el elemento del fuego — forma del cambio o devenir — que se alimenta de la pluralidad, la unifica y la renueva; en este sentido, el principio, el fin y la renovación de lo plural hayan su lugar en la unidad del fuego, donde paradójicamente lo *permanente* y principio del *orden* son el cambio y devenir mismos, expresados en el logos como fuego; y el fuego es la reunión de contrarios, de manera armónica a través del devenir.

A partir de Sócrates se empieza a distinguir entre el logos y el ser; el logos ya no es tomado como *orden* del ser sino como forma u *orden* del discurso y por lo mismo se encuentra en el ser humano, en tanto, productor del discurso; la *verdad* se dará cuando el discurso mantenga la coherencia que debe de tener para referirse al ser; tanto Sócrates, Platón como Aristóteles creen en esto y en la razón como algo indispensable para el conocimiento *verdadero*. En Aristóteles, lo anteriormente mencionado, se concretiza en su teoría del silogismo, la cual exige que una proposición *verdadera* sea coherente y deducible de las proposiciones que la demuestran; en este sentido el logos, en tanto discurso, se encuentra en el ser humano, en donde para que un razonamiento sea correcto o válido, las proposiciones que lo componen deben mantener, entre sí, una estructura coherente. La *ciencia* ha continuado con la idea de que una teoría *en sí* misma debe tener cierta coherencia, que manifiesta como tal un *orden* que la distingue, junto con otros aspectos, de los argumentos falaces, de aquellos discursos que no son científicos y no poseen validez como conocimiento de esta índole. En este sentido, para que un razonamiento sea correcto o válido, las proposiciones que lo componen deben mantener una estructura u *orden* coherente.

---

<sup>262</sup> Entendemos por arché (ἀρχή) el principio común detrás de todas las cosas; es definible como: comienzo, origen, extremo, punta, fundamento, principio, elemento, mando, poder, autoridad, magistratura, cargo, oficio, país gobernado, imperio, reino, provincia, dignidades, cargos o potencias celestiales. Cfr. *Ibidem*, p.88.

La *ciencia* sigue exigiendo una estructura u *orden* coherente que se basa en las relaciones válidas entre sus postulados y los enunciados que se infieren de ellos.

Sócrates en su teoría del concepto y en su lucha contra los sofistas, exige un *orden* para hablar con *verdad*; tanto Platón como Aristóteles heredan esta pretensión; en Platón se manifiesta en la insistencia de su personaje central, "Sócrates", de exigir una coherencia, en los discursos, de sus interlocutores; en Aristóteles se concretiza esta exigencia en su *lógica*, específicamente en su teoría de los silogismos.

En Platón los *eidos* son *en sí* mismos una *verdad ontológica* en el sentido de que son como arquetipos,<sup>283</sup> de extensión universal, de un *mundo* inteligible e intemporal; por un lado, al ser los arquetipos o ideas, *verdaderos* por sí mismos, que unifican lo diverso de la *realidad* sensible y aparente — porque las cosas de la *realidad* sensible son meras copias de los *eidos*— dando el *orden* y, por el otro, al ser intemporales nos dan la *permanencia*.

Aristóteles *ordena* la *lógica* en principios sistemáticamente *ordenados*, lo que le permite dar cuenta por primera vez de una *verdad* en cuanto a su estructura, formulando al igual que Parménides un principio de no-contradicción, en donde la afirmación o negación de un juicio se excluyen recíprocamente, al ser el juicio el lugar donde reside la *verdad*, y tener un criterio (el principio de no-contradicción) que atiende sólo a la estructura del cuerpo del sistema de proposiciones, permite por primera vez la concepción de una *verdad* que se independiza del referente —la Tautología— porque la misma estructura independientemente del referente asegura la *verdad*; estos principios dan *orden* y *permanencia* porque permiten *verdades* intemporales y universales poniendo la razón como fuente del conocimiento *verdadero*; Aristóteles, en la concepción de la *verdad*, en el sentido mencionado, supera a su maestro, porque da cuenta de que el concepto por sí solo, no es ni *verdadero* ni falso, sino que es necesario un enlace entre símbolos de tal manera que se expresa en la forma del juicio, esto permite a Aristóteles enfocarse

en la estructura del discurso y no tanto en los conceptos; La *lógica* aristotélica tiene una concepción *metafísica* basada en su noción del "primer motor inmóvil" y en los "primeros principios"; estos últimos son *verdaderos* por sí mismos y conforman el arché; los primeros principios evitan el regreso al infinito en la metodología aristotélica. Si comparamos el *primer motor inmóvil* junto con los primeros principios en Aristóteles, con el *Topos Noetos* platónico y el ser parmenideo, se nos muestra que lo estático en estos tres autores es la base de apoyo para concebir un *orden permanente* a partir del cual basan su concepción de *verdad*; a diferencia de Heráclito donde el cambio mismo y el fuego junto con el eterno retorno dan el logos como *orden permanente*. Como vemos, tanto Platón como Aristóteles ven un *orden* en el ser, en Platón esto se manifiesta en los *Eidos* y en Aristóteles en los primeros principios.

En Aristóteles la *lógica* debe servir como base imprescindible a toda sistematización científica, esto se logra a través del restablecimiento de la confianza en la razón como fuente de conocimiento *verdadero*. La Silogística de Aristóteles va a dar las reglas del juego, pero la búsqueda de los puntos de partida reales, va a ser tarea del científico. La *ciencia* en Aristóteles va a tener por fin aclarar la estructura y el acontecer de las cosas, de manera que la *ciencia* va a ser el conocimiento de las causas o primeros principios de lo existente. En Aristóteles los primeros principios sirven como la base estructural en la *ciencia*, de manera semejante en Kant el elemento *a priori* cumple la misma función.<sup>264</sup>

Aristóteles, en su *lógica*, va a utilizar también la inducción, adelantándose a la *ciencia* moderna, pero sin la importancia que tiene la deducción, porque en la inducción nunca se puede obtener con certeza, una conclusión expresada en un juicio universal a partir de juicios particulares, y en cambio, en la deducción tenemos la certeza de que nuestra conclusión se sigue de las premisas, en cuanto que ésta no añade, ni expresa nada más, de lo que ya está dado en las

---

<sup>263</sup> La palabra Arquetipo tiene como raíz la palabra arché (ἀρχή), que ya definimos anteriormente, y tipo (τύπος) que significa modelo. En este sentido un arquetipo es un "modelo originario."

<sup>264</sup> Más adelante nos referiremos a esto cuando abordemos a Kant.

---

premisas; por lo mismo la deducción va tener un mayor peso en el fundamento de la *verdad* que la inducción.

Aristóteles, antecediendo a Quine, nos afirma que la *verdad* de una proposición, se da, en cuanto ésta es coherente, consistente o compatible con otras previamente declaradas como *verdaderas* y cuando es imposible derivar de ésta junto con las otras proposiciones aceptadas, una proposición nueva y su contradictoria; esto se manifiesta en la teoría silogística aristotélica, la cual va a mostrar un *orden* deductivo; partiendo de juicios universales o generales para llegar a juicios menos generales, particulares o individuales. Este tipo de *verdad* atiende al *orden* de los principios de la *lógica*, sobre todo al principio de no-contradicción, los cuales son intemporales y por lo mismo *permanentes*. Aunque detrás del método deductivo hay un método inductivo el cual parte de dos o más juicios particulares basados en la percepción sensible, para llegar a un juicio general, y a partir de juicios generales llegar a otro más general, ascendiendo y alcanzando la generalidad máxima que es la universalidad. Los juicios universales no son susceptibles de obtenerse mediante la deducción, y su *verdad* es algo inmediato, indemostrable, intemporal y evidente por sí misma, que muestra el *logos* u *orden* de la *realidad*; en cuanto son intemporales son *permanentes* y en cuanto son los primeros principios son las reglas del juego, o lo que da *orden* a toda la *realidad*; por esta razón son la base de toda demostración; estos principios son producto del entendimiento intuitivo, capacidad humana que, sólo ella, según Aristóteles, hace posible la *verdad* de la *ciencia* demostrativa. Los primeros principios van a tener después la misma función que el *a priori* de Kant como aquello que permite el *orden* de lo diverso, al igual que el *a priori*, son captados por la intuición<sup>265</sup> y al igual que las categorías Kantianas (las cuales también forman parte del *a priori*) son captados por el entendimiento intuitivo, que es el que construye en Kant o descubre en Aristóteles, a través del *a priori* en Kant o los primeros principios en Aristóteles, la estructura u *orden* de la *realidad*.

Aunque los antecedentes de la *verdad epistemológica* los encontramos desde

---

<sup>265</sup> Existen dos tipos de intuición en Kant: Intuición pura e intuición sensible; en este caso nos referimos a la intuición pura.

Aristóteles, quien formulaba por primera vez una noción de *verdad* como correspondencia, no fue sino hasta la modernidad donde propiamente se conforma, porque se van a empezar a buscar las condiciones que hacen posible que la correspondencia se dé, y sólo hasta este momento podemos hablar propiamente de la *verdad epistemológica*. Gran parte de esto se debió al surgimiento de la *ciencia* moderna, implicando un giro en torno a la reflexión filosófica, porque la *ciencia* se va a convertir en el modelo de inspiración de la filosofía, la cual ya no se va a centrar en la *metafísica* o en la ontología, sino en la epistemología; por lo mismo la *verdad epistemológica* va a cobrar mayor peso. Una de las manifestaciones de lo anterior es la importancia de la duda para Descartes, teniendo como antecedentes a San Agustín y a Aristóteles. Para Descartes la duda es un elemento esencial del método y de la constitución de la *verdad*;<sup>266</sup> el método en la modernidad va a jugar un papel central, porque es el centro de las discusiones *epistemológicas* que en ese entonces se llevarán a cabo. Una de las cosas que tenemos que tomar en cuenta para hablar de la *verdad epistemológica* es que no puede ser abordada sin la comprensión de los problemas del conocimiento, puesto que éste condiciona la conformación de la *verdad epistemológica*.

La *verdad epistemológica* es imposible sin una concepción de lo real o de la *realidad*, porque la misma se manifiesta como la concordancia, la correspondencia o la adecuación, entre la expresión (lenguaje, teoría, enunciado) y la *realidad*; ya sea la *realidad*: algo *en sí*, una manera de ser de las cosas o algo construido por el propio sujeto.

La *verdad epistemológica*, tomó fuerza cuando la modernidad surgió, porque la epistemología empieza a fungir como núcleo del discurso filosófico; el impulso para que tal hecho se diera, surgió del desenvolvimiento de las *ciencias naturales*, se creía en un inicio que la naturaleza o la *realidad* podrían reducirse a la matemática, porque las leyes de la *ciencia* estaban fundadas en ella. Al inicio de la edad moderna vemos el surgimiento y la pugna entre dos movimientos: los racionalistas que consideraban la razón como fuente del conocimiento *verdadero* retomando el ideal de las *ciencias matemáticas*, reduciendo la *realidad* al

---

<sup>266</sup> Ver página. - 18 de este mismo trabajo.

pensamiento matemático, y dando el *orden* desde la matemática, manifiesta la *verdad* como una armonía preestablecida entre el conocimiento y el objeto de conocimiento; por otro lado, la necesidad de un *orden* para los racionalistas sirve en la exigencia de que existan juicios universales y necesarios, que manifiestan la necesidad de una *permanencia*,<sup>267</sup> por otro lado, los empiristas consideraban la experiencia como fuente del conocimiento *verdadero* retomando como modelo ideal a la física. Aunque el empirismo no cree que pueda existir la certeza de la *permanencia* en el *orden* de lo real, sí cree en criterios de *verdad* los cuales van a exigir que para afirmar un enunciado sobre la *realidad*, éste deberá basarse en la constancia frente a los hechos, lo cual implica una tendencia a la *permanencia*, y en mantener una claridad y distinción, lo cual implica un *orden*; el *orden* para los empiristas lo va a ir dando la experiencia; los dos movimientos se van a inspirar en el desarrollo de la *ciencia*, principalmente de la matemática y de la física, de su época.

En Descartes el criterio de *verdad* es la indudabilidad basada en la claridad y en la distinción, lo que lleva implícito el *orden*. Por otro lado, la garantía de *verdad* es Dios, el cual es concebido como algo *permanente*. Tanto en San Agustín como en Descartes la duda es un elemento medular, pero en Descartes la duda cobra una importancia metódica que nos dirige finalmente al "pienso luego existo" como algo indudable; en cambio, en San Agustín es un elemento vital, porque al no poderse dudar de que se duda, se hace patente la *verdad* de la vida y la existencia, por lo mismo no puede dudar de la existencia de la *verdad* aquel que alguna vez haya dudado de que esté dudando.

Para Hume la razón es la causa cuyo efecto natural es la *verdad*<sup>268</sup>, un razonamiento, en tanto producto de la razón, es la comparación o el descubrimiento de las relaciones que dos o más objetos guardan entre sí. Lo que permite, para este autor, la comparación filosófica son siete tipos

---

<sup>267</sup> Un juicio no podría ser universal, si no fuera válido en todo tiempo y lugar, lo cual manifiesta la necesidad de una *permanencia* del mismo.

de relaciones: semejanza, identidad, espacio-tiempo, cantidad, cualidad, oposición, causa-efecto; de éstas sólo cuatro pueden ser objeto de conocimiento seguro y tener certidumbre, las cuales son: semejanza, oposición, grados de cualidad y relaciones de cantidad o número. Una de las razones por las que Hume escoge estas relaciones es que *permanecen* estables, dándonos una plena certidumbre, por lo mismo pueden tomarse como objeto de conocimiento seguro, a diferencia de las otras que son cambiantes y por esta razón no se puede hablar con certeza y *verdad* de ellas. De las que son cambiantes sólo escoge la causalidad como fuente de conocimiento, porque aunque esta relación no puede asegurarnos una *permanencia* sin cambios, puesto que no tenemos percepción de la misma, si puede tender hacia la *permanencia* y hacia la estabilidad, garantizándonos, en cierta medida, un *orden*, porque se muestra y se funda en una experiencia constante, establecida por el continuo hábito y la costumbre, de la contigüidad y la sucesión de nuestras impresiones. Donde la contigüidad y sucesión se mantengan constantes en varios casos y en circunstancias análogas, la probabilidad de la obtención de la *verdad* de algo aumenta, como también aumenta la probabilidad de la obtención de la *verdad* mientras sea mayor el número de casos. La contigüidad y sucesión de nuestras impresiones se guarda en la memoria, la cual tiene como función conservar el *orden* y la posición de las ideas; por el hábito constante y la costumbre captamos la relación causa-efecto como una necesidad, aunque la relación entre las causas y efectos, no nos dé una seguridad, porque surge de la transferencia del pasado al futuro y de una operación de la imaginación. Toda forma de relación por sí misma marca un *orden* y todo aquello que mantiene una estabilidad marca una *permanencia*. Si vemos que para dejar de ser se necesita un cambio, que aquello que cambia, sin que se sepa la razón de su cambio, es un caos, que para ser un caos se necesita la indeterminación y que el mostrar relaciones de algo es una forma de determinación; entonces se nos hace patente que las relaciones constantes y la causalidad, muestran la *permanencia* y el *orden* necesarios para conformar una de las bases para hablar de *verdad* en Hume.

---

<sup>266</sup> Cfr. Hume. *op. cit.*, p122. Ver página 33 y nota 110 de este mismo trabajo. Esta afirmación hace parecer a Hume equivocadamente como un racionalista, pero si tenemos en cuenta que para el empirismo no hay nada en el pensamiento que no haya pasado antes por la experiencia, vemos que dicha frase en vez de mostrar un racionalismo, reafirma el empirismo.

---

Aquello que sería el caos o el azar sería para este autor lo indeterminado, el cual es el origen de nuestra incertidumbre y lo único que nos muestra es la existencia de una causa o causas secretas y ocultas; en este sentido la misma causa debe siempre producir el mismo efecto y éste no debe surgir más que de la misma causa. Cuando no sucede esto, se muestra una falta de indeterminación o azar, que nos muestra la existencia de una causa o varias causas secretas u ocultas, como ya vimos. La *permanencia* en Hume no es posible sin un *orden*, porque la existencia continua se justifica a través de la coherencia y el *orden* constante de nuestras percepciones de las cosas, de las cuales se supone tales cualidades y cuando éstas cambian, es porque siguen un cambio coherente, el cual sigue un *orden* basado en cierta *permanencia*<sup>269</sup>.

Las reglas que Hume propone para poder juzgar la veracidad de una relación de causalidad, son para él indispensables para que haya *ciencia* experimental<sup>270</sup>, porque no se puede hablar de una *verdad epistemológica*, en la *ciencia* experimental, según este autor, sin éstas; como vimos, la relación de causalidad no nos da una certeza, pero si seguimos estas reglas tendremos mayor probabilidad de obtención de la *verdad*. La certeza sólo la pueden dar las relaciones que permanecen estables y *permanentes* en su *orden* y que hacen posible la matemática.<sup>271</sup>

La *permanencia* en Hume permite la claridad y la distinción, los cuales son elementos indispensables para hablar de *verdad* en este autor, porque en los cambios bruscos no se pueden determinar con claridad y distinción las relaciones entre nuestras ideas.

El problema de la *verdad* en Hume es que aunque la razón tenga por efecto natural la *verdad*, la inconstancia de nuestras facultades mentales hacen que todo conocimiento degenera en probabilidad; vemos aquí la pretensión de Hume de buscar lo constante y en este sentido lo

---

<sup>269</sup> La *permanencia* aquí puede basarse en una ley científica, o en un regularidad que se ha descubierto en los fenómenos. Ver páginas 32 y 34 de este mismo Trabajo.

<sup>270</sup> Cfr. Hume, *op. cit.*, pp. 107 – 117. Ver páginas 32 y 32 de este mismo trabajo.

<sup>271</sup> Ver página 32 de este mismo Trabajo.

*permanente* y estable, porque ve en la inconstancia y el cambio obstáculos al conocimiento; por esta razón Hume concibe al hábito, como aquello que va a ayudar a lograr una experiencia más constante, en tanto que va a ayudarnos a corregir nuestros errores y a fijar un criterio más exacto aumentando gradualmente la seguridad en cada caso que corresponda a nuestra creencia y disminuyéndola en caso contrario; los principios que ayudan a tal proceso alcanzan su meta cuando el camino es fácil y cómodo; porque en cuanto surgen problemas el camino se vuelve tortuoso; en este aspecto la comodidad y facilidad del camino nos dan una mayor seguridad de acercarnos a la *verdad*. Para Hume, todo lo que se concibe claramente debe de existir de la misma manera, esto implica que la claridad es un criterio para hallar la *verdad* acerca de algo. Si la claridad implica la coherencia y el *orden* y ésta es un criterio de *verdad*, para este autor, entonces la coherencia y el *orden* son necesarias para concebir la *verdad*. Podemos ver cómo Hume busca la seguridad del camino fácil y cómodo al establecer los tres grados de conocimiento los cuales están *ordenados* del más certero y seguro al menos certero e inseguro: conocimiento, pruebas y probabilidad.

Como vimos, Hume establece dos géneros de *verdad*; el primero de ellos atiende al descubrimiento de las relaciones de las ideas consideradas como tales, por lo mismo exige claridad y distinción de las ideas, ya que no se pueden descubrir las relaciones entre las mismas, si éstas están confusas. Este género atiende a un *orden* al buscar el descubrimiento de relaciones, pero este *orden* tiene como condición la claridad y la distinción; en el segundo género de la *verdad* se atiende a la conformidad de nuestras ideas de los objetos con su existencia real; la *realidad* se puede definir de dos maneras distintas: la primera como un sistema formado a través de impresiones e ideas en la memoria, el cual comprende todo lo que hemos recordado, como algo que tuvimos presente, ya sea una impresión interna o de los sentidos; en este aspecto la memoria da el *orden*; la segunda concepción de la *realidad*, concibe a ésta, como un sistema de impresiones e ideas enlazado por el hábito y la relación causa-efecto donde el *orden* fija lo dan el hábito y la relación causa-efecto; las dos definiciones de *realidad* implican un *orden* en tanto que las dos conciben un sistema. En la primera uno de impresiones e ideas *ordenado* por la memoria y en la segunda otro enlazado por el hábito constante de la relación causa-efecto. Sólo por el hábito las ideas pueden hacerse generales en su representación y contener un número infinito de

ideas bajo sí por el hábito y la costumbre.

La necesidad de un *orden*, para concebir la *verdad*, se manifiesta en Hume cuando nos habla de la existencia continua, porque está definida como el *orden* constante en el que aparecen las cosas de las cuales se supone tal cualidad, y cuando éstas cambian siguen un *orden* coherente; y sólo este *orden* constante, que da la existencia continua, nos asegura la *verdad*.

La exigencia de los racionalistas y de algunos empiristas como Hume de que las ideas fueran claras y distintas para poder afirmar su *verdad*, muestra la necesidad de un *orden* en las ideas, porque sin *orden* no se podría concebir la claridad. Como vemos, en Hume la coherencia en la claridad y distinción, la experiencia, la imaginación, el hábito, la razón y el proceso a través de un camino fácil y cómodo son los factores claves para hablar de *verdad*, sin los cuales no podemos hablar de *orden*, *permanencia* ni *verdad* en este autor.

El fundamento de toda *ciencia*, el criterio base de todo conocimiento y por lo mismo de la *verdad* tiene su base tanto para Aristóteles como para Hume en la experiencia que da la observación y la compilación de toda clase de hechos.

Kant critica al racionalismo por dogmático, al no delimitar los límites de la razón, mas retoma de él la necesidad de juicios universales y necesarios; y critica al empirismo por escéptico al desechar la razón pura sin previa crítica, mas retoma de Aristóteles y del empirismo el que los juicios de la *ciencia* deben tener una base empírica. Para Kant el conocimiento sólo se va a dar en la articulación entre la experiencia y la razón.

Kant parte de la definición aristotélica de *verdad*, como adecuación, pero a diferencia de Aristóteles, el objeto no es algo en-sí que se aprehenda a través de un acto contemplativo sino que la *verdad* en Kant se presenta como algo construido por las condiciones *a priori* del sujeto, ya que el conocimiento rige a nuestro objeto de manera que la universalidad y la necesidad tienen su origen en el sujeto cognoscente; en Kant la *verdad epistemológica* queda reducida a la *ciencia* físico matemática de su época y en la *metafísica* no se puede hablar propiamente de *verdad*

---

porque sus juicios sólo son válidos *a priori*. Por otro lado la adecuación en Kant no es con la cosa *en sí*, sino con las formas o categorías del entendimiento. La *verdad* en Kant es algo construido porque el objeto se rige por el conocimiento; en este sentido la universalidad y necesidad tienen su origen en el sujeto cognoscente y no en la cosa *en sí*.

En Kant lo indeterminado, diverso y aún sin *orden* lo da la intuición empírica y es lo que llamamos fenómeno; en cambio, lo determinado por el entendimiento se llama objeto, en este sentido la *verdad* objetiva o *epistemológica* sólo es posible por la determinación que le da el entendimiento a través de producir representaciones. El *Orden* dado por las intuiciones puras *a priori* y las categorías posibilita el conocimiento objetivo dando una unidad objetiva, universal y necesaria a las impresiones sensoriales ofrecidas en el espacio y el tiempo, los cuales dan *orden* a la sensibilidad y la hacen posible. El espacio da el *orden* a la sensibilidad externa, así como el tiempo da el *orden* a la sensibilidad interna; sin embargo el tiempo guarda supremacía sobre el espacio por ser la forma de toda intuición y condicionar así toda sensibilidad. La *permanencia* en Kant se manifiesta en lo *a priori* de la estructura mental del sujeto, la cual se constituye por las intuiciones *a priori* y las categorías, que no sólo dan el *orden* a lo diverso de la sensibilidad, sino que son aquello que se manifiesta como *permanente* al ser universales y necesarias. En este sentido *orden* y *permanencia* van íntimamente ligados en el elemento *a priori*.

Por lo que se ha tratado en este desarrollo, las categorías posibilitan una *verdad* objetiva, universal y necesaria; aquí podemos ver que tanto en Aristóteles como en Kant el entendimiento es una actividad que unifica lo diverso en el sentido de que el entendimiento intuitivo en Aristóteles y el elemento *a priori* en Kant, presentan un *orden* de lo diverso de manera inmediata.

La *Unidad Trascendental*, las categorías y las intuiciones puras *a priori* son condiciones de posibilidad de la objetividad y por lo mismo también de la *verdad epistemológica*. De esta forma podemos ver que sin el pensamiento no hay *mundo*, porque éste *ordena* lo diverso y caótico de la sensibilidad a través de las categorías, las intuiciones y todo aquello que llamaríamos *a priori*. Lo importante, en lo que nos atañe a este trabajo con respecto a

---

Kant, es que obviamente no hay *verdad*, si no hay conocimiento objetivo, por lo mismo todo aquello necesario para la elaboración de éste y la *realidad* objetiva es necesario para la construcción de la *verdad epistemológica*. En este sentido, la intuición, los juicios, las categorías, la *Unidad Trascendental* del "yo pienso" —que permanece igual en todas las representaciones junto con sus diversos contenidos— son indispensables para hablar de *verdad*; si estos elementos son constituyentes de lo *a priori*, y esté es aquello que da *orden* pero también constancia y *permanencia*, entonces, por lo mismo, no podemos concebir una *verdad* sin *orden* y *permanencia* en Kant.

La experiencia en Kant es un conocimiento mediante una percepción unificada; las condiciones de posibilidad de la unificación y por lo tanto de la experiencia, son las categorías; y sin éstas, la variedad indeterminada de las impresiones sensibles no puede ser *realidad* objetiva ni naturaleza, es decir "conjunto de fenómenos sometidos a leyes", pues las categorías prescriben la ley de la naturaleza y son el presupuesto apriorístico de todas las leyes empíricas; como vemos, la naturaleza sólo es concebida a través del *orden* y la *permanencia* al tener como base lo *a priori*.

Los *juicios sintéticos a priori*, se derivan de las categorías, a la luz de los esquemas que son un elemento mediador entre la sensibilidad y el entendimiento; El conocimiento se sirve de los esquemas trascendentales, porque los esquemas hacen que los conceptos se adecuen o ajusten realmente al material proveniente de la intuición sensible, dando a la capacidad del juicio, el elemento que posibilita la aplicación acertada de los conceptos. El esquema es intuición y concepto al mismo tiempo y tiene como función permitir conceptualizar las intuiciones y hacer intuitivos los conceptos. Los esquemas son conceptos generales que son el indicador de las reglas para formar una imagen y son elementos que *ordenan* en un tiempo la experiencia sensible, en cuanto que, la unidad que presentan nace del sentido interno, y la forma del mismo es el tiempo. Las categorías hacen posible la experiencia y los esquemas hacen posible la aplicación correcta de las mismas. Tanto las categorías como los esquemas, al ser elementos *a priori*, dan la estructura u orden de la experiencia y son elementos que *permanecen* previos a toda experiencia condicionándola y haciéndola posible. Respecto a los juicios de la percepción, Kant cree al igual que Hume que éstos se forman por la costumbre o el hábito, pero además cree que aunque parten

---

de una experiencia empírica, mantienen una estructura universal y necesaria dada por el sujeto. En Kant los juicios sintéticos *a priori* hacen posible la *ciencia*, porque dan la estructura universal y necesaria a la misma, y porque todas las leyes de la *ciencia* son juicios de esta índole. Por lo mismo, si en Kant no podemos hablar de *verdad epistemológica* fuera de la *ciencia* entonces, por lo anteriormente dicho, la *verdad epistemológica* sólo es posible por los *juicios sintéticos a priori*.

Kant desarrolla cuatro momentos del saber: 1).- La intuición, 2).- La percepción.- 3).- La experiencia y 4).- El pensamiento empírico. Cada uno de los cuales se apoya en los anteriores, y cada uno tiene una forma especial de conocimiento *sintético a priori*; axiomas de la intuición, anticipaciones de la percepción, analogías de la experiencia y postulados del pensamiento empírico.

Los principios de entendimiento puro son aquellos enunciados fundamentales de la *realidad* que resultan posibles *a priori*, haciendo asequible la matematización moderna de las *ciencias*; todos los objetos de la *ciencia* natural se dan primeramente en la intuición y presentan como dato intuitivo una magnitud extensiva, porque la *realidad* para Kant posee una estructura cuantitativa, a razón de que la matemática le da su forma; porque la matemática es lo único que da la certeza apodíctica universal y necesaria que requiere el elemento *a priori*. En este sentido todo objeto de la experiencia sensible es fundamentalmente una cantidad en sentido lato y por esto está referido a la *ciencia* matemática; una comprensión objetiva de la *realidad* debe estar dada, en este sentido, a través de la *ciencia* y estar profundamente matematizada; si atendemos a lo anteriormente dicho, la *verdad epistemológica* sólo es posible sobre la base de una matemática, lo cual implica inmediatamente la exigencia de un *orden* como condición de posibilidad para la misma. Esto se manifiesta en el hecho de que una teoría concreta, según Kant, es objetiva o contiene *ciencia* auténtica en proporción a la matemática que hay en ella, lo que muestra la necesidad de un estricto *orden* matemático como condición de posibilidad de la *verdad epistemológica*, porque si no hay matemática no hay *ciencia* y si no hay *ciencia* tampoco hay *verdad epistemológica*.

---

Kant habla de conocimiento y *verdad* objetiva en tres planos, a saber: lo posible, lo real y lo necesario. En este autor lo que coincide con las condiciones formales de la experiencia, es posible; lo que está ligado a las condiciones materiales de la experiencia es real; y lo que está ligado con las condiciones generales de la experiencia es necesario.

En Kant no es el objeto lo que rige al conocimiento, sino el conocimiento lo que rige al objeto, puesto que el propio sujeto cognoscente construye los principios por los que se rige la naturaleza; y aunque existe algo independiente del sujeto, "la cosa *en sí*", sin la cual el conocimiento no sería posible, éste es indeterminado, oculto y por lo tanto incognoscible.

Una de las manifestaciones de la *permanencia* es la analogía de la *permanencia* de la sustancia, la cual es un enunciado  *sintético a priori*  imprescindible para el conocimiento de la naturaleza, y se enuncia así:  *todos los fenómenos suponen un sustrato permanente, del cual éstos son cualidades cambiantes* <sup>272</sup>, porque aunque sí existen fenómenos cambiantes, la representación del cambio no es posible sin un marco fijo de referencia. Este marco fijo no podría ser el tiempo, porque debe ser algo  *permanente*  en la experiencia, algo que refiera a los fenómenos como la sustancia  *permanente*  frente a sus accidentes o cualidades variables. La  *verdad epistemológica*  es inconcebible sin la existencia de la naturaleza, y si esta última a su vez no se puede concebir sin la  *permanencia*  de la sustancia, entonces la  *permanencia*  de la sustancia es una de las condiciones para hablar de  *verdad epistemológica*  en Kant.

La razón especulativa falla en sus intentos por hallar un  *mundo*  más allá de los fenómenos; como la  *metafísica*  aborda lo incondicionado no puede haber una  *ciencia*  o  *verdad epistemológica*  de la misma. Pero la razón, por una necesidad natural y subjetiva, trata de dar unidad sintética a toda la experiencia a través de la búsqueda de lo incondicionado.

No podemos llegar al conocimiento del todo porque la experiencia siempre nos da fragmentos y aunque la razón intente unirlos en un todo, nunca se nos da la totalidad; en este

---

<sup>272</sup> Cfr. Kant,  *op. cit.* , pp. 115 - 119

sentido cuando la *metafísica* trata de lo incondicionado y de la totalidad, aunque éstos no pueden ser objetivados, aún así sirven de condición de posibilidad previa para concebir toda objetividad; por lo mismo, no van a ser el centro de la razón especulativa sino de la razón práctica; en las antinomias Kant muestra los límites de la razón especulativa y por lo mismo de la ciencia y de la *verdad* objetiva o *epistemológica*, ya que éstas también encuentran su referencia en el mundo fenoménico y no en un más allá.

El conocimiento en Kant es algo ilimitado, porque nunca se alcanza la totalidad, pero las ideas de la razón son indispensables para la auténtica comprensión de la *ciencia*, dando una unidad sistemática y una mayor pluralidad posible del conocimiento.

El conocimiento en Kant pasa por las intuiciones, después por los conceptos y termina en las ideas; las ideas de la razón marcan el norte aunque nunca se alcance éste del todo, de manera que el norte retrocede a medida que se avanza, dado el carácter inacabable del proceso de investigación; por esto mismo y por ser inalcanzable objetivamente, la totalidad, la unidad del saber, no está dada sino proyectada. Kant cree que sólo es posible concebir la unidad como un *orden* sistemático a partir de creer que una Inteligencia fuera de este *mundo* es el sabio autor del *orden* del cosmos: "Dios".

Kant concibe tanto una *verdad lógica* como una *verdad epistemológica*, la primera expresada en juicios analíticos donde el predicado está contenido en el sujeto, la segunda expresada en los *juicios sintéticos a priori* donde el predicado añade algo nuevo al sujeto; por lo mismo estos últimos amplían el conocimiento. Sólo los *juicios sintéticos a priori* constituirán la *ciencia* y por lo mismo la *verdad epistemológica*; en ellos se enlazan un sujeto y un predicado a través de una categoría, lo que manifiesta el elemento *a priori*, dando a la relación su carácter de universal y necesaria.

La *Unidad Trascendental* condiciona a las categorías, las categorías a los esquemas; los esquemas median entre la sensibilidad y el entendimiento, la sensibilidad está constituida por las intuiciones sensibles y las formas puras *a priori* de la sensibilidad, donde estas últimas condicionan a las primeras; la cohesión temporal de las percepciones las dan las analogías; y los *juicios sintéticos a priori* están condicionados por todo este proceso; y cómo éstos condicionan

---

el conocimiento objetivo y por lo mismo, a la *ciencia* y a la *verdad epistemológica*, entonces estas mismas también están condicionadas por el mismo proceso; en éste el elemento *a priori* condiciona todo el proceso dando el *orden permanente* a la experiencia.

En la Dialéctica Trascendental, Kant investiga y limita el alcance de la razón pura y de la *verdad* a través de las antinomias por vía dilatoria: tanto hay buenas razones a favor de la tesis, como en favor de la antítesis, de manera que no se pronuncia a favor de ninguna de las dos partes, lo cual muestra que en la *metafísica* no existe un conocimiento objetivo y tampoco una *verdad epistemológica*; por lo mismo, la *metafísica* no podrá ser una *ciencia*. Pero Kant no deja el problema de las antinomias sin solución, aunque el argumento que nos da ya no tiene un fundamento epistemológico sino pragmático, el cual se basa en la necesidad práctica de la razón, por lo incondicionado (la tesis) lo que ofrecerá una unidad sintética de la experiencia, la cual sirva de condición de posibilidad para hablar de conocimiento objetivo y *verdad epistemológica*. La *verdad* no existe como totalidad sino que es objeto de búsqueda, ya que todo conocimiento científico, aún el de la *ciencia* más desarrollada, es siempre fragmentario, pero la idea de totalidad al igual que las demás ideas de la razón, es necesaria para la razón porque ésta busca la plenitud y totalidad del conocimiento y de la *verdad epistemológica*. Las ideas de la razón hacen posible concebir el *orden* donde se expresa la necesidad de la mente por concebir lo incondicionado; la idea de totalidad se conceptúa como un *orden* universal, que *permanece*; Dios sería aquí el ser que posibilita este *orden* y es un ser que *permanece* frente al cambio de nuestras experiencias.

Para Kant a diferencia de Hume las ideas del espacio y el tiempo no parten de los puntos visibles y tangibles (distribuidos en cierto *orden*, por lo cual no podemos formarnos la idea de vacío absoluto, puesto que no podemos concebir el espacio sin algo tangible) sino que están presupuestas *a priori*.

Para Kant, la *verdad* consiste en una relación de correspondencia entre el conocimiento y su objeto, pero como la facultad de conocimiento no tiene relación inmediata con las "cosas en sí", la relación de correspondencia sólo se establece a través de las formas o categorías del entendimiento, de suerte que la relación de correspondencia entre el conocimiento y las formas del entendimiento es a lo que llama *verdad*; como las formas de entendimiento *permanecen*, lo que

---

contradiga a éstas es falso; convirtiéndose la definición aristotélica de *verdad* en una definición trascendental de *verdad*.<sup>273</sup> En Kant lo *a priori* es una condición *permanente* que da *orden* a la *realidad*; la *verdad* en Kant, en este sentido, está determinada por la estructura que da el entendimiento puro, a través de la *Unidad Trascendental*, las categorías, los esquemas, las analogías, las formas puras de la intuición sensible, y subdeterminados a todos éstos, los *juicios sintéticos a priori*, que son aquellos donde reside la *verdad* de las *ciencias*. En Kant lo trascendental equivale a lo necesario o esencial de la estructura *a priori*, así, lo trascendental es lo que da *orden* y hace posible que hablemos de *verdad*, porque las condiciones necesarias la hacen posible. Los primeros principios de Aristóteles se relacionan con el elemento *a priori* de Kant en tanto que los dos son producto del entendimiento intuitivo y su validez no depende de la experiencia, son inteligibles, y sirven como base a los argumentos científicos; tanto los primeros principios como los elementos *a priori* son indemostrables; sin embargo, son parte de toda demostración científica y por lo mismo son necesarios para hablar de *verdad* en la *ciencia*, dando a la misma una base de *permanencia* y *orden*.

La noción de *verdad* en Kant implica que el sujeto proyecta reglas sobre los fenómenos y los determina, en este sentido su noción de *verdad* tiene características similares con el segundo género de la noción de *verdad* en Hume<sup>274</sup>, que implican la primera y segunda definiciones de *realidad* del mismo autor.

Tanto Hume como Kant creen en una *realidad* y en una naturaleza, pero Kant refiere a la *realidad* o naturaleza construida por el sujeto cuando éste proyecta reglas sobre los fenómenos, que responden a una estructura dada por el entendimiento puro a través de la *Unidad Trascendental*, las categorías, los esquemas, las analogías, las formas puras de la intuición sensible y junto con éstos los juicios sintéticos *a priori*; mientras que para Hume la *realidad* es

---

<sup>273</sup> Cfr. Wonfilio Trejo. *op. cit.*, p. 331.

<sup>274</sup> Ver: páginas 36 - 37 y 67; y las notas 114,116 y 173 de este mismo Trabajo.

---

por un lado un sistema construido a partir del hábito y de la relación causa-efecto, dando éstas el *orden* fijo, y por otro lado un sistema formado a través de impresiones e ideas en la memoria, el cual comprende todo lo que hemos recordado, en que estuvimos presentes<sup>276</sup>, ya sea una impresión interna o de los sentidos; en este aspecto la memoria da el *orden*.

Tanto en Hume como en Kant, se da una *verdad lógica*; en Hume, cuando define el conocimiento en primer grado, el cual responde a la certeza y a la seguridad, y en Kant se ve manifestada en los juicios analíticos que son tautológicos.

En Hume la universalidad de la *verdad* en la *ciencia* nunca se da, pues las generalizaciones que da la misma provienen del hábito continuo de percibir fenómenos a través de la experiencia, por esta razón la universalidad sólo se da en un aspecto formal, en cambio en Kant lo universal está establecido previamente por lo *a priori*. En Hume la experiencia es por sí sola un criterio del conocimiento, en cambio, en Kant la experiencia por sí sola no basta, sino que es necesaria la facultad de juicio que se encarga de mediar entre la sensibilidad y el entendimiento.

Tanto en Hume como en Kant la matemática constituye un conocimiento certero; en Hume porque las relaciones de cantidad y número *permanecen* constantes y en Kant porque la magnitud es el primer elemento constituyente de todos los objetos de la experiencia y de su conocimiento; en este sentido posee una validez objetiva. En Hume, a diferencia de Kant, la matemática no constituye un elemento esencial para que una teoría se constituya como *ciencia*. Los dos autores delimitan el conocimiento objetivo: Kant a través de la Dialéctica Trascendental donde se demuestra que la razón cae en contradicciones cuando rechaza los límites impuestos por las antinomias de la razón y en Hume se muestra en la necesidad de saber con claridad el origen de algo para obtener la *verdad* de ese algo. Por lo dicho anteriormente, tanto Hume como Kant, creen que no puede haber una *verdad epistemológica* u objetiva respecto de lo incondicionado; sin embargo, Kant no descarta, como Hume, lo incondicionado, sino, como vimos, lo concibe como un elemento esencial para captar la unidad en forma de totalidad proyectada.

---

<sup>276</sup> Por estar presente, Hume refiere a algo que no nos fue contado, ni algo que es producto de nuestra fantasía, porque, para este autor, "estar presente" es una experiencia propia del sujeto frente al fenómeno.

Tanto en Hume como en Kant la coherencia por la claridad y distinción, la experiencia y la razón son factores claves e indispensables para hablar de *verdad epistemológica*; la claridad y distinción sólo se dan porque existe un *orden* ya sea determinado por elemento *a priori* como en Kant o por el hábito o la costumbre como en Hume; y en los dos casos este *orden* se basa en una estructura *permanente* que le da el *orden* y lo *permanente* de los fenómenos, lo cual se puede dar, como en Kant, con el elemento *a priori*, o en el descubrimiento de relaciones constantes que tienden a lo *permanente* como en el caso de Hume.

Tanto para Descartes junto con todo el racionalismo, como para Hume junto con el empirismo y en Kant, la claridad y distinción son necesarias para concebir la *verdad*, porque en todos ellos retoman el ideal de las *ciencias*<sup>276</sup>, donde aquello que es confuso e indeterminado no puede ser sustento para hablar de *verdad*; esta claridad y distinción van a presuponer un *orden*, y una *permanencia*.

Como vemos, en Kant, al igual que Parménides, Platón, Aristóteles y los modernos en su totalidad, la *verdad* implica el *orden* y la *permanencia*, porque aquello que es indeterminado, sin *orden* alguno y que *permanece* cambiante es inaccesible al conocimiento; imposible de conceptualizar y por lo mismo de hablar de él.

En los griegos surge el concepto de *verdad ontológica* donde lo *verdadero* coincide con el ser, puesto que el ser, que el pensamiento y el lenguaje reproducen, ya es la *verdad* misma; la *verdad* es mostración del ser mismo en su autenticidad;<sup>277</sup> en Platón los *Eidos* son la *realidad verdadera* que constituyen el ser *permanente* frente al cambio y la diversidad en el *mundo* inteligible e intemporal, las cosas sensibles como vimos no son más que copias de los *eidos*, la reminiscencia nos va a hacer recordar a través del estímulo sensible nuestra experiencia

---

<sup>276</sup> Un ejemplo de la manifestación de este ideal son las leyes científicas, las cuales pretenden ser universales y *permanentes*.

<sup>277</sup> Cfr. Wonfilio Trejo. *op. cit.*, p. 322. Ver nota 176 y página 71 de este mismo trabajo.

---

de los *eidos* en el *topos noetos*,<sup>278</sup> en el que alguna vez estuvimos; los *eidos* además de dar base a una *permanencia* exigen un *orden* porque sólo se puede acceder a ellos cuando los razonamientos son coherentes, además de ser ellos mismos principios *ordenadores* de la *realidad*, porque la *realidad* sensible se muestra como copia de estos arquetipos ideales.

A mi parecer, en la búsqueda de la *verdad*, Hegel mantiene una ambición muy pretenciosa, al querer que la filosofía se constituya en *ciencia*, como saber de lo real, es decir, *Sofía* y no sólo amor por el saber; la *ciencia* para Hegel es aquello donde lo real y el saber coinciden en la totalidad; pero este ideal fue buscado, en cierto sentido, desde el inicio de la modernidad; no hay que olvidar que en la modernidad la filosofía se centró en la epistemología y que la epistemología surgió cuando la filosofía tomó como modelo de su construcción a las *ciencias*; esto se manifiesta en la búsqueda moderna de una certeza y un método único para el conocimiento; dicho de otra manera, la pretensión de que se podía llegar a una *verdad* única y absoluta a través de un único método.

La *verdad* en Hegel es un proyecto del espíritu mismo que es sujeto de la *Historia*, la *verdad* aquí no se limita a la unilateralidad porque no es un mero resultado fuera del proceso por el cual se constituyó, sino que es el mismo proceso por el cual se ve constituida y es esto mismo lo que la constituye como totalidad; la *verdad* es la totalidad que es la unión del *en sí* en tanto resultado o inicio y el *para sí* en tanto tendencia. Lo *verdadero* siempre es mediato y concreto porque lleva tras de sí el proceso por el cual lo subjetivo, en tanto pensamiento, recoge al objeto, en tanto empiria *en sí* mismo; en este sentido la *verdad* es dinámica. Por otro lado, la *verdad* es una unidad orgánica entre las partes o momentos que la constituyen, aunque en un inicio ya está el ser en su totalidad, es una totalidad vacía y sin contenido, por lo cual le falta desarrollarse en el despliegue a través de la *historia* para que llegue a ser una totalidad con contenido. Lo *verdadero* y lo falso no se deben tomar como conceptos inmóviles y aislados uno del otro, sino como universales, en donde, lo falso sería lo unilateral; lo negativo de la sustancia; lo falso sería la

---

<sup>278</sup> Cfr. Chavolla Contreras, *op. cit.*, p.227.

desigualdad de la conciencia del yo y de la sustancia; la sustancia viva es lo que hay de *verdad* en el sujeto, o en aquello que es en *verdad* real; la *verdad* es pensamiento en tanto sujeto y es simplicidad en tanto perdura, dicho de otra forma, en tanto que *permanece*; la *verdad* implica, por todo lo anteriormente dicho, un proceso que conlleva un *orden* establecido por la *lógica* dialéctica; esta *lógica* del devenir, se hace patente en el despliegue histórico en donde se autopone y se autoproduce el espíritu y sólo puede comprenderse como tal porque permea todo el proceso al *permanecer* a través de la *historia*. El proceso dialéctico consta de enajenación y la superación de la enajenación a través de tres momentos tesis, antítesis y síntesis, donde la tesis y la síntesis serían el *en sí* y la antítesis sería el *para sí*; la superación de las diferencias o contradicciones, lo cual será el fin del proceso dialéctico. Hegel lo llamará *Aufhebung*, el cual es el conservar y retener la unidad entre el sujeto y el objeto cancelando la escisión entre ambos y ampliando su unidad. En el desarrollo dialéctico de algo, vemos que la primera aparición es sólo lo inmediato del concepto en su punto de partida, mas el todo al que va a llegar ya está presente en su ser, en este sentido hay un *orden* presente desde su origen pero en éste es sólo un proyecto, mas su *realidad* ya está en sentido latente.

La *verdad* se da en el concepto de manera mediata, porque en lo inmediato el sujeto y el objeto están escindidos, en cambio en el saber mediato ya devinieron porque ya pasaron a ser su negación y superaron la enajenación; el saber que conlleva la cumbre de la *verdad* es el resultado del proceso dialéctico siendo el resultado más alto de la existencia; el concepto representa en esta cumbre la unidad real entre lo *verdadero* y lo real, siendo la mediación entre sujeto y objeto. Aquello indeterminado, o sin *orden*, en Hegel, es algo de lo cual ni siquiera se puede establecer una *verdad* porque es la nada misma.

Lo *permanente* para Hegel está en la sustancia, ésta es la simplicidad, es el pensamiento en tanto sujeto; y la *verdad* no se puede plantear sin la sustancia porque es el resultado de la coincidencia entre el yo y la sustancia. Tanto en Kant como en Hegel no se puede concebir la *verdad* sin la *permanencia* de la sustancia, ya que ésta es una de las condiciones para hablar de *verdad* en estos dos autores.

La *verdad* en Hegel se da como un proceso histórico. La *historia*, para Hegel, es "el tiempo del ser ahí" en sus momentos, o dicho de otra forma, el despliegue de los diversos ser ahí, es el proceso del despliegue continuo de la sustancia. En el proceso histórico hay saltos cualitativos que son resultado de procesos acumulativos; los saltos cualitativos se anuncian como síntomas aislados, con estados de ánimo de frialdad y tedio. El desarrollo de la *historia* y su resultado están determinados por el punto de partida del mismo proceso; el punto de llegada ya está presente en el inicio, mas está vacío por ser una idea formal, un mero concepto y proyecto que aún no es real, porque para ser real necesita del proceso histórico. Por eso mismo la *verdad* en Hegel no puede reducirse a una concepción unilateral, ni al *en-sí*, ni al *para-sí* por separado; porque se da como una manifestación del despliegue del desarrollo histórico.

---

En Heidegger podríamos tomar como criterio de *verdad* el no creer en los modos inauténticos del ser, esto implica asumir un *estado de abierto* por parte del *dasein*, esto nos lo manifiesta a través del concepto griego de *aletheia*, la cual significa lo no oculto de lo manifestado,<sup>27</sup> y contiene la indicación de transformar y retrotraer con el pensamiento el concepto habitual de *verdad*, en el sentido de conformidad con el enunciado, y nos acerca a lo que Heidegger llamará *develar*, al ser el *estado de abierto*, es un estado por encima de los modos inauténticos del ser — las habladurías, la avidez de novedades y las ambigüedades — que tiende a un *orden* dado por la propia estructura existencial del *dasein*.

Heidegger piensa que el sentido de la *verdad* no es el de creer en *verdades* eternas, sino dar cuenta del *mundo* en su momento histórico; el *mundo* es aquello que el *dasein* ha conformado como *mundo*, en este sentido, él mismo parte necesariamente de la estructura racional de *dasein*. El *mundo* es aquello por lo cual existe el *dasein* y el *dasein* es aquello por lo cual existe el *mundo*. El *dasein* en primera instancia es un ser arrojado porque nadie le preguntó si quería estar en el *mundo*, y en una segunda instancia pone al *mundo* en su proyectarse, porque su esencia es lo que configura al *mundo*, y esto último es lo que significa la trascendencia;

---

la trascendencia tiene una triple caracterización: como potencia que domina la posibilidad de la *verdad*, del comprender y del ser.

La trascendencia se configura en la voluntad, la trascendencia es libertad porque sólo la libertad puede hacer que impere y munde el *mundo* para el *dasein*. Lo *permanente*, no como etemidad sino como aquello que tiende a *permanecer*, lo vemos aquí en el concepto de trascendencia, está sólo es posible por la estructura existencial del *dasein*, la cual implica un *orden*; por otro lado, la propia esencia del *dasein* da *orden* al *mundo* al estructurarlo. La estructura existencial del *dasein*, se manifiesta en los existenciales, mismos que encuentran su unidad en la cura o el proyecto; mas son posibles sobre la estructura que los condiciona: "La Temporalidad", la cual es la estructura de todo, porque todo lo permea. El ente queda estructurado por la estructura existencial del *dasein* y en este sentido no puede ser separado del ser humano, como tampoco puede ser algo externo y ausente del mismo. El *dasein* da la estructura y el *orden* al *mundo*, porque el *dasein* pone al *mundo* en el proyectarse; ya que es la esencia de su ser lo que configura al *mundo* dándole *orden* y es esto último lo que significa trascendencia. Si la *verdad* tiene como base la trascendencia, la trascendencia no podría ser concebida sin la libertad; la trascendencia tiende hacia la *permanencia* ya que sólo se da en tanto que lo que trasciende, se queda grabado en la *historia*. Si la *permanencia* y el *orden* en Heidegger tienen su base en la trascendencia y ésta no es concebible sin la libertad, entonces la libertad es una condición para poder hablar de *verdad ontológica* en Heidegger.

La noción de *verdad* de Heidegger implica no sólo una concordancia entre el enunciado y la cosa, sino una coincidencia del enunciado con la cosa, donde la representación se contrapone a la cosa al mostrarse como constante y sirve de patrón de medida a la cosa; la relación de *estado de abierto* es indispensable para que se de una auténtica relación como comportamiento entre el enunciado y la cosa.

---

<sup>279</sup> el ente también se manifiesta como lo oculto, a través de la no - verdad que es el ocultamiento del ente en su totalidad Cfr. Martín Heidegger. "La esencia de la *verdad*" de la *op. cit.*, p. 75.

---

Heidegger, como vimos, nos muestra dos conceptos de *verdad*: el *óntico* y el ontológico, el primero atiende al propio ente descubierto frente al *dasein*, dejándolo ser en sí mismo como lo que es y como es; en cambio, el segundo muestra el estado de descubierto o de desoculto como *verdad del ser*, y sólo ante este descubrimiento se hace posible la revelación del ser; en el *dasein* se da una *verdad ontológica* en tanto éste trasciende o deja huella en la *historia*, en este sentido la trascendencia da la *permanencia* a la *verdad*.

El fundamento de la *verdad* está en la libertad en tanto que ésta, al ser una acción humana, está conformada por una libertad que se da en un *estado de abierto*, cuando se da la exposición del ente en su totalidad, que sólo puede ser vivenciada y sentida, en tanto que el ser humano vivencia; tal revelación impera ahí donde lo conocido y lo siempre cognoscible ha llegado a ser inabarcables y no son capaces de resistir la acometida del conocer, al develar libre e individualmente al ente en su totalidad, éste se oculta porque él "en su totalidad" aparece como incalculable e inaprensible.

La pregunta por la esencia de la *verdad* sólo alcanza su plenitud cuando lleva consigo la mirada de la esencia de la *no-verdad*; el comprender esto ayuda a establecer límites de la *verdad* respecto a algo, porque donde termina la *verdad* empieza la *no-verdad*, y delimitando evidentemente damos *orden*.

La *Historia* comienza con el preguntarse por el desocultamiento del ente, experimentado éste por primera vez; sobre la base de la libertad del *dasein*, la humanidad caracteriza y funda toda *historia*, y el desenvolvimiento de la misma surge del modo en que cobra presencia la esencia originaria de la *verdad*; en este sentido podría decirse que hay un primer bautizo, sobre la base de la libertad humana que a través de la trascendencia permea la *historia* permaneciendo en ella. La *historia* es un proyectarse desde el presente conformando una y otra vez el momento histórico, tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Tanto en Hegel como en Heidegger la *verdad* se da como un proceso histórico, en Hegel es un proceso dialéctico y en Heidegger es un

proceso que se da a través del proyectarse.<sup>280</sup>

Como hemos mostrado en este desarrollo, siguiendo el discurso heideggeriano, vemos que la *ciencia* también es en gran medida una expresión que no es independiente de lo que se diga de ella; por lo mismo, lleva en cierto aspecto una *verdad ontológica*, que en gran medida la va fundando; por esta razón también el sentido de la *permanencia* y del *orden* de la *verdad*; estará dado por la trascendencia del *dasein* y la estructura existencial del mismo; así como también encontraremos un *orden* respecto a la relación entre la esencia de la *verdad* y la esencia de la *no-verdad* al delimitar entre lo que es *ciencia* y lo que no es *ciencia*, tarea que se ha venido desarrollando desde el siglo XIX hasta actualmente, por lo que se ha llamado filosofía de la *ciencia*.

Como observamos en el desarrollo, Tarski parte de la noción aristotélica de *verdad* en tanto correspondencia de un enunciado con la *realidad*, presente en la "*Metafísica*"<sup>281</sup>, la cual es antecedente de la noción moderna de la *verdad epistemológica*, formalizándola y estudiando la estructura semántica u *orden* semántico de la misma que hace posible que hablemos de la *verdad*, y por lo mismo va a tener en cuenta el lenguaje en el que se habla y la estructura del mismo; Tarski amplía la noción aristotélica, al tener en cuenta a los designados, de forma tal que una oración es *verdadera* si enuncia un estado de cosas existentes, de lo cual Tarski infirió su definición de *verdad* como: "x" es *verdadera* si y sólo si p; esta noción de *verdad* implica un *orden* basado en la equivalencia y en el hecho de que sólo si especificamos la estructura exacta del lenguaje podremos exigir una definición rigurosa de *verdad*, lo cual sólo será posible si el lenguaje es semánticamente cerrado. Por esta razón Tarski propone diferenciar entre un lenguaje y

---

<sup>280</sup> Un concepto interesante, con respecto a la *historia* en estos dos autores, es el de pasado: El pasado aparece como recuerdo que se conserva a través de lo que ya se ha vivido; el pasado en-sí no existe, sino que debe ser construido, expresado, formado y dicho una y otra vez. El pasado se construye y reconstruye en el presente, y sólo así es posible pensar en una transformación.

<sup>281</sup> "Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es *verdadero*. Alfred Tarski, *op. cit.*, p 12; Aristóteles *op. cit.*, p 215. Ver la página Error! Bookmark not defined. y la nota 210 de este mismo Trabajo.

un metalenguaje, donde el lenguaje es aquel desde el cual se habla, y el metalenguaje, es aquel donde hablamos del lenguaje, y en cuyos términos construiremos la definición de *verdad* para el primer lenguaje y todas las equivalencias implicadas por la misma definición. La equivalencia y la exigencia de una estructura exacta en el lenguaje implican un *orden*, y un *orden* que *permanezca* estable y *permanente* garantizando así, la propia definición de *verdad*.

Tarski parte de la noción de satisfacción; en este sentido, una oración sólo puede tener dos opciones relativas a la satisfacción o es satisfecha por todos los objetos o no es satisfecha por ninguno, por eso este autor, define la *verdad* de manera análoga: "Una oración es *verdadera* si es satisfecha por todos los objetos y *falsa* en caso contrario".<sup>282</sup>

Para Quine Las *verdades lógicas* son *verdaderas* y *permanentes* en todos los mundos posibles, porque son *verdaderas* por su propia estructura u *orden* interno; pero Quine no toma sólo en cuenta la estructura interna y la correspondencia con la *realidad* de una oración para decir que es *verdadera* sino, al igual que Aristóteles, toma también en cuenta la coherencia que guarda ésta con el cuerpo del sistema, lo cual depende de la consistencia o compatibilidad de la misma oración con otras dentro del cuerpo del sistema. Para Quine sólo podemos hablar de oraciones *verdaderas* en estricto sentido, cuando se trata de oraciones eternas porque las mismas tienen un *orden* o estructura interna que garantiza su *verdad* de manera *permanente* con independencia de la circunstancia en la que se enuncien; en este aspecto Quine explora y extiende las pretensiones de Tarski, analizando no sólo las oraciones sino también las interconexiones entre las mismas, dando énfasis a los conectivos lógicos; en este aspecto, ve la coherencia del cuerpo del sistema con respecto a sí mismo pero teniendo en cuenta la *verdad lógica* que se da en el lenguaje, el cual constituye una forma de *realidad*. Esto se muestra en este autor cuando nos habla de la *verdad* en una teoría, porque una Teoría es *lógicamente verdadera* en cuanto su conectivo central es *verdadero* y esto implica que todas sus cláusulas son *lógicamente verdaderas*, porque sólo así satisfacerían lo correspondiente a la conjunción.

---

<sup>282</sup> Alfred Tarski, *op. cit.*, p 32. Ver la página 97 de este mismo Trabajo.

Por lo dicho anteriormente, vemos en Quine la exigencia de un *orden* o estructura en la oración que garantice su *verdad permanentemente*; dicho de otra manera, con independencia de cualquier circunstancia. Cuando Quine habla de coherencia en el cuerpo del sistema, supone que el sistema es una totalidad organizada.

Tanto Tarski como Quine parten de la noción de satisfacción para establecer la noción de *verdad*; de manera que las oraciones en su mayoría, no son ni *verdaderas* ni *falsas*, sino que son satisfechas por algunas cosas, pares de cosas, trios de cosas, etc.; una oración sólo es *verdadera* en caso de que sea *verdadera* para todas sus variables y por lo mismo para cualquier sucesión. De manera semejante una oración es *falsa* cuando es *falsa* para todas sus variables y por lo tanto no satisface ninguna sucesión; de lo anterior Quine infiere que la *verdad* es la satisfacción de cualquier sucesión, siempre y cuando estemos hablando de una gramática normada; el *orden* y la *permanencia*, que se manifiestan en la estructura gramatical, posibilita la noción de *verdad* en Quine. En este aspecto, el *orden* y la *permanencia*, a si como la noción de *verdad*, están basados en la noción de satisfacción, a semejanza de Tarski, y en la exigencia de una gramática standard y normada que posibilita buscar las condiciones veritativas; En la gramática normada las oraciones se obtienen por predicación o se infieren de otras oraciones.

Una oración es *lógicamente verdadera*, para Quine, cuando su estructura *lógica* garantiza su *verdad*, es decir, cuando es una tautología, que está inmersa en una gramática normada; por lo mismo, una oración es *lógicamente verdadera* cuando es *verdadera* con independencia de sus predicados y cuando son *verdaderas* todas las oraciones que comparten su estructura gramatical; la base de la estructura de una oración se puede expresar en un esquema, el cual es *lógicamente* válido si toda oración que se puede obtener de él, sustituyendo por oraciones simples los esquemas oracionales, es *verdadera*; por lo cual, las *verdades lógicas* son las que pueden obtenerse a partir de esquemas lógicos válidos; y un esquema es *lógicamente* válido, independientemente del tiempo o del lugar, si todas las situaciones que en él se practican no arrojan más que oraciones *verdaderas*; por lo mismo las *verdades lógicas* están vinculadas a la gramática, no al léxico, porque se mantienen invariantes, y por lo mismo *permanentes*, respecto a sus situaciones léxicas. Dicho de otra manera las oraciones son

---

*verdaderas* por su estructura gramatical (su *orden* gramatical) y no por el léxico en el cual están expresadas. En este sentido, un esquema *lógicamente* válido da el *orden* y *permanencia* necesarios para garantizar la *verdad lógica* de una oración, lo cual la hará una oración eterna.

Toda *verdad lógica* es obvia, actual o potencialmente obvia, como se presenta al interlocutor, o si no, se puede obtener a partir de *verdades* obvias por medio de una sucesión de pasos, cada uno de los cuales es obvio; por lo mismo, la estructura o el *orden* de una oración *lógicamente verdadera* se basa en la *obviedad*, y la *obviedad* no es sólo por el lenguaje, sino por la naturaleza de las cosas, por ciertos rasgos de la *realidad* que se reflejan de algún modo en la estructura del lenguaje, de otro modo en la gramática de otro lenguaje y de otro modo en la gramática y el léxico de un tercer lenguaje. Si la *lógica* fuera *verdadera* sólo en virtud del lenguaje se caería en que es *verdadera* en virtud de cualquier cosa, lo cual resulta insostenible y nos orienta a pensar en un contacto con lo real. La *realidad* se encuentra para Quine en el lenguaje porque éste determina la manera en que nos orientamos hacia lo real; Quine basa su noción de *verdad lógica* en un *orden* sostenido a partir de la *obviedad* y ésta está a su vez enraizada en lo real. En otras palabras el *orden* lógico está basado para Quine en lo real; y no es con independencia de lo real y esto se manifiesta, según él, a través de la *obviedad*. Como hemos visto, la concepción de Quine no sólo tiene como pretensión ayudarnos a comprender la estructura de un lenguaje, sino también mostrar los posibles vínculos y traducciones que se pueden hacer entre dos lenguajes manteniendo como principal postulado *El Mantenimiento* de la *obviedad*.

Quine, al igual que Hume y Kant, cree que la *realidad* es una construcción humana; y al igual que Hume, cree que lo real es aquello que puede ser independiente de lo que el ser humano exprese de él, porque cuando Quine nos enseña su noción de *obviedad*, queda manifiesto cómo lo real está más allá del lenguaje; Quine al igual que Hume hace una diferencia entre la *realidad* como construcción humana acerca de lo real, o manera de orientarse y captar lo real y lo real mismo. Podemos ver que desde los Presocráticos hasta Quine se han dado distintas posturas que creen que lo real tiene una coherencia que le es propia.

Lo que yo he querido mostrar en este trabajo es que para las tres nociones de *verdad* abordadas es necesario concebir un *orden* y una *permanencia* como condición de posibilidad para hablar de *verdad*. Esto se hace patente de varias maneras, una de ellas en el hecho de que una serie de conceptos que vimos a lo largo del desarrollo de esta tesis, no se podrían concebir sin las nociones de *orden* y *permanencia*; en el caso de la noción de *orden* encontramos los siguientes: coherencia, estructura, sistema, logos, *lógica*, matemática, determinado, delimitado; y en el caso de *permanencia*: lo eterno, lo necesario, lo constante, lo invariable, lo estable. Esto se manifiesta en el caso de la noción de *orden* en cuanto fracasamos en atribuirle los conceptos ya mencionados a su contraria, la noción de "caos", mostrándose éste último como lo incoherente, inestructurado, sin logos, sin *lógica*, sin matemática, indeterminado, y sin que hagan patente sus límites; De manera semejante la noción de lo efímero se opone a la *permanencia*, al mostrarse perecedera, innecesaria, inconstante, variable e inestable. De algo absolutamente efímero es imposible establecer si tiene o no tiene *orden*, al igual que no podemos encontrar elementos *permanentes* en el caos porque si los encontráramos, encontraríamos una determinación y *orden* propios del caos, lo cual resulta absurdo, porque ya no podrían ser propiamente caos en sentido estricto. Por lo anteriormente dicho vemos que no podemos hablar con *verdad* de la esencia en sentido estricto, por un lado de lo caótico o azaroso y por el otro de lo efímero, porque hacerlo sería encontrar ya algo que permanece, determina y *ordena* lo caótico, lo cual es absurdo, porque ya no serían propiamente ni caos, ni efímero en estricto sentido. Todo esto manifiesta lo íntimamente ligado que están las nociones de *permanencia* y *orden*.

Las nociones de totalidad y universalidad también implican un *orden* y una *permanencia*, en cambio el caos nunca podría concebirse como la totalidad y la universalidad, por el hecho evidente de que existe el *orden*, por mínimo que éste sea.

Que la *verdad* mantenga un *orden* manifestado como una estructura, va unido a que la *verdad* sea *permanente*, porque la estructura y *orden* de lo *verdadero*, en los sentidos lógico, epistemológico y ontológico, trasciende lo relativo de las situaciones espacio temporales de cada época o momento histórico; lo que hace que lo *verdadero*, en los sentidos abordados en este

trabajo, sea aquello que permanece como un *orden* que permea aquello sobre lo cual proyectamos la noción de *verdad*. Hasta en Hegel y en Heidegger, que tienen una noción histórica de la *verdad*, la base de la noción de *verdad* está estrechamente unida con la necesidad de una *permanencia* y un *orden*, aunque sea un mínimo *orden* y una tendencia a *permanecer*.

Por lo que, en esta tesis, queda demostrado, que si no hubiera *orden* y *permanencia* ni siquiera podríamos hablar de *verdad* con certidumbre, porque no tendríamos nada que nos fijara la noción de verdad, y la misma carecería de utilidad, tanto filosóficamente como científicamente, porque lo que sería *verdadero* en un momento ya no lo sería en otro, y aquello que fuera *verdadero* sería inexpresable por estar indeterminado y carente de *orden*.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1.- LIBROS CITADOS:

**Autor.- ARISTÓTELES.**

1).- Metafísica. Traductor.- Hernán Zucchi. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, Edición abril de 1986.

2).- Tratados de Lógica. " El Organon " ( Las Categorías Precedido De La Isagoge De Porfirio, Peri Hermeneias ( De La Proposición ), Primeros Analíticos ( Del Silogismo ), Segundos Analíticos ( de la Demostración ), Tópicos ( De La Dialéctica ), Refutaciones Sofísticas ( De Las Falacias ) ). Traductor.- Francisco Larroyo. Ed.- Porrúa, S.A. México, 1987. Colección.- Sepan Cuantos Núm. 124.

**Autor.- BENNET, Jonathan.**

3).- Kant. Traducción de A. Montesinos. Ed.- Alianza Editorial, D. A., Madrid 1979.

4).- Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrales. Ed.- UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Colección Filosofía Contemporánea. ( Director: Dto. León Olivé, Secretario: Mtra. Corina Iturbe ). México 1988.

**Autor.- BERCIANO, Modesto.**

5).- Técnica Moderna y Formas de Pensamiento. Ed.- Universidad de Salamanca,

Salamanca 1982.

Kant. Traducción de A. Montesinos. Ed.- Alianza Editorial, D. A., Madrid 1979.

Autor. - CHAVOLLA, Contreras Guillermo.

6).- La Verdad, Tesis Doctoral, de la Facultad de Filosofía y Letras de La UNAM. Año. - 1963.

Autor. - GARIBAY, Ángel María.

7).- Mitología Griega, Dioses y Héroes. Ed. - Porrua, S. A., 1989. Col. - Sepan Cuantos Núm. 31.

Autor.- GUZMÁN.

8).- El problema de la Verdad. Ed.- Herder S. A., Barcelona España 1964.

Autor. - HEGEL, Georg Wihelm Friedrich.

9).- Fenomenología Del Espiritu. Ed. - Fondo De Cultura Económica, 1966.

Autor.- HESSEN.

10).- Teoría Del Conocimiento. Ed.- Editores Unidos Mexicanos, 1993.

Autor. - HEIDEGGER, Martín.

11).- Arte Y Poesía. Ed. - Fondo De Cultura Económica, 1958. Col. - Breviarios

12).- Ser, Verdad Y Fundamento. Ed. - Monte Ávila Editores, C. A. 1968. Col.- Prisma.

Autor.- JUAN, Hessen.

13).- Teoría del Conocimiento, 3ª ed. Ed.- Herder, S. A., Barcelona. 1986. Col.- Biblioteca de Filosofía.

**Autor.- HOFFE, Otfried.**

14).- Immanuel Kant Ed.- Herder, S. A., Barcelona. 1986. Col.- Biblioteca de Filosofía. Núm.-21.

**Autor.- HUME, David.**

15).- Tratado De La Naturaleza Humana, Traductor.- Francisco Larroyo. Ed.- Porrúa, S.A. México, 1992. Colección.- Sepan Cuantos Núm. 326.

**Autor. - INGEMAR, Düring**

16).- Aristóteles. Exposición e Interpretación de su Pensamiento. Traducción y edición de. - Bernabé Navarro. Ed. - UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Colección Estudios Clásicos. ( Director: Dr. León Olivé, Secretaria: Mtra. Salma Saab ). México 1990.

**Autor.- KANT, Immanuel.**

17).- Critica de La Razón Pura. Traductor.- Francisco Larroyo. Ed.- Porrúa, S.A. México, 1991. Colección.- Sepan Cuantos Núm. 203.

**Autor.- KÖRNER.**

18).- Kant. Traducción de Ignacio Zapata Tellechea. Ed.- Alianza Editorial, S. A., Madrid 1977.

**Autor. - QUINE, W. V.**

19).- Filosofía de la Lógica. Ed.- Alianza Universidad, S. A., Madrid, 1973.

---

**Autor.- TARSKI, Alfred.**

20).- La Concepción Semántica de la Verdad y los Fundamentos de la Semántica. Ed.- Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina, 1972.

**Autor. - TREJO, Wonfilio.**

21).- *Ensayos Epistemológicos*. Ed. - Universidad Nacional Autónoma De México. México 1976. Facultad De Filosofía Y Letras. Col. - Opúsculos, 81/Serie Investigación.

**Autor. – Werner Jaeger.**

22).- *Paideia*. Ed. – Fondo de Cultura Económica.- México 1957.

**Autores. - HEIDEGGER, Martín. SARTRE, Jean - Paul.**

23).- ( SARTRE, Jean - Paul. ). - *El Existencialismo Es Un Humanismo*. ( HEIDEGGER, Martín. ). - *Carta Sobre El Humanismo*. Ed. - Hermen Ediciones. S. A. de C. V. 1991.

## **2.- DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS DE CONSULTA:**

24).- Autor.- ABBAHNANO, Nicola. Traducción.- N.GALLETI, Alfredo.

*Diccionario de Filosofía*. Ed.- Fondo de Cultura Económica, México  
Segunda Edición 1974, Novena Reimpresión, 1992.

25).- Autor.- GARCIA PELAYO Y GROSS, Ramón. *Pequeño Larousse*

*Ilustrado*. Ed.- Ediciones Larousse. D.F. México 1983.

- 26).- Autor. - PABÓN S, José M. VOX, Diccionario Manual Griego - Español. Ed.- Bliblograf S. A. Barcelona España, mayo 1989.
- 27).- Enciclopedia Hispánica Tomo 3. Ed. - Encyclopaedia Britannica Publishers, INC. Barcelona, Buenos Aires, Caracas, Madrid, México, Panamá, Río de Janeiro, São Paulo. Primera Edición. - 1989 - 1990. Impreso y Hecho En los Estados Unidos De América.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>I</b>
<b>1. - VERDAD LÓGICA .....</b>	<b>1</b>
<b>1. 1. - Antecedentes.....</b>	<b>1</b>
<b>1. 2. - Aristóteles.....</b>	<b>5</b>
1.2.1.- La <i>Lógica</i> y La Teoría del Concepto.....	6
1. 2. 2. - El Silogismo .....	9
1. 2. 3. - La <i>Ciencia</i> y La <i>Verdad</i> .....	13
<b>2.- VERDAD EPISTEMOLÓGICA.....</b>	<b>17</b>
<b>2.1.- Antecedentes.....</b>	<b>17</b>
<b>2.2.- Hume.....</b>	<b>24</b>
2.2.1.- De las Ideas: su origen, composición, abstracción, conexión, etcétera.....	25
2.2.2.- De las ideas del espacio y el tiempo.....	27
2.2.3.- Del conocimiento y la probabilidad. ....	28
2.2.4.- Del sistema Escéptico y de otros sistemas de la Filosofía.....	33
2.2.5.- <i>Verdad</i> en Hume. ....	36
<b>2.3.- Kant.....</b>	<b>40</b>
2.3.1.- Antecedentes: .....	40
2.3.2.- Estética Trascendental.....	45

---

2.3.3.- <i>Lógica Trascendental</i> .....	46
2.3.3.1.- <i>Analítica Trascendental</i> .....	47
2.3.3.1.1.- <i>Analítica de los conceptos</i> .....	47
2.3.3.1.2.- <i>Analítica de los principios</i> .....	52
2.3.3.2.- <i>Dialéctica Trascendental</i> .....	58
2.3.4.- <i>Verdad en Kant</i> .....	62
2.4.- <i>Verdad Epistemológica En La Ciencia</i> .....	65
3.- <i>VERDAD ONTOLÓGICA O METAFÍSICA</i> .....	71
3.1.- <i>Antecedentes</i> .....	71
3.2.- <i>El Concepto De Verdad En Hegel</i> .....	72
3.3.- <i>El Concepto de verdad en Heidegger</i> .....	79
3.3.1.- <i>El Mundo</i> .....	82
3.3.2.- <i>El Concepto Comiente de Verdad</i> .....	83
3.3.3.- <i>Verdad Óptica - Ontológica</i> .....	85
3.3.4.- <i>El Fundamento de la Verdad</i> .....	86
3.3.5.- <i>La Historia</i> .....	88
3.4.- <i>La Verdad Ontológica o Metafísica en la Ciencia</i> .....	89
4.- <i>ALGUNAS NOCIONES ACTUALES DE VERDAD</i> .....	93
4.1.- <i>Tarski</i> .....	93
4.2.- <i>Quine</i> .....	98
4.3.- <i>La Verdad Lógica y La Verdad Epistemológica en la Ciencia</i> .....	106
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>111</b>

---

<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>143</b>
1.- LIBROS CITADOS:.....	143
2.- DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS DE CONSULTA:.....	146
<b>ÍNDICE.....</b>	<b>149</b>