

CAPÍTULO 6

SOBRE EL VALOR EPISTÉMICO DE LA IMAGINACIÓN. HACIA UNA ONTOLOGÍA HUMEANA DE LA IMAGINACIÓN.

Mario Edmundo Chávez Tortolero¹

Introducción

En este trabajo presupongo que el concepto de imaginación de Hume ha sido prácticamente olvidado en el debate sobre las virtudes epistémicas de la tradición analítica, mientras que la epistemología humeana, en donde la imaginación ocupa un lugar fundamental, es un referente histórico y una fuente formativa muy importante en dicha tradición. De ahí que, al agregar el concepto de imaginación al debate,

¹ Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

el resultado no sólo será compatible, sino que, en el mejor de los casos, aportará elementos teóricos relevantes. Cabe resaltar que en este trabajo me limitaré a señalar el valor epistémico de la imaginación y a proponer elementos para una ontología de la imaginación inspirada en Hume.

El trabajo se divide en dos partes relacionadas pero independientes. La primera es un estudio de las percepciones y la subjetividad en el pensamiento de Hume. Del estudio mencionado se extraen elementos para una ontología de la imaginación, en particular la idea de intermitencia ontológica que se deriva del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*. En la segunda parte se estudia la epistemología de las virtudes de Ernest Sosa y se introduce el concepto de imaginación, así como la idea de intermitencia extraída del pensamiento de Hume. A partir de lo anterior se pondera el valor epistémico de la imaginación y se postula la noción de paradigma de verdad.

1. Las percepciones y la subjetividad en el pensamiento de Hume

Las percepciones constituyen el principal objeto de estudio en la *Ciencia de la naturaleza humana*. En el contexto de dicha ciencia se denomina percepción a todo lo que puede estar presente en la mente, ya sea por la acción de los sentidos, o bien, mediante el pensamiento y la reflexión (Hume, T Ab. 5). Si las percepciones son aquello que puede existir para la mente o el sujeto que siente y piensa como ser humano, y se considera que sentir y pensar o percibir un objeto implica concebirlo como existente, además, que todo lo que existe es sentido o pensado, la existencia se identifica con la presencia para los sentidos o el pensamiento.

Para ilustrar la concepción humeana del ente denominado percepción diremos que se acerca a la idea de mónada que observamos en la metafísica de G. W. Leibniz. Así como este último postula una armonía preestablecida entre los espíritus y la materia (Leibniz, 2015: 113), David Hume postula una armonía preestablecida entre la sucesión de nuestras ideas y el curso de la naturaleza (Hume, EHU 5.21). Así

como las mónadas subsisten en una especie de reino espiritual cuya composición da como resultado el mejor de los mundos posibles, siendo aquellas independientes de éste, las percepciones que constituyen a la mente humana existen independientemente de los objetos externos y las leyes de la naturaleza con las que armonizan plenamente.

De hecho, cada percepción puede ser considerada como un ente independiente, que no necesita de nada para existir: todas las percepciones pueden ser consideradas sustancias o cosas que pueden existir por sí mismas (Hume, T 1.4.5.5.). Sin embargo, David Hume identifica distintos tipos de percepción y formas de percibir (*vid.* Hume, T 1.1.1-2; T 1.3.6; T 2.1.1). La diferencia entre las percepciones o las sustancias consiste en el grado de fuerza o vivacidad con la que se presentan o con la que existen, por lo que cada una puede existir como hecho, como creencia, como ficción, etc. Por ejemplo, aquellos objetos de la experiencia que, al ser pensados por una mente o sujeto, se acompañan de una fuerza constante o habitual, constituyen creencias para dicho sujeto, mientras que las ideas ficticias carecen por completo de fuerza, o bien, adquieren una vivacidad arbitraria. En todo caso, para distinguir percepciones en el curso del pensamiento se requiere algo más que su propia definición: se requiere cierta medición de la fuerza o vivacidad de cada percepción (Chávez, 2018).

La idea de subjetividad intermitente

A continuación se extrae la noción de subjetividad intermitente del pensamiento de Hume. En principio, diremos que esta subjetividad, en el contexto de la *Ciencia de la naturaleza humana*, consiste en la conciencia o medición de la fuerza o vivacidad que tiene lugar cada que dos o más percepciones se juntan. En segundo lugar, que es necesario que dicha subjetividad cuente con facultades o capacidades cognitivas, a manera de realizar operaciones con ideas e inclusive modificar o producir ideas nuevas. La idea de esta subjetividad no fue desarrollada por Hume más que en T 1.4.6., aunque constituiría una propuesta metafísica innovadora en su tiempo.

Es importante resaltar que David Hume retoma la crítica de George Berkeley en torno a la metafísica tradicional. Considera que las ideas abstractas no son más que ideas particulares enlazadas a un término que les otorga una significación más amplia. Según el mismo Hume, la crítica de las ideas abstractas sería uno de los mayores y más valiosos descubrimientos que tendrían lugar en la República de las Letras de su tiempo (Hume, T 1.1.7.1). En consonancia con Berkeley, pues, niega la utilidad y pertinencia de la metafísica tradicional que se centra en la existencia de ideas abstractas y universales. A diferencia de Berkeley –y en consonancia con Leibniz–, considera que las percepciones tienen su propia fuerza, vivacidad o actividad. Por lo mismo, las mentes o espíritus humanos no se distinguirán de las percepciones inertes e inactivas por el simple hecho de ser activos o dinámicos, tal como sostendría su antecesor (*cfr.* Berkeley, 2008: 92-93). Si bien parte del supuesto de que sólo existen ideas o cosas concretas, la existencia o inexistencia de las percepciones no depende del espíritu que las percibe, pero tampoco de un ente, percepción o ser superior, de manera que no hay nada que garantice su continuidad o existencia ininterrumpida: mientras no se encuentren presentes a los sentidos o el pensamiento, de manera estricta, no existen. Pero siempre pueden existir y cada que se encuentren presentes existen tanto como cualquier otra cosa.

La ontología de Hume desemboca en el problema señalado por Berkeley en la cuarta objeción a los principios del conocimiento, a saber: que sin el presupuesto de un ser superior, las cosas resultarían a cada instante aniquiladas y creadas de nuevo (Berkeley, 2008: 99). No se presupone la existencia de un espíritu, distinto de las percepciones, que mantenga la consistencia y uniformidad de las mismas. Por lo tanto, la existencia de las percepciones depende de ellas mismas y de sus propias relaciones. Pero las percepciones o sustancias no siempre existen o su existencia es intermitente. Con este enfoque, David Hume ofrecería elementos para una ontología que, por un lado, evita el uso de términos generales sin prescindir de ideas y principios, y, por el otro, prescinde de la existencia de un ser supremo como garantía ontológica o epistemológica.

Ahora bien, la existencia de las percepciones, así como su valor epistémico, implica cierta medición de la fuerza o vivacidad de cada percepción, así como principios de relación (Chávez, 2016a). En la primera frase del *Tratado de la naturaleza humana* se afirma que las percepciones se dividen en impresiones e ideas. Pero, ¿cómo es posible distinguir entre impresiones, ideas, creencias, ficciones, etc.? La clasificación de percepciones implica cierta medición de la fuerza o vivacidad de las mismas. Pero no es necesario presuponer que existe un ente ontológicamente distinto a las percepciones para que dicha medición tenga lugar. La medición de la fuerza o vivacidad de las percepciones bien podría ser otra percepción que existe de manera intermitente, cada que un acto de conciencia o clasificación de percepciones tiene lugar. Si bien es cierto que cada percepción existe por sí misma, en lo que respecta al modo o la manera de su propia existencia, ya sea como creencia, hecho o ficción, las percepciones son dependientes o inciden las unas en las otras. El sello de esta coincidencia es lo que identificamos como subjetividad intermitente.

La idea tradicional de sustancia espiritual se refiere, según Hume, a un objeto abstracto y simple que permanece respecto a los cambios, los accidentes y las cualidades que se le atribuyen (*vid* Hume, T 1.1.1.6.), mientras que la subjetividad de la que hablamos se presenta de manera intermitente, sin dejar de ser sustancia o algo que puede existir por sí mismo, tal como sucede con todas las percepciones o sustancias de esta ontología. Esta existencia intermitente implica dos cosas: (i) la medición de la fuerza y la vivacidad de las percepciones, y (ii) las conexiones y principios de relación de la imaginación.

Al postular las conexiones y los principios de relación de la imaginación Hume presupone un acto mental distinto al que hemos señalado (conciencia o medición de la fuerza o la vivacidad) aunque igualmente implicado en la existencia de las percepciones. Además de la medición cuantitativa, que tiene que ver con la manera o el modo de la existencia de las percepciones, se presupone la atracción o el transporte, entre una y otra percepción, de la fuerza o la vivacidad correspondiente. Dicho proceso respondería a criterios cualitativos (semejanza, contigüidad y causalidad). Este segundo elemento de la subjetividad es tan

misterioso como la medición de la fuerza o vivacidad, puesto que tiene que ver con el origen de las ideas; en palabras de Hume:

Nada es más admirable que la presteza con la que la imaginación sugiere sus ideas, y las presenta en el preciso instante en el que se vuelven necesarias o útiles. La fantasía se apresura de un extremo al otro del universo, recolectando aquellas ideas que corresponden a cualquier asunto. Uno podría pensar que todo el mundo intelectual de las ideas se ha sometido de golpe a nuestra perspectiva, y que no hemos hecho nada más que escoger aquellas que eran más apropiadas a nuestro propósito. Y nada puede hacerse presente fuera de aquellas ideas que así son recolectadas mediante una especie de facultad mágica del alma, la cual, aunque siempre es más perfecta en los grandes genios, siendo propiamente esto lo que llamamos genio, sin embargo, es inexplicable hasta por los más grandes esfuerzos del entendimiento humano. (Hume, EHU 4.2.1).

Cabe señalar que los principios de relación limitan los vuelos de la imaginación y brindan solidez al pensamiento, aunque no son más que una fuerza que comúnmente prevalece (Hume, T 1.1.4.1); no constituyen condiciones de posibilidad de la experiencia como las intuiciones puras y las categorías de Kant; sin embargo, nos permiten trazar la diferencia entre las operaciones racionales de la imaginación y las operaciones irracionales de la fantasía (Chávez, 2016b), entre aquellos usos de la imaginación que pueden tener valor epistémico y aquellos que no lo tienen o que se oponen al conocimiento.

Balance

Al hablar de percepciones en el pensamiento de Hume, presuponemos la medición de la fuerza o vivacidad correspondiente y las conexiones y los principios de relación de la imaginación. El sujeto que percibe puede reducirse a (i) la conciencia o medición que tiene lugar cada que dos o más percepciones se juntan y, (ii) la imaginación que realiza co-

nexiones entre ideas y que puede operar según principios. Este sujeto obtendría conocimiento en la medida en que las uniones o separaciones de sus respectivas percepciones sucedan con base en los principios de relación referidos. Pero este sujeto, si existe, tiene que ser una percepción entre otras, y al tratarse de una percepción, sólo existe en la medida en que se hace presente a los sentidos o al pensamiento, de manera que mientras no se haga conciencia de la conciencia o medición de percepciones, o de los principios de la imaginación, el sujeto no existe. Y si en determinado momento no existe, ello no implica que no pueda existir por sí mismo. A veces existe y a veces no existe.

Hemos visto, pues, algunas características de la denominada subjetividad intermitente. Hemos dicho que la idea de esta subjetividad constituiría una propuesta metafísica innovadora en la época de Hume, sin embargo, el día de hoy nos permitimos recuperarla para problematizar la epistemología de las virtudes y proponer elementos para una ontología de la imaginación.

2. La imaginación como virtud intelectual

La imaginación y sus principios ocupan un lugar fundamental tanto en la epistemología como en la ontología humeanas, y estas últimas constituyen una de las fuentes más importantes de la filosofía de corte analítico, sin embargo, en el debate de la epistemología contemporánea, la imaginación no suele ser considerada como una virtud intelectual. La ontología de la imaginación que proponemos aquí nos permitirá reconsiderar el valor epistémico de dicha facultad. Para tales efectos, retomaremos algunos puntos centrales de la epistemología de las virtudes (*vid.* Fernández, 2011; Valdez, 2011; García, 2013) y algunas premisas de la epistemología de la imaginación (Rodríguez-Salazar, 2015, 2016a, 2016b).

Conocimiento y virtud intelectual

Desde la concepción tradicional se denomina conocimiento a la creencia verdadera justificada. Esta definición sigue siendo válida en la actualidad, aunque el papel de la justificación en la ostensión y generación de conocimiento resulta muy difícil de esclarecer. Dado el problema de la absorción del valor, es posible inferir que la justificación no agrega nada al conocimiento. El problema de la absorción del valor puede ser formulado de la siguiente manera (Fernández, 2011: 13-14):

- (a) Si la creencia es verdadera entonces se trata de un bien epistémico fundamental, y si se trata de un bien epistémico fundamental entonces la creencia es verdadera.
- (b) Cualquier otra propiedad epistémica implicada en la creencia no tiene sino valor instrumental o relativo al bien epistémico fundamental.
- (c) Si el valor de x propiedad implicada en la creencia (estabilidad, seguridad, fiabilidad, aptitud del agente, etc.) es instrumental y el bien epistémico fundamental está dado, dicho valor es trivial o redundante.

Si la creencia verdadera constituye el único valor epistémico o el valor fundamental (a), por lo tanto, el conocimiento se reduce a creencias verdaderas o adecuadas a los hechos o a lo que es el caso (b), las virtudes intelectuales son triviales (c), y el conocimiento no es más valioso que la mera correspondencia entre creencias y hechos, juicios y realidad, etc.

En consonancia con la intuición de que el conocimiento es más valioso que la mera creencia verdadera, la epistemología de las virtudes ofrece un enfoque interesante para la solución del problema de la absorción del valor (*vid.* Zagzebsky, 2003; Sosa, 2007; Fricker, 2009; Pritchard, 2010). Al poner el acento en las facultades, habilidades o capacidades cognitivas de los sujetos epistémicos, el valor de verdad de las creencias no dependería exclusivamente de su correspondencia o

adecuación a lo que es el caso. El problema es que dicho planteamiento implica círculos argumentativos o peticiones de principio (Sosa, 1991: 270):

- (1) El *conocimiento* es creencia verdadera justificada.
- (2) La creencia justificada tiene su origen en la virtud intelectual.
- (3) La virtud intelectual es la habilidad que le permite a uno comportarse en forma cognitivamente efectiva.
- (4) Comportarse en forma cognitivamente efectiva significa tener el poder de producir efectos relativos al –o que implican– *conocimiento*.

Así es como, en palabras de Ernest Sosa, “empezamos en el conocimiento y regresamos a él en un estrecho círculo” (Sosa, 1991: 270). En efecto, para justificar una creencia se requiere tener creencias verdaderas ya justificadas, o bien, conocimiento con respecto al cual se pueda validar la justificación. Pero no es pertinente validar una justificación o comportamiento cognitivo por su relación al conocimiento si el conocimiento depende del mismo. Y si presuponemos que existen sujetos virtuosos en términos epistemológicos y que únicamente los virtuosos acceden al conocimiento, aún queda por explicar en qué consiste su virtud sin decir que consiste en que acceden al conocimiento. Ahora bien, más que disolver el círculo argumentativo, nos interesa mostrar que no sólo se requieren habilidades mentales para justificar el conocimiento sino también para determinar el valor de verdad de las creencias, y en particular, que para ello se requiere imaginación. ¿Pero la imaginación puede constituir una virtud intelectual?

La epistemología de las virtudes de Ernest Sosa y la imaginación

La epistemología de las virtudes de Ernest Sosa se dedica al análisis de las facultades o cualidades intelectuales que “tienden a ayudarnos a maximizar nuestro superávit de verdad sobre error” (Sosa, 1985:

193). En ese tenor, la justificación epistémica de las creencias depende de las características del medio por el que son adquiridas; ya que las creencias pueden ser verdaderas o falsas, pero siempre que sean adquiridas mediante las operaciones de una o varias de las ‘virtudes intelectuales’, en efecto, estarán justificadas.

Las facultades que merecen el título de virtudes intelectuales son precisamente aquellas que, por sus propias características, tienden a incrementar la proporción de verdad sobre el error (Sosa, 1985: 214), o bien, producen una proporción alta de creencias verdaderas (Sosa, 2003: 383). El problema consiste en determinar específicamente qué facultades o capacidades epistémicas tienen dichas cualidades, porque aumentan la probabilidad de acertar en la verdad y de qué manera deben de operar para tales efectos.

Sosa analiza cinco facultades o capacidades reconocidas por la tradición, a saber: la intuición, la deducción, la memoria, la percepción y la introspección. Todas ellas constituyen virtudes intelectuales (*cf.* Sosa, 1985). Las primeras dos son facultades racionales. En efecto, la razón es una virtud intelectual porque genera creencias verdaderas en tanto que intuición, o bien, porque las transmite en tanto que deducción. En estricto sentido, las demás facultades no son racionales, sin embargo, operan de formas similares. La memoria opera como la deducción, mientras que la percepción y la introspección operan como la intuición. Ninguna de ellas –facultades de generación y de transmisión- está completamente libre del error. Dadas las variables morales, sociales y contextuales, o bien, por motivos meramente accidentales, como es la falta de atención, el resultado puede ser falso o incorrecto. Siendo que los errores dependen de variables externas o ajenas a dichas facultades, en efecto, por sí mismas pueden considerarse infalibles, siempre que operen de manera pura o independiente. La intuición, la percepción y la introspección puras son infalibles sólo cuando permiten generar siempre las mismas creencias bajo las mismas circunstancias; mientras que la deducción y la memoria, en cuanto mantienen el valor de verdad de las creencias previas para las creencias que se producen a partir de ellas.

En lo que sigue trataré de sostener que las determinaciones mencionadas, junto con la justificación epistemológica de cualquier juicio epistémico o de conocimiento, presupone la existencia –intermitente y subliminal pero constante y efectiva- de una realidad o paradigma de verdad, el cual es accesible para el agente epistémico mediante la imaginación o fantasía, o bien, mediante una facultad cuya tendencia a incrementar la proporción de verdad sobre el error depende, más que de las cualidades constitutivas de un agente o procedimiento epistémico abstracto y modélico, de variables morales, sociales o contextuales, así como del estado anímico y emocional de todos y cada uno de los miembros de la comunidad epistémica.

El denominado paradigma de verdad se asemeja a la subjetividad intermitente que extraemos del pensamiento de Hume. Ciertamente, George Berkeley habría formulado una idea semejante en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*:

Objetará alguno: nada más fácil que imaginar en la mente ciertas ideas, libros y árboles, por ejemplo, omitiendo formar la idea de que haya alguien que los perciba. ¿Acaso no se percibirían o se pensaría en ellos, a pesar de todo? Pero esto no hace al caso; únicamente demuestra que tenemos la facultad de imaginar o de formar ideas en nuestra mente; pero de ninguna manera prueba que sea posible concebir existentes los objetos fuera de la mente o no percibidos. Para esto sería necesario que se pudiera pensar en ellos como cosas no pensadas por nadie, lo cual envuelve manifiesta contradicción” (Berkeley, 2008: 91).

Una vez que eliminamos el supuesto de un espíritu supremo que percibe todo aquello que no es percibido por los demás espíritus, sólo nos queda la facultad humana de imaginar para explicar la existencia de una cosa que no es actualmente percibida por alguien.

La imaginación es un elemento indispensable en la asignación de valores de verdad respecto a objetos que no están presentes a los sentidos. En efecto, la existencia del objeto *x* tiene que ser presupuesta para que el objeto *x* sea validado en la circunstancia 1, por ejemplo,

en la reflexión que tiene lugar en el ejemplo de Berkeley sobre la percepción de un árbol. Cuando alguien imagina un árbol que no está percibiendo con los sentidos y se pregunta por la existencia ‘empírica’ del árbol, su mente oscila entre lo que percibe mediante los sentidos en la circunstancia 2 (i.e., su computadora, su libro, su interlocutor, su escritorio, etc.) y el árbol cuya existencia está en indagación. Un mismo árbol aparece y desaparece para la mente según se piensen las distintas combinaciones de ideas:

- (i*) un árbol que no es percibido por un sujeto;
- (ii*) un sujeto que percibe algo que no es un árbol; o
- (iii*) un árbol imaginario y un sujeto percipiente.

El árbol es un paradigma de verdad. Nótese el efecto intermitente de este paradigma en (ii*): la idea de árbol tiene que ser concebida para que pueda ser negada. El sujeto percipiente es otro paradigma de verdad. Nótese el efecto intermitente del mismo en (i*): la idea de sujeto aparece y desaparece. En ningún caso se elimina la posibilidad de reafirmar, en (iii*) un árbol y un sujeto percipiente.

La imaginación como virtud intelectual

Hay que notar que el problema de la justificación presupone un concepto ‘correspondentista’ de verdad. El conocimiento verdadero es aquél que puede ser comprobado en la experiencia o que se adecúa a lo que es el caso. Siendo la verdad algo independiente de la creencia, además de la correspondencia entre creencias y hechos, entre juicios y realidad, nada asegura que la creencia de un agente epistémico sea verdadera. Todo sujeto acierta y se equivoca sin importar las cualidades, habilidades o contenidos epistémicos que le constituyen o que pone en práctica en determinadas circunstancias, de manera que la justificación de sus creencias es irrelevante. Dada la verdad de una creencia, las cualidades cognitivas del sujeto (estabilidad, seguridad,

fiabilidad, etc.) serían relativas; en estricto sentido, no agregarían ningún valor epistémico a la creencia verdadera. Como hemos visto, la epistemología de las virtudes pretende desarrollar la intuición de que el conocimiento es algo más que la mera creencia verdadera, y que la justificación tiene su propio valor epistémico.

Ahora bien, aquí retomaré el planteamiento anterior con el fin de resaltar el papel de la imaginación en la producción y obtención de conocimiento. Aunque comparto la intuición de que la justificación tiene su propio valor epistémico, no ofreceré una postura propia al respecto, sino que procederé a desarrollar la idea de que todo juicio epistémico o de conocimiento presupone un paradigma de verdad producido por la imaginación, cuya efectividad no depende del sujeto sino de variables morales, sociales y contextuales. Para que una creencia sea verdadera y el respectivo juicio se adecúe a la realidad, en efecto, es necesario que exista algo (un hecho, un fenómeno, una creencia, una realidad) como paradigma de verdad para todos los sujetos que forman parte de la comunidad epistémica; un paradigma de verdad respecto al cual el valor de verdad de cualquier creencia o juicio pueda ser comprobado o realizado. Los juicios sobre hechos observables tienen la ventaja de que contamos o suponemos una realidad más o menos uniforme e idéntica para todos los sujetos epistémicos. En cuanto se trata de fenómenos no observados o inobservables, de creencias o contenidos mentales, de realidades posibles, etc., no se cuenta con la misma ventaja. Sin embargo, sostengo que en ambos casos se trata de operaciones de la imaginación.

La imaginación como virtud intelectual se remitiría, en principio, a las creencias sobre lo que no ha sido comprobado hasta el momento, que no puede ser comprobado por las circunstancias presentes, o bien, que definitivamente no puede ser experimentado bajo ninguna circunstancia. En este sentido, se trata de un elemento fundamental para el avance del conocimiento, en especial para los cambios de paradigma de las ciencias. Desde la epistemología de la imaginación propuesta por Luis Rodríguez-Salazar, “el sujeto no sólo configura nuevos contenidos de los objetos de la realidad exterior... sino que configura objetos no existentes mediante estructuras no existentes”

(Rodríguez-Salazar, 2016a: 22). En lo que respecta al conocimiento científico considera que la imaginación juega un papel fundamental:

[...] el cambio teórico en ciencia es producto de las acciones evocadas de la experiencia simbólico-imaginativa, expresada en un principio como una configuración imaginaria de nuevas realidades posibles; un tipo de experiencia que se entiende, en primera instancia, como el proceso de darle forma en la imaginación a algo no existente, y en segunda instancia, el proceso de ostentarlo material y/o matemáticamente para hacerlo inteligible a la colectividad (Rodríguez-Salazar, 2016b: 22).

Tanto el conocimiento científico como el no científico dependen de este tipo de creencias y realidades posibles. El hecho de que el conocimiento dependa de ello no implica que las creencias y realidades posibles mismas constituyan conocimiento, aunque pueden tener un valor epistémico relativo. Para que las creencias y realidades posibles mismas constituyeran conocimiento tendría que aceptarse un criterio de verdad distinto o independiente al de la correspondencia. Y aunque existe un criterio de verdad para los productos de la imaginación en la teoría aristotélica del arte, a saber: la verosimilitud, no parece suficiente para justificar la obtención de conocimiento en el ámbito de las ciencias. Por lo pronto diremos que el paradigma de verdad es objeto de la metafísica u ontología, más que de la epistemología.

Pero hemos dicho que la imaginación es necesaria tanto para el conocimiento de hechos observables como para el conocimiento de fenómenos no observados o inobservables. Si bien es cierto que estos últimos son más cercanos a lo que suele entenderse por metafísica, mientras que los hechos observables se vinculan con mayor facilidad a la epistemología, sostengo que, si la imaginación tiene algún valor epistémico, este valor se realiza respecto a los fenómenos no observados o inobservables.

La realidad y el paradigma de verdad

La realidad presupuesta en la reflexión epistémica sobre la verdad y la justificación no puede ser una creencia falsa. En estricto sentido, tampoco puede ser una creencia verdadera. Las creencias verdaderas son verdaderas porque se adecúan a la realidad, así como las creencias falsas son tales porque no se adecúan a ella. Mientras que sean evaluadas tales o cuales creencias, la realidad paradigmática o paradigma de verdad tiene que ser inamovible. El conjunto de todas las creencias verdaderas podría denominarse “La verdad” y ser equivalente a dicha realidad, sin embargo, es de suponer que no tenemos la verdad absoluta en cuanto reflexionamos sobre las virtudes epistémicas: dudamos de nuestras facultades o capacidades para adquirir creencias, al menos consideramos que algunas de ellas pueden ser falaces.

Si el paradigma de verdad de la realidad empírica es una verdad por sí mismo, se trataría de una verdad de carácter metafísico u ontológico. Pero la realidad presupuesta en la labor científica que puede cambiar o transformar a una comunidad de conocimiento, por ejemplo, la postulación de fenómenos electro-magnéticos, en el caso de Ørsted (Rodríguez-Salazar, 2016b), o bien, la postulación de mónadas en el cálculo infinitesimal de Leibniz, tiene un valor epistémico relativo. No cualquier producto de la imaginación aporta conocimientos que antes no se tenían. En ese tenor, la distinción entre imaginación y fantasía que hemos propuesto con base en el pensamiento de Hume nos permitiría distinguir el valor epistémico de la imaginación (*vid* Chávez, 2016b).

Así pues, mientras no agregue ninguna creencia verdadera a nuestro sistema de creencias, la imaginación no tiene ningún valor epistémico. Sin embargo, hay ocasiones en las que es posible agregar muchas creencias verdaderas a partir de sus productos, conocimientos que de otro modo serían inaccesibles. Hemos dicho que, en cuanto al conocimiento sobre objetos observados u observables, se supone que existe una misma realidad o paradigma de verdad, imaginado o imaginable para todos los sujetos de la comunidad epistémica. Pero en una ciencia que cuente con objetos que no hayan sido observados o sean

inobservables, aunque el supuesto de una misma realidad o paradigma de verdad resulte indemostrable, es posible, sin embargo, evaluar la generalidad, la coherencia, el poder explicativo, la consistencia, etc., de sus objetos, es decir, su propia plausibilidad o deductibilidad respecto a los efectos, signos o fenómenos vinculados con ellos y que son efectivamente observados u observables. En tal caso, la facultad de imaginar realidades paradigmáticas puede adquirir valor epistémico relativo. En efecto, la imaginación sería una virtud intelectual si produce paradigmas de verdad que se vinculan con un conjunto de efectos, signos o fenómenos que han sido observados o que son observables en la realidad, y sólo de ese modo constituiría una virtud intelectual.

Con base en lo anterior podemos sostener lo siguiente respecto a la imaginación como virtud intelectual:

- a. El comportamiento cognitivamente efectivo presupone una realidad (ya sea empírica o metafísica) que denominamos paradigma de verdad.
- b. Por sí mismo, el paradigma de verdad no es una creencia verdadera ni una creencia falsa. Es la realidad metafísica con base en la cual se contrastan todos los juicios epistémicos o de conocimiento.
- c. Todas las creencias verdaderas respecto a la realidad empírica se refieren a una parte más o menos amplia de la realidad paradigmática o al paradigma de verdad inducido por una comunidad epistémica.
- d. Si la realidad en cuestión es definida, deja de ser paradigmática, ya que adquiere un valor de verdad determinado, i. e.: verdadera o falsa, y entonces tendría que existir otra realidad paradigmática.
- e. El paradigma de verdad es intermitente en tanto que puede aparecer y desaparecer para el sujeto epistémico sin dejar de ser idéntico a sí mismo. La imaginación es la facultad que lo produce en cada caso.

- f. Si la imaginación produce paradigmas de verdad vinculados a un conjunto de efectos, signos o fenómenos observados u observables en la realidad empírica, entonces se considera una virtud intelectual.

Conclusión

A partir del pensamiento de Hume hemos planteado la existencia de paradigmas de verdad producidos por la imaginación. Hemos visto que dichas producciones pueden ser epistémicamente valiosas, por cuanto se refieren a entes no observados o inobservables cuyos efectos, signos o fenómenos permanecen incognoscibles sin tales producciones. Respecto a la realidad como paradigma de verdad hemos notado que tiene un valor ontológico, más que epistémico. Observamos algo semejante a la intermitencia del sujeto humeano. Tanto el conocimiento científico como el conocimiento en general dependen de paradigmas de verdad inamovibles e intermitentes. Cuando emitimos juicios sobre la realidad empírica, en efecto, no siempre tenemos en mente aquello que validaría los juicios que emitimos, pero siempre que se requiere la constatación de su verdad o falsedad, el paradigma de verdad reaparece, mediante la imaginación, como un mismo ente: idéntico a sí mismo. Así, pues, es gracias a la imaginación que podemos afirmar, negar y cuestionar la verdad o falsedad de cualquier juicio de conocimiento. Los hechos son pasajeros, la experiencia ‘fluye’ sin que podamos detener el tiempo y juzgar con sobriedad lo que sucede, de tal suerte que cualquier juicio de conocimiento es anterior o posterior al hecho o la experiencia en cuestión. Si no existiese nada en la mente respecto a lo cual se emiten juicios de conocimiento, estos últimos nunca llegarían a ser verdaderos o falsos, correctos o incorrectos, y, por lo tanto, carecerían por completo de valor epistémico.

Referencias

- Baxter, D. (2008) *Hume's Difficulty. Time and Identity in the Treatise*. Routledge, Nueva York.
- Berkeley, G. (2008) "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge", en: *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Reino Unido.
- Chávez Tortolero, M. (2016a) "El principio de semejanza en Hume. Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos", en: *Revista Logos Humanidades, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad La Salle* núm. 129-130, año 45, pp. 151-164.
- , (2016b) "Sobre la imaginación y la fantasía en el pensamiento de Hume", en: Z. Monroy y L. Rodríguez-Salazar coord., *Imaginación y conocimiento. De Descartes a Freud*, Corinter-Gedisa, México, pp. 51-62.
- , (2018) "Sobre la existencia de las percepciones en el pensamiento de Hume", en: L. Benítez y L. Ramos-Alarcón coord., *El concepto de substancia de Spinoza a Hegel*, UNAM/FFyL, México.
- Fernández, M. (2011) "Introducción a la Parte I", en: M. Valdés y M. Á. Fernández, *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, UNAM/IIFs, México, pp.11-24.
- Fricker, M. (2009) "El valor del conocimiento y la prueba del tiempo", en: M. Valdés y M. Á. Fernández, *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea* UNAM/IIFs, México, pp. 99-121.

- García, C. (2013) “Introducción general”, en: L. García et. al. comp., *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*, UNAM/IIFs, México, pp. 5-21:
- Garret, D. (1997) *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*. Oxford University Press, Nueva York.
- Hume, D. (1826) *The Philosophical Works*. (T. Hill Green y T. Hodge Grose, Edits.) Adam Black and William Tait, Londres.
- , (2000) *An Enquiry concerning Human Understanding*. (T. Beauchamp, Ed.) Clarendon Press/Oxford, Nueva York.
- , (2000) *Four Dissertations*. St. Augustine’s, Indiana.
- , (2007) *A Treatise of Human Nature*. (D. Norton y M. Norton, Edits.) Clarendon Press/Oxford, Nueva York.
- Leibniz, G. W. (2015) *Ensayos de teodicea*, Abada, Madrid.
- Pritchard, D. (2010) “El problema del valor del conocimiento”, en: M. Valdés y M. A. Fernandez, *Normas, virtudes epistémicas. Ensayos de epistemología contemporánea*, UNAM/IIFs, México, pp. 25-52.
- Rodriguez-Salazar, L. (2015) *Epistemología de la Imaginación. El trabajo experimental de Orsted*. Corinter, México.
- , (2016) “La imaginación en Kant y la epistemología de la imaginación”, en: *Imaginación y conocimiento. De Descartes a Freud*, 75-96.

- , (s.f) “El cambio teórico en ciencia desde una epistemología de la imaginación”, en: *Revista ciencia y cultura. Elementos*, 23(101), pp. 21-28.
- Sosa, E. (1985) “Conocimiento y virtud intelectual”, en: M. Valdés y M. A. Fernández, *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, UNAM/IIFs, México, pp. 193-219.
- , (1991) “Intelectual virtue in perspective”, en: *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, pp. 270-279.
- , (2003) “Una epistemología de las virtudes”, en: C. García et. al. comp., *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*. UNAM/IIFs, México.
- , (2007) “Normatividad epistémica”, en: M. Valdés y M. A. Fernández, *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, UNAM/IIFs, México, pp. 53-93.
- Stroud, B. (2005) *Hume*. (A. Zirión, Trad.) UNAM, México.
- Townsend, D. (2001) *Hume’s aesthetic theory. Taste and Sentiment*. Routledge, Londres.
- Valdés, M. (2011) “Introducción a la Parte II”, en: M. Valdés y M. Á. Fernández, *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, UNAM/IIFs, México, pp. 179-192.
- Wilbanks, J. (1968) *Hume’s Theory of Imagination*. Springer, La Haya.

Zagzebsky, L. (2003) “La búsqueda de la fuente del valor epistémico”, en: M. Valdés y M. A. Fernandez, *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, UNAM/IIFs, México, pp. 75-97.